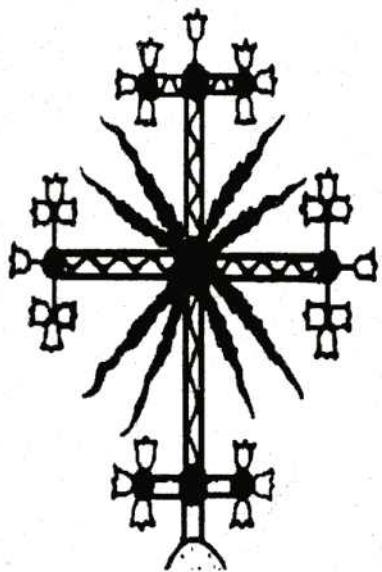


# Исследования в области балто-славянской духовной культуры



## Загадка как текст 2



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт славяноведения

# Исследования в области балто-славянской духовной культуры

## Загадка как текст. 2

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«ИНДРИК»  
Москва 1999

ББК 81  
И 85

Ответственный редактор:  
доктор филологических наук *Т. М. Николаева*

Ответственный секретарь:  
кандидат филологических наук *Л. Г. Невская*

Книга издана при поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
(номер проекта 97-04-16180)

И85 Исследования в области балто-славянской духовной культуры:  
Загадка как текст. 2.— М.: Издательство «Индрик», 1999.— 184 с.  
ISBN-5-85759-064-7

Первый том, посвященный генезису, структуре и языку загадки, вышел в свет в 1994 г.

Второй том состоит из двух частей. В первую входят работы, связанные с космологической загадкой и мировым деревом (статьи В. Н. Топорова, Т. М. Судник, Л. Г. Невской). Во второй части представлен сопоставительный анализ загадки и иных малых фольклорных жанров, прежде всего пословицы (статьи К. Бланшу, А. Б. Кривенко, К. Хэнсон, И. А. Седаковой).

Книга рассчитана на лингвистов, фольклористов и всех, интересующихся проблемами традиционной духовной культуры.

**Studies on Baltic-Slavic Traditional Spiritual Culture:**  
**Riddle as Text. 2.**

The first volume «Riddle as Text» was out in 1994.

The second volume consists of two parts. The first part deals with the problems of cosmological riddle and arbor mundi. This section contains a study by V. Toporov continuing his previous investigation (in cooperation with T. Elizarenkova) on the Vedic cosmological riddle. The problems of cosmogenesis are investigated by T. Sudnik and L. Nevskaja. The second part of the book contains comparative analysis of the riddle and other small folklore forms, first of all the proverb: the articles by K. Blanchou, A. Krivenko, C. Hanson, I. Sedakova.

The book is assigned to linguists, folklorists and to those who are interested in the problems of the traditional spiritual culture.

ISBN 5-85759-064-7

© Институт славяноведения РАН,  
1999  
© Коллектив авторов, 1999

## Предисловие

Вниманию читателя представляется вторая книга коллективного труда «Загадка как текст», задуманного и подготовленного для серии «Исследования в области балто-славянской культуры».

Первая книга была посвящена разным аспектам, связанным с изучением загадки. Это — генезис загадки и ее глубокие семиотические связи (статьи Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова). Это — соотношение загадки и других, столь же древних, форм текста: загадки и текстов «метаморфоз» (Т. В. Цивьян), загадки и пословицы (Т. М. Николаева), загадки и метафоры (Е. А. Хелимский). Особое внимание было уделено семиотическим аспектам загадки — главы: А. В. Головачевой (о прагматике загадки) и М. И. Лекомцевой (о семиотических аспектах «индексальной» загадки). Рассматривалась грамматика загадки в корреляции с социально-иллоктивным аспектом (категориальная часть — Т. М. Николаева) и синтаксис простого предложения (Т. Н. Молошная). Подготовленная Отделом типологии славянских и балканских языков Института славяноведения и балканистики РАН, монография естественным образом содержала и исследование об этноязыковых особенностях загадок исследуемого ареала (Т. Н. Свешникова).

Коллективная монография не оказалась простым «тематическим сборником»: гипотезы, предположения и иногда даже лингвистический материал часто совпадали (в особенности это относилось к русскому языку). Основные идеи исследователей определялись тезисом о возникновении загадки как вербализованного опыта интерпретации феноменов Макрокосмоса через антропоцентрические феномены бытия Микрокосмоса (более ранние работы В. Н. Топорова, Т. Я. Елизаренковой, Вяч. Вс. Иванова). Механизм «мышления» загадки — это сопоставление, связь через тождество, некая ментальность, предшествующая секуляризирующему дедуктивно-индуктивному подходу следующих стадий.

Корреляция Человек — Вселенная характеризовала самые ранние формы становления загадки как текста. Как это демонстрирует более поздний славяно-балканский материал, диада сменяется триадой: Человек — Артефакт — Вселенная.

Лингвистическая модель мира отражается, как правило, в загадке через сочетание Активного субъекта с Инактивным предикатом, либо как сочетание Инактивного субъекта с Активным предикатом. Разнообразным является соотношение активно-инактивных номинаций в отгадке и в загадываемой части. Но, как правило, фиксируется некий устойчивый образ мира.

Вторая книга, посвященная загадке, развивает идеи первой, но в то же время композиционно от нее несколько отличается.

Монография открывается тремя главами В. Н. Топорова, также обращенными кprotoистории «загадочного» текста.

В первой главе автор возвращается к принципиальным вопросам различия текстов «загадки» в мире архаического мифопоэтического видения и в мире современной логики. Если для последней — смысл Мира вне Мира, то для первой — смысл Мира в нем самом. Однако тавтологичность древней загадки — мнимая: мир спрашивающего не идентичен миру отвечающего, как не тождественно знание сакральное и знание профаническое. Важным в этой главе является положение об эволюции архаичных форм загадки, когда описание Вселенной превращается в вербализованный образ Вселенной. Поэтому в ведийских текстах центральным локусом является место богини речи — Вач, предшественницы богов остального ведийского пантеона.

Идеи организации «гипертекста» загадки, восходящего к «загадочному» прототексту, развиваются во второй главе В. Н. Топорова, в которой прослеживается и семантическая история загадки, и ее эволюция в плане выражения.

Именно анаграмма, по гипотезе В. Н. Топорова, заполняет функциональное зияние между содержанием и формой в текстах загадки. При этом — если в текстах сакральных и мифопоэтических анаграммируются имена богов и героев, в загадке, напротив, часто можно увидеть конденсированные номинации бытовых предметов — объектов отгадки. Анаграммы в загадках — тема третьей главы В. Н. Топорова.

Выше говорилось о триаде Человек — Артефакт — Вселенная. В первой книге подобные триады предметом специального рассмотрения не были. Им посвящены две главы второй книги.

Т. М. Судник, развивая положения, в которых генезис загадки возводится к древнейшему диалогу, спору как первичной форме текста в ритуале (первая книга), подробно анализирует космологические связи опорных структур человеческого дома, а именно: день, ночь и день/ночь в балто-славянской этноязыковой традиции предстают, персонифицируясь в виде окна — двери — балки-матиц (или их алловариантов, подчас инвертированных).

Связь Макро- и Микрокосмоса и Артефакта прослеживается и в исследовании Л. Г. Невской о печи в балто-славянской загадке. Печь кодируется через отношения с Космосом. Но печь уподобляется и Человеку. В то же время — печь Дома — соотносится с самим Домом.

Вторая часть этой книги несомненно специфична и никак не может быть квалифицирована как продолжение идей и гипотез, изложенных в книге «Загадка как текст. I». Три автора, работы которых здесь помещены, не являются последователями Московской семиотической школы (в отличие от всех вышеназванных); именно поэтому читателю должно быть интересно концептуальное сопоставление этой школы и других направлений.

Работа А. Б. Кривенко носит философский характер. Для нее важно понять определенную модель мира, предстающую в афоризмах — наиболее информационно насыщенных формах малого текста (важно, что афоризм, как правило, — текст авторский и тем самым не тождествен паремиям). Однако, в определенном смысле афоризм, как и загадка, — это всегда ответ на некий вопрос, не обязательно эксплицированный. Занимаясь структурой афористики в широком историческом плане, А. Б. Кривенко выделяет энigmatischeий вариант афористического текста и демонстрирует его возможные логико-структурные трансформации.

Школа французского структурно-семиотического подхода к тексту предстает перед читателем в исследовании Катрин Бланшу о концепте «ветер» в русских паремиях. Для русского исследователя работа и ее выводы кажутся необычными и потому особенно интересными. Видно, как «стираются» (в согласии с положениями А. А. Потебни) метафорические и метонимические образы в паремиях, сколь условны денотаты паремийных пропозиций. В статье Бланшу ветер предстает как некое почти человеческое существо, буйное, страстное, не всегда справедливое, опасное и карающее. Такие работы как бы «воскрешают» паремийное слово, реконструируя некий мифопоэтический феномен, уже почти сейчас не ощущаемый.

Публикуемая на английском языке статья американского исследователя Крэга Хэнсона посвящена трем эпохам греческой загадки (автор трактует эволюцию основных терминов: γρῖφος — первоначально «корзина для пойманной рыбы, сеть», впоследствии — «нечто запутанное», и αἴγυμα — «что-то сказанное темно и неясно»).

Автор обстоятельно описывает переход от более известных у нас текстов загадки в античной Греции к виртуозно и сложно построенным «загадочным» текстам византийских literati. Третья эпоха — Греция новейшая, когда можно говорить о «доместикации» загадки, ее направленности на дом, на домашних животных, на предметы быта. (О «доместикации» загадки говорится также и в второй третьей главах В. Н. Топорова)

Последняя глава второй части книги (И. А. Седакова) развивает положения об особенностях структуры «загадочного» текста, с одной стороны, и положения о специфических этноязыковых чертах текста загадки в изученном автором регионе — с другой. Эта работа также продолжает и намеченное в первой книге типологическое сопоставление текстов загадки и пословицы. Более конкретно — автор пишет об эпилете-определении в болгарских паремиях (исследование завершается индексами определений и определяемых в болгарских паремийных текстах). Несомненный интерес вызывает система цветообозначения в болгарских пословицах и загадках; И. А. Седакова выявляет их принципиальную разницу в этом плане.

Итак, двухчастная книга о балто-славянской загадке, о загадке вообще — как эволюционирующем тексте, как тексте социализирующем и что-то скрывающем — на данном этапе кажется законченной.

B. N. Топоров

## II. «Второе» происхождение — загадка в ритуале (ведийская космологическая загадка типа *brahmodya*: структура, функция, происхождение)

Выше говорилось\*, что существеннейшим явлением в эволюции «пред-загадки», приведшим ее на порог формирования загадки как уже институализированного жанра было соединение ее с ритуалом, который и стал вторым «родимым» лоном загадки. Пожалуй, наиболее показательным примером использования загадки в ритуале можно считать особый тип ведийских загадок «космологического» содержания, называемых *brahmodya*, о которых см.: (Renou 1949, 22–46; Топоров 1971, 26 и сл., Елизаренкова, Топоров 1984, 14–46 и др.).

Указанный тип загадок, интересный и сам по себе, представляет собой жанровую конструкцию исключительной теоретической важности. Дело в том, что он позволяет вскрыть некий «внештексовый» локус, институализированную протоситуацию, ставшую ядром важнейших ритуалов, которая освещает ярким светом роль диалогизма в архаичной культуре, то, как он становится механизмом решения самых главных, «последних» вопросов, и как он формирует «диалогический» метод как эпистемологическую стратегию. Вместе с тем «внештексность» восстанавливаемого исходного локуса не отменяет наличия более элементарных текстовых структур, которые предшествовали данной и целью которых было связывание двух до того разрозненных «голосов» (Я) в споре–сотрудничестве, «разыгрывающем» общую тему. О том, какой могла быть «исходная» схема такого диалогического прототекста, будет сказано в другом месте.

Несмотря на то, что ядро ведийской традиции составляют четыре Веды, которые в жанровом отношении, строго говоря, принадлежат к совершенно иным классам текстов, нежели загадка<sup>1</sup>, значе-

ние ведийских данных для решения общих вопросов структуры загадки, ее типологии, функционирования и особенно происхождения трудно переоценить. Говоря в общем, это значение определяется сохранением в ведийской традиции того исходного локуса, в котором загадка возникла и институализировалась. Прозрачность и очевидность связи всего корпуса ведийских загадок в целом с ритуалом, а через него с прецедентом (т.е. с тем первоначальным событием, которое знаменовало становление ведийского космоса и начало всей соответствующей традиции), как и само соотношение вопроса и ответа (о чем см. далее), предполагающее нахождение искомого звена, не только разъясняющего загадку, но и означающего совершение некоего космогонического (или демиургического) акта, достаточно четко отделяет ведийскую загадку как от вырожденных вариантов загадки, так и от тех загадок, которые в ряде традиций включались в иные контексты и получили новое развитие, несводимое к простой дегенерации (понимаемой как забвение первоначальных принципов, лежащих в основе загадки, и/или нарушение границ той сферы, в которой эти принципы действуют, без формирования новых конструктивных начал, определяющих статус загадки).

Для того, чтобы лучше уяснить исходный локус ведийской загадки и основной нерв ее, уместно обозначить некоторые различия между ведийской загадкой и загадкой в некоторых других, сильно эволюционировавших традициях. Ведийская модель мира предполагает, что смысл мира — в нем самом, внутри его. Этот смысл может быть открыт, найден, узнан, рожден<sup>2</sup>, в частности, при разгадывании загадки; найденный смысл всегда нов и единствен, он не кроется в вопросной части загадки, или, точнее, он не может быть эксплицирован из нее в соответствии с некоей типовой процедурой: открытие, обретение смысла всегда нечто сверхъестественное, всегда чудо, доступное лишь для носителей высшей мудрости. Но чудо всегда уникально и ново, и оно не может связывать тавтоло-

\* См.: B. N. Топоров. Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской культуры. Загадка как текст. I. M., 1994, с. 10–117; Т. Я. Елизаренкова, B. N. Топоров. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремиологические исследования. M., 1984, с. 14–46.

<sup>1</sup> Ср.: Веду гимнов («Ригведа»), Веду жертвенных формул («Яджурведа»), Веду напевов («Самаведа») и Веду магических формул, заклинаний и заговоров («Атхарваведа»).

<sup>2</sup> Все эти действия или часть их могут кодироваться одними и теми же или по меньшей мере генетически связанными элементами (ср. вед. *jan-* ‘знать’ и *jñā-* ‘рождаться’, оба из и.-евр. \**g'ēn-*, обозначающего знание как рождение и рождение как узнавание, или вед. *rad-* ‘находить’, ‘открывать’ при слав. \**rodit'* ‘рождаться’ и т. п.). Ср.: *puruṣat upatāpinat jñātayaḥ paruprāsate, jānāsi tām, jānāsi tāmitī* (Чханд.-Упан. VI, 15, 1) «вокруг (смертельно больного человека собираются родственники [от родить] и спрашивают: ты узнаёшь меня? Ты узнаёшь меня?». См.: (Schulze 1936, 113; Топоров 1974, 235–236 и др.). Семантическая мотивика обозначений обретения смысла мира кратчайшим образом отсылает и к структуре ведийской модели мира, и к особенностям ведийского менталитета.

гические элементы (например, вопрос и ответ загадки). Следовательно, и загадка строится таким образом, что ни о какой логической тавтологии вопроса и ответа не может быть и речи. Если вопрос загадки всегда сохраняет свой прямой («незагадочный») и профанический смысл<sup>3</sup> (и, значит, установку на потенциальную тавтологичность), то ответ решительно устраниет такой смысл и ориентирует отгадчика на наиболее глубокие и сакральные смыслы, имеющие отношение к высшим ценностям мира, прежде всего к его происхождению, составу и порядку его частей, к их связи с человеком, иначе говоря, к тому, что проверяется и верифицируется в основном годовом ритуале данной традиции. Смыслы, вскрываемые ответом загадки, всегда интенсивны, миро- и жизнестроительны. Языковая форма этих смыслов, выступающая в ответе, тяготеет к тому, чтобы быть именем собственным («Небо», «Земля», «Солнце», «Месяц», «Год», «Человек» и т. п.), поскольку речь идет не о небе или человеке вообще, а только о том Небе и том Человеке, которые возникли *здесь и сейчас*, т. е. «в первый раз», в акте творения. Лишь вне этой ситуации, в условиях экстенсивного и десакрализованного существования, соответствующие языковые обозначения становятся апеллятивами. Но для того чтобы ответ загадки вскрывал новый ключевой смысл, вопрос должен формулироваться особым способом. Прежде всего он не должен быть необязательным, праздным, экстенсивным, относящимся к сфере бытового, профанического (которое, однако, само может быть — и обычно бывает — материалом формулируемого вопроса<sup>4</sup>); напротив, он должен быть единственно необходимым и достаточным (аспект глубинной интенсивности) вопросом о высших ценностях мира, входящим в цепь иерархически упорядоченных вопросов, которые в своей совокупности исчерпывают смысловую структуру мифопоэтической модели мира. Подобная цепь загадок как бы прошивает весь мир сверху донизу (или диахронически — от начала до настоящего времени), акцентируя тем самым его основную вертикальную ось; горизонтальная же плоскость освещается загадками лишь в той степени, в какой она подключается к разным уровням (срезам) вертикальной доминанты, или же в соответствии с неко-

<sup>3</sup> Это обстоятельство и позволяет понимать любую вопросную часть загадки как ее тавтологический ответ.

<sup>4</sup> Эта особенность загадки, обычно игнорируемая исследователями, относится к числу важнейших. Такое просвечивание исключительного и сакрального светом повседневного и бытового как раз и отмечает глубинное единство обоих планов и возможность перехода от одного к другому.

торой дегенерацией десакрализующегося корпуса загадок. Иначе говоря, для ведийской и многих других архаичных традиций верно, что любой вопрос может быть поставлен, но не на любой вопрос может быть дан ответ; что загадка предполагает не любой вопрос, а лишь вполне определенный, ограниченный сферой сакрально значимого; что загадка существует в том смысле, что ее итог — открытие нового (всё же то, что построено в загадке как тавтология, не затрагивает высших сакральных смыслов и ограничивается исключительно внешними уровнями структуры загадки). В такой формулировке архаичная загадка противоположна пониманию загадки в логической семантике, как и всему тому контексту, в котором выступает здесь понятие загадки. В этом легко убедиться, обозначив ключевые позиции «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна в соответствующих вопросах: «Предложения логики суть тавтологии» (6.1); «Предложения логики, следовательно, ничего не говорят» (6.11); «Теории, в которых предложение логики может казаться содержательным, всегда ложны» (6.111); «Тот факт, что предложения логики — тавтологии, показывает формальные — логические — свойства языка, мира. То, что их составные части, будучи *так* связаны, дают тавтологию, характеризует логику их составных частей. Чтобы предложения, соединенные определенным образом, дали тавтологию, они должны иметь определенные свойства структуры. То, что, будучи *так* связаны, они дают тавтологию, показывает, следовательно, что они обладают этими свойствами структуры» (6.12); «Смысл мира должен лежать вне его. В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы никакой ценности. Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (So — Sein). Ибо все происходящее и Такое — случайно. То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным. Оно должно находиться вне мира» (6.41); «Для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан вопрос. Загадки не существует. Если вопрос вообще может быть поставлен, то на него можно также и ответить» (6.5) (Witgenstein 1955; Витгенштейн 1958). Указание различий между загадкой в архаичной традиции и в логической семантике имеет целью не только и, пожалуй, не столько подчеркивание оригинальности ведийской загадки, сколько обнаружение некоего инварианта в обеих традициях, помогающего лучше понять некоторые аспекты и собственно ведийской загадки. Дело в том, что логическая семантика, начиная с Фреге («Begriffsschrift», 1879 г.), выработала

ла целую систему понятий и процедур [таких, например, как различие смысла и значения (*Sinn — Bedeutung*), языка и метаязыка и т.п.], которые позволяют эксплицировать определенные особенности вопросо-ответного диалога, остававшиеся в тени, но имеющие отношение к загадке как таковой, хотя внутри ее эти особенности обычно остаются не выявленными в достаточной степени. Достаточно упомянуть две проблемы. Витгенштейновское утверждение о том, что «смысл мира — вне его» (6. 41), действительно и в отношении архаичной загадки в том смысле, что ответы, содержащие высшие смыслы, должны быть принципиально скрыты (и чем важнее смысл, тем глубже должен быть он скрыт), т.е. находиться как бы вне мира. Тема тавтологии (6.12 и др.) как характеристики логики составных частей предложений и свойств языка мира, конечно, одна из ключевых и в связи с загадкой. Действительно, вопрос загадки и ее ответ суть тавтологии<sup>5</sup>, но построенные таким образом, что обе тавтологические части разнонаправлены (по крайней мере на поверхностном уровне): разведение этих двух структур на максимально возможное расстояние не только «скрывает» аспект тождества, но и представляет собой своего рода аналог выведения смысла мира вовне или, точнее, удержание предельно большого расстояния между смыслом (ответом загадки) и вопросом о нем, в других терминах — сохранение такого максимального напряжения между тавтологическими членами, когда сама тавтологичность предельно скрыта<sup>6</sup>.

Впрочем, осознание тавтологичности частей загадки или — в несколько иной формулировке — тавтологичности (изоморфности, даже тождественности) ситуации по обе стороны загадки (т.е. до ее решения и после него) присутствует и в ряде мифоэтических концепций, в частности в ицзинистике. Достаточно напомнить такое изречение, как «Великий человек подвижен, как тигр. И до гадания он уже владеет правдой» («Ицзин»)<sup>7</sup>,

<sup>5</sup> Это подтверждается существованием особого жанра речений метаязыкового характера, устанавливающих тавтологичность (не тождественность!) вопроса и ответа или — шире — обеих частей подобного уравнения в ряде традиций архаичного типа. Ближайшая аналогия в русском семантическом космосе — речения типа «Что в лоб, что по лбу».

<sup>6</sup> Из этого принципа вытекает, что, по сути дела, решением загадки должен считаться не просто ответ (загадка вообще менее всего связана с угадыванием и импровизацией, но со знанием и искусством его порождения), а ответ как свернутый знак всей процедуры экспликации скрытого тождества обеих частей загадки.

<sup>7</sup> Иначе говоря, ответ предшествует вопросу.

не говоря уже о многом другом. Но главное в «Книге перемен», если обратиться к ней в связи с темой загадки, конечно, не в этом. Хотя древнекитайская гадательная книга ориентирована, как и загадка, на вопрос (кодируемый определенной гексаграммой) и на ответ, т.е. на дешифровку, притом что основные смыслы, подлежащие разгадыванию, имеют непосредственное отношение к космогонической детерминированности этого мира и, следовательно, к взаимоотношению мира, его законов (судьбы) и человека<sup>8</sup>, существуют по меньшей мере два весьма существенных отличия «загадок» «Ицзина» от типа архаичной загадки: во-первых, «загадка», которая может быть реконструирована для «Ицзина», растворяется в нем в несравненно более широкой и потому более экстенсивной и менее сакральной сфере гадания с труднее очерчиваемыми границами: вовлекшись в русло китайской традиции<sup>9</sup>, загадка универсализирует сферу объектов, которые могут выступать как ее ответы, и утрачивает свою исходную целенаправленность, интенсивность и непосредственную связь с ритуалом; во-вторых, вопрос (а часто и ответ) в «Ицзине» утрачивает свойственную архаичной загадке «атомарность»; если в последней обычно выступает структура  $a \supset b$ <sup>10</sup>, то в «Ицзине» обычна структура  $(a, b, c, d, e, f)$ <sup>11</sup>)  $\supset a (b, c, \dots n)$ , предполагающая операцию типа логического исчисле-

<sup>8</sup> Ср.: «Совершенномуудрые люди создали образы, чтобы в них до конца выразить мысли. Они установили символы, чтобы в них до конца выразить воздействие мира на человека и человека на мир...» («Сицычжуань») или: «Перемены — это изменчивость, в которой мы меняемся в соответствии со временем, для того чтобы следовать пути («дао») мирового развития. «Книга перемен» столь широка и всеобъемлюща, что через нее мы надеемся вступить в правильные отношения с законом нашей сущности и судьбы, проникнуть во все причины явного и скрытого, исчерпать до конца всю действительность предметов и событий и тем самым указать путь открытый и свершений...» (из «Ичжуаня», комментария, составленного Чэн И-чжуанем) и т. п. См. подробнее (Шуцкий 1960).

<sup>9</sup> Ср. знак *бу* (гадание на костях и черепахе) и знак *ши* (гадание на стеблях тысячелистника), а также бином *буши*.

<sup>10</sup> Этому не противоречит ни факт членности *a* (вопроса) в плане наличия в нем ряда предикатов [ $O (P_1 P_2 P_3 \dots)$ ] или указания ряда условий существования описываемого здесь объекта [ $P (Cond_1 \& Cond_2 \& Cond_3 \dots)$ ], ни соединение в вопросе двух «атомарных» объектов, предполагающих соответствующим образом построенный ответ (ср.: *Младший уходит, старший приходит — Солнце и месяц*).

<sup>11</sup> Естественно, и эта форма является большим упрощением реальной ситуации, поскольку здесь не учитываются закономерности соотношения графических черт гексаграмм и соответствующего афоризма.

ния<sup>12</sup> (пусть даже в эзотерических формах), иногда неизбежно приводящего к чуждой архаичной загадке многозначности.

Сходная ситуация иногда возникает и в других традициях, обычно при одном из двух полярных условий: 1) когда вопрос слишком сложен, требует для своего решения длительного времени или приводит к некоему множеству ответов; 2) когда вопрос и ответ связаны слишком элементарными, клишированными отношениями. В этих условиях многозначность или, точнее, принципиальная альтернативность ответов на один и тот же вопрос возникает в силу тенденции к устраниению обеих крайностей — предельной сложности и предельной простоты соответственно первому и второму условиям. Типичный пример может быть проиллюстрирован дзэнским коаном, представляющим собой аномальный вариант загадки, который развился из ранней педагогической техники мондо (серия быстрых вопросов и ответов на темы дзэна между учителем и учениками)<sup>13</sup>. Для коана существенна крайняя релятивизация связей между вопросом и ответом, происходящая за счет «снижения предметной реальности в целом, ее опустошения», компенсируемых приближением к «нерасчлененному восприятию мира, космическому сознанию, экстатическому переживанию целостности бытия»<sup>14</sup>, притом что сама психотерапевтическая направленность коана (ср. их связь с *сатори*) с известными основаниями может быть сопоставлена с основной целью ритуалов, включающих в себя отгадывание загадок (восстановление космической структуры и — через нее — связанного с нею человека)<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Интересно, что аспект бинарной логики обнаруживается и в ключевом афоризме «То Инь, то Ян — это и зовется Путем (Дао)», и в идее порождения всех объектов взаимодействием этих двух начал, лежащих в основе разветвленной системы двойичных противопоставлений.

<sup>13</sup> Ср.: Zug 1967, 81–88; Sato 1968 и др., а у нас ряд работ Г. С. Померанца; ср. теперь Дзэн-буддизм 1993 (Судзуки 1993; Кацуки 1993) и др. Интересно, что в секте Rinzai коан и сейчас является основной педагогической психотехникой.

<sup>14</sup> См.: Померанц 1972.

<sup>15</sup> Каким бы парадоксальным и загадочным ни казался саториальный опыт и сколь бы ни настаивали на его «восточной» природе, он, как справедливо писал Юнг, «на самом деле, совершенно естественная вещь, нечто настолько простое,... что за деревьями не видится леса, и в попытке объяснить это, неизбежно говорятся такие вещи, которые приводят других в еще большее смущение» (Дзэн-буддизм 1993, 7) и оказывается доступным не только «восточному» человеку. Разумеется, в этом ряду, пожалуй, первой и наиболее убедительной фигурой нужно признать мастера Экхарта; ср., например, «быстрый» импровизационно-игровой вопросно-ответный диалог его с прекрасным нагим мальчиком, оказавшимся, в конце концов, Богом; на вопрос Экхарта малчику, откуда он идет: — «Я прихожу от Бога». — «Где ты оставил Его?» — «В доб-

На этом фоне особенно рельефно выделяется ведийская загадка. Достаточно обратиться к текстам, отмечающим исходный локус загадки. Один из наиболее показательных примеров — фрагмент из «Тайтирия-Брахманы» (она связана с «Черной Яджурведой»), в котором описывается ритуальный обмен загадками (собственно, «рассуждениями о Брахмане», ср. *brahmodya, brahmavadya* при др.-инд. *brāhmaṇa*, обозначающем в данном случае высшее объективное начало, из оплотнения которого возник мир со всем, что в нем находится, и др.-инд. *vad-* ‘говорить’, в целом буквально ‘брахманоговорение’).

«Блеска и благочестия лишается тот, кто совершаet *ашвамедху* — жертвоприношение коня. Тогда хотар и брахман задают друг другу священные загадки; или они возвращают ему и блеск и благочестие. — Справа от жертвенника стоит брахман; поистине правая сторона — сторона брахмана. Брахман же — воплощение Брихаспати; и справа наделяет он благочестием приносящего жертву. Поэтому правая половина тела богаче благочестием, чем левая. — Слева от жертвенника стоит хотар; поистине левая сторона — сторона хотара. Хотар же — воплощение Агни, а Агни — это блеск; и слева наделяет он блеском приносящего жертву. Поэтому левая половина тела богаче блеском, чем правая. — Стоя по обе стороны жертвенника, задают загадки хотар и брахман. Жертвенник же поистине воплощает приносящему жертву и блеск и благочестие.

родительных сердцах». — «Куда ты идешь?» — «К Богу». — «Где ты найдешь его?» — «Там, где оставил все творения». — «Кто ты?» — «Царь». — «Где твое царство?» — «В моем сердце». — «Смотри, чтобы никто не поделил с тобой твоей власти». — «Я так и делаю...» Подобные опыты, отмеченные у Экхарта и других мистиков старого времени, достаточно чисты от подозрений в заимствовании. Но и в тех случаях, когда такие подозрения могут иметь основания, подлинность самого опыта не снимается вполне. Ср. стихотворение Поплавского «Учитель», вошедшее в сборник «Дирижабль неизвестного направления» (Париж, 1965 г.): *Кто твой учитель пенья?* | *Тот, кто идет по кругу!* | *Где ты его увидел?* | *На границе вечных снегов?* | *Почему ты его не разбудишь?* | *Потому что он бы умер.* | *Почему ты о нем не плачешь???* | Потому что он — это я. Этому стихотворному тексту соответствует прозаический фрагмент из «Дневника Аполлона Безобразова», см.: Поплавский 1993, 181, 347. В основе лежит та же схема, что и в отрывке Экхарта. Разумеется, это не коан, но то, что можно было бы назвать «на полпути к нему», но эти «полпути» — труднейшие. Обшим для этих сопоставлений является та неожиданность, которая освобождает от иллюзий «здравого смысла» и главной из них — относительно Я — и которая есть или инсайд в истинную природу Я или порог инсайда, когда человек «теряет» себя. В этих условиях ответы коана или диалога Экхарта уже не могут быть спутаны с ерундой и бессмыслицей: они становятся в высшей степени естественными и органически позволяют открыть сферу подсознания.

«Что было первой мыслью?» — спрашивает хотар. «Небо, дождь, — вот поистине первая мысль» — отвечает брахман. И приносящий жертву овладевает небом и дождем. «Что было большой птицей?» — спрашивает хотар. «Конь — вот поистине большая птица». И приносящий жертву овладевает конем. «Что было темным?» — спрашивает хотар. «Ночь поистине темная». И приносящий жертву овладевает ночью. «Что было полным?» — спрашивает хотар. «Шри, богиня блага поистине полная». И приносящий жертву овладевает пищевой и прочими благами. «Кто странствует в одиночестве?» — спрашивает брахман. «Это солнце поистине странствует в одиночестве», — отвечает хотар. И приносящий жертву овладевает солнцем. «Кто каждый раз рождается снова?» — спрашивает брахман. «Луна поистине каждый раз рождается снова». И приносящий жертву овладевает долгой жизнью. «Какое есть лекарство от холода?» — спрашивает брахман. «Огонь — вот поистине лекарство от холода». И приносящий жертву овладеет благочестием. «Что есть великий посев?» — спрашивает брахман. «Этот мир — вот поистине великий посев». И приносящий жертву утверждается в этом мире. «Я спрашиваю тебя, где верхний предел земли?», — говорит хотар. «Жертвоприношение — вот поистине верхний предел земли», — отвечает брахман. И приносящий жертву овладеет жертвеником. «Я спрашиваю тебя, где пуп Вселенной?» — говорит хотар. «Жертвоприношение — вот поистине пуп Вселенной», — отвечает брахман. И приносящий жертву овладеет жертвоприношением. «Я спрашиваю тебя, что есть семя могучего коня?» — говорит брахман. «Сома — вот поистине семя могучего коня» — отвечает хотар. И приносящий жертву овладеет соком сомы. «Я спрашиваю тебя, что есть высшее небо Слова?» — говорит брахман. «Брахман — вот поистине высшее небо Слова», — отвечает хотар. И приносящий жертву овладеет благочестием» (Taitt.-Brāhm. III, 9, 5) (Поэз. и проза Др. Вост. 1973, 423–424).

Несколько иной вариант *brahmodya*, приуроченный к тому же ритуалу торжественного жертвоприношения коня (*aśvamedha*)<sup>16</sup>, выступает в «Ваджасанеи-Самхите», связанной с «Белой Яджурведой». Он заслуживает особого внимания в силу того, что здесь

<sup>16</sup> Об этом ритуале см.: Dumont 1927; Bhawe 1939; Kirsch 1951, 39–50 и др. Ср. также описание *asivamedha* в «Шатапатха-Брахмане» (XIII, 1) и серию отождествлений в «Брихадараньяке-Упанишаде» (1, 1). Специально о «Ваджасанеи-Самхите» см.: Renou 1946, 21–52.

особенно наглядно формулируется весь контекст ведийской загадки. Ср.: Vājas.-Saṅh. XXIII (9–12), 45–62:

45. *kaḥ svid ekāki caratí ká i svij jāyate púnaḥ  
kím svid dhimásya bheṣajám kím v āvápanam mahát*  
Кто это движется одиноким? И кто снова рождается?  
Что лекарство от холода? И что великий посев?  
(вопрос *hotar'a*, = 9, вопрос *brahmán'a*)
46. *súrya ekāki caratí candramā jāyate púnaḥ  
agnír himásya bheṣajám bhūmir āvápanam mahát*  
Солнце движется одиноким. Луна снова рождается.  
Огонь — лекарство от холода. Земля — великий посев.  
(ответ *adhvaryu*, = 10, ответ *hotar'a*)
47. *kím svit súrya samam jyotiḥ kím samudrá samam sárah  
kím svit pṛthivyaī vārṣiyāḥ kásya mátrā ná vidyate*  
Какое светило подобно солнцу? Какое озеро подобно океану?  
Что шире земли? Чему не найти меры?  
(вопрос *adhvaryu*)
48. *bráhma súryasamam jyotir dyaúḥ samudrá samam sárah  
indraḥ pṛthivyaī vārṣiyān góś tú mátrā ná vidyate*  
Брахман — светило, подобное солнцу. Небо — озеро,  
подобное океану.  
Индрапрешире земли. Корове не найти меры.  
(ответ *hotar'a*)
- .....
51. *késv antáḥ púruṣa ádviveśa kány antáḥ púruṣe árpitāni  
étaḥ brahmann úpa valhāmasi tvā kím svin naḥ prátivocāsy*  
*átra*  
В кого вошел Пуруша? Кто обосновался в Пуруше?  
Это, о брахман, мы тебе загадываем. Что ты нам  
тут ответишь?  
(вопрос *udgātar'a*)
52. *pañcásy antáḥ púruṣa ádviveśa tány antáḥ púruṣe árpitāni  
etát tvátra pratimanvánó asmi ná māyáyā bhavasy úttaro mát*  
В пятерых вошел Пуруша. Они обосновались в  
Пуруше.

Вот что Я тут тебе в о з р а ж у . Ты не превосходишь меня изобретательностью.  
 (ответ *brahmán'a*)

53. *ká svid āsit pūrvá cittih kim svid āsid bṛhád vāyāḥ  
ká svid āsit pilippilā ká svid āsit piśāngilā*  
 Что было п е р в о й мыслью? Что было великой птицей?  
 Кто был тучным? Кто был темным?  
 (вопрос *hotar'a* = 11)
54. *dyaúr āsit pūrvá cittir ásva āsid bṛhád vāyāḥ  
ávir āsit pilippilā rátrir āsit piśāngilā*  
 Небо было п е р в о й мыслью. Конь был великой птицей.  
 О в ц а была тучной. Но ч ь была темной.  
 (ответ *adhvaryu*, = 12, *brahmán'a*)

- 57 *káty asya viṣṭháḥ káty akṣárāṇi káti hómásah katidhá sámiddhaḥ  
yajñásya tvā vidáthā pr̄ccham átra káti hótāra ṛtuśo yajanti*  
 Сколько у него (жертвоприношения) составных частей?  
 Сколько возлияний? Сколько раз зажжен (огонь)?  
 Я с п р а ш и в а ю теперь тебя о свойствах  
 жертвоприношения.  
 Сколько *hotar'*ов приносят жертву в положенное время?  
 (вопрос *brahmán'a*)

- 58 *ṣád asya viṣṭháḥ śatám akṣárāṇy asítir hómāḥ samídho ha tisráḥ  
yajñásya te vidáthā prá bravími saptá hótāra ṛtuśo yajanti*  
 Шесть у него с о с т а в н ы х ч а с т е й , сто слов, восемьдесят  
 возлияний, три костра.  
 Я провозглашаю тебе свойства жертвоприношения,  
 семь *hotar'*ов приносят жертву в положенное время.  
 (ответ *udgātar'a*)

- 59 *kó asyá veda bhúvanasya nábhīḥ kó dyávāprthiví antárikṣam  
káḥ súryasya veda br̄ható janítram kó veda candrámasam yatojáḥ*  
 Кто знает пуп этой Вселенной? Кто (знает) Небо и Землю,  
 Воздушное пространство?  
 Кто знает место рождения Великого Солнца? Кто знает,  
 откуда родилась Луна?  
 (вопрос *udgātar'a*)

- 60 *védāhám bhúvanasya nábhīḥ véda dyávāprthiví antárikṣam  
véda súryasya br̄ható janítram átho veda candrámasam yatojáḥ*  
 Я знаю пуп В с е л е н н о й . Знаю Н е б о и З е м л ю ,  
 В о з д у ш н о е П р о с т р а н с т в о .  
 Знаю место рождения Великого С о л н ц а . Знаю также Л у н у  
 и откуда она родится.  
 (ответ *brahmán'a*)

- 61 *pr̄cchámi tvā páram ántam pr̄thivyáḥ pr̄cchámi yátra bhúvanasyá  
nábhīḥ  
pr̄cchámi tvā výṣno áśvasya rétaḥ pr̄cchámi vācāḥ paramáṁ vyóma*  
 Я с п р а ш и в а ю тебя (где) крайний предел Земли.  
 Я с п р а ш и в а ю, где пуп Вселенной.  
 Я с п р а ш и в а ю тебя о семени жеребца.  
 Я с п р а ш и в а ю тебя о высшем небе речи.  
 (вопросы *yajatān'a* или же *hotar'a*, по «Черной Яджурведе»)

- 62 *iyáṁ védiḥ páro ántaḥ pr̄thivyá ayáṁ yajño bhúvanasya nábhīḥ  
ayáṁ sómo výṣno áśvasya réta brahmáyaḥ vācāḥ paramáṁ vyóma*  
 Этот а л т а р ь — крайний предел земли. Это  
 ж е р т в о п р и н о ш е н и е — пуп Вселенной.  
 Этот с о м а — семя жеребенка. Этот б р а х м а н — высшее  
 небо речи.  
 (ответ *adhvaryu* или же *brahmán'a*, по «Черной Яджурведе»)

Как видно из этих примеров, *brahmodya* представляет собой словесную часть ритуала, построенную в виде вопросов и ответов, соответствующих загадке и отгадке, на тему структуры космоса<sup>17</sup>. Существенно, что реконструкция позволяет соотнести этот словесный поединок с *bráhman'*ом, который, видимо, можно трактовать как особого рода сооружение, эквивалентное мировому дереву (Топоров 1974а, 20–74), и с *brahmán'*ом как названием одного из видов жрецов, связанных с *bráhman'*ом. *Brahmodya* приведенного типа по своей структуре являются вопросо-ответным диалогом<sup>18</sup> с перемежающимися парами участников и чередующимися ролями (вопросы начинает брахман, ему отвечает хотар, затем спрашивает хотар, которому отвечает брахман и т.п.). Уже диалогическая структура *brahmodya*, обмен вопросами и ответами и инверсия участников такого диалога недвусмысленно отсылают нас к тем ар-

<sup>17</sup> См.: Renou 1949, 22–46; ср. также: Топоров 1971, 26 и сл.

<sup>18</sup> Особый вид *brahmodya* составляет слегка драматизированный диалог (*vākovākyā*).

хаичным ритуалам, в основе которых лежит система бинарных противопоставлений, и к тому архаичному варианту человеческого общества, который предполагает (в конечном счете) дуальный тип организации, функционирующий и контролируемый при помощи универсального обмена — вещами, женщинами, словами и т.п. Этот обмен обеспечивает должный уровень информации о мире и, более того, как бы удостоверяет его целостность и верность его тому, что было «в начале». В этом контексте *brahmodya*, естественно, должны трактоваться как концептуальное ядро основного ритуала и как источник широкого класса текстов, отмеченных в разных архаичных традициях, но не являющихся по своему жанру загадками. Речь идет о проанализированных в другом месте текстах, достаточно полно сохранивших архетип, существенными чертами которого можно считать диалог на космогонические темы (с временным упорядочением основных событий — от возникновения из Хаоса Космоса вплоть до появления человека и социальных институтов), вопросо-ответную форму, числовой принцип аранжировки текста и некоторые другие особенности (ср., в частности, отождествление частей тела с элементами мира, приуроченное к рассказу о создании первочеловека)<sup>19</sup>, описывающие такие схемы, как: «Дай первый ответ... как создали землю, как небо возникло... — И мира плоть стала землей, стали кости горами, небом стал череп... а кровь его морем. — Второй дай ответ... луна как возникла... как создано солнце...» и т.д. В связи с отмеченными чертами нельзя пройти мимо того, что в *brahmodya* в целом ряде случаев обнаруживается числовой принцип, хотя обычно в трансформированном виде (ср. выше: Какова же была первая мысль? (*rūrvā citīr*)<sup>20</sup>; учитывая космогоническую схему, в которой первый шаг связан с порождением одного объекта (или первого объекта), второй шаг — с порождением двух объектов (вторых) и т.д.,

<sup>19</sup> Ср. такие примеры, как «Речи Вафтруднира» из «Старшей Эдды», сходные фрагменты из среднеиранского «Бундахишна» и «Риваята» и т.п. Эддическая традиция знает и другие примеры таких вопросо-ответных прений, ср. «Речи Альвиса», фрагмент «Песнь о Хледе» из «Старшей Эдды» (при прозаической «Саге о Хейдреке» с загадками Хейдрека и др.; ср.: Хейзинга 1992, 130, не говоря о германской литературе). В германской «загадочной» традиции особое место занимают древнеанглийские образцы (прежде всего из «Эксетерской книги»), см.: Wyatt 1912; Др.-англ. поэзия 1982, 44 и сл., 273 и сл. и др. В связи с «загадочным» особое значение приобретают древнегерманские кеннинги, каждый из которых, по существу, чреват загадкой, а все в целом как раз и образуют тот особый «загадочно-иносказательный» метафорический язык, о котором уже говорилось выше.

<sup>20</sup> См.: Šatap.-Brāhm. XI, 6, 3; XII, 2, 2, 13 и сл.; Brāhad.-āg.-Upan. III, 9 и др.

выше отмеченное (Vājas.-Saṃph. XXIII, 45, 46) «Кто это движется одиноким (= будучи одним)?... «Солнце движется одиноким» (*ekākī*) может рассматриваться как отражение этого же числового принципа (тем более что этот фрагмент открывает серию *brahmodya*). Точно так же нельзя не обратить внимание на состав объектов *brahmodya*, находимых в результате решения загадки и в дальнейшем используемых при построении новых рядов загадок и ответов на них. Эти объекты относятся к числу основных элементов ведийского космоса (небо, земля, воздушное пространство, солнце, луна, огонь, пуп Вселенной, Пуруша, брахман, алтарь, жертвоприношение, soma, речь и т.п.). Выстроенные в последовательности возникновения, они обозначают диахронический аспект ведийской Вселенной — от природно-космологического к культурно-антропологическому. Весь этот путь как бы дублируется цепью загадок, построенных (в реконструкции, в отдельных звеньях подтверждаемой реальными фактами из *brahmodya*) по следующему кумулятивному принципу: A (?) → B (?) & B (?) → C (?) & C (?) → D (?)..., где (?) — вопрос загадки, а (?) — ее ответ, снятие вопроса. Иначе говоря, ответ (разгадка) первого вопроса становится вопросом второй загадки и т.д. Ср. такие примеры из *brahmodya*, как: «что это движется одиноким?» (45) → солнце движется одиноким» (46) & «какое светило подобно солнцу?» (47) → брахман есть светило, подобное солнцу» (48)<sup>21</sup>; «что великий посев?» (45) → земля — великий посев» (46) & «что шире, чем земля?» (47) → Индра шире, чем земля» (48) и др. Формально подобные построения соответствуют цепям кумулятивной сказки той разновидности, которая возникла на основе рассмотренных в другом месте колядочных текстов типа: *На что вары кипят?* — *Косу клепать!* | *На что косу?* — *Траву косить!* | *На что траву?* — *Коров кормить!* | *На что (коров) кормить?* — *Молоко доить!* | *На что молоко?* — *Свиней поить!* | *На что (свиней) поить?* — *Горы рвать!* | *На что горы рвать?* — *Хлеб сеять...* Характерно, что и эти колядочные тексты, произносимые на стыке старого и нового годов, представляют собой своего рода словесный поединок, обмен вопросами и ответами<sup>22</sup>, загадками и разгадками, но на бытовые

<sup>21</sup> По логике цепей загадок далее ожидалось бы нечто вроде: «что есть брахман?» → «x есть брахман» & «что есть x?» → «у есть (подобен) x» и т.п. И действительно, другие тексты позволяют подтвердить эту логическую реконструкцию (ср. тексты, в которых содержатся ряды отождествления брахмана).

<sup>22</sup> Ритуальный обмен вопросами и загадками стоит в том же ряду, что и обмен дарами (ср. *потлатч*), также приурочиваемый к началу года. В этом кон-

или даже подчеркнуто сниженные темы, что можно рассматривать как комическую, травестийную версию первоначальных космологических шарад типа *brahmodya*. Вместе с тем указанная выше кумулятивная схема отвечает и на более глубинном уровне космогоническим текстам, построенным по правилу: A → B & B → C & C → D..., где → обозначает порождение. Этот же нисходящий порядок, в общих чертах просматривающийся и в *brahmodya* (Солнце, Луна, Земля, Огонь... Пуруша, алтарь, жертвоприношение, сома), двояко отражается в достаточно полных и сохраняющих архаичную аранжировку собраниях загадок. Во-первых, загадки в подобных собраниях обычно следуют как бы в порядке сотворения мира, его «оплотнения»: Хаос — Небо и Земля — Солнце, Месяц и Звезды — Время, Числа — Растения — Животные — Человек — Дом и Утварь и т. д. вплоть до загадок о загадках (или о слове), т. е. о метаязыковом уровне этого жанра. Во-вторых, объект загадывания предыдущей семантической группы определяется через элементы следующей семантической группы и т. д. (и наоборот), т. е.: «Ни Неба, ни Земли...?» — «Хаос» & «Солнце, Месяц, Звезды...?» (часто в зашифрованной форме: «красна девица», «пастух и овцы» и т. д.) — «Небо» & «Красная корова»...? — «Солнце» и т. п. или же: «Четыре... два... один?» — «Корова» и т. п.<sup>23</sup>.

Иначе говоря, в загадках такого типа происходит своеобразное «просвещивание» элементов космического уровня через элементы быта и наоборот (правда, в полной степени такая ситуация устанавливается относительно поздно: архаичная загадка, как правило, оперирует только сакрализованными ценностями). При этом, разумеется, создается определенная классификация объектов и порядок их следования в цепочках. То, каким образом отобраны эти объекты и построены из них цепочки, существенно для характеристики данной культурно-исторической традиции.

тексте сельскохозяйственно-пищевая тематика колядочных песен (трава, коровы, молоко, свиньи, хлеб...) получает дополнительную мотивировку. Значение обмена, понимаемого таким образом и преследующего цепь увеличения плодородия (сюда включается и *échange de femmes*), было подчеркнуто М. Моссом. См.: Mauss 1923–1924; ср. также: Lévi-Strauss 1967; Benveniste 1966, 315–326; ср. соответствующий раздел в книге того же автора — Benveniste 1969, I, ch. II. В связи с древнеиндийской версией этой проблемы см.: Held 1935, 243 и сл.; отчасти — Meyer 1937.

<sup>23</sup> Особенno наглядное подтверждение сказанному можно найти в традициях, где каждая из семантических групп состоит из достаточно небольшого числа элементов, как правило специализированных. См., например, Lehtisalo 1947, 592 и сл.; Schellbach 1959; Васильевич 1936, 133 и сл.; Крейнович 1969, 227 и сл.; Ramstedt, Aalto 1955–1956. Ср. также: Куприянова 1958, Пичков 1960 и др.

Если ответы загадки отсылают к алфавиту мира (набор сакрализованных объектов, описывающих мир в его настоящем составе и в его становлении в рамках космогенеза), а последовательность ответов (соответственно и вопросов, в конечном счете тех же объектов) — к иерархическому устройству мира, то атрибуты и предикаты, кодирующие объект, подлежащий разгадке, отсылают к той *Zwischenwelt*, состоящей из набора свойств и действий, которые равно относятся и к миру повседневного, бытового, профанического, и к миру исключительного, космологически отмеченного, сакрального, т. е. A (?) ↔ P<sub>1</sub> (P<sub>2</sub>, P<sub>3</sub> ... P<sub>n</sub>) ↔ B (?), где набор предикатов (P...) равно описывает и объект («картинку»), содержащийся в вопросе, и объект в ответе (разгадке). Возможность связи объектов двух разных наборов через общий для них предикат образует потенциальную загадку и (что, может быть, еще важнее) тот корпус соотносимых друг с другом и в заданном отношении подобных друг другу слов («синонимов» *sub specie* загадки), который имеет непосредственное отношение к проблеме «поэтического» языка как еще одного средства увеличения «гибкости» языка, определяемой количеством разных способов передачи одного и того же элемента плана содержания. В ряде архаичных традиций некоторые поэтические конструкции не только напоминают загадку, но, видимо, и генетически восходят к ней или к общему с нею источнику<sup>24</sup>. Одним из далеко идущих следствий подобных поэтических и ритуальных упражнений на тему «гибкости» языка нужно считать создание целых

<sup>24</sup> Прежде всего это относится к древнесеверным кеннигам и хейти. Особенно близки к загадке кенниги, основанные на исходной оксюморной ситуации или на омонимических отношениях. Примером первого рода могут служить кенниги типа *sandhimmin* 'небо песка', т. е. море или *grundar hvalr* 'кит земли', т. е. земя (оксюморность заключается в соединении морского животного [кит] с землей: \*морская & земля). Кенниги второго рода еще сложнее и еще более близки к загадкам известного типа. Так, кенning *Gleipnis tuggu hráki* 'слюна жвачки Глейпнира' означает «надежду», т. е. то, что поддается только многоступенчатой разгадке: «„Глейпнир“ — это узы, которыми связан волк Фенrir. Следовательно, „жвачка Глейпнира“, т. е. то, чтокусает Глейпнир, — это сам волк, а его слюна — это река *Íþl*, образовавшаяся из его слюны. Но слово *íþl* имеет и значение „надежда“» (см.: Стеблин-Каменский 1978, 60), откуда — общая разгадка кеннига (о сходном типе загадок см.: Поливанов 1968, 307 и др.). И вообще запрятанность смысла — один из сознательных приемов поэтического языка: «Мы еще и теперь прибегаем к такому выражению, что называем золото «устным счетом» (*mittatal*) этих великанов, и мы прячем (*vér felum*) его в рунах поэзии так, что называем его «речь», или «слово», или «счет» этих великанов. Тогда сказал Эгир: это кажется мне хорошим способом прятать в поэзии (*vel fölgit í rúnum*)» (Указ. соч., 61–62).

сложных систем перекодировок, основанных на установлении тождества в заданном отношении двух или более элементов. В данном случае уместно напомнить о том, что в качестве одной из филиаций *brahmodya* при ашвамедхе (жертвоприношение коня), рассмотренных выше, выступают такие тексты, как «Брихадараньяка-Упанишада» (I, 1), в которых части приносимого в жертву коня отождествляются (по принципу, используемому в загадках) с элементами космического устройства. Ср.: «Ом! Поистине утренняя заря — это голова жертвенного коня, солнце — его глаз, ветер — его дыхание, его раскрытая пасть — это огонь Вайшванара; год — это тело жертвенного коня, небо — его спина, воздушное пространство — его брюхо, земля — его пах, страны света — его бока, промежуточные стороны — его ребра, времена года — его члены, месяцы и половины месяца — его сочленения, дни и ночи — его ноги, звезды — его кости, облака — его мясо, пища в его желудке — это песок, реки — его жилы, печень и легкие — горы, травы и деревья — его волосы, восходящее солнце — его передняя половина, заходящее — его задняя половина. Когда он оскаливает пасть, сверкает молния, когда он содрогается, гремит гром, когда он испускает мочу, льется дождь, голос — это его голос». Если в целом эти ряды отождествлений объясняются дальнейшей эволюцией *brahmodya*, то вместе с тем они бросают, в свою очередь, свет и на возможный параллельный вышеописанному и более глубоко спрятанный ряд загадок в составе *brahmodya*, где например, солнце как ответ могло соотноситься не только с вопросом «кто движется одиноким», но и с глазом как метонимическим обозначением солнца (что реально и используется в многочисленных загадках в соответствии с мифopoэтическим представлением о солнце как глазе божества)<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Совершенно очевидно, что уравнения типа солнце = глаз (божества) и т. п. служат важнейшим участком, на котором реализуется металингвистическая функция языка (соответственно загадки), ориентированная на проверку того факта, пользуются ли участники коммуникации одним и тем же культурно-языковым кодом. В случае диалога-загадки эта функция особенно актуальна, так как в отличие от обычного неспециализированного диалога здесь нет возможности помочь отгадчику. В этом смысле загадка подобна масонскому знаку: она делит всех на тех, кто знает, и тех, кто не знает. Существенно, что само слово знать в загадках архаичного типа играет выдающуюся роль. Ср.: *kó... veda...* *védāhátm* «кто... знает... я знаю» (*Vajas.-Samh.* XXIII, 59–60); *kó addhá veda...* *kó veda yáti ábháhúva...* «кто воистину знает... кто же знает, откуда он появился» (в знаменитом гимне о происхождении мира — RV X, 129, 6) или *tā yo veda, sa veda brahma* «кто знает тех, кто знает *bráhman'*a» (*Taitt.-Upan.I*, 5, 5); ср. *veda*- ‘Веда’ (собственно, ‘знание’, ‘ведение’).

Одна из важных особенностей ведийских *brahmodya* и загадок сходного типа состоит в том, что задаются вопросы не только о Вселенной во всем разнообразии составляющих ее частей, но и об образе этой Вселенной, который сам по себе может выступать как загадка о Вселенной. В таких случаях строится как бы двойная (двухуровневая) загадка типа А (?) → В (?) & В (?) (?) → С (?), где А (?) — вопрос об образе Вселенной, В (?) (?) — ответ на вопрос об образе Вселенной, В (?) (?) — вопрос, совпадающий по содержанию с ответом на первый вопрос, о самой Вселенной, С (?) — ответ на второй вопрос. Если учесть, что образы Вселенной в ведийской модели мира различны (*ашваттха* как мировое дерево, Скамбха, Брахман, Пуруша, Речь, Сома, алтарь [*védi*] и т. п.), то такая структура загадки идеально отвечает общему принципу расчленения и укрытия сакральных ценностей и соответственно их обозначений («тайных имен») в тексте как можно глубже и по разным местам<sup>26</sup>. Анаграмматические упражнения древних поэтов (в частности, и ведийских), вскрытые в посмертно опубликованных записях Ф. де Соссюра, конечно, отражают тот же самый принцип (эквивалент вопросной части загадки), предполагающий свое продолжение в противоположном ему принципе собирания (ценностей или их обозначений) воедино и выведение их наружу, вовне (эквивалент ответной части загадки). Следовательно, и в этом отношении ведийская загадка непосредственно апеллирует к архаичным истокам поэтической техники, еще неотделимой, по сути дела, от техники ритуального жертвоприношения (Renou 1941–1942, 105–165, а также Елизаренкова, Топоров 1979, 33–88; ср. общую генеалогию поэта, грамматика и жреца и их равную связь с загадкой). Подобно жрецу, грамматик и поэт расчленяют, разъединяют первоначальное единство (текст, ср. жертву), устанавливают природу разъятых частей через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосма)<sup>27</sup>, синтезируют новое высшее единство, уже арти-

<sup>26</sup> Ср. *purutrá* RV I, 32, 7; о разбросанных по разным местам частях расчлененного Индрой дракона Вритры.

<sup>27</sup> Эта традиция глубоко укоренена в особенностях ведийской картины мира. Ее отзвуки обнаруживаются в Ведах и особенно в поздневедийской литературе (ср. Пратишакхи, Брахманы, Араньяки, Упанишады), где много примеров отождествлений языковых элементов с космологическими и микрокосмическими объектами, позволяющих реконструировать потенциальные загадки. Ср.: согласные — ночи, гласные — дни, или: согласные — тело, голос — душа, фрикативные — атмосфера, гласные — небосвод, или: фрикативные — дыхание, взрывные — кости, гласные —

кулированное, организованное, осознанное и выраженное в слове, сочетающем в себе атрибут вечности с возможностью быть верифицируемым.

Уже материал, содержащийся в *brahmodya*, позволяет определить некоторые связи ведийских образов Вселенной (чаще и полнее всего Брахмана) с космологическими элементами, причем характерно, что эти в загадке обнаруживаемые отождествления и связи обычно могут быть вскрыты и независимым образом, часто в более убедительной форме. Ср. *bráhman* = *súrya* солнце («Какое светило подобно солнцу?» — *b r á h m a súryasatam jyótir* «Bráhman — светило подобное солнцу». Vājas.-Saṁh. XXIII, 47–48); *bráhman* = *púruṣa* (соотнесение, восстанавливаемое на основании различных данных<sup>28</sup>) и т. п. Но еще важнее, что существует обширный класс ведийских текстов о Брахмане именно как универсальном образе Вселенной в целом<sup>29</sup>, причем они могут рассматриваться как трансформация загадок о *bráhman*'e (которые видимо, составляли особый жанр, объясняющий само название *brahmodya* говорение [загадками] о *bráhman*'e) или своего рода «предзагадка» легко превращаемая в формально безупречную цепь загадок о *bráhman*'e. Среди подобных текстов уместно выделить три разновидности.

Первая из них имеет дело с описанием горизонтальной структуры *bráhman*'a или его основы, нередко совпадающей с под-

мозг (костный), полугласные — мясо и кровь (Айтарея-Арanyak II, 2, 1; 2, 5; III, 1, 5; 2, 2 и др.). Сюда же, конечно, относятся и более общие отождествления: «Таковы же и три мира: речь — этот мир, разум — воздушное пространство, дыхание — тот мир. Таковы же и три веды: речь — Ригведа, разум — Яджурведа, дыхание — Самаведа... То что известно, имеет образ речи, ибо речь — известное...» (Брихадар.-Упан.Мадху I, 5, 4–8) и т. п. Отсюда — взрывные (?) → земля & гласные (?) → небо с вод... (или: земля (?) → взрывные & небосвод (?) → гласные ...).

<sup>28</sup> Учитывая *bráhman* = *súrya* и такие утверждения, как: «Того *purushu*, который в солнце, я и почитаю как *bráhman*'a» (Брихадар.-Упан. II, 1, 2; ср. также Atharvaveda IV, 1, 1; см.: Renou 1949, 26), т. е. в конечном счете *púruṣa* = *súrya*, восстанавливается и *bráhman* = *púruṣa* — отождествление, широко представленное в Упанишадах и по характеру очень близкое связи *bráhman*'a и *Prajāpati*, известной из *brahmodya* в ритуале «12 дней», из Брахман и Упанишад, ср.: «Bráhman (сотворил) Праджапати». Мунд.-Упан. I, 1 и др. (Renou 1949, 33). В этом контексте приобретает значение совместное появление *bráhman* и *púruṣa* в Vājas.-Saṁh. XXIII, 51.

<sup>29</sup> Брахман — опора, основа Вселенной (на ней находятся боги, люди, потомство, богатство, все имена и т. п.). Ср. ŚBr. VI, 1, 1, 8, где говорится о том, что «*bráhman* — опора Вселенной», «опора есть то, что есть *bráhman*», и т. п. Ср. еще: *brahma ruccham pratishṭā* — «*bráhman* — нижняя часть [основа]» (Taitt.-Upan. II, 5, 1) и др.

стилкой из травы (*barhīs*)<sup>30</sup>, на которую возлагается жертва (обычно доминантой для *bráhman*'a является вертикальная ось). В таких текстах через технические элементы *bráhman*'a как некоей реальной ритуальной конструкции или *barhīs*'a загадываются существенные понятия ведийской модели мира, обеспечивающие связи внутри ее: «...его передние ножки — прошедшее и будущее, задние ножки — благополучие и пропитание, два изголовья — (саманы) бхадра и яджнияджния, продольные стороны — брихад и ратхантара, продольные нити — ричи и саманы, поперечные — яджусы, подстилка — стебель сомы, покрывала — удгитха, подушка — благополучие. На этом (ложе) сидит Брахман. Знающий это восходит на это (ложе), лишь занеся ногу. Брахман спрашивает его: «Кто ты?» Пусть он ответит...» (Kaçṣit.-Upan. I, 1, 5). И здесь можно обнаружить уже отмечавшуюся выше важную диагностическую черту ведийской ритуальной загадки — инверсию участников диалога-загадки, обмен местами вопрошающего и отвечающего, вопроса и ответа, обозначающего и обозначающего<sup>31</sup>: Брахман спрашивает о тех, кто сам спрашивает о нем. Структура горизонтального пространства, актуализируемая в ритуале и в соответствующих текстах, определяется тремя основными принципами: 1) она концентрична, 2) пространство, расположенное ближе к центру, обладает большей сакральной силой (ценностью); 3) пространства с общим центром в некоторых важнейших отношениях дублируют друг друга. Отсюда — два следствия: жертва, помещаемая на *barhīs*'e, сакрально выше *barhīs*'a; *barhīs* в этом отношении превосходит алтарь (*védi*) и т. п.; и жертва, и *barhīs*, и *védi* и т. п. дублируют друг друга в том отношении, что все они суть «образы мира». Эти два следствия приобретают особую силу при учете того хорошо известного факта, что жертва локализуется в центре Вселенной, там, где находится *nábhi* 'пуп'<sup>32</sup> и где

<sup>30</sup> Характерно, что *bráhman* и *barhīs* восходят в конечном счете к одному языковому источнику.

<sup>31</sup> Такое устройство самой загадки и, главное, такой принцип ее функционирования в ведийском разделе обеспечивают достижение наиболее полной картины мира, учитывающей и ее парадоксальные состояния и преодолевающей интенции, связанные с установкой на монологичность. Амебейность загадки и отдача ее составных частей разным голосам, к тому же имеющимся в ходе ритуала, как раз и обеспечивают возможность реализации идеи дополнительности, объединяющей мифопоэтическое сознание с наиболее развитыми разделами современного научного и философского знания.

<sup>32</sup> В связи с этой темой в *brahmodya* (см.: Vājas.-Saṁh. XXIII, 59–62) ср.: *iyám védih páro ántah prthiviyá ayám uajñob bhúvanasya nábhiḥ* — «Этот алтарь —

проходит *axis mundi*. Именно это место и отмечается алтарем, который описывается в виде известной загадки из RV I, 114, 3:

*cátuśkapardā yuvatiḥ supēśā ghṛápratikā vayúnāni vase  
tásyām suparṇā vṛṣanā ni śedatur yátra devá dabhíre  
bhāgadhdéyat*

Четырехкосая юница, прекрасно украшенная, с умашенным  
жиром лицом,  
она облекается в жертвоприношения.  
На нее уселись две птицы, чья оплодотворяющая сила  
подобна бычьей.  
Боги же приняли там положенную часть.

Каждый из содержащихся здесь мотивов получает объяснение из других текстов, в частности описания *barhís'a*<sup>33</sup>. Для понимания указанного фрагмента как загадки более существенно обратить внимание на два мотива — юницы и четырех кос. Разгадка первого слоя загадки (*barhís*, *védi*, т. е. алтарь с жертвенной подстилкой) достигается обращением к соответствующим клишированным описаниям *barhís'a* и *védi*, где перечисленные мотивы явно и прямо связываются с этими объектами (т. е.: что описано в RV I, 114, 3? — *barhís*). Следующий слой открывается через образ девицы с косами, украшенной, умашенной и т. п., ждущей оплодотворения (т. е. что такое *barhís*? — юница, соответствующая определенному описанию)<sup>34</sup>. Третий слой загадки об-

крайний предел земли; эта жертва пуп Вселенной» (RV I, 164, 35,ср I, 164, 34, где поставлен соответствующий вопрос).

<sup>33</sup> Ср., например, такие мотивы, как умашение (RV II, 3, 4; VII, 2, 4), две птицы [ср.:...*uáyo ná sidam ádhi barhígi priyé* (RV I, 85, 7) — «как птицы, сидели они на излюбленной жертвенной соломе»], жертва на *barhís'e* (RV VI, 11, 5; VII, 7, 3; 13, 1; X, 70, 11; 90, 7 и др.), боги на *barhís'e* (RV II, 41, 13; VI, 52, 7), богатство, плодородие (бык как его символ, ср. RV V, 44, 3; ср. также I, 83, 6; 173, 1; 194, 4; IX, 72, 4 и др.).

<sup>34</sup> Сам мотив женщины-матери на *barhís'e* (ср. призывы сесть на него и, следовательно, на алтарь — RV I, 142, 7; III, 4, 11 и др.), вблизи давильных камней (*grāvan*, ср. также *adri*) для получения сомы (ср. RV III, 41, 2; VI, 63, 3; X, 35, 9 и др.), при обилии типологических параллелей в других традициях (ср. сажание в Риме невесты на камень, изображающий фаллос Приапа, и т. п.) входит в обширный круг идей, связываемых с темой плодородия. Как известно, сама конструкция ведийского жертвенного алтаря с возжигаемым на нем огнем должна воспроизводить акт соития (*védi*, ж. р., т. е. алтарь = женщина; *agni*, м. р., т. е. огонь = мужчина). Отношение стиха (*rc-*) и мелодии (*sāman*) в ходе ритуала

наруживается при понимании юницы (или самого *barhís'a*) как образа Вселенной (т. е. что такое юница? — Вселенная), что также находит многочисленные параллели среди богатого фонда антропоморфных кодировок Вселенной. Самая элементарная реконструкция того, что стоит за фрагментом RV X, 114, 3, вскрывает человеческое жертвоприношение типа закляния весталки на царском алтаре в древнем Риме. Объекты вопроса второго и третьего слова загадки объединены общим атрибутом — четырьмя косами, причем «косы» отсылают прежде всего к юнице (и стоящей за нею Вселенной), а четыре косы — к *barhís'*у поскольку *cátuśkapardā* ‘четыре косы’ является техническим термином, обозначающим веревочки или завязки), идущие от углов *barhís'a* (или как иногда думают, от углов *védi*). Космологическая интерпретация мотива «четырех кос», по-видимому, не составляет особого труда, если вспомнить достаточно известные факты двух родов: обозначение четырех «мировых» направлений (стран света) на четырехугольных моделях Вселенной, зафиксированных в словесных текстах, в памятниках изобразительного и прикладного искусства, в структуре реального ритуального пространства и формально сходные с *barhís'om* о «четырех косах» предметы (обычно ритуальные) со специализированной (или даже несколько дегенерированной) семантикой<sup>35</sup>. Интересно, что сам образ девицы с косой (и даже четырьмя косами) нередко используется и в других загадках — как архаичных по своему характеру, так и достаточно вырожденных.

трактуется сходным образом. Два деревянных предмета, служащих для ритуального добывания огня, отождествляются с гениталиями (*uttarārani* 'верхний' — с мужскими, *adharārani* 'нижний' — с женскими), ср. RV III, 29, 1 и сл.

<sup>35</sup> Достаточно сослаться на некоторые параллели из шаманских традиций. К ним относятся, в частности, эвенкийские шаманские ровдужные коврики (*эмур*), обычно прямоугольной формы, с четырьмя плетеными веревочками или завязками, прикрепленными к углам (реже — к сторонам) коврика (в случае круглой формы коврика завязки прикрепляются к концам двух взаимно перпендикулярных диаметров). На этих ковриках, разные части которых нередко дифференцируются по цвету, изображены олени, птицы, люди. Считается, что подобные коврики делаются для охраны оленей от болезней или с целью их размножения. У эвенков Южной Якутии такие коврики считались «храмилами для душ оленя стада» (само слово *эмур* обозначает обширное пространство в верховьях мифической родовой реки, где обитают и души оленей, и души-тени людей данного рода, и сам дух-покровитель). См. Иванов 1954, 71–73, 195 и др. Полтораднев 1932, 29. С такими ковриками, видимо, генетически связаны мансийские жертвенные покрывала *улама* с четырьмя колокольчиками по углам и изображениями всадников и солнца; бубны с четырьмя членением, символизирующие Вселенную и т. п.

Вторая разновидность текстов о Брахмане подчеркивает прежде всего вертикальную структуру Вселенной, идентифицируемую с мировым деревом (*arbor mundi*). В ведийской (как и более поздней индуистской) традиции мировое дерево представлено ашваттхой (*aśvattha* ‘*Ficus religiosa*’, собственно ‘конская стоянка’), смоковницей, через описание которой (часто совмещенное с описанием *brāhmaṇ'a*<sup>36</sup>) загадывается Вселенная. Ср. например: *ūrdhvā-mūlo vāksākha eṣo ḫvatthas sanātanaḥ tad eva śukram tad brahma, tad evāṁṛtam icyate* (Kaṭha-Upan. III, 3, 1). «Наверху (ее) — корень, внизу — ветви, это вечная смоковница. Это чистое, это *brāhmaṇ*, это зовется бессмертным». Или же: *ity evam hi āhorddhva-mūlam tripād brahma sākhā ākāśā-vāyu-agny-udaka-bhūmyādaya eko ḫvatthanāma itad brahmaitasyaitat tejo asā ādityaḥ...* (Maitrī-Upan. IV, 4) — «Ибо сказано так. Наверху (ее) корень — трехстопный *brāhmaṇ*, (ее) ветви — пространство, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это *brāhmaṇ*, зовущийся единой смоковницей. И этот его жар — это солнце...». Из этих загадкообразных отрывков следует, что *brāhmaṇ'u* соответствует тот вариант мирового дерева, который обозначается как *arbor inversa* и соответствует особой («перевернутой») проекции Вселенной<sup>37</sup>. Весьма интересно, что в текстах этого типа складывается некий алфавит признаков, которыми оперирует космологическая загадка. Если отвлечься от некоторых частных исключений или неясностей, то такой алфавит содержит, во всяком случае, два трехчленных ряда: один из них моделирует членение мирового дерева (или *brāhmaṇ'a*) по вертикали (корень [низ], ствол [середина], ветки [вершина]), другой — части космического пространства (низ, середина, верх)<sup>38</sup>. Показательно, что соответствующие члены указан-

<sup>36</sup> См. выше о внутренних связях *barhiṣ'a* и *Brāhmaṇ'a*.

<sup>37</sup> Она представлена и в собственно ведийских текстах (причем иногда содержит в себе некоторые неясности). Ср.: В бездонном [пространстве] царь Варуна... держит прямо [вверху] вершину дерева. [Ветви] направлены вниз. Их основание — наверху. Да укоренятся в нас лучи!» (RV I, 24, 7; *abudhne rājā vāruṇo vānasyordhvām stūpaṇ datate ... nicīna sthur upāri budhnā eṣām antār nihitāḥ ketavaḥ syuḥ*; [Ветви] в переводе может быть отнесено и к ветвям и к лучам солнца; к отношению Варуны и *brāhmaṇ'a* ср.: *brāhmā kṛṣṇotि vāruṇo* RV I, 105, 15 — «Варуна творит *brāhmaṇ'a*» — «С неба корень тянется вниз, с земли он тянется вверх» (Atharvaveda II, 7, 3) и др. Многочисленные типологические параллели из других традиций. Ср. фактическую загадку о месте ритуала и ритуальном символе в начале русских заговоров: «На море на Окияне, на острове на Кургане (вар. — Буяне) стоит белая береза вниз ветвями, вверх корень я м и» (см. Майков 1869, № 149).

<sup>38</sup> Иногда присоединяются и наборы более конкретных космологических элементов (например, земля, воздушное пространство, небо; вода, ветер, огонь и т.п.).

ных наборов не только семантически соотнесены друг с другом, но и могут в ряде случаев выступать как синонимы, создающие или ситуацию тавтологии (типа «низ [корень] — внизу, середина [ствол] — посередине, верх [ветви] — вверху»), или ситуацию логического парадокса, нелепицы, нонсенса, оксюморона (при описании *arbor inversa*) «низ — вверху... верх — внизу»)<sup>39</sup>. Эти две ситуации, возникающие при описании объекта загадки, нередко выступают в случаях так называемых универсальных загадок, в которых речь идет о некоем целом, основном, исходном, т.е. об объекте, в принципе включающем в себя все остальные объекты, которые могут быть загаданы (соответственно сама универсальная, или основная, загадка может рассматриваться как некая сумма или ядро всех загадок данной традиции или же как высшая точка корпуса загадок, из которой выводимы все остальные, более специализированные загадки). Свообразным указанием на ситуацию основной загадки следует считать и сам набор признаков, используемый для кодирования объекта загадки. Этот набор признаков построен таким образом, что ему отвечает множество (в принципе) изоморфных образов основного объекта, подлежащего разгадке (в общих чертах все то, что трехчленно по вертикали, на которой особенно отмеченной является верхняя треть). Иначе говоря, уже набор признаков преформирует множественность образов разгадываемого объекта, целый их класс, что очень существенно с точки зрения сохранения и актуализации информации о наибольших ценностях данной культурной традиции. Тем самым внимание в известной степени как бы переключается с исходного природного основ-

<sup>39</sup> Попутно уместно упомянуть и о третьей разновидности текстов о *brāhmaṇ'e*, в которых описываются и вертикальная и горизонтальная структуры Вселенной. Описания этого типа вскрывают геометрический аспект космологических загадок. См., например, «Поистине *brāhmaṇ* — это бессмертное, *brāhmaṇ* — впереди, *brāhmaṇ* — позади, справа и слева, он простирается вниз и вверх...» (Mund.-Upan. II, 2, 12) или: «Это (бесконечное) внизу, оно наверху, оно позади, оно спереди, оно справа, оно слева, оно — весь этот (мир)» (Chānd.-Upan.VII, 25, 1: *sa evādhasṭāt sa upariṣṭāt, sa pāscāt, sa purastāt, sa dakṣinātāt, sa uttarātāt, sa evedāt sarvam iti*), чему соответствует такая же геометрия субъектного начала мироздания: «А теперь наставление о самом себе: я внизу, я наверху, я позади, я спереди, я справа, я слева, я — весь этот (мир). А теперь наставление об Атмане: Атман внизу, Атман на верху, Атман позади, Атман спереди, Атман справа, Атман слева, Атман — весь этот (мир)» (Там же, VII, 25, 2). Ср. несколько иной вариант: «Поистине в начале это было *brāhmaṇ'om*, единственным, бесконечным... на восток... на юг... на запад... на север... вверх и вниз и во все стороны. Ибо для него не существует востока и прочих направлений (*na hy āsyā prācyādi-diśāḥ kalpante...*) — поперец, или вниз, или вверх» (Maitrī-Upan. VI, 17).

ного объекта (Вселенная) на его образ, принадлежащий уже сфере культуры и являющийся знаком по преимуществу. Одно из важнейших следствий подобного переключения состоит в том, что этот «культурный» образ Вселенной, этот ее «знак» сам становится объектом почитания (как и объектом загадки), элементом ритуала, в связи с которым (реально обычно около, вблизи, вокруг которого) и разворачивается сценарий ритуала, посвященного космологической теме состава и сотворения Вселенной (см. далее).

В очерченном контексте особую роль играет *bráhman*. Будучи объектом текстов — загадок *brahmodya*, он вместе с тем наиболее общая и абстрактная<sup>40</sup> модель Вселенной в ее объективном и объектном аспектах, с одной стороны, и, с другой стороны, ближайший (первой степени) образ Вселенной, дающий начало целой серии последующих перекодировок этого образа и тем самым Вселенной, вплоть до ритуальных символов<sup>41</sup>. Посредствующая роль *bráhman*'а очевидна в таких примерах, как: «Выше этого — *bráhman*, высший великий... Единый, объемлющий Вселенную... Выше которого нет ничего, меньше или больше которого нет ничего. Единый он стоит, словно дерево, утвержденное в небе (*vṛkṣa iva stabdho divi tiṣṭhaty ekas*), этим пурушой наполнен весь (этот) мир (*tene 'dam rītām puruṣena sarvam*)» (Śvet.-Upan. III, 7–9) или

<sup>40</sup> Не случайно в большинстве случаев *bráhman* определяется или как нечто все превосходящее (ср. высший, великий, всеобъемлющий и т. п.), или апофатически (ср.: *asama* ‘несравнимый’ [RV VII, 43, 1; X, 89, 3], *ajara* ‘неизменный’ [III, 8, 2], *anatibuta* ‘непревзойденный’ [VIII, 90, 3]); ср. особенную многочисленность таких определений *bráhman*'а в Упанишадах: бесконечный (Taitt.-Upan. I, 2; Śvet.-Upan. V, 1; Maitrī-*Upan.* VI, 28; Brahmab.-*Upan.* 9; Kaiv.-*Upan.* 6; Chānd.-*Upan.* IV, 6, 3–4), бессмертный (Chānd.-*Upan.* IV, 15, 1; VIII, 3, 4; 7, 4; 11, 1; 14, 1; Katha-*Upan.* II, 2, 8; Maitrī-*Upan.* II, 2; IV, 6; VI, 24; 27; 35; Mund-*Upan.* II, 2, 12; Mahānāg.-*Upan.* I, 3, 1; Maitrī-*Upan.* II, 2; IV, 6; VI, 24; 27; 35; Mund-*Upan.* II, 2, 12; Mahānāg.-*Upan.* I, 3, 1; Maitrī-*Upan.* VI, 22; Kaiv.-*Upan.* 6), несотворенный (Kaiv.-*Upan.* 6), непроявленный (Maitrī-*Upan.* VI, 22; Kaiv.-*Upan.* 6), несотворенный (Chānd.-*Upan.* VIII, 13, 1), нерожденный (Maitrī-*Upan.* VI, 28), непреходящий (Kaṭha-*Upan.* I, 3, 2; Śvet.-*Upan.* V, 1; Mund.-*Upan.* II, 2, 2), невоплощенный (Maitrī-*Upan.* VI, 3), лишенный образа (Kaiv.-*Upan.* 7), безначальный (Brahmab.-*Upan.* 9), не имеющий частей (там же 8) и т. п. Интересно, что в разных традициях существуют загадки типа (А: бесконечный, безначальный, нерожденный, бессмертный...?) → (В: Вселенная, небо, земля, Бог...?) совершенно аналогичные трансформированным в вопросо-ответный текст утверждениям типа «*bráhman* бесконечен» (↪ ↔ что бесконечно? — *bráhman*).

<sup>41</sup> Интересно, что в гимне Митре и Варуне, состоящем из загадок и парадоксов, в завершающей строфе появляется *bráhman* как обозначение той особо отмеченной, возвыщенно-торжественной речи (слова), которая приносит победу: *astākam b r á h m a p r̥itānāś sahyā* (R V I, 152, 7) «Наше священное слово [*bráhman*] да одержит верх в состязаниях!»; ср. I, 157, 2; X, 88, 17–19.

же: *bráhman* — это дерево (материал), *bráhman* — это дерево (растение)» (Taitt.-Brahm. II, 8, 9, 6), находящееся в отношении ответа на вопрос-загадку, поставленный в RV X, 81, 4 (ср. 31, 7): «что это за дерево (материал) что это за дерево (растение), из которого они вытесали Небо и Землю? (*kíṁ svid vánām ká u sá vṛkṣá āsa yáto dyávāprthiví niṣṭataksuh*)». Такие соотносимые друг с другом вопрос и ответ, которые реально в тексте могут оказаться и разрозненными, дают достаточно надежные основания для реконструкции новых фрагментов *brahmodya*. Более того, напрашивается правдоподобное предположение, что многие постулатообразные утверждения в Ведах, Брахманах или Упанишадах обретают свой законченный смысл только в том случае, если их рассматривать как ответ на вопрос в рамках *brahmodya*, и, наоборот, многие вопросы<sup>42</sup> о высших (или по меньшей мере сакрально отмеченных) ценностях ведийского космоса (иногда эти вопросы образуют длинные цепи, которые могут организовать целый текст, ср. гимн о Скамбхе, «Атхарваведа» X, 7) должны пониматься не как не ориентированные на ответ риторические вопрошания или медитативные экспламации, а исключительно как первые части *brahmodya*, предполагающие существование вполне определенных ответов. Именно так должны, видимо, интерпретироваться фрагменты знаменитого гимна загадки из «Ригведы» (I, 164), ядром которого (20–22) является загадка о мировом дереве: «Два орла (*dvā supatā* — букв. «прекраснокрылых»), два связанных друг с другом товарища, обхватили одно и то же дерево (*vṛkṣám*). Один из них ест сладкую винную ягоду (*pippalam svādv*), другой наблюдает, не вкушая<sup>43</sup>... На дереве том, где вкушающие мед орлы селятся, размножаются все, на вершине его, говорят, ягода сладкая. До нее не доберется тот, кто не знает отца (*yaḥ pitáraṁ ná vēda*)». Хотя в целом и в деталях интерпретации этой загадки неодинаковы<sup>44</sup>, а часто и некорректны, по-

<sup>42</sup> Речь может идти и о таких фрагментах текста, которые в явной (грамматической) форме не содержат вопроса, но являются им по сути дела.

<sup>43</sup> Почти дословный пересказ этого фрагмента в Śvet.-*Upan.* IV, 6 и Mund.-*Upan.* III, 1, 1 с характерным продолжением, отсутствующим в «Ригведе»: «На том же дереве человек, погруженный [в горести мира], ослепленный, скорбит о [своем] бессилии. Когда же он зрит другого — возлюбленного владыку и его величие, то освобождается от скорби». И особенно показательно в Mund.-*Upan.* III, 1, 3: «Когда видящий видит златоцветного творца, владыку, пурушу, источник Брахмана, то сведущий, стянув с себя добро и зло, незапятнанный, он достигает высшего единства». Сходные образы с некоторыми видоизменениями повторяются и в ряде других текстов.

<sup>44</sup> Согласно последним толкованиям, дерево — это ночное небо, орлы — звезды, сладкая ягода — ночное светило, в целом же речь идет об убывающей и

скольку основаны на подстановках смыслов в соответствии с поздними и обычно сильно философизированными представлениями, все-таки нет сомнения в том, что перед нами схема мирового дерева с характерным символизмом целого и частей, зафиксированным не только в более ясных текстах других традиций, но и во многих произведениях изобразительного искусства. Фактом (а не его интерпретацией!) является само дерево и наличие на нем двух птиц, противопоставленных друг другу в некотором отношении, а также присутствие определенного прагматического аспекта (сладкие ягоды) и указание (хотя и туманное) на условия его реализации (знание отца)<sup>45</sup>. В другом месте было показано, что точно такая же

прибывающей луне (ср.: Thieme 1949 [Das Rätsel vom Baum], 55 и сл.); Renou 1949; Renou 1967, 88–93), ср. Porzig 1925. По К.Ф. Гельднеру, здесь описывается древо познания и два орла символизируют два вида знания — интуитивное и прагматическое; сладкая ягода на вершине дерева — удел того, кто обладает интуитивным знанием. — Несколько иные интерпретации этой загадки см.: Huizinga 1938; Хейзинга 1992, Ch. VI (наряду с анализом RV I, 164, есть и о VIII, 29; X, 129; AV X, 7; 8 и др.); Dave 1951, 83–90; Kunhan Raja 1960, 36–41; Brown 1968, 214 ff.; Johnson 1976, 248–259 и др. Особое внимание должно быть удалено последней статье, в которой важны и оригинальная интерпретация ключевого места загадки, в целом здесь не рассматриваемая (достаточно указать перевод RV I 164, 21, бросающий луч света на проблему *en somme*: «Where birds unwinkingly celebrate their share of life, the contests, | There he, the splendid herdsman of all creations, | Wise (Soma), entered me, / before that / unrealizing»), и общие выводы, о которых вкратце см. ниже. К загадке из гимна I, 164 обращается и Кейпер, см. далее.

<sup>45</sup> Наконец, нельзя забывать, что разбираемый фрагмент (I, 164, 20–22) находится в гимне среди целого ряда других загадок. Ср., например: «У этого милого седого хотара [= солнце] средний его брат — пожиратель [= ветер], третий брат его — жирноспинный [= земной огонь, жертвенный костер]. Здесь я увидел хозяина племен с семью сыновьями [= Творец Вселенной с семью мирами!]» I, 164, 1, в скобках толкования раннего комментатора «Ригведы» Саяны; ср. I, 164, 11–14, 48 (загадки о gode), 30–33 (о жизни и смерти), 44 (видимо, о луне, солнце, ветре), 45–46 (о божественной речи и трех Ведах) и т. п. Особенно важно, что в этом же гимне есть фрагмент (34–35), который замечателен в двух отношениях. Во-первых, это единственный в гимне случай, когда загадка состоит из вопросов и ответов. Во-вторых, этот фрагмент совпадает с уже приводившимися *brahmodya* («Я спрашиваю тебя о крайней границе земли, я спрашиваю, где пуп мироздания... Этот алтарь — крайняя граница земли, это жертвоприношение — пуп мироздания...»). Уместно обратить внимание на то, что четырехкратное *prechámi* 'я спрашиваю' отсылает к понятию загадки — др.-инд. *pr̥ydhá*, от указанного глагола, собственно, вопросы в форме загадок, см. Кейпер 1986, 74 (о древнем словесном поединке). Ср. RV IV, 2, 11; X, 89, 3 (о чем см. Thieme 1938, 65–66). Такое обозначение ритуального вопроса известно и древнеиранской традиции, ср. авест. *paršta-*, о вопросе при судопроизводстве: (:) *par̥sa<sup>te</sup>* 'он спрашивает', др.-перс. *a-p[ə]rsam* 'я спрашивал' и т. д.); интересно, что русск. *во-прос* содержит оба значения, представленные в индоиранских примерах.

схема постоянно встречается в разного рода текстах о мировом дереве, где этот образ моделирует различные аспекты космологического устройства (в частности, структуру времени<sup>46</sup>), и, главное, в реально известных ритуальных сооружениях, выступающих как эквивалент мирового дерева. А это последнее обстоятельство в сочетании с реконструкцией *bráhman'* как некоего ритуального сооружения окончательно раскрывает ту жизненную ситуацию, которая служила исходным локусом загадки как в ведийской, так и в других архаичных традициях. Во всяком случае, сейчас не приходится сомневаться, что ведийские загадки (*brahmodya*), образовывавшие важнейшую словесную часть ритуала, произносились перед *bráhman'*ом, ашватхой и тому подобными образами мирового дерева, во-первых, и, во-вторых, имели своим подлежащим разгадке объектом как сами образы, так и то, что за ними лежит, — Вселенную<sup>47</sup>. Уже такой хорошо описанный ритуал, как *ашвамедха*, подтверждает высказанные здесь предположения<sup>48</sup>. Несомненно, могут быть сделаны и дальнейшие уточнения. Относительно недавно Кейпером было показано, что словесные поединки жрецов — поэтов в древней Индии приурочивались к переходу от старого года к новому (Kuiper 1960, 217–281), т. е. к тому времени, когда в соответствии с циклической концепцией времени Космос возвращается к своему прежнему (докосмическому) состоянию, «срабатывается» в Хаосе, и только особый ритуал перехода может заново воссоздать Космос со всеми этапами его становления. Вероятно, что *brahmodya*, или «говорение о

<sup>46</sup> Образы двух птиц в подобной ситуации часто соотносятся с солнцем и луной (ср. загадку: *две птицы на одном дереве или в одном гнезде?* — солнце и луна), определяющими структуру суток или даже года (весенне-летний и осенне-зимний циклы), см. ниже. См. Wensinck 1921; Wilke 1922, 73–99 и т. д. Но, конечно, две птицы, как и два светила, могут отождествляться и иначе (например, *membrum virile* и *vagina*) и соответственно передавать иную идею (в данном случае плодородие, богатство, потомство).

<sup>47</sup> Помимо других фрагментов ср. RV I, 35, 6–7; 96, 5; 182, 7; 185, 1; III, 54, 5–9; VI, 9; X, 82, 5–6 и др.

<sup>48</sup> Существенно напомнить условия произнесения *brahmodya*: украшенный конь лежит на алтаре с очагом в виде птицы; у восточной границы большого алтаря (*mahāvedi*) находится 21 (3x7) жертвенный столб (*uyra*, ср. также *āvayīra* 'конский столб'), являющийся образом Вселенной (3 семичленные космические зоны). Ср.: «Вокруг него положили семь поленьев, трижды семь поленьев было приготовлено, когда боги, совершая жертвоприношение, связывали пурпурную как жертвеннное животное» (RV X, 90, 15). *Brahmodya* перед жертвой у жертвенного столба, конечно, воспроизводит важную особенность первоначальной ситуации.

*bráhman'*е вокруг него»<sup>49</sup>, по своему происхождению были связаны именно с ритуалом, воспроизводящим сотворение мира (типа вавилонского Энума элиш) и соотнесенным с *bráhman'*ом как идеализированным образом мирового дерева. Временна́я отмеченность этого ритуала (стык старого и нового годов, начало нового солнечного цикла и т. п.) многообразно отражена и в самом ритуале (о чем прежде всего можно судить по обильным типологическим параллелям)<sup>50</sup> и в соответствующих текстах<sup>51</sup>. В этом отношении особенно показательна изофункциональность *bráhman'*а и мирового дерева в связи с темой времени. Оба они равны году, и оба являются его образами, точнее, символическим выражением мифопоэтического пространственно-временного континуума (Вселенная в течение года)<sup>52</sup>, ср. такие отождествления в Упанишадах, как *bráhman* — это Вселенная и *bráhman* — это год, или годово́е путешествие коня (= Вселенной, солнца и т. п.) перед его принесением в жертву (*ашвамедх*). Представление о годе как о гнезде *bráhman'*а — *brahmani(d)am* («Поистине год — это образ состоящего из частей. Поистине от года рождаются эти существа... Поистине поэтому год — Праджапати, время, птица, гнездо *bráhman'*а»<sup>53</sup>. Maitrī-Upan. VI, 15; ср. также Chānd.-Upan. III, 19, 1; Kauś.-Upan. I, 6 и др.) пе-

<sup>49</sup> Ср. «умирание вокруг *bráhman'*а» (Aitar.-Brähm. VIII, 28 и др.).

<sup>50</sup> Ср., например: Schäfer 1946, 89 и сл., где описывается словесный поединок двух групп племени на космологические темы; обе группы соотнесены с мотивом борьбы двух птиц в ветвях дерева жизни. Тут же происходит обряд наделения дарами, в котором участвует главная фигура ритуала — совершенный человек-жрец *basewut*, стоящий в центре деревенской площади, как «высокое дерево», и вешающий о Космосе и «первоначальных временах». Видимо, *basewut* в основном подобен брахману (жрецу), стоящему вблизи жертвенных столбов (*bráhman*) и начиナющему партию *brahmodya* (кстати, *bráhman* устанавливает связь *bándhi*, дающую ключ к разгадке, ср. AV X, 10, 23); ср. также название *ativādin* для того, кто побеждает в поединке, устанавливающая серию отождествлений (т. е. потенциально решая весь ряд загадок), см.: Chānd.-Upan. VII, 15, 4, — от *ativāda*, строфы, содержащие загадку (см. AV XX, 135, 4 и др.).

<sup>51</sup> При этом иногда тексты описывают некоторые особенности самого ритуала. Нередкий для ряда текстов мотив солнца (*súrya*) на *bráhman'*е напоминает и мифологему «солнце в ветвях мирового дерева», и ее ритуальные воплощения (ср. колесо на шесте или такие вырожденные варианты, как самовар [= солнце] на столбе в качестве награды победителю, взобравшемуся по шесту до самого верха).

<sup>52</sup> Неслучайно, во многих культурно-языковых традициях (например, ведийских) Вселенная (или Небо-Земля) и год обозначаются одним и тем же словом.

<sup>53</sup> Поскольку Праджапати — родитель Брахмана, то, следовательно, и год выступает как родитель Брахмана. Ср.: *bráhmaṇásah... vácām akraṭā bráhmaṇá kṛṇvánāḥ parivatsariṇam* (RV VII, 103, 8) — «Брахманы... возвысили голос, творя *bráhman* (т. е. молитву, ритуальную формулу), посвященную началу года».

рекликается с многочисленными загадками (как в *brahmodya*) о времени, в которых год загадывается через дерево (столб, брус и т. п.) с гнездами. Ср. хотя бы обильные русские загадки типа: *Стоит дуб, на дубе двенадцать сучьев, на каждом сучке по четыре гнезда...*, или: *лежит брус на всю Русь, и на том брусе двенадцать гнезд, и во всяком гнезде по четыре яйца...*, или: *Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде четыре яйца, в каждом яйце по семь зародышев и т. д.*<sup>54</sup>, имеющие отношение как к году, так и к мировому дереву, которое в своем временном аспекте, по сути дела, и описывается в этих загадках. Здесь же надлежит указать, что ведийская традиция *brahmodya* сохранила загадки о году, аналогичные вышеприведенным русским. Особенно диагностично, что одна из таких загадок («Косяков двенадцать, колесо одно, три ступицы<sup>55</sup> — кто же это постигнет? В нем укреплены вместе колышки, словно триста шестьдесят подвижных и одновременно неподвижных» RV I, 164, 48) входит в текст уже упоминавшегося гимна-загадки, в центре которого находится загадка о мировом дереве<sup>56</sup>.

Сопоставление двух отмеченных здесь особенностей ведийских *brahmodya* — серия загадок космологического содержания и их приурочение к кануну Нового года (т. е. нового природного и хозяйственного цикла, нового солнца, нового урожая, нового богатства, нового приплода и потомства) — с аналогичными примерами в других традициях<sup>57</sup> делает практически бесспорным

<sup>54</sup> См.: Загадки 1968. № 4938—4963 и др. Итоги изучения загадок о году см.: Аагте 1918—1920, 74—178 («Das Jahr»).

<sup>55</sup> Речь идет о трех двойных временах года.

<sup>56</sup> Ретроспективно стоит заметить, что образы двух птиц (орлов) в этой загадке вопреки принятому мнению целесообразно рассматривать также в связи с временными категориями (день, ночь?); ср. другую разновидность загадки о тех же объектах: «Издревле вокруг неба и земли (движутся) две несходные юницы (*uyavat*), возвращаясь снова (и снова) по своей привычке: н о чь — с черными очертаниями, у т р е н н я я з а р я — со светлыми. Они движутся, приближаясь: то одна, то другая» (RV I, 62, 8); ср. выше другую загадку о юнице.

<sup>57</sup> Ср., например, такие традиции, в которых приурочение периода загадывания загадок к переходу от старого года к новому сохраняет свою силу. Так, например, удмурты (вотяки) посвящали загадкам время с 25 декабря по 6 января. Руководил этим обрядом особо избранный старик (или старуха), обычно хозяева дома. Участники этих «вечеров загадок», как правило, располагались полуокругом, в центре которого находился главный руководитель вечера (в типологически сходных ситуациях амбейность обеспечивалась или наличием второго полукруга, или взятием на себя этой функции «руководителем», например, в качестве вопросителя). По убеждению удмуртов, загадки, которые загадывались

на этих вечерах, обладали особой магической силой и имели свое особое назначение. Их называли «вожо-мадь», т.е. загадки времени зимнего вожо, или «страшные загадки». Они отличаются от загадок предшествующего временного цикла (начиная с конца уборки хлеба), когда также устраивались вечера, на которые женщины приходили с пряжей, а мужчины со своей работой, но главным делом считали загадывание загадок. Ослабление природных сил, умирание природы и тревога за будущее, за следующий цикл, который может и не стать годом урожаем, годом-добротой, вынуждают искать средств помочь спасению природы и ее жизненных сил. «Вечера загадок» как бы и должны способствовать аккумуляции природных плодоносительных сил (нужно заметить, что загадывание загадок в произвольное время года или суток запрещено, и поэтому отмеченный является тот период, когда загадывание загадок предписывается). Весьма характерно, что загадывание, приуроченное к опасному переломному периоду (стык Старого и Нового годов), начинается обычно с загадок о г о д е . Собственно говоря, это то гадание о г о д е , которое столь обильно представлено загадками в русской народной традиции, где загадки о г о д е — это и загадки о мире и о благе. Год (время) — мир (пространство) — добро (как бы дитя этого пространства-времени, прибыток «годового мира») образуют нерасчленимый комплекс, о чем, между прочим, свидетельствуют и языковые данные, отмеченные в разных традициях. Несомненно, что в русской «загадочной» традиции загадки о г о д е не просто образуют центр всего корпуса загадок, но более чем какие-либо другие разделы загадок претендуют на универсальность. Вероятно, сходная ситуация характеризовала и удмуртскую традицию. Помещенные в начало «вечеров загадок», эти «страшные загадки» о г о д е постепенно, не забывая о самом г о д е в целом, переходят к более конкретным аспектам года, а значит и мира и всей жизни человека в том другом, следующем г о д е и м и р е , где предстояло жить. Об удмуртских загадках ценные данные см. Gerd 1928; Герд 1928. Эти данные, впрочем, находят многочисленные подтверждения и в других традициях, в частности, в славянской и специально русской (колядки, «авсеневы» песни с загадыванием «абсурдных», как сам мир-год в этой переломной ситуации выворачивания всего, включая сюда и здравый смысл, наизнанку). В другом месте ср. об ашвамедхе, годовом ритуале, в котором в словесной части выступают брахмодья.

О космологическом аспекте загадок ср. также Calame-Griaule 1969, 33 и след. Анализ обрядов, приуроченных к Новому году, обнаруживает как их связь с мировым деревом и его трансформациями, так и с загадками. Ср. их включение в типичную русскую колядку: *А Иванов двор | Ни близко, ни далеко — | На семи столбах... | Во этом во тыну | Стоят три терема | Златоверхие: | Во первом терему — Светел месяц, | Во втором терему — Красно солнышко, | В третьем терему — Часты звездочки. | Светел месяц — | То хозяин во дому, | Красно солнышко — | То хозяйушка, | Часты звездочки — | Малы деточки* (Шейн I, № 1030), а также связанные с колядками дары или обмен ими. Как бы далеко ни отстоял Эдип и его загадки от обсуждаемых здесь вопросов, каким бы замкнутым и самодостаточным ни казался «эдипов» круг, — кажется, и в основе эдипова мифа можно обнаружить (при соответствующей реконструкции) общую основу с мифо-ритуальным комплексом «переходного» годового праздника, хотя различие в степени сложности очень велико. Эдип при всех своих исключительных качествах — природных, родовых, личных — не смог спасти свой «жизненный» год от катастрофы. Не узнав своего отца (следовательно, и не имея возможности

определение исходного локуса *brahmodya*. Речь идет о ситуации, которая может быть суммирована приблизительно следующим образом: 1) исходное положение — мир распался в Хаосе, задача — интегрировать Космос; 2) поместив себя в пространственно-временные условия, воспроизводящие ситуацию творения (то, что было некогда, «в первый раз»), т.е. перед началом Нового года и в центре (пуп земли), отмеченном мировым деревом или *bráhman'*ом, жрец произносит над жертвой некий сакральный текст, в котором содержатся отождествления космологических элементов, подлежащих восстановлению и интеграции, с членами тела жертвы (человек, конь, и т.п.); 3) загадывание жрецом (брахманом, во всяком случае, он начинает эту часть ритуала) загадок об элементах Космоса или его образах — мировом дереве, *bráhman'e* (*brahmodya*) в порядке возникновения этих элементов (и, следовательно, их важности), на которые отвечает другой жрец (или жрецы); 4) завершающее обращение к *bráhman'*у или мировому дереву как образам вновь интегрированной Вселенной.

Таким образом, *brahmodya* оказывается лишь частью исключительно широко разветвленной традиции вопросо-ответных диалогов, представляющих собой особую форму «сократически-агонистического» обучения<sup>58</sup>. У. Джонсон в связи с RV I, 164,

познать адекватным образом и себя самого, ср. проблему самопознания в «Царе Эдипе», он обречен был вкусить горький плод своего незнания и не мог рассчитывать на успех (стоит напомнить, что на вершине мирового дерева — сладкая ягода, но кто не знает отца — *yaḥ pitāram ná vēda*, — не доберется до нее», как сказано в гимне — загадке RV I, 164, 22). Главной загадки жизни он не отгадал, и все благо его жизни, обещавшее сверх-благо, сверх-плодородие, сверх-силу, превратилось в пепел. А по замыслу Эдип именно и мог бы стать почти богоподобным человеком своего года-мира. См. теперь Иванов 1994. В плане восстановления «забытого» языка миф об Эдипе проанализирован — Фромм 1992, 267–283; ср. также Fromm 1949 и др.

<sup>58</sup> См. Chadwick 1952, 31, 48–49 и др. (в частности, о состязаниях в загадывании и отгадывании загадок). Еще раньше была высказана мысль о том, что рождение древнеиндийской философии имело своим локусом подобные состязания, см.: Huizinga 1938; Хейзинга 1992. По сути дела в таком состязании с Марой обрел знание Будда, когда он сидел под деревом бодхи. Архаичные шаманские традиции включают диалоги, состоящие из загадок и их решений, в состав особой ритуальной процедуры. Особого внимания заслуживает *vī-vāc*, словесный спор-поединок Варуны и Индры, о котором можно составить представления по диалогическому гимну RV I, 42; согласно Кейперу, этот мифологический *vī-vāc* в конечном счете транспонировался в те противоречивые отношения, которые на уровне драматического действия связывают *nāyaka'*у и *vidūṣaka'*у, соответственно воплощающих Инду и Варуну. См.: Kuiper 1979.

20–22 убедительно показал, что ведийская традиция хорошо знала специальные спекулятивные симпозиумы (*sadhamáda*,ср. RV X, 88, 17 с и шире — 13–19), к которым приурочивались ритуальные состязания в загадках, так называемые *vidáthā* (RV I, 164, 21)<sup>59</sup>. Не менее важен и другой вывод о том, что темой загадок на этих состязаниях был сам *bráhman*; именно он и выступал как загадка. «The *bráhman* verse is a vehicle of the thought, allowing man to realize or intuitively understand something of these powerful, mysterious referents» (см. Johnson 1976, 255).

Возвращаясь к содержанию этих «загадочных» прений, весьма существенно, что центральная часть ритуала — серия отождествлений и выстраиваемый на ее основе ряд загадок — предполагает идею соотнесенности и, более того, изоморфизма макро- и микрокосмоса, Вселенной и жертвы. Выше эта идея комментировалась на материалах описания *ашвамедхи*. Но еще более убедительны данные, относящиеся к Пуруше, первочеловеку как образу множественного заполнения Вселенной (ср. *púruṣa* ‘мужина’, ‘человек’ при *purí* ‘много’, *pr̥āti* ‘он наполняет’ *rīṭa* ‘полный’, ‘наполненный’), составляющие, по сути дела, особый, очень архаичный класс загадок типа *brahmodya*, подкрепляемый огромным количеством параллелей<sup>60</sup> и связанный вначале с человеческим жертвоприношением (см. Weber 1868, I, 54–82), здесь же перевод *Rituṣamedhakāndha*, ср. ZDMG 18, 1864, 277–284; Kirsch 1951; Ригведа Избр. 1972, 403 и др.). Тема Пуруши как первожертвы, совершенной богами, и космогонического процесса как жертвоприношения отчетливее всего выступает в знаменитом Гимне Пуруше (RV X, 90)<sup>61</sup>;

Интересные сведения о подобной диалогической методе сообщаются в Auto-biogr. Delph. Суэто 1970, 50 (о состязаниях загадками, проводимых знахарем). Современный исследователь указывает, что функция этих состязаний была в том, чтобы вдохновить членов фратрии на спекулятивное познание наиболее скрытых измерений творения, а также чтобы увеличить силу, с помощью которой жертвоприношение становится эффективным.

<sup>59</sup> Ср. также Sharma 1959, 79–80; «Vedic literature shows that the *vidáthā* was a local congregation performing mainly religious rites and ceremonies for the good luck and prosperity of the settlement... In short, it was a local assembly meeting mainly for religious purposes».

<sup>60</sup> О них см.: Топоров 1971, 9 и сл.

<sup>61</sup> См. о нем: Brown 1931; Mus 1962, 165–185; Mus 1968, 539–564 и др. — О связи загадок с жертвоприношением ср. также RV X, 114 и др.

ср., с одной стороны: «Его в качестве жертвы кропили на жертвенной соломе, Пурушу рожденного в начале (*agrataḥ*), его принесли в жертву боги, садхья и риши» (7)<sup>62</sup> и, с другой: «Ведь Пуруша — это Вселенная, которая была и которая будет...» (2: *púruṣa evédám sár-vat yad bhūtāt yács ca bháyyam). К *brahmodya* в этом гимне принадлежат собственно, только четыре строфы (11–14): «Когда Пурушу расчленили (*vy ádadhuḥ*), на сколько частей разделили его? Что его рот, что руки, что бедра, что ноги называется? — Его рот стал брахманом, его руки сделались раджанья, его бедра — вайшья, из ног родился шудра. Луна из (его) духа рождена, из глаз солнце родилось, из уст — Индра и Агни, из дыхания родился вечер. Из пупа возникло воздушное пространство, из головы родилось небо, из ног — земля, стороны света — из уха. Так они устроили миры». К этому ядру примыкают фрагменты, которые могут быть поняты как ответы *brahmodya*, но без соответствующих вопросов. Ср.: «...Из него он сделал животных, живущих в воздухе, в лесу и в деревне. Из этой жертвы... гимны и напевы родились, метры родились из нее, ритуальная формула из нее родилась. Из нее кони родились и те (животные), у кого два ряда зубов; быки родились из нее, из нее родились козы и овцы» (8–10). Учитывая место, занимаемое этими фрагментами в гимне (непосредственно перед *brahmodya*), можно с достаточным основанием реконструировать и для них брахмодическую форму типа: «Что было сделано из этой жертвы? — Животные...»; «Что родилось из этой жертвы? Гимны, напевы... кони, быки...» и т.п.<sup>63</sup>. Сама структура *brahmodya*, где ответ следует из вопроса, а вопрос определяется ответом, где многократно происходит обращение из самого себя, может быть понята как иконическое отражение жертвоприношения (отдать, чтобы получить, и получить, чтобы отдать). Характерно в этом отношении, что Пуруша одновременно и жертва, и тот, кому жертвуют, почитая его (*yañjéna yañjátam**

<sup>62</sup> Ср.: «Когда боги, совершая жертвоприношение, привязали Пурушу как (жертвенное) животное...» (15).

<sup>63</sup> Собственно говоря, и ряд других мест этого гимна, видимо, предполагает возможность или даже необходимость подобных реконструкций. Ср., например: \*«У кого тысяча голов, тысяча глаз, тысяча ног?... Кто со всех сторон покрывает землю и возвышается над нею на десять пальцев?» — и как ответ: «Пуруша тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий. Со всех сторон, покрыв землю, он возвышался (над нею еще) на десять пальцев» (1), или: \*«Что такое четверть Пуруши и что такое есть три четверти?» — «Четверть его — все существа. Три четверти — бессмертие на небе» (3), или, наконец: \*«Что было жертвенным маслом при жертвоприношении Пуруши? Что было дровами? Что жертвой?» — «Весна была его жертвенным маслом, лето — дровами, осень — жертвой» (6).

*ayajanta devás.* X, 90, 16<sup>64</sup>), он происходит из женского начала Вирадж, и Вирадж происходит из него как мужского начала (5; ср. такое же рефлексивное происхождение в RV X, 72, 4), и их сотворчество порождает все сущее (ср. *инь* и *ян* в китайской традиции). Более поздние тексты о Пуруше также сохраняют следы брахмодического происхождения и соответствующей структуры, хотя они обычно гипертрофированно обобщают один из двух принципов, существующих в RV X, 90. Речь идет о двух крайних вариантах организации текста: или универсализация вопросной формы, при которой ответы остаются за пределами текста (ср., например, AV X, 2: «Кто создал пятки Пуруши? Кто — мясо? Кто — лодыжки? Кто — красивые пальцы? Кто отверстия? Кто — части тела, (что) посередине? Кто — опору?... Сколько богов? Кто из них сотворил грудь и спину Пуруши? Кто (соединил) грудь и тело? Кто — локоть? Кто — плечи? Кто — ребра?... Кто этот первый из многих... (создавший) мозг, лоб, затылок, череп над челюстями Пуруши? Кто этот бог? Приятное и неприятное, сон, страх, утомление, радость и блаженство — откуда это у сильного Пуруши?... Кто дал ему облик? Кто — рост, имя, движение? Кто — способность различать? Кто дал ноги Пуруше?...»<sup>65</sup>), или, наоборот, элиминация вопросов, при которой остаются только серии отождествлений, как бы уже лишенные статуса и силы ответа (ср., например: речь — огонь, зрение — солнце, мысль — луна, слух — страны света, дыхание — ветер. Šatap.-Brāhm. X, 3, 3, 8; речь — земля, огонь; дыхание — воздушное пространство, ветер; зрение — небо, солнце; слух — страны света, луна; мысль — воды, Варуна. Aitar.-āg. II, 1, 7; тепло — свет, отверстия — пространство; кровь, слизь, семя — вода; тело — земля; дыхание — воздух. Там же II, 3, 3; речь — огонь, обоняние — ветер, зрение — солнце, слух — страны света; волосы, кожа — растения и деревья; мысль, сердце — луна; пуп — смерть; се-

64 Этот стих повторен и в гимне-загадке I 164, 50: «Жертву жертве пожертвовали боги». Иначе говоря, сам Пуруша — элемент того универсального обмена, который в ходе своей реализации разворачивается в феноменальный мир.

65 И далее десятки вопросов, лишенных их исконной моноцентричности, иерархической соподчиненности и, пожалуй, сакрального и ритуального значения (во всяком случае, в известной мере). Ср. также AV X, 7, где вопросы о Скамбхе постепенно переходят в вопросы, связанные уже с совсем другими темами. «Ригведа» знает гимны, организованные как цепь вопросов, так и отдельные вопросы, остающиеся без ответа (ср. I, 34, 9; V, 53, 1–2; X, 31, 7; 81, 2, 4; 129 и др.), однако гипертрофированное развитие этого принципа (помимо отдельных мест из «Атхарваведы») — удел более позднего времени (Брахманы, Упанишады и др.).

мя — вода и т.д. Там же II, 4, 2.; ср. Mahābh. III, 12965 и сл.; огонь — уста, земля — стопы, солнце и луна — глаза, небо — голова, страны света — уши, вода — пот, пространство с четырьмя направлениями — тело, ветер — мысль и т.п.). В обоих случаях, по сути дела, уже совершился переход в сферу классификационных спекуляций скорее «преднаучного», нежели архаичного мифопоэтического, типа. Теоретически и практически возможная реконструкция корпуса загадок на основании такого классификационного материала привела бы к созданию значительного количества текстов, которые по форме напоминали бы загадку, но, по сути дела, уже не обладали бы той сакральной санкцией, что неотъемлемо связана с высшими смыслами данной культуры, верифицируемыми в ритуале. Тем не менее и в таких вырожденных случаях сам вышедший за первоначальные границы своего применения принцип может указывать на свое исходное ядро, и следовательно, на фрагмент прототекста. Кроме того, необходимо считаться с постоянно применяемым (хотя и архаичным по происхождению) приемом компенсировать утрату (или снижение) «загадочной» силы на уровне содержания формированием «звуковых» загадок, что можно рассматривать как своеобразное перераспределение информации и энтропии между означаемым и означающим в русле универсального обмена.

Хотя в настоящей работе тема «звуковых» загадок специально не рассматривается, поскольку она входит в более обширный круг вопросов, связанных с принципами поэтического творчества ведийских риши, указание нескольких примеров послужит частичному прояснению темы. Уже упоминавшийся текст о Скамбхе (AV X, 7) начинается серией вопросов, которые составляют нечто вроде «сдвинутой» загадки: «В каком его члене находится космический жар? В каком его члене помещен космический закон? Где обет, где вера в нем находятся? В каком его члене воздвигнута правда?» Поверхностный уровень загадки предполагает определение членов (принадлежащих кому-то или чему-то), с которыми связаны некие космические элементы (как в *brahma-dya*). Этот слой загадки является камуфлирующим. Речь идет о псевдозагадке, ответы на которую отсутствуют в тексте (более того, даже если они существовали в пределах всей ведийской традиции, вопросы в тексте, очевидно, не предполагали даже внутренней актуализации этих ответов). Эта «некорректность» загадки или по меньшей мере отсутствие необходимости ее актуального решения способствуют переключению внимания отгадчика (потенциального *ativādin'a*) на более глубокий и, во всяком случае, неявный уровень, на котором без всякого вопроса и как бы еп

passant возникает тема *его* (*asya*), т.е. того, кому принадлежат члены, выступающие как объект разгадки на указанном «псевдозагадочном» уровне. Иначе говоря, парадокс ситуации состоит в том, что то, о чем спрашивается, строго говоря, не нуждается в ответе (или даже вовсе его не имеет), тогда как то, о чем не спрашивается (*его*), а только бегло почти намеком упоминается, требует ответа. Однако это семантически и референционно «пустое» *его*, еще не нашедшее своего реального хозяина, не может быть найдено, открыто, разгадано содержательно именно потому, что весь текст строится как информационный ряд о частях (членах) этого *его*, а не о нем самом и, точнее, даже не столько об этих частях, сколько о том, что в них находится. В этих условиях тупика только обращение к плану означающего, т.е. к звуковому уровню, может определить область, в которой кроется ответ на тайную загадку. Первые два стиха рассматриваемого текста (X, 7, 1–2, как и 4) начинаются вопросительным местоимением *kásmin* ‘в каком’. Трижды повторенное *kásmin*, находящееся к тому же в сильной позиции (начало текста, строфы, стиха), анаграмматически моделирует название главного и единственного объекта всего текста — *skambhá* (*k-s-t [bh-]*)<sup>66</sup>. Другой пример сходного типа связан со знаменитым гимном богине Речи (*Vāc*) — RV X, 125, проанализированном в другом месте. Этот гимн должен считаться ключевым в том смысле, что и явно и сокровенно он содержит указания на особое значение некоего другого уровня (прежде всего звукового), на котором формируется особый сакральный текст (в этом смысле здесь неявно содержатся указания на то, как найти ответы на «звуковые загадки»). Более того, этот лежащий в глубине, укрытый другими текстами, переслоенный ими текст и является онтологически первичным и исходным, в то время как текст, обычно принимаемый за единственный и, во всяком случае первичный, должен считаться вторичным. Его подлинное назначение — нести в себе, укрывать и сохранять навечно сакральный смысл (в частности, ответы на загадки) в его звуковой форме.

<sup>66</sup> Это слово неоднократно обыгрывается в звуковом плане и в других случаях, ср. AV X, 8, 2: *skambhénemé vistabhitē* — «установленные врозвь Скамбхой эти двое», где *skambh-* образует звуковую и семантическую рифмы с *vi-stambh-*, глаголом, кодифицирующим одно из основных действий, характерных для Скамбхи — космической опоры. — О Скамбхе см. теперь Елизаренкова 1981, 121–136. О звуковом символизме в подобных текстах, в частности, о примерах, когда содержание ответа подсказывается звуковой формой вопроса, см. Топоров 1987, 232–238.

Гимн X, 125 примечателен во многих отношениях. Он единственный в «Ригведе» из посвященных Вач как персонифицированной Речи и поистине космическому принципу, проникающему всю Вселенную. Вач (Речь) предшествует богам, вызывает их к жизни в Слове, вводит их в мир, созданный в звуках, служит им опорой. Сама по себе она образует Космос, находится на небе, на земле и в водах (три космические зоны), охватывает все существа; она — пища всех, и ею живут все<sup>67</sup>. С нею связаны основные космические действия — «быть опорой» (нести, ср. Скамбху), «заполнять пространство», «охватывать все сущее» (ср. варианты — «быть распределенным повсюду», «обладать многими формами»), присущие именно демиургу. Вач как «первопoэт» и как «первотекст» распределена по многим местам (ср. *tám tā devā vy ádadhuḥ purutrā...*)<sup>68</sup>. Если мотив расчленения и множественности отсылает к соответствующему эпизоду «основного мифа» (с которым связан особый слой загадок, в частности и «звуковых»), то стих в середине этого гимна, являющийся осью симметрии (и, следовательно, сильной позицией, заслуживающей особого внимания), демонстрирует чудо поэтического иллюзионизма: здесь непосредственно и открыто высказывается мысль о неадекватности понимания творчества Вач и, следовательно, создаваемых ею текстов, включая и этот (X, 125) гимн, теми, «кто слышит сказанное» (*uá īt śṛṇóty iktám*), и призыв вслушаться, взять тому, что глаголят Вач. Этот призыв вслушаться (и понять нечто иначе, чем принято, ср. RV X, 71, 4) звучит как заклинание<sup>69</sup>, как уверение слушающего в особой ценности сообщаемого. Нахождение этих строк в самой сердцевине гимна и есть тот иконический образ «тайного сокровища», которое спрятано в самой глубине, внутри, в сокровенном лоне. Отсюда, собственно, и берет начало поиск разгадки объекта этого гимна, также заслуживающего названия загадки. Дело в том, что субъект (гимн строится как самовосхваление в 1-м лице), он же объект этого гимна, в тексте не назван ни разу, и эта анонимность воспринимается как нарочитость, заставляющая искать ответа на других уровнях. Подлежащее разгадке имя *Vāc* раскрывается совме-

<sup>67</sup> Многие особенности объединяют Вач с Пурушей (ср., например, мотив рождения ею собственного отца).

<sup>68</sup> Ср. *vy ádadhuḥ* ‘распределили’ в связи с расчленением Пуруши или *purutrā* ‘повсюду’, ‘по многим местам’ в связи с Вритрай (RV I, 32, 7).

<sup>69</sup> Ср. три слова сходной звуковой структуры подряд: *śrudhí śrūta śraddhivám te vadāmi* — «слушай, прославленный, глаголю тебе достойное веры».

стным действием многих факторов, из которых здесь следует упомянуть три: сложные содержательно-формальные отсылки (ср. *vadāmi* 'говорю', откуда 'говорить' — «Речь», *vadāmi* — *Vāc*<sup>70</sup>), синтезирование последовательностей, совпадающих с именем *Vāc* (ср. уже в первом стихе *vá/subhiṣ/c/arātmy/* ⊸ *Vāc* или в стихе 3: *vá/sūnām/c/ikitūṣi/* ⊸ *Vāc*), введение звуковых комплексов с резким увеличением их средних статистических характеристик (*v+Voc.* — 50 раз! [при этом 60% случаев составляет *va*]<sup>71</sup> и более 60 раз — (*ā*)*m*, (*ā*)*m*, что можно понимать как отсылку к имени *Vāc Ambhṛ̣ti*, Вач как дочь великого риши Амбхрны). Только с нахождением имени *Vāc* уясняются способы его поисков, и эти способы как раз и составляют основные элементы стратегии разгадывания загадок такого рода<sup>72</sup>. Более того, сами эти методы могут отвлекаться от звукового материала и становиться общими принципами обнаружения искомого и на семантическом уровне. Один из наиболее показательных примеров этого рода — гимн RV VIII, 29 («Всем Богам»), где ни один из богов не назван по имени, но они могут быть угаданы по некоторым содержательным характеристикам (своего рода мотивным дифференциальным признакам), с ними связанным. Ср.: «Один бурый, переменчивый, прекрасный юноша покрывает себя золотистой краской» (1) кодирует Сому; «Один усился в (материнском) лоне, мудрый среди богов» (2) предполагает Агни; «Один пути стережет, словно разбойник. Он знает тайные сокровища» (6) — Пушана: «Двое передвигаются с помощью птиц вместе с одной. Они отправляются в странствие, как два странника» (8) — Ашвинов и Сурью<sup>73</sup>. В других случаях тот же прием используется в сочета-

70 Ср. также *uktām* 'сказанное' в той же позиции, что и *vadāmi*, и реализующее тот же корень, что и *Vāc*, но в нулевой ступени (ср. и.-евр. \*cek<sup>II</sup>-).

71 Распределение этого комплекса подчинено одной из хорошо известных в древнеиндийской поэтике фигур: максимальное число случаев в крайних стихах, минимальное — в середине.

72 Ранее были проанализированы и некоторые другие случаи сходного типа, связанные с именами Агни, Ваю, Ушас, Брихаспати, Рудры и др.

73 Любопытно, что гимны «Всем Богам» вообще обнаруживают тенденцию к построению в виде загадок (ср., например, RV III, 55; V, 47, 1–6 или V, 44, 14–15. Вместе с тем немало гимнов, в которых содержательно или на звуковом уровне шифруется имя того или иного отдельного бога. И здесь также можно обнаружить некоторые предпочтительные связи между определенными теофорными именами (и соответствующими персонажами) и формой загадки, в которую они облекаются. Особенно часто «загадываются» божества с посреднической функцией, например: Сома (ср. IX, 15, где объект загадки опознается через серию указаний

ния с установкой на парадокс, как, например, в RV I, 152, 3 (гимн Митре и Варуне (Renou 1949, 266–273), ср.: *apād eti prathamā padvātinām* — «безногая, она идет впереди тех, кто с ногами», об Ушас) или в RV V 47, 5 («Гимн всем Богам»): «Это чудо ... что реки текут, воды стоят [*cáránti... nadyás tasíthúr árah*]; что его носят две другие, чем мать, рожденные там и сям, (и однако) близнецы одного рода»<sup>74</sup>). Особый род случаев представляют ч и с л о - в y e загадки, в которых сочетание числовых параметров позволяет определить сначала связанные с ними объекты (первый слой загадки), а потом и мифологический персонаж, характеризуемый этими, только что идентифицированными объектами (второй слой загадки). Такова числовая загадка в RV V, 47, 4: «Четверо носят его, успокаивая. Десятеро вскармливают теленка, чтоб он мог двигаться, троеки его лучшие коровы. За один день обходят они границы неба», в которой четыре соотносятся с количеством жрецов (или двух рук двух жрецов), десять — с числом пальцев и т. д., что в конечном счете, видимо отсылает к Агни, или RV VIII, 72, 7: «Доят семеро одну; две выпускают пять на берегу реки среди шума», где речь идет о семи жрецах, одной корове, двух руках и пяти пальцах, что позволяет открыть картину доения коровы (первый слой), а затем — через отождествление корова = сома (растение) — ритуал выжимания сомы (второй слой), или RV I 152, 2: «Грозный о четырех острых гранях бьет того, у кого три острые грани; хулители же богов одряхлели первыми», где сначала угадывается *четырехгранный* ваджра (оружие богов, прежде

типа «этот & некий предикат»), Агни (ср. IV, 7, 9; VI, 59, 5–6; X, 115, 1 и др.; иногда приходится угадывать не только и не столько Агни, как в I, 95, где в последней строфе он все-таки назван, а зашифрованные в виде загадки субъекты действия, ср. 1: «две разноцветные [коровы] бродят, преследуя одну прекрасную цель; одна за другой поят они своего теленка...», где речь идет о дне и ночи, питающих Агни, как их теленка) и др. Ср. также о Варуне: «тот, который знает след птиц в воздухе и корабля в море, знает 12 месяцев... путь ветра...» (RV I, 25, 7–9) и др.; об Индре и Агни (RV VI, 59, 5–6); о Соме и Индре (RV VI, 47, 1–5) и т. д. Нередко один предикат связан с разными субъектами (так, известная загадка-парадокс о вареном молоке, вложенном в коров, соотносится то с Индрой [I, 62, 9], то с Ашвинами [I, 180, 3], то с Индрой и Сомой [VI, 72, 4], ср. также VI, 3, 9; сырья корова — вареное молоко и черная корова — белое молоко).

74 Двойная загадка-парадокс: 1) реки текут, но вода в них остается той же; 2) мать Сурьи — Ушас, но Небо и Земля несут как две матери (другое объяснение: Агни, дитя куска дерева, трением которого получают огонь, его кормят ночь и утро).

всего Индры) и трехгренное оружие врагов, а затем вскрывается и некий поединок, принесший победу богам над их противниками<sup>75</sup>. Следует заметить, что в ведийской традиции, как и в других архаичных культурах, числа еще не были полностью десемантизированы и в отличие от современной европейской культуры сохраняли в известной степени свой качественный характер (отсюда и наличие сакральных чисел 3, 7, 9, 12, 21, 33 и т. п.). Поэтому при анализе числовых загадок уместно различать абсолютно детерминированные числа (десять, когда речь идет о действиях, совершаемых пальцами двух рук; три, когда перечисляются космические зоны; два, т. е. солнце и луна, и т. п.), числа, получающие свое значение в мифологических мотивах данной традиции (тридцать три бога, семь лучей солнца, два Ашвина и т. п.), и так называемые парадигматические числа, которые входят в кодифицированный набор данной культурной традиции<sup>76</sup>, сохраняя при всех обстоятельствах приписанные им качества. Эта неоднородность чисел также иногда обыгрывается в ведийских загадках. Показательно, что аналогично числам в загадках ведут себя числа и в других космологических текстах, где, в частности, они отмечают этапы творения, количество сакральных объектов и даже включаются в некую мистическую нумерологию.

Разумеется, что описанный здесь в общих чертах тип ведийских *brahmodya* не исчерпывает всего набора разновидностей древнеиндийской (или даже ведийской) загадки<sup>77</sup>, но он обозначает его ядро. Для ведийских ариев как раз оно было основным, обладающим максимальной ценностью, сакральным, и поэтому именно *brahmodya* не только идеально определяли ведийскую модель мира, но и были самыми надежными проводником

<sup>75</sup> Естественно, что в таких загадках далеко не всегда выявляется второй слой, но — характерно — в таких случаях нередко возникают сомнения в выборе интерпретации. Ср. числовую загадку о семи, восьми, девяти и десяти мужчинах, пришедших соответственно с юга, севера, запада и востока (X, 27, 15), где за числами могут скрываться разные группы жрецов, звуков и т. п., или нечто совсем иное. Общая сумма (34) является отмеченной в X, 55, 3 (огни) и, что особенно важно, в *Vājas.-Samh.* VIII, 61.

<sup>76</sup> Таково, например, трижды семь (= 21) как обозначение числа тайных имен и своего рода символ сокровенного языка и знания, о которых Варуна поведал Васиште (RV VII, 87, 4).

<sup>77</sup> Помимо указанной выше литературы ср. еще: Haug 1875, 457 и сл.; Bloomfield 1884, 172 и сл.; Führer 1885, 99 и сл.; Porzig 1925; Renou 1949, 266–273; Renou 1953, 334–341; Renou 1960, 32–41; Bhagawat 1965; Sternbach 1975.

на жизненном пути (извечная ситуация, определяемая А. Тайнби как Challenge-and-Response, по-своему отражена в ведийской загадке и ответе на нее). Для исследователей исторических судеб загадки и ее наиболее архаичной структуры *brahmodya* представляют особую ценность в двух отношениях: во-первых, они исключительно полно, подробно и наглядно вскрывают детерминированность самого жанра загадки и ее структуры внеположенными обстоятельствами (ритуал, воспроизводящий первособытие — сотворение ведийского космоса); во-вторых, *brahmodya* (включая и некоторые вырожденные их формы, отмечаемые уже в Ведах) объясняют многие этапы дальнейшей эволюции загадки, уже вырвавшейся из теургического единства мифоэпической эпохи на путь десакрализации, а затем и исключительно профанического и даже низменно-профанического существования (ср. такие крайние формы, как загадки неприличного содержания, абсурдистские загадки, загадки о подчеркнуто малозначащих и/или отрицательных объектах и т. п.). Поэтому привлечение внимания к *brahmodya* специалистов в области загадки имеет достаточно веские основания<sup>78</sup>.

## Литература

- Василевич 1936 — Г. М. Василевич. Материалы к эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Вып. I. Сост. Г. М. Василевич. Л., 1936.  
 Герд 1928 — К. Герд. К изучению удмуртских загадок // Труды научного общества по изучению Вотского края. V. 1928.  
 Дзен-Буддизм 1993 — Дзен-Буддизм. Бишкек, 1993.  
 Др. англ. поэзия 1982 — Древнеанглийская поэзия. Издание подготовили О. А. Смирницкая, В. Г. Тихомиров. М., 1982.  
 Елизаренкова 1981 — Т. Я. Елизаренкова. Гимны Скамбхе // Народы Азии и Африки, 1981, № 5.  
 Елизаренкова, Топоров 1979 — Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.

<sup>78</sup> Другие статьи, входящие в серию «Из наблюдений над загадкой», будут опубликованы в другом месте. Среди них — «О языке загадки: к реконструкции загадочного прототекста», «Голубиная Книга как загадочная энциклопедия», «Собственные имена в русских загадках», «Анаграмма в загадках» и др.

- Иванов 1954 — С. В. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.; Л., 1954.
- Иванов 1994 — В. В. Иванов. Структура индоевропейских загадок-кеннингов и их роль в мифopoэтической традиции // Загадка как текст. И. М., 1994.
- Кацуки 1993 — Сэкида Кацуки. Практика Дзен // Дзен-Буддизм. Бишкек, 1993.
- Кёйпер 1986 — Ф. Б. Я. Кёйпер. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Крейнович 1969 — Е. А. Крейнович. Кетские загадки // Кетский сборник. М., 1969.
- Куприянова 1959 — З. Н. Куприянова. Загадки народов Севера // Ученые записки ЛГПИ, № 170. Л., 1958.
- Майков 1869 — Л. Н. Майков. Великорусские заклинания. СПб., 1869.
- Пичков 1960 — А. Пичков. Ненецкие загадки // Ученые записки ЛГПИ. Л., 1960.
- Поливанов 1968 — Е. Д. Поливанов. Формальные типы японских загадок // Е. Д. Поливанов. Статьи по языкоznанию. М., 1968.
- Полтораднев 1932 — П. П. Полтораднев. Оленеводство тунгусов. М.; Иркутск, 1932.
- Померанц 1972 — Г. С. Померанц. Традиция и непосредственность в буддизме чань (дзен) // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
- Поплавский 1993 — Борис Поплавский. Домой с небес. Романы. СПб.; Дюссельдорф, 1993.
- Ригведа. Избр. 1972 — Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.
- Ригведа. Манд. I—IV 1989 — Ригведа. Мандалы I—IV. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989.
- Стеблин-Каменский 1978 — М. И. Стеблин-Каменский. Скальдический кеннинг // Историческая поэтика. Л., 1978.
- Судзуки 1993 — Дайсэцу Судзуки. Основы Дзен-Буддизма // Дзен-Буддизм. Бишкек, 1993.
- Топоров 1971 — В. Н. Топоров. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового» дерева // Труды по знаковым системам 5. Тарту, 1971.
- Топоров 1974 — В. Н. Топоров. Ведийское *rad-* (значение, этимология, связи) // Księga pamiątkowa ku czci E. Śluszkiewicza. Warszawa, 1974.

- Топоров 1974а — В. Н. Топоров. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
- Топоров 1987 — В. Н. Топоров. Анаграмма в загадках // Исследования по структуре текста. М., 1987.
- Щуцкий 1960 — Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960.
- Aarne 1918—1920 — A. Aarne. Vergleichende Rätselersuchungen // FFC N 26—28. Helsinki, 1918—1920.
- Autobiogr. Delph. Cuero 1970 — The Autobiography of Delphina Cuero, a Diengueño Indian. Malki Museum Press, 1970.
- Benveniste 1966 — E. Benveniste. Don et échange dans le vocabulaire indo-européen // E. Benveniste. Problèmes de linguistique générale. Paris, 1966.
- Benveniste 1969 — E. Benveniste. Vocabulaire des institutions indo-européennes. Paris, 1969.
- Bhagawat 1965 — D. Bhagawat. The Riddle in Indian Life and Literature. Bombay, 1965.
- Bhawe 1939 — Sh. Bhawe. Die Yajus' des Aśvamedha. Stuttgart, 1939.
- Bloomfield 1884 — J. Bloomfield // JAOS 15, 1884.
- Brown 1931 — N. W. Brown. The Sources and Nature of *purusa* in the Puruṣasūkta (RV 10, 90) // JAOS 51, 1931.
- Brown 1968 — N. W. Brown. Agni, Sun, Sacrifice, and Vāc: a Sacerdotal Ode to Dighatamas (RV I, 164) // JAOS 88, 1968.
- Buber 1954 — M. Buber. Die Schriften über das dialogische Prinzip. Heidelberg, 1954.
- Calame-Griaule 1969 — G. Calame-Griaule. L'énigme dans la littérature orale (Mali) // Труды VII МКАЭН, т. 6. М., 1969.
- Chadwick 1952 — N. K. Chadwick. Poetry and Prophecy. Cambridge, 1952.
- Dave 1951 — K. N. Dave. The Golden Eagle and the Golden Oriole in the Vedas and Purāṇas // Proceedings and Transactions of All-India Oriental Conference. Thirteenth Session: Nagpur University October 1946. Nagpur, 1951.
- Dumont 1927 — P.-E. Dumont. L'Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasaneyisamhitā Śatapathabrahmaṇa, Kātyayānaśrauta-sūtra). Paris, 1927.

- Führer 1885 — *A. Führer. Sanskrit-Rätsel* // ZDMG 39, 1885.
- Gerd 1928 — *K. Gerd. Über die Räselabende bei den Wotjaken* // Ural. Jb. 1928.
- Haug 1875 — *M. Haug. Vedische Rätselfragen und Rätselsprüchen* // SBBAW II, 1875.
- Held 1935 — *G. L. Held. The Mahābhārata. An Ethnological Study*. Leiden, 1935.
- Johnson 1976 — *W. Johnson. On the R̥g-Vedic Riddle of the two birds in the Fig-Tree (RV I, 164, 20–22) and the discovery of the Vedic speculative symposium* // JAOS 96, pt. 2, 1976.
- Kirfel 1951 — *W. Kirfel. Der Aśvamedha und der Puruṣamedha* // Alt- und Neu-Indische Studien, Bd. 7, 1951.
- Kuiper 1960 — *F. B. J. Kuiper. The Ancient Verbal Context* // IIJ 4, 1960.
- Kuiper 1979 — *F. B. J. Kuiper. Varuṇa and vidūṣaka. On the origin of the Sanskrit Drama*. Oxford-New York, 1979.
- Lehtisalo 1947 — Juraksamojedische Volksdichtung, gesammelt und herausgegeben von T. Lehtisalo. Helsinki, 1947.
- Lévi-Strauss 1967 — *C. Lévi-Strauss. Les structures élémentaires de la parenté*. Paris – La Haye, 1967.
- Mauss 1922–1923 — *M. Mauss*. // L'Année Sociologique. Nouvelle série 1, 1922–1923.
- Meyer 1937 — *J. J. Meyer. Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*. Zürich; Leipzig, 1937.
- Mus 1962 — *P. Mus. Du nouveau sur R̥gveda 10, 90?* // Indological Studies in Honor of N.W. Brown. New Haven, 1962.
- Mus 1968 — *P. Mus. Où finit Puruṣa?* // Mélanges d'indianisme à la memoire de Louis Renou. Paris, 1969.
- Ohlert 1912 — *K. Ohlert. Rätsel und Gesellschaftsspiele der alten Griechen*. 1912 (2te Aufl.).
- Porzig 1925 — *W. Porzig. Das Rätsel im Rigveda* // Germanica. Eduard Sievers zum 75. Geburtstage. Halle, 1925.
- Ramstedt, Aalto 1955–1956 — *G. Ramstedt, J. Aalto. Kalmückische Sprichwörter und Rätsel* // JSFOu 58, 1955–1956.
- Renou 1941–1942 — *L. Renou. Les connexions entre le rituel et la grammaire* // JAs. 1941–1942.
- Renou 1948 — *L. Renou. La Vājasaneyisamhitā des Kāṇva* // JAs. 1948.
- Renou 1949 — *L. Renou. (avec la collaboration de L. Silburn). Sur la notion de bráhmaṇ* // JAs. 239, 1949.

- Renou 1949a — *L. Renou. Un hymne à l'enigme du R̥gveda* // Journal de Psychologie Normale et Pathologique 1949 (= Études védiques pāṇinéennes II. Paris, 1957).
- Renou 1953 — *L. Renou. Les débuts de la spéculation indienne* // Revue philosophique 143, 1953.
- Renou 1960 — *L. Renou. The Enigma in the Ancient Literature of India* // Diogènes 29, 1960.
- Renou 1967 — *L. Renou. Études védiques et pāṇinéennes*. T. 16. Paris, 1967.
- Sato 1968 — *K. Sato. Zen from Personological Viewpoint* // Psychologia 11, 1968.
- Schärer 1946 — *H. Schärer. Göttesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*. Leiden, 1946.
- Schellbach 1959 — *J. Schellbach. Das wogulische Rätsel*. Wiesbaden, 1959.
- Schulze 1936 — *W. Schulze. Lesefrüchte* // KZ 63, 1936.
- Sharma 1959 — *R. Sharan Sharma. Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*. Delhi, 1959.
- Sternbach 1975 — *L. Sternbach. Indian Riddles*. Hoshiarpur, 1975 (= Vishveshvaramand Indological Series 67).
- Thieme 1938 — *P. Thieme. Der Fremdling im R̥gveda*. Leipzig, 1938.
- Thieme 1949 — *P. Thieme. Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda*. Halle, 1949.
- Weber 1868 — *A. Weber. Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit* // *A. Weber. Indische Streifen*, Bd. 1. Berlin, 1968.
- Wensinck 1921 — *A. J. Wensinck. Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*. Amsterdam, 1921.
- Wilke 1922 — *G. Wilke. Weltenbaum und beiden kosmischen Vögeln in der vorgeschichtlichen Kunst* // Mannus. Zeitschrift für Vorgeschichte 14, 1922.
- Wittgenstein 1955 — *L. Wittgenstein. Tractatus logico-philosophicus*. London, 1955.
- Wyatt 1912 — *A. J. Wyatt. Old English Riddles*. Boston; London, 1912.
- Zug 1967 — *Ch. G. Zug. The Non-rational Riddle: The Zen Koan* // Journal of American Folklore 80, 1967.

### III. К реконструкции «загадочного» прототекста (о языке загадки)

Ознакомление с полным корпусом загадок в ряде мифопоэтических традиций (в том числе и наиболее архаичных) приводит к определенным выводам о том первоначальном локусе, в котором возникла загадка как некое новое культурно-языковое явление, отражающее новый этап во взаимоотношениях человека и мира, новые формы ментальности, соответственно — новые способы познания и освоения мира, и, следовательно, о том, чем была «первоизгадка». Пишуший эти строки не раз обращался к этой теме, и здесь достаточно лишь напомнить основные исходные данные предпосылки формирования загадки в ее, так сказать, «дофольклорном» периоде, когда статус загадки определялся исключительно или по преимуществу религиозно-ритуальными данностями и стоящими за ними непосредственными потребностями (*«needs»*), которые составляли основное содержание бытия «мифопоэтического» человека, как оно осознавалось в опытах ранней рефлексии над смыслом бытия.

Исходная ситуация, являющаяся локусом «первоизгадки», может быть суммирована приблизительно следующим образом: 1) наличие в качестве исходного некоего «порогового» состояния и основной задачи — преодоления его (мир распался в Хаосе, из которого должен быть интегрирован новый Космос); 2) соотнесение данных конкретных условий с теми, что были в ситуации «первотворения», а жреца, совершающего в отмеченной пространственно-временной точке (в «центре», на стыке Старого и Нового года) ритуал восстановления новой «космической» структуры, с демиургом, который создал мир «в первый раз», задав тем самым прецедент и способ решения задачи; 3) произнесение некоего ритуального текста, в котором содержится отождествления космологических элементов, подлежащих восстановлению и интеграции, с разъятыми членами тела жертвы (человек, конь и т. п.); 4) присутствие в этом тексте как основной его части серии загадок об элементах Космоса или обобщенном их образе, символизирующем идею «творящего» центра (мировое древо и его алловарианты), в порядке возникновения этих элементов и, значит, их «космологической» значимости, во-первых, и ответов на эти загадки,

даваемых другим жрецом, во-вторых (каждый правильный ответ как бы восстанавливает лакуну в космической организации и верифицирует подлинность нового состояния); 5) завершение ритуала обращением к основному синтетическому символу вновь интегрированной Вселенной, которое означает выполнение задачи, стоявшей перед участниками ритуала.

С точки зрения целей, преследуемых в этой заметке, наиболее существенно, что исходный локус загадки представляет собой некий текст, понимаемый как целое, что структура этого текста определяется повторением вопросо-ответных актов, т. е. серией загадок-отгадок, связывающих «подъязыковую» денотатную сферу с «надъязыковой» сферой высоких смыслов и ценностей, что, наконец, отдельная загадка не более чем отпавший от сакрального целого тела его профанализированный член (действительно, известно не мало традиций, где сохраняется связь загадок с определенными пространственно-временными условиями, с ритуалом, с реальным функционированием их именно как целого корпуса, организованного в соответствии с этапами творения и его сферами).

Этот контекст объясняет актуальность самого понятия «загадочного» прототекста и важность задачи реконструкции его, в идеальном случае доводимой до языкового уровня (нужно заметить, что применительно к этой проблеме целесообразно различие двух языков — языка-объекта в его конкретной форме (чисто лингвистический аспект реконструкции) и некоторого специфически «загадочного» метаязыка (семиотический аспект) как элемента определенного класса текстов; лингвистическая реконструкция составляет более сложную задачу, но и в этой области возможны довольно надежные реконструкции на разных языковых уровнях, экспликация которых потребовала бы, однако, более пространных рассуждений). Некоторые возможные направления в реконструкции «загадочного» прототекста очень выборочно указываются ниже. Речь пойдет о корпусе русских загадок, о котором можно с достаточной надежностью судить по материалам, подготовленным В. В. Митрофановой в книге «Загадки», Л., 1968 (при цитации указывается порядковый номер загадки). Однако само расположение материала (тематических кругов) нельзя признать вполне корректным. В самом общем виде «загадочный» прототекст организуется по нисходящему принципу, обнаруживающему тесную связь с космогонической подосновой: Небо, небесные светила и явления; время; стихии — вода, огонь, земля; земля — ландшафт, растения,

животные; человек — родство, семья, жилище; вещи — посуда, утварь, инструменты, одежда, пища и т. п.; духовная культура — мысль, слово, религия, загадка (загадки о загадке как опыт метарефлексии). Достаточно подробные записи загадок именно как целого текста порознь вскрывают многие значительные фрагменты этого целого и лежащие в их основе принципы организации. Поэтому есть основания говорить о целом этого текста как о некоей вполне конкретной реальности, отсылающей как за свои пределы, вне текста, так и внутрь и вглубь его, к тайнам языка этого текста, разгадка которых выявляет специфику его языковой структуры. «Внешняя» проекция этого текста позволяет уяснить связь его с ритуалом, существенной частью которого как раз и является это загадывание-отгадывание, и, следовательно, самое функцию этой процедуры, ее pragmatику. «Внутренняя» же проекция, напротив, акцентирует внимание на самом тексте как таковом, на его структуре и, значит, вплотную подводит исследователя к проблеме реконструкции, поскольку именно *in statu nascendi* наиболее четко обнаруживается специфика структуры и реализуемые с ее помощью смыслы. Именно о «внутренней» стороне текста и пойдет здесь речь.

Сразу же следует подчеркнуть, что «загадочный» текст (во всяком случае в русской фольклорной традиции) выступает как особый класс текстов с отчетливо выраженной «формальной» спецификой. Наиболее фундаментальной чертой этого текста нужно считать его вопросо-ответный характер, задающий двойное членение этого текста на «вопросную» и «ответную» структуры. Несмотря на то, что в эксплицированной форме (Что, Чего, Кто, Какой, Который, Когда... и т. п. в начале загадки) вопрос характеризует лишь относительно небольшую часть загадок, именно он составляет основу, больше того, *conditio sine qua non* загадки, и в известном отношении он важнее ответа. Вопрос в большинстве случаев не выражен формально, но он по сути дела жестко детерминирует появление «ответной» части структуры, принудительно вызывает ее, и последняя как бы верифицирует тот факт, что формально нейтральная «повествовательная» структура в основе своей образует вопрос. Поэтому в известном отношении вопрос важнее ответа, а «вопрошатель» мудрее «ответчика-угадчика»: ему нужен не сам ответ, который он знает, но то, чтобы ответчик самостоятельно нашел этот ответ, выдержал испытание и тем самым включился бы в подлинный диалог о высших сакральных сущностях. Характерно, что «вопрошатель» нередко готов признать «правильность» ответа даже в том случае,

когда он сам, загадывая, имел в виду иной ответ: для него важно лишь то, чтобы этот «неожиданный» ответ формально соответствовал бы вопросу по всем содержащимся в нем диагностическим существенным критериям (ситуация, когда «ответчик-угадчик» оказывается «мудрее», чем «вопрошатель», ср. два особых типа загадок: первый — когда один и тот же вопрос имеет два и более разных ответа, признающихся равно «правильными» [ср. *Без рук, без ног... — Змея, Рыба, Ветер, Месец, Вода, Река, Часы* и т. п.], но по замыслу «вопрошателя» предполагающий один определенный ответ; второй — когда со стороны «вопрошателя» идет сознательно запланированная игра в двусмысленность и предполагается «обман», опровержение, казалось бы, наиболее очевидного ответчика [ср. класс загадок, как бы автоматически имплицирующих некий «неприличный» ответ, но имеющих и неожиданное «приличное» решение]). Во всяком случае умение ставить вопрос в загадке, т. е. способность нетривиально, но безусловно корректно описать загадываемый предмет, есть знак-свидетельство понимания сути ситуации и умения операционно представить искомое именно как проблему, т. е. как некую ментальную конструкцию, предполагающую принципиальную возможность ее решения.

Суть решения этой проблемы состоит не только и не столько в отгадке загадываемого объекта (строго говоря, такая отгадка не более чем средство для достижения чего-то более важного), сколько в обучении самому «языку» загадки, его правилам — как явным, так и тайным, способам пользования им и умению обнаруживать высшие смыслы, этим «языком» разыгрываемые (нет необходимости говорить особо о том, что в процессе вопросо-ответной процедуры проверяется наличие контакта между «вопрошателем» и «ответчиком», уровень «внимательности» сторон и смысловая идентичность посылаемого и принимаемого сообщения; ср. роль «фатической» функции в загадке). Всё это именно и превращает слово отгадки в дело, а всю процедуру в подлинное творчество, вновь и вновь организующее мир и, следовательно, причастное к «первому» творению Космоса и продолжающее его каждый раз, когда мир и коллектив переживают кризисное состояние и нуждаются в выходе из него, в с-пас-ении от обступающей их универсальной о-пас-ности. Познание «языка» загадки и овладение способами его использования, будучи сугубо «языковыми» операциями, в то же время позволяют выйти за пределы «языка» — овладеть логикой мира и, более того, самим миром: спасти его и пасти-опасать, т. е. сохранять, воскормлять,

контролировать (ср. болг. *храня* при ст.-слав. *хранити*, из праслав. \*хогнiti).

Со спецификой «языка», ее структуры и ее телеологической доминанты непосредственно связан и тайный нерв загадки — некое внутреннее движение, обнаруживающееся в установке на углубленно-интенсивное решение проблемы, на поиск сокровенного, лежащего не вне загадки, а в ней самой, более того, в ее «языке», в слове, которое и есть тот ключ, который отмыкает дверь, ведущую из знакового пространства в широкое внеязыковое пространство предметного мира, «нестроения» в котором, собственно говоря, и заставляют человека обращаться к актуализации «загадочного» текста. Если главную особенность «языка» загадки обозначить одним словом, то им будет — метафоричность. Всякая метафора в известном смысле, на чисто логическом уровне, образует тавтологию, которая направляет в порочный круг беспросветного тождества, вечного повторения одного и того же, и в таком случае метафора (а отчасти и сам «язык») — тупик, западня, приговоренность к бессмыслице, запирающей человека в безнадежности. Но мифопоэтическое сознание живет не по принципу *Что в лоб, что по лбу*, т. е., что сказать *так*, что *этак* — всё одно. Для него ясно, что «язык» не только описывает-отражает нечто наличное и уже известное. На-против, главное в нем то, что он может и должен «разыгрывать», творить новое, неизвестное и даже доселе не бывшее. И если это так, то каждый новый акт «языка», каждый новый способ выражения вызывает к жизни новую сущность, т. е. «язык» выступает как демиург, который телегу (*vehicle*) ставит впереди лошади, знак-означающее (*vehicle*) впереди означаемого, и именно благодаря этому создает ту парадоксальную, здравый смысл разрушающую ситуацию, в которой только и может быть найден столь же парадоксальный, но представляющийся единственно возможным путь к решению задачи — к спасению. В этом смысле двойственная структура загадки, о чем говорилось выше, отражает двойственную природу всякого метафоризма как следствие конфликта двух принципов — подобия и различия, покоя и движения, старого и нового, застойно-инерционного и творческого и приглашает участника вопросо-ответной процедуры, лежащей в основе загадки, к предельной внимательности, к прислушиванию к «сотым интонациям», к поискам смысла всегда и везде.

Чем же заманивает «загадочный» текст того, кто может его вос требовать (или наоборот?), в свои «языковые» бездны? Говоря в общем, — своим «языком», конкретнее — особенностями рас-

пределения некоторых стандартных элементов «языка» и наличием и/или презумпцией наличия «криптограмматического», точнее (особенно применительно к архаичному состоянию), «криптолитического» уровня, иначе говоря, установкой на присутствие в «загадочном» тексте, причем в «загадывающей» (вопросительной) части некоего действительно загадочного элемента, относительно которого до поры неизвестно ни где он конкретно находится, ни каков его состав, ни, наконец, каков скрытый смысл его или, правильнее, к какому ключевому смыслу он отсылает. Эта видимая и/или слышимая часть «семантического» спектра может остаться и не опознанной «отгадчиком» при том, что сама загадка в конце концов разгадывается (ситуация шахматиста, выигрывающего позицию не самым корректным, кратким или эффектным способом). Первая особенность (распределение элементов) относится к числу явных и потому более элементарных знаков, организующих весь «загадочный» текст или достаточно значительную его часть, но характеризующихся обратно пропорциональным соотношением экстенсивности организуемого ими текста и напряженностью смысловой конструкции. Вторая особенность (элементы «криптограмматического» уровня), напротив, хотя и видима и/или слышима, но поначалу не замечаема именно как «особенность» и уж никак не элементарна, но сложна и, можно сказать, эзотерична, т. е. характеризуется признаками внутренности, тайности и предполагает особый статус «посвященности» тех, кто способен к открытию подобных элементов и их глубинному истолкованию.

Наиболее представительными и регулярными формами проявления распределения определенных элементов в «языке» текста загадки (первая особенность) нужно считать совокупность относительно часто повторяющихся элементов. Речь идет о совокупности явлений, объединяемых понятием повтора. Ритм (как определенная схема распределения ударений, в той или иной степени приближающаяся к канонической) и рифма (как способ композиционной, звуковой, а иногда и грамматической и семантической организации «загадочного» текста) занимают здесь особое место, но было бы ошибочным и пренебрежение повторами на всех других «языковых» уровнях. Ср. на звуковом уровне: *Вздохнет Егор на бугор — выше леса, выше гор...*(160); *Голубое побле серебром усыпано* (10: б); *Мати Мария по морю ходила, море затворяла...* (199: м, б); *Мал малечек замостил мосточек...* (349: м); *Печь-перепечь, полна печь пирогов* (59: п, пер-/пир-); ...ни попáм, ни дьякам, ни наám дуракам (29: д); *Сидит бáба на лáвке, считáет*

*булáвки и никáк...* (20: á); *Сýто, бýто, золотом обýто* (9: ú); *Ходит Хám по лáвке в хámовой рубáшке...* (66: x, á); *Поле не мéряно, сéмя не сéяно* (69: é); *Белоголóвая корóва в подворótню смóтрит* (77: ó, oró); *Пóлное корýто огурцóв намýто* (15: ó, ý); *По нéбú хожу, на зéмлю гляжу* (163: é, ý) и т. п., не говоря уж о более изощренных структурах; — на морфологическом и синтаксическом уровнях повторы не только более обильны, но и более очевидны, причем, как правило, они сочетаются с звуковыми и/или лексическими повторами типа *Постáвлю квáсу кадúшку, положу хлеба краюшку* (56: á — ý, Vb. 1 Sg. Praes. & Gen. Sg. & Acc. Sg.; Praed. & {Gen. part. & Obj. dir.}); *Идет лéсом — не трéснет, идет плéсом — не плéснет* (89); *Бежáть, бежáть — не добежáть, летéть, летéть — не долетéть* (1); *Мету́, мету́ — не вы́мету, гоню́, гоню́ — не вы́гоню* (468); *Течéт, течéт — не вы́течет, бежíт, бежíт — не вы́бежит* (469); *Четы́ре-ста ходáста, двá-ста мотáста, пáтый-ста ходáста* (1053); *Четы́ре четы́рки, двé растопы́рки, оди́н вертóк*, *двé юхторки* (1191) и т. п.

Столь высокая степень организации «загадочного» текста на разных (на всех без исключения) языковых уровнях ни в коем случае не может быть признана случайной. Более того, примеры свидетельствуют, что есть все основания в отношении огромного количества загадок говорить о «гипер-организации», причем она часто носит весьма сложный и изощренный характер, предполагающий как значительную долю участия в конструировании текста «сознательного» начала, так и долгий отбор вариантов и версий по нескольким критериям, основная часть которых, несомненно, осознавалась и, более того, была предметом «поэтической» рефлексии. Уже на этой стадии можно говорить о такой степени организации текста и таком характере ее, которые предполагают стихотворно-поэтическую природу «загадочного» текста, поскольку и «регулярность» стихового текста и уровень его «орнаментальности» (в частности, и в более архаичных мифопоэтических текстах, и в более поздних собственно фольклорных), как правило, несравненно выше соответствующих критериев в прозаических текстах сходного назначения, по крайней мере, применительно к тому периоду, когда русские загадки приняли ту форму, которая известна нам по классическим их публикациям. Если это верно, то сама «стиховая» природа текста загадок (по крайней мере, в их архаичном ядре) делает очень вероятным предположение о сакральности этого класса текстов и об их использовании в ритуалах.

Ритмические схемы, нередко высокой степени регулярности, как и высокий процент рифмических и рифмоидных повторов, вы-

ступающих как важный принцип организации «загадочного» текста, ставят точку над *i* в вопросе о стиховой природе ядра этого текста, что, кстати, подтверждается и типологическими свидетельствами, относящимися к подобным архаичным собраниям загадок (ср. так называемые *brahmodya* в ведийской традиции). Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что в русской традиции «стиховой» (ритмо-рифменный) принцип организации лучше всего представлен в «пространственно-временном» цикле загадок, сохраняющем и в других отношениях многие черты связи с архаичными космогоническими описаниями. Небо-Земля и Время образуют основу этого цикла загадок, и дальнейшие примеры за редким исключением относятся к указанному кругу текстов.

Обилие рифмованных загадок само по себе позволяет предположить, что «загадочный» стих представляет собой разновидность говорной тоники, поскольку рифма образует характерную черту именно этого стиха в отличие от песенного и эпического («речитативного»). Некоторые примеры рифм в загадках уместно здесь напомнить. Ср.: *Выгляну в окóшко: стоит репы лукóшко* (17, ср. ту же рифму — 66, 67, 106 и др.); *Белая кóшка лезет в окóшко* (182); *Вся дорóжка осыпана горóшком* (24, ср. 25; 26: рогóжка — горóшку, ср. 56; 30: горóх — дорóг); *Как за нашим за двором висит ватрушка с творогом* (98); *Ходе царь по городу, пое во всю голову* (995, ср. 996); *Загáдка, загáдка, в брюхе ягодка* (917, ср.: ...ни царь, ни царíца, ни красна девíца, ни бела рýбица); *Шел я мýмо, видел дýво* (105); *Сани сáненны, оглобли кáменны* (282); *Сперва блéск, за блеском трéск, за треском плéск* (295) и т. п., не говоря о еще более многочисленных «грамматических» рифмах, особенно глагольных и причастных. В целом контекст, в котором рифмы образуют ядро, существенно шире — от примеров типа *Вишнева сорочка на грядке висит* (19) до ...ни пýром, ни мýром... (51). Разумеется, на праславянском уровне загадка не имела рифмы, и в этом отношении она не отличалась от песенного и эпического стиха. Более того, если полагаться на типологические свидетельства единства системы стихосложения во всех разновидностях стиха в данной традиции, приходится согласиться с мнением, согласно которому и говорной стих загадок в праславянском был силлабическим.

В ходе эволюции стиха там, где существовала опора на традицию напева (прежде всего в песенном стихе, но отчасти и в эпическом), силлабический принцип сохранялся. «В говорном [стихе — В. Т.] напева не было, — пишет современный исследователь, — [...] первоначальный общеславянский говорной стих погиб всюду. На его месте остался вакуум — в этот вакуум и вторг-

лась народная риторическая проза с параллелизмом и рифмами. А позднее, когда эта рифмованная проза стала выдерживать рифму не спорадически, а систематически, сделала ее не орнаментальным, а структурным приемом, становится возможным говорить уже о рифмованном тоническом стихе. Таким образом, говорная тоника не наследие общеславянского стиха, а позднейшее явление, развившееся в отдельных языках не раньше XIII в.» (М. Л. Гаспаров). Это весьма правдоподобное, хотя и гипотетическое, мнение должно быть непременно учтено при всех попытках реконструкции конкретной формы «загадочного» стихового текста как на раннеславянском, так и тем более на праславянском горизонте. Также нельзя пройти мимо тех сложностей, которые связаны с трансформацией стиха в результате падения редуцированных. Обе эти причины делают реальную реконструкцию «загадочного» стиха весьма условной, но все-таки определенные гипотезы в этой области возможны, и в ряде случаев они заслуживают внимания. В частности, это должно иметь место в тех случаях, когда помимо ломки старой стиховой конструкции в той или иной мере сохраняются следы старых навыков, которые способствуют поддержанию некоей инерции давней традиции и поддержанию своего рода баланса между старой и новой моделями стиха.

В связи с «загадочным» стихом в русской традиции, между прочим, обращают на себя внимание три особенности, иногда характеризующие именно те тексты, которые и по другим признакам представляются возможными отражениями некоторых праславянских прототипов. Прежде всего речь идет о весьма частой встречаемости дактилических окончаний в фрагментах загадок, которые могут пониматься как стих. Несколько примеров разных типов — *Два стоят, два ходят и два минуются* (4); *Голубое поле серебром усыпано* (10); *Синие потолочины, золотыми гвоздями приколочены* (13); *Рассыпался горох по всей Москве, по всей Вологде* (32); ...И царь, и царица, и красная девица, и добрый молодец (38); *Рассыпалось золото по чёрному бáрхату* (42); *Шла девица из Пýтера, несла кувшин бýсера* (45); *У нашего Романа богáтого / Много скота рогáтого* (73, ср. 75); *Что у нас выше леса стойчего, выше облака ходчего, краше мéлких звезд?* (124); ...по платку катéтся, людям усмехáется (138); *Вы ходили двенадцать молодцов, выносили пятьдесят два сбóкола...* (4943) и т. п. Другая особенность состоит в наличии надежных примеров хореического характера (ср.: *Шéл я мýмо, вýдел дýво*, 105; *Двá быка бодутся..., сýто, вýто..., 6; Méсяц вýдел, сólнце зняло*, 51; *Крýнка мáсла в*

*нéбе ввязла*, 167; ...*Свéкор вýдел, дéверь поднял*, 200 и т. п.). Наконец, третья особенность связана с количеством слóгов в стихе и цезурой в нем, в частности, с ее местом. Во всех этих пунктах обнаруживаются схождения между «загадочным» стихом, особенно в его реконструированных вариантах, и эпическим стихом типа русских былин. При всей неясности отдельных деталей вырисовывается перспектива определенной связи ряда типов «загадочного» стиха с эпическим стихом, схемы которого, видимо, вступали в соперничество со схемами говорного стиха, что и отражается в ряде примеров из круга «загадочных» текстов.

Эта предполагаемая частичная производность стиха загадок от эпического стиха (или, может быть, точнее, их общая родословная в части случаев) представляется весьма важным и, возможно, ключевым моментом при восстановлении генезиса «протозагадки» и исследовании ранних этапов ее развития, о многих деталях которого можно с достаточным основанием судить по текстам русских загадок. Дело в том, что и на материале других фактов, относящихся к загадке, удается наметить несомненные связи с топикой, образностью (иногда вплоть до уровня формул), мотивами, которые характерны исключительно или прежде всего для эпических текстов архаической эпохи. В этом отношении в корпусе загадок особый интерес представляют тексты, в которых отражается образ мирового дерева и его вариантов — дерево, дуб, столб, брус, колода, мост, дорога, гора (иногда — город, дом и т. п.); связанные с ним животные — птицы (орел, сокол, вороны, гуси, лебеди, петух, сороки, синицы и др.), копытные (корова, бык, вол, конь), хтонические животные (змея, черви, муравьи, насекомые); атрибуты символического значения (вершина дерева, ветви, гнездо, корни, камень; солнце, месяц, звезды и т. п.); пространственно-временные индексы (небо, земля, центр-середина, возвышенное место; год, времена года, месяцы, недели, сутки, день, ночь); цветовая символика (белый, черный, золотой, красный, зеленый); числовая символика (один, два, три, четыре, семь, двенадцать, тридцать, триста шестьдесят /пять/); предикаты «космогонического» характера (стоять, лежать, вырастать, рождаться, соединять, распространяться, тянуться, висеть, нести на себе, держать, поддерживать и т. п.), ср. также известный образ *arbor inversa* (*Что вверх корнем растет?* /501/; *Что растет вверх комлем?* /502/; *Что вниз вершиной растет?* /504/ и др.), находящий прямые аналогии в Ведах, Упанишадах и других древних текстах.

Другая «эпическая» тема русских загадок — «основной миф» о Громовержце, преследующем своих врагов (Бог, орел, тур, мол-

ния, гром, туча, ветер, дождь, огонь, вода, стрела /огневая/, камень, верх-низ, женский образ, как-то связанный с Громовержцем и т. п.), ср. 209—301. Еще один «эпический» мотив русских загадок — путь, его начало, чреватость его событиями (ср. загадки о пути-дороге, часто начинающиеся с *Шел, идет, едет...* или *Пришел, приехал...* и т. п.). Здесь нет возможности перечислять общую эпосу и загадкам образность, доводимую иногда до уровня слов (ср. *Без рук, без ног...*; *Двое стоячих, двое ходящих...*; День — белая корова /белый бык/, ночь — черная корова... и т. п.), а в отдельных случаях до сходных конкретных форм, ключевых в репертуаре индоевропейских поэтических формул.

Наконец, особенно важным аргументом в разрабатываемой здесь теме нужно признать «загадочный» эпос «Голубиную Книгу» («Стих о Голубиной Книге»), которая совмещает в себе три ключевых признака — эпический жанр, длинную серию связанных друг с другом загадок, составляющих ядро этого эпического типа, и, наконец, стихотворную «эпическую» форму (автор имел уже не раз случай подробнее писать об этом замечательном и в русской традиции уникальном тексте, самым непосредственным образом перекликающемся с космологическими по своей проблематике ведийскими загадками *brahmodya*). И «Стих о Голубиной Книге» и *brahmodya* — тексты о «началах», о сакральном составе мира, о порядке его возникновения и становления и, естественно, претендуют на полноту картины, каждый элемент которой подлежит обозначению-именованию, как и в загадке, где отгадка одновременно обозначает и как бы извлечение вещи из небытия и наименование ее именем как знаком сущего. Мифопоэтический номинализм ставит имя впереди того, что этим именем нарекается, и потому в ритуалах именно поиск имени, его отгадывание, его феноменализация играют столь значительную роль. Исследование анаграмм, начатое Соссюром и опубликованное в своих фрагментах десятилетия спустя, позволило осознать эту роль имени прежде всего в эпических и гимновых текстах и вскрыть самое технику тайного кодирования ключевых имен сакрального характера, подлежащих открытию, и с помощью знания этой техники «открыть» утаенное имя. Само «открытие» имени — акт творения, и поэтому в отгадывании имен нельзя видеть ни род развлечения, ни некое интеллектуальное упражнение, эвристическую «гимнастику», начинающуюся с чистого места. Искать анаграмму просто так, сугубо эмпирически, вне определенной большой идеи и вне некоего ключевого принципа, опираясь исключительно на факт наибольшего звукового подобия криптограммы и неких

фрагментов предлежащего текста, бессмысленно. Этот «бессмысленный» поиск анаграмм означает отдачу на милость случая как такового и сведение анаграммы к кунштюку, тогда как она на самом деле обращена к содержанию, к смыслу — она его сумма, итог, его высшая точка цветения. Но это содержание и этот смысл выражаются не словарно или грамматически институализированными языковыми формами, имеющими обязательное значение для всех членов данного языкового коллектива, а как бы случайно выбранными точками текста в его буквенно-звуковой трактовке. Иначе говоря, верх (квинтэссенция) смысла соотносится с низом формы, с предельно внешними и случайными ее элементами. Но весь смысл и эстетическая ценность анаграммы как раз в том, что она, подобно электрической искре, пробивает эту пустоту между предельно разведенными друг от друга содержанием и формой, освещает своим светом это до того темное пространство и позволяет возродить к смыслу, осмыслить и те элементы, которые считались лежащими ниже границы, откуда начинается сфера смысла, содержания. Анаграмма ищет и формирует-индуцирует смысл там, где он отсутствует и вообще не предусмотрен структурой языка в его профаническом секуляризованном аспекте. Именно в силу этих особенностей об анаграмме можно говорить как о категории, апеллирующей к содержанию прежде всего (в свою очередь, содержание в его особо уникальных сгущениях, при резком возрастании смыслового напряжения, порождающего новые энергии, может указывать на возможность нахождения анаграмм).

Присутствие анаграмм в загадках (причем в очень большом количестве) имеет и более специальное объяснение, чем появление их в гимновых и эпических текстах: нельзя упускать из виду, что анаграмма — важнейшее и наиболее изощренное средство проверки связи между означаемым и означающим (если говорить о внутритекстовых отношениях) и между текстом и достойным его, т. е. понимающим его вполне, читателем или слушателем, выступающим как дешифровщик криптограмматического уровня текста (если говорить о прагматическом аспекте семиотического исследования текста). В обоих случаях речь идет о таком примере метаязыковой функции, когда делается установка на отбор наиболее «кодо(во)проницательного» пользователя текста, способного решить задачу соотнесения формы и содержания в наиболее сложных случаях взаимоотношений. Поскольку об анаграмме в загадках писалось особо, здесь достаточно ограничиться несколькими из сотен примеров: *Стоит пендра, на пендре леший дендра*

и говорит кендре... (Ответ: *На печи лежит дед и говорит кошке...*); — В поле го-го-го, а в лесах ги-ги-ги (*Горох и грибы*); То блин, то полблина... (*Луна*); — Что в избе гадко? (*Кадка*); — Что в избе бодро? (*Ведро*); — Что в избе за копоть? (*Лопоть*); — Сам с локоток, а борода с веник? (*Молоток*); — Что не корыстно? (*Коромысло*); — Что в избе Фрол? (*Стол*); — Двину, подвину по белому Трофиму...? (*Задвижка*); — Туша, у ней уши, а головы нет? (*Ушат*); — За леском, леском воет баба голоском? (*Косу точат, собств.* — ляск / лязг косы); — Стоит сноха, ноги развелась...? (*Соха*); — Что в стену не вобьешь? (*Тень*); — Пан Панович пал на воду? (*Листья, точнее — паденье листьев*); — Лежит Дороня, никто не хоронит...? (*Дорога*); — Футка да фатка футунди, футундак да две футеницы? (*Шапка, шуба, зипун, кушак, рукавицы, видимо, Шубка, шапка...*) и т. п. Ранее было обращено внимание и на контролирующую роль анаграмматического слоя, когда на основании анализа удается восстановить аутентичную форму ответа на загадку, отличающуюся от приблизительной, содержащейся в записях. См. специально об анаграмме ниже.

При реконструкциях общего вида определенных типов загадок подобная контролирующая роль принадлежит, с одной стороны, вариантам «загадочных» текстов того же класса и, с другой стороны, коррективам «реконструктора», исходящим из заполнения лакун и/или исправлений-«эмендаций», восстанавливающих некое «идеальное» состояние или, по крайней мере, устраниющих некоторые очевидные несоответствия. Речь идет примерно о таких конъектурах (они отмечены в квадратных скобках), как-то: *Стойт дóm в двенадцать окón, / В кáждом окнé по четы́ре деви́цы [В кáждой оконни́це] / У кáждой деви́цы по сéмь веретéн, / У кáждого веретéна ráзное имéя [ráзные именá]* (4939) или же загадка 4947 — *Стойт дуб, на дубу двенáдцать гнéзд, на кáждом гнездé по четы́ре синíцы, у кáждой синíцы по четы́рнадцать яи́ц, сéмь бéленьких да сéмь чéрненьких* — при учете других загадок, отвечающих этой формуле, и при легкой корректировке, не меняющей смысла текста (разумеется, приводимые корректировки в данном случае играют роль примера, указывающего направление эмандации, и не претендуют на доказательность), могла бы принять несколько иной, более «сбалансированный» вид: *Стойт дуб [до небéс, сп. 4948] / На дубу [на нем] двенáдцать гнéзд / [B] каждом [гнездíчке, сп. 4951: в кáждом гнездíчке четы́ре яи́чка, или гнездíче] / По четы́ре [синíчки, или, как в тексте, — синíцы] / У кáждой [из синíц] / По четы́рнадцат[ь яи́ц] / Сéмь бéленьких / Да сéмь чéрненьких.* Примеров такого рода реконструкций-эмандаций, и не претендуют на доказательность), могла бы принять несколько иной, более «сбалансированный» вид: *Стойт дуб [до небéс, сп. 4948] / На дубу [на нем] двенáдцать гнéзд / [B] каждом [гнездíчке, сп. 4951: в кáждом гнездíчке четы́ре яи́чка, или гнездíче] / По четы́ре [синíчки, или, как в тексте, — синíцы] / У кáждой [из синíц] / По четы́рнадцат[ь яи́ц] / Сéмь бéленьких / Да сéмь чéрненьких.* Примеров такого рода реконструкций-эмандаций,

ций можно привести немало. Неким аргументом в их пользу может служить то соображение, что при такой процедуре независимым образом исправляются («улучшаются») в сторону большей регулярности еще два показателя «загадочных» текстов именно как стихов — выравнивается соотношение числа слогов в каждом стихе и стандартизуется в известной степени распределение ударений в стихе.

Хотя подобные реконструкции по своему исходному заданию не более чем попытка решения чисто текстологической проблемы, а по своему характеру скорее напоминает «косметический» ремонт, по сути дела и то и другое, «улучшая» текст загадки и тоже как бы походя, независимо, нередко не только устраняют «поверхностные» препятствия, отклонения, несовершенства, но и одновременно обнаруживают те текстовые узлы, распутывание которых открывает уже новую перспективу для «глубинных» реконструкций. И на этом этапе вполне оправданным и, более того, необходимым становится обращение к «внешнему» сравнению (хотя оно может оказаться плодотворным и уже на самом раннем этапе). Оставляя подробное исследование некоторых типов русских космологических загадок в индоевропейском контексте на будущее, здесь приходится ограничиться указанием на первостепенную важность сравнения их с цепью ведийских загадок в «Ваджасане-Самхите», связанной с «Белой Яджурведой», особенно с фрагментом XXIII (9—12), 45—62, а также с гимнами Небу и Земле в «Ригведе» (I, 185; IV, 56; VI, 70; VII, 53), как и с некоторыми другими космологическими гимнами из этого собрания и весьма многими фрагментами «Упанишад» со сходной тематикой, а также указанием на то, что подобное сравнение вскрывает не только общие черты в условиях функционирования сопоставляемых текстов, в их структуре (независимо от того, идет ли речь обо всем корпусе или о каждой из составляющих его частей), в предметном инвентаре, в наборе предикатов и атрибутов загадываемых предметов, в образности и символике, но и совершенно конкретные параллели, важные и сами по себе, но еще более существенные в связи с тем, что они имплицируют (ср. *Кто, что, который, сколько...* и т. п. в начале загадки при *Kás, kím, katará, káti...*; *двоe, два, две* — *dván, dvé* в парадоксальном контексте движения и покоя [ср. *Кто движется, не сходя с места?* 1548; *Что идет, не двигаясь с места?* 4919 и т. п. при ведийском *calácalásah*, о подвижных и неподвижных одновременно колышках в загадке о времени — RV I, 164, 48] и действия без рук, без ног [ср. *dvé ácaranti cárantam pad-*

*vántam gárbham apádī dadhāte.* RV I, 185, 2 'двое недвижущихся, безногих получили зародыша, движущегося, имеющего ноги', ср. также *apád ahastó*. RV I, 32, 7, о змее Вритре, при сигнатуре змея в русской традиции — без рук, без ног...]; Что шире всех? 1930, в загадке о земле, при *kíṁ svit pr̥thivyai várṣiyāḥ*. Vājas.-saṁph. XIII (9–12), 47, с той же самой идеей; Чего на свете нет жирнее? 1934, о земле, при *ghṛtāvatī*. RV VI, 70, 1, о земле и небе, и многие другие параллели).

Русская загадка, истоки которой лежат в праславянской загадке, лишь часть индоевропейского «загадочного» наследия, и в ряде существенных своих блоков оно может и должно быть восстановлено, в частности, и исходя из свидетельств русской традиции.

#### IV. Об анаграммах в загадках

После опубликования записей Ф. де Соссюра об анаграммах интерес к этому явлению возник сразу и не спадает вот уже в течение двух десятилетий. До сих пор ядро анаграмматических исследований составляли поиски анаграмм в конкретных поэтических текстах и определение особенностей техники анаграммирования. К сожалению, более глубокий и внутренний вопрос о природе и функции анаграммы оставался в тени. Внимание обращалось прежде всего на формальную сторону (кстати, и сама анаграмма чаще всего рассматривалась как некий предел поэтического формализма), и это игнорирование смысловой стороны проблемы или недостаточное внимание к ней предопределили некоторые «инфляционные» явления в этой области — появление значительного числа реконструкций псевдоанаграмм или таких анаграмм, которые, удовлетворяя некоторому приблизительному критерию формальной близости («похожести»), не могут считаться доказанными из-за отсутствия именно неформальных критериев. Как правило, упускалось из виду, что анаграмма выступает как средство проверки связи между означаемым и означающим (если говорить о внутритекстовых отношениях) и между текстом и достойным его, т. е. понимающим его, читателем, выступающим как дешифровщик криптограмматического уровня текста (если говорить о прагматическом аспекте семиотического исследования текста). Следовательно, в обоих случаях речь идет о таком примере метаязыковой функции, когда обе указанные связи предельно замаскированы, являются своего рода аналогом масонского знака и поэтому предполагают установку на отбор наиболее «кодо(во)проницательного», изощренного и/или обладающего особым знанием читателя, который был бы способен решить задачу соотнесения формы и содержания в наиболее сложных случаях взаимоотношений<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Нужно подчеркнуть, что и проза XX в. не осталась чуждой подобным, а иногда и более сложным, экспериментам, рассчитанным на проверку догадливости читателя. Вместе с тем такие эксперименты в ряде случаев описывают столь же сложные опыты постижения языка через ассоциации, при которых неизвестное или малоизвестное подвергается к известному. Ср. у Пастернака: «Мальчик стоял, упиваясь близостью поездки... Путешествие было обоим в новинку, но

Из указанного ясно, как важно умение установить и теоретически и практически те места текста, где, так сказать, формируется еще до появления анаграмм своего рода «анаграмматическое» поле, зона благоприятная для анаграмм, во-первых, и, более того, провоцирующие их, во-вторых. Искать анаграмму просто так, сугубо эмпирически, вне определенного принципа, опираясь исключительно на факт наибольшего звукового подобия криптограммы и неких фрагментов предлежащего текста, бессмысленно<sup>2</sup>. Этот «бессмысленный» поиск анаграммы означает отдачу на милость случая как такового и сведение анаграммы к простому кунштюку. На самом же деле, анаграмма обращена к содержанию, она его сумма, итог, резюме, но выражается не словарно или грамматически институализированными языковыми формами, имеющими обязательное значение для всех членов данного языкового коллектива, а как бы случайно выбранными точками текста в его буквенно-звуковой трактовке (т. е. вне текстовой упорядоченности обычного типа, предусмотренной как структурой данного языка, так и спецификой соответствующего текста)<sup>3</sup>.

он знал и любил уже слова: депо, паровоз, запасные пути, беспересадочный, и звукосочетание «класс» казалось ему на вкус кисло-сладким. Всем этим увлекалась и сестра, но по-своему, без мальчишеской систематичности, которая отличала увлечения братов («Детство Люверса»). Это странное представление о слове «класс» объясняется при предположении, что на него перенесены признаки, характеризующие напиток, который, действительно, «на вкус кисло-сладкий» и обозначается словом предельно близким к «класс», а именно — квас (при билабиальном произношении *l* сходство между *класс /kla:s/* и *квас* становится еще большим). Соединительное «на вкус кисло-сладким» особенно существенно: оно отсылает и к смыслу, и к форме, и к направлению ассоциации. Вместе с тем оно содержит комплексы *к... с... сл — сл-к*, которые в сумме воспроизводят слово «класс» и слово «квас» (ср. в *кус* и далее). Ср. несколько иной пример: «Я ему придержал как-то дверь, и его немецкое «спасибо» в точности прорифмовало с предложным падежом банка, в котором он, кстати сказать, служил» (В. Набоков. «Соглядатай»), где предполагаются операции: русск. «спасибо» → нем. *danke*; банк → предложный падеж (*в*) *банке*; отношение рифмовки *danke* — *банке*; установление связей с внеязыковым миром: (*в*) *банке* → банк, где служит тот, кто сказал по-немецки «спасибо» (*danke*), вызвавшее ассоциацию с (*в*) *банке*, которое и замкнуло языковую цепь с внеязыковой (работа в банке героя). Примеров такого рода немало, но их анализов, с экспликацией всех промежуточных операций, почти нет.

<sup>2</sup> Ср. предполагаемую здесь игру в двух значениях — 1) 'обладать смыслом, значением' и 2) 'быть целесообразным', — отсылающую на более глубоком уровне к единому комплексу: смысл как то, что только и может иметь онтологическое обоснование и гносеологическую ценность.

<sup>3</sup> Построение анаграмматической структуры предполагает, следовательно, не только возможность (даже обязательность) прерывистого чтения данного тек-

Иначе говоря, «верх» (квинтэссенция) смысла соотносится с «низом» формы, с предельно внешними и случайными ее элементами (так сказать, *«forma formalissima»*, которая настолько разведена с содержанием, что сама мысль о ее семантизации кажется малореальной). Но весь смысл и эстетическая ценность анаграммы как раз в том, что она подобно электрической искре «пробивает» эту пустоту между предельно разведенными друг от друга содержанием и формой (и даже не формой в ее целостности, а чисто механическим эксцерптом из нее, казалось бы, уж никак не связанным с какими-либо смыслами)<sup>4</sup>, позволяет осмыслить и те элементы, которые понимаются как лежащие ниже границы, откуда начинается сфера содержания. Анаграмма ищет и формирует (индуцирует) смысл там, где он отсутствует и вообще не предусмотрен структурой языка. Именно в силу этих особенностей об анаграмме можно говорить как о категории, апеллирующей к содержанию прежде всего. В свою очередь содержание в его особо значимых стущениях, при резком возрастании смыслового напряжения, порождающего новые энергии, может указывать на возможность нахождения анаграмм. Богатство содержания, его установка на максимальную сложность связей или особую отмеченность ведущих смыслов так или иначе соотносится с перестройкой самого текста и на формальном уровне. Подходя с другой стороны, можно сказать, что, когда форма (и соответствующее ей читательское восприятие) обнаруживает признаки перенапряжения, гипертрофии (гиперморфизма)<sup>5</sup>, она, подобно изнемогающему от избытка силы былинному богатырю («силушка

ста, но и возможность обратного принятому направления чтения, не говоря уж о разного рода циклических операциях. Другими словами, анаграммирование и поиск анаграммы выделяют в тексте «фигуры» принципиально нового типа, не предусмотренные инвентарем языковых схем разных уровней, но и не противоречащие возможностям элементов, составляющих этот инвентарь. Текст, в котором предполагают анаграмматические структуры, не только читается слева направо как обычный поэтический текст в русской и многих других традициях, но и рассматривается как картина во всех направлениях. В этом отношении анаграмматический текст «изобразителен», что сближает его, например, с живописью, особенно в варианте «нефигуративная, с лейтмотивом».

<sup>4</sup> В этом отношении анаграмматическая структура всегда обладает тем признаком «остроумия», который характерен для произведений барочного стиля (*acutem, agudeza*); примерно то же можно сказать и о понятии «congettismo», определяющем важнейшую черту поэтики барокко и вместе с тем с пользой применимом к сфере анаграмматических структур.

<sup>5</sup> Опять-таки речь идет о ситуации характерной для произведений искусства, находящихся в поле барочных традиций.

по жилочкам поигрывает») типа Святогора, ищет себе нового применения, той высшей инстанции, во власть (в распоряжение) которой можно было бы отиться. Такой инстанцией и является смысл (содержание). Дух его веет повсюду. Смысл прорастает везде, где форма представляет ему хотя бы минимум условий, и даже вокруг бесформенного хаоса обнаруживается присутствие некоей смысловой потенции (тени смысла), жаждущей воплотиться. Тем более это относится к «богатым» в смысловом отношении текстам. В отмеченных местах подобного текста, практически на любом множестве «случайных» элементов его, содержание формует свой собственный образ в «звуках»<sup>6</sup>. Происходит чудоально- и сильнодействия: содержание оказывается настолько богатым, активным, животрепещущим, заразительным, что в его пламени все приобретает его оттенок, — даже отдельные элементы звуковой (буквенной) цепи начинают получать особое значение вплоть до возможности синтезирования с их помощью смысла целого. В этой ситуации все идет во славу содержания. Оно как бы осмысливает (преформирует содержательно) по своему подобию все «формальное»<sup>7</sup>.

Поэтому среди задач, стоящих перед исследователями анаграммы, стоит выделить несколько таких, которые, являясь предварительными по своему характеру, будучи решенными, откроют возможности для более надежной верификации комплексов, подозреваемых в их принадлежности к сфере анаграмматического. Нижеследующие заметки явно или неявно предполагают существенность, по крайней мере, трех таких задач: 1) поиск тех смысловых сгущений, которые деформируют текст (или, точнее, «суперформируют» его за счет резкого увеличения степени его дискретности, во-первых, и навязывания новых связей между элементами, во-вторых) настолько, что возникновение здесь анаграмм становится весьма правдоподобным или даже почти необходимым; — 2) соответствующий поиск типов текстов (жанров), наиболее располагающих к «разыгрыванию» в них анаграмматических комбинаций; — 3) поиск границ в употреблении анаграмм, т. е. определе-

<sup>6</sup> О соотношении звука и смысла см. R. Jakobson. *Six leçons sur le son et le sens*. Paris, 1976; R. Jakobson, L. R. Waugh. *The Sound Shape of Language*. Indiana University Press, 1979; ср. также статью автора этих строк: К исследованию анаграмматических структур (анализы) // Исследования по структуре текста. М., 1987, 193—238 и др.

<sup>7</sup> Отчасти в силу этого обстоятельства вопрос о преднамеренности или непреднамеренности тех или иных конкретных анаграмм отдвигается несколько в сторону и должен рассматриваться в существенно ином контексте, нежели это обычно делается.

ние случаев наибольшего дальнодействия в пределах данного языка и даже за его пределами (чужой язык).

\* \* \*

Все эти задачи и, конечно, их практическое решение приобретают особое значение в связи с загадкой, особенно если вспомнить, что загадка как словесно воплощенный «загадыватель» ведет с тем, кто должен отгадать ее, весьма изощренную игру, предполагающую в отгадчике не только и даже, может быть, не столько «загадочную» эрудицию, т. е. знание ответов загадки заранее, уже в силу принадлежности к определенной традиции, сколько определенный уровень изобретательности, проверку на аналитичность, способность по найденным деталям выстроить целое, которое, собственно, и является ответом. Игра, которую ведет загадка с отгадчиком, двусмысленна и ведется в разных направлениях: главное в загаданном скрывается, вуалируется, проецируется в неожиданную сторону и воплощается в «далекие» от искомого образы, но вместе с тем, ведя свою игру, загадка рассыпает и намеки на свой ответ-разгадку, но в той области, где искать его решится только наилучше проницательный отгадчик — в фонической структуре загадки.

Повышенная звуковая организация многих загадок не раз уже привлекала внимание исследователей. В сферу исследовательского интереса попадали и такие явления, которые в той или иной мере напоминают анаграммы (ср., напр., соотнесенность звуковой формы ответа с неким словом (или словами) в самом вопросе)<sup>8</sup>, но в целом сама проблема еще не была сформулирована, несмотря на то, что жанр загадки в связи с анаграммой имеет совершенно исключительное значение. Дело в том, что сами анаграмматические тексты представляют собою, по сути своей, род загадки: анализируя некий текст, на основании ряда сначала не определенных элементов, нужно отгадать зашифрованное имя (так, в «Ригведе», в первом ее гимне /I, 1/, дискретный «текст» *Aṅgiras, giraḥ, aṅga* и т. п. позволяет открыть упрятанное в нем имя бога *Agni*; следовательно, предельно упрощая, можно сформулировать схему загадки приблизительно так: Что такое *Aṅgiras, aṅga* и т. п.? — *Agni*). Но еще важ-

<sup>8</sup> См., в частности, Е. Д. Поливанов. Формальные типы японских загадок // Е. Д. Поливанов. Статьи по общему языкознанию. М. 1968, 307 и сл.; ср. также Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремиологические исследования. М., 1984, 14—46 и др.

нее то обстоятельство, что, если в обычных анаграмматических текстах практически удается реконструировать ответ лишь с известной вероятностью (о чем, в частности, свидетельствует разногласие в оценках таких анаграмм), то в загадках ответ, хотя и скрыт (по крайней мере, от части участников соответствующего ритуала), но в принципе он известен и однозначен<sup>9</sup>. С этой точки зрения загадка может быть представлена как нечто обратное по отношению к анаграмматическому тексту: ответ (отгадка) дан, причем в его стандартной звуковой форме; исходя из него, необходимо найти звуковую мотивировку ответа в тексте вопроса (ситуация школьника, знающего ответ математической задачи, но не умеющего найти процедуру его получения). Тот, кто умеет корректно и полно решать загадку (т. е. устанавливать звуковые и семантические связи между вопросом и ответом), в принципе может обернуть это умение и для открытия анаграмм в соответствующих текстах. К сожалению, значение опыта решения загадок для дешифровки анаграмм остается пока за пределами внимания исследователей. Тем не менее, учет «анаграмматического» слоя в загадке дает возможность исследовать наиболее сложные и многократно пересложененные отношения между обозначаемым и обозначающим, не имеющие себе сколько-нибудь близких аналогий в пределах фольклорных жанров. В частности, само знание практики анаграммирования дает возможность правильно сформулировать (на основании соответствующих элементов вопроса) сам ответ, восстановив глубинную вопросо-ответную связь; решить проблему выбора наиболее аутентичных (например, анаграмматически «сильных») вариантов вопроса к данному ответу и восстановить историю контаминаций вопросов; наконец, приоткрыть перспективу реконструкции наиболее ранних анаграмматических структур в самой загадке.

Далее следуют некоторые примеры «анаграмматического» слоя в русских загадках, причем внимание обращено на разнообразие типов<sup>10</sup>. Суть этих загадок не только в получении ответа, как во всех «не-анаграмматических» загадках, но и в том — и это несравненно более сложная и тонкая задача, — чтобы проверить отгадчика на понимание им специализированного и ориентированного на звуковую форму ответа языкового «субкода», примененного в отмечен-

<sup>9</sup> Здесь не рассматриваются случаи загадок, у которых двусмысленность ответов (например, высокий и низкий варианты, приличный и неприличный и т. п.) сама по себе является основным заданием, вокруг которого строится игра.

<sup>10</sup> Примеры приводятся по книге: Загадки. Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1968 (в ряде случаев текст вопроса приводится частично).

ных местах вопроса. Будучи переведенными на другие языки, такие тексты остаются загадками в более общем смысле, но перестают быть анаграмматическими загадками. Интересно, что там, где можно говорить о едином целостном корпусе загадок, «анаграмматические» их примеры (разумеется, если сама эта анаграмматичность сознается теми, кто загадывает их) всегда относятся к «метаязыковой» части загадок, где существенна именно языковая форма загадываемого и отгадываемого; эта часть обычно следует после тех типов загадок, где языковая форма не является существенной. Этой особенности местоположения «анаграмматических» загадок в вопросо-ответном ритуале, приурочиваемом чаще всего к ключевому моменту смены Старого и Нового года или — шире — к основному годовому празднику, соответствует последовательность введения загадок этого типа при обучении загадкам детей: с ними детей знакомят лишь тогда, когда усвоены другие типы загадок. Представило бы значительный интерес выяснение вопроса о том, какие объекты загадывания кодируются с применением анаграмматической техники. В предварительном порядке можно высказать предположение, подтверждающееся, кажется, довольно значительным числом наблюдений, что «анаграмматически» чаще всего кодируются бытовые предметы, принадлежащие к профанической сфере — домашняя утварь, элементы обстановки, части дома, одежда, еда и т. п. (иногда анаграмматический пласт вопроса как бы подчеркивает снижающий эффект называния, вносит элемент иронии, юмора). Напротив, понятия высокие, относящиеся к сакральному или сакрализованному, в частности к космическому, «анаграмматизируются» несравненно реже, что и понятно в свете высказанных ранее предположений о структуре «космических» загадок, реализующих единую «нисходящую» схему оплотнения элементов Вселенной, отражающую последовательность актов творения<sup>11</sup>. Это различие между двумя большими разделами корпуса загадок до известной степени соотнесено с другим важным различием: бытовые профанические предметы нередко кодируются с помощью имен собственных, тогда как это исключено (как правило) в сфере «космических» загадок, где сами объекты ответов (Вселенная, Небо, Солнце, Месяц, Земля и т. п.) выступают, по сути дела, как имена собственные (в этом отношении показательно, что подобные «квази-имена» используются в вопросах «космических» загадок, ср. схему типа: Что

<sup>11</sup> Ср. статью автора этих строк: О структуре некоторых архаичных текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам V. Тарту, 1971, 26 и сл.

такое Небо и Земля? — Вселенная; Что такое Солнце, Месяц, звезды...? — Небо и т. п.). Столь существенная разница в принципах организации загадок двух этих сфер с несомненностью свидетельствует о неслучайности именно такого членения корпуса загадок, более того — о его фундаментальном характере. В этом контексте становится понятным, что и анаграммирование в загадках не может быть явлением случайным или объясняющимся лишь внешними обстоятельствами. В его основе лежит некая ведущая идея, но процесс, в результате которого анаграмма в загадке стала принципом кодирования бытовых объектов, остается пока не вполне ясным, и относительно него можно пока лишь строить гипотезы<sup>12</sup>.

Среди русских загадок «анаграмматического» типа<sup>13</sup> особенно широко представлена та разновидность, которая связана с кодированием ответа по первым звукам или слогам слов в вопросе. Ср., например: *Стоит пендра, на пендре лежит дендра и говорит кендре* (вар. — кондра)... — *На печи лежит дед и говорит кошке;* — *В поле го-го-го, а в лесах-то ги-ги-ги.* — *Горох и грибы* (№ 2442) и т. п. Не менее редки случаи, когда связь между вопросом и ответом осуществляется через рифму, причем рифмующиеся слова могут сколь угодно близко воспроизводить друг друга. Ср.: *То блин, то пол-блина...* — *Месяц* (№ 103; собств. — *Луна*); — *Что в избе гадко?* — *Кадка* (№ 3799); — *Что в избе бодро?* — *Ведро* (№ 3865); — *Что в избе за копоть?* — *Лопоть* (одежда) (№ 3991); — *Сам с локоток, а борода с веник* — *Молоток* (№ 4558); — *Что не корыстно?* — *Коромысло*

<sup>12</sup> Одна из них напрашивается, особенно если учсть «перевернутость» отношений, связанных с анаграммой, в загадке по сравнению с поэтическими сакральными текстами, которые в основном использовал де Соссюр в своих занятиях анаграммами. Суть этой гипотезы — в признании бурлескного характера (по крайней мере, при своем возникновении) загадок о бытовых объектах. Но это не «снижающий» бурлеск типа скароновского «Virgile travesti», а «возывающий» бурлеск того типа, который представлен Буало в его «Roëste hégoï-comique» — «Le Lutrin». Если это так, то анаграммирование в бытовых загадках — результат перенесения техники, использовавшейся ранее в другом, «высоком» локусе, в «низкую» сферу; подобное перенесение могло иметь в виду эффект «комизации»; вместе с тем оно представляет собой новый аргумент в пользу предположения о вторичном, т. е. более позднем вовлечении бытовой сферы в процесс «энigmatизации».

<sup>13</sup> Типология способов «анаграммирования» в загадках весьма разнообразна (и поэтому для многих случаев понятие анаграммы применительно к загадке должно быть признано условным) — от элементарных, «примитивных» рифм-«наводчиков» (*Фрол* → *Стол*, где никакого иного кроме поверхностно-звукового и при этом частичного сходства от Фрола и стола не требуется) до весьма тонких, изощренно-остроумных примеров, когда звук и смысл входят в высокую творческую игру.

(№ 3827); — *Что в избе Фрол?* — *Стол* (№ 3549) и т. п.<sup>14</sup>. Известны и случаи вопросо-ответных связей с помощью *figura etymologica*: *Двину, подвину по белому Трофиму...* — *Задвижка* (3161) (т. е. задвижка движется). Многочисленные примеры синтезирования, звукового моделирования — частичного и полного, упорядоченного и перевернутого, комплексные типы и т. п. Ср.: *Туша, у ней уши, а головы нет.* — *Ушат* (№ 3783); — ...*По берегу рыщет, гужища ищет...* — *Ушат* (№ 3789); — *По уши стоит в воде...* — *Ушат* (№ 3790); — *За леском, леском баба воет голоском.* — *Косу точат* (№ 2217) (собств. — *ляск/лязг косы*; слово, имитирующее акустический образ работы косой, само содержит анаграмму косы: *леском / > лязг, ляск/ — коса*); — *Стоит сноха, ноги развелла...* — *Соха* (№ 1696); — *Без рук без ног дверь открывает/ворота открывает, в подворотню ползет* — *Ветер* (№ 210, ср. № 211, 209); — *Что на воде лежит, да не тонет.* — *Тень* (№ 413); — *Что в стену не вобьешь.* — *Тень* (№ 414); — *Хоть весь день гоняйся за ней — не поймаешь.* — *Тень* (№ 426); — *Под полом, под ярусом стоит кадушка с гарусом.* — *Капуста* (№ 2455); — *Стоит копытце полно водицы.* — *Колодец* (№ 2786); — *Выгляну в окошко: стоит долгий Антошка.* — *Углы в доме* (№ 2982); — *Две снохи сидят, а свекровка пляшет.* — *Дверь* (№ 3121); — *Дерну, подерну Егора за горло.* — *Дверь* (№ 3135); — *Стоит изба безугольна, живут люди безумны* — *Улей* (№ 679); — *Ворона — не конь...* — *Тарракан* (№ 819); — *Черен да не ворон, рогат да не бык.* — *Тарракан*; — *Маленький шарик под лавкой шарит* — *Мышь* (№ 1211); — *Под полом, полом шевелит хвостом.* — *Мышь*; — *Красненька Матрешка, беленько сердечко.* — *Малина* (№ 1851); — *Лез Мартын через тын, ...а голову на тыну оставил...* — *Тыква* (№ 2415); *Ножки тоненьки, кишки жиidenьки, а кила, что голова.* — *Тыква* (№ 2417); — *Межи гор, меж ям сидит птица холуян.* — *Огурец* (№ 2431) (ср. *холуян* в связи со сходным названием *membrum virilis*); — *Несут свинью к овину, на обеих концах по рылу.* — *Корыто* (№ 3821); — *Сорока — в куст..., соловей — за ней...* — *Скворода* (№ 3916); — *Сивая кобыла по торгу ходила...* — *Сито* (№ 3928); — *Бежит свинья из Порхова, вся исторканя.* — *Терка* (№ 3925); — *У нас в избушке солодино имя.* — *Солоница* (№ 3984); — *Маленький мужичок — костяная ручка.* — *Нож* (№ 3957) /собств., — *Ножичок/*; — *Шел про-*

<sup>14</sup> Ср.: *Сивые кабаны всё поле облегли?* — *Туман* (№ 203), что, вероятно, дает возможность реконструировать схему более старой формы загадки: *Сивый кабан...?* — *Туман*, престроившуюся в результате новой связи *кабаны — облегли*. Другой вариант: *Сивые кабаны...?* — *Туманы*.

*хожий, нес под кожей... — Нож* (№ 3961); — Без рук, без ног лапшу крошишт. — *Нож* (№ 3958); — Пять чуланов, одна дверь. — *Перчатки* (№ 4095); — По плеши хлопну... — *Блины* (№ 4258); — По плешиово му хлопну, на плешиового капну. — *Блины* (№ 4257); — Бегут, бегут рябчики..., увидали море — бросились в море. — *Брусника* (№ 4326); — Пошла щука до Киева, кости дома покинула. — *Пенька* (№ 4584); — *Пан Панович пал на воду...* — *Листья* (№ 1706) (точнее — *падение листьев*); — Лежит Дороня, никто его не хоронит... — *Дорога* (№ 2705); — Лежит Данило — замазанное рыло. — *Дорога* (№ 2704); — Лежит Гася, простеглася, как встанет — небо достанет. — *Дорога* (№ 2726); — Дядя Афанасий лыком подпоясан... — *Веник* (№ 3625); — Маленький Ерофейко... — *Веник* (№ 3626); — Две Пелагеи и обе на гие. — *Оглобли* (№ 4391); — Ангелы в Китаях, короли в Литвах, прилетел, прискакал Лисавет-человек: «Дай мне булату, высеку палату из Петровой жены». — *Огниво, кремень, искра, трут* (№ 3492); — Футка да фатка футунди, футундак да две футеницы. — *Шапка, шуба, запун, кушак, рукавицы* (№ 4037) (видимо, — *Шубка, шапка...*); — Катюха да Палаха, Самсон да Фефел. — *Куть, полати, стол, вехоть* (№ 3064); — Был Хлопун, у Хлопуна была Оксинья, пришел Самсон, утащил у Хлопуна Оксинью, прибежала Трясучка, сказала Хлопуну. Хлопун сел на Хомутницу, поехал Самсона догонять, Оксинью добывать. — *Пастух, свинья, волк, собака* (:сука), лошадь (№ 1261); — Стоит в поле Орина, рот разиня... — *Овин со спнопами* (№ 2290; ср.: От овина летит долгая Орина, № 2314); — Узелок Кузьма, развязать нельзя... — *Замок* (№ 3187, ср. 3186); — Узовать Кузьма, развязать нельзя. — *Цепь* (№ 4562, скорее — *Узел*); — Выстану я на церкву, на маковку, увижу я Фильку на запольке, что Филька делает? — *Коса и сенокос* (№ 2164, скорее — *Вилы и уборка сена в стога*); — Что подымается к небу без крыльев и без лестницы? — *Дым* (№ 3208); — Стоят два быка, между ними черная собака. — *Бока и чело печи* (№ 3378); — Стоит урода посреди города. — *Редька* (№ 2589); — Из подполья лысанко глядит. — *Лестница* (№ 3078, скорее — *Лесенка*); — Что в избе за бус? — *Брусья* (№ 3031); — Две Палашки бегут в лески, загнувши носки. — *Сани, полозья* (№ 4443); — ...Митька да Савка да две Палашки. — *Сани, полозья* (№ 4446); — Сам жиляный, ножки глиняны, голова масляна. — *Лен* (№ 2102); — Чего на свете нет быстрее? — *Ветер* (№ 231; Ветер загадывается также через зверь, *ветки, дверь, ворота* и т. п., ср. 209 и сл.); — *Громко стучит...* — *Гром* (№ 280; Гром загадывается также через по горам, *город* и др.); — ...Стоят сто чашей с невареной кашей. — *Соты и мед* (№ 673) и т. п.

Полная классификация случаев такого рода с объяснением мотивировок помогла бы созданию первого варианта свода средств, используемых в практическом анаграммировании. Вместе с тем завершение этой работы позволило бы поставить вопрос о принципах народной этимологии в загадках, о том, каковы традиционные представления о сродстве слов и об их семантических мотивировках. Наконец, достаточно полный учет подобных примеров позволил бы лучше ориентироваться в том, как в русской народной традиции представляется соотношение звука и формы и как языковые по происхождению явления «прорастают» в поэтические фигуры и другие способы построения текста<sup>15</sup>.

Разумеется, все это не исчерпывается «фольклорными» текстами. Внимательное исследование любого «разговорного» диалога или полилога вскрывает провоцирующую роль звуковых комплексов во введении новых элементов смысла и новых, иногда очень неожиданных поворотов его, более того — в обнаружении и выведении наружу того, что до тех пор оставалось не проясненным для сознания или даже вовсе подсознательным. Лихорадочный петербургский морок — родимое место подобных ситуаций:

Заплеталась невская сплетня. — «Вы знаете?» — пронеслось где-то справа и погасло в набегающем грохоте. И потом вынырнуло

<sup>15</sup> Конечно, загадка не вполне одинока в использовании перечисленных приемов, и в ряде отношений она неотделима в указанном смысле от других фольклорных жанров (и — далее и шире — от поэтических текстов в индивидуальном творчестве). Ср. лишь несколько примеров: *К Варварину дню дорогу заварят* (т. е. закует), по народной примете (можно напомнить, что на день великомученицы Варвары, 4 декабря, сербы и хорваты варят кашу — варницу /уменыш от *Вара, Варвара/ и поют: Вара варни варницу...* или *Варварица вари, а Савица лади...* и т. п.); в письме к Пастернаку от 19 ноября 1922 г. Цветаева пересказывает ему содержание своего сна и параллельное осмысление его: «Я, во сне: хорошая примета, а девочка — диво, дивиться» (см.: М. Цветаева. Неизвестные письма, 1972, 271); подтверждение приметы — получение письма от Пастернака; как частый прием в заговорах и заклинаниях: *Ты конь карь, а ты кровь не кань!*; *Стань тут, Станица, стань! стань!* (использовано, в частности, Ремизовым в рассказе «Черттик»; ср. роль имени Стоян в болгарских заговорах на остановление крови и т. п.); в разных видах народной комики, скоморошинах, шутках (*Вавила — поднял ерша на вила,...* *Пимен — ерша запинил,...* *Обросим — ерша оземь бросил,...* *Антон — завертел ерша в балахон...* и т. п.), в детских присказках и т. п. Примеры такого типа не исключение: их очень много и — что еще важнее — они не чистая эмпирия, а отражение одного из основоположных принципов, регулирующих взаимоотношение «формы» и «содержания» и подтверждающих исключительную теоретичность этого разделения.

опять: — «Собираются...» — «Что?» — «Бросить...» Зашушукало сзади. [...] — «В кого же?» — «Кого, кого» — перешушукнулось издали [...] — «Абл...» И сказавши, пара прошла. — «Аблеухова?» — «В Аблеухова?» Но пара докончила где-то там [...] — «Абл...ейка меня кк... исла... тою... попробуй...» И пара икала [...] — «Собираются?...» — «Бросить?...» — «В Абл...» ... А кругом зашепталось: — «Поскорее...» И потом опять сзади: — «Пора же...» И пропавши за перекрестком, напало из нового перекрестка: — «Пора... право...» Незнакомец услышал не «право», а «право-»; и докончил сам: — «Провокация?» Провокация загуляла по Невскому. Провокация изменила смысл всех слышанных слов: провокацией наделила она невинное право; а «абл...ейка» она превратила в черт знает что: — «В Абл...» И незнакомец подумал: — «В Аблеухова». Просто он от себя присоединил предлог *ве*, *ер*: присоединением буквы *ве* и твердого знака изменился невинный словесный обрывок в обрывок ужасного содержания [...] Провокация, стало быть, в нем сидела самая, а он от нее убегал: убегал от себя. Он был своей собственной тенью. О, русские люди, русские люди (*Андрей Белый. «Петербург»*).

Подобные примеры отсылают к импровизационному аспекту звуковых цепей, идущих не только вслед за смыслом, параллельно ему, но и преформирующих существенные его элементы.

Т. М. Судник

## Об одном типе космологических загадок

Этот тип загадок известен широкому кругу традиций, прежде всего, балто-славяно-балканского ареала — речь идет о тройных диалогических загадках об элементах дома, связываемых с временной оппозицией *день/ночь*. Их отличает полное единобразие в формальном отношении, вплоть до примеров поэлементного совпадения текстов разных традиций, так что приводимый ниже украинский образец, знакомый читателю по недавней публикации из архива А. А. Потебни<sup>1</sup>, представляет и тип в целом — на правах инварианта вопросной формулы:

Одно каже: світай, Боже!  
Друге каже: не дай, Боже!  
Третє каже: мені все одно.  
(*Окно, двери, сволок*<sup>2</sup>)

Текст фигурирует среди древнейших свидетельств об «обожении солнца у славян»: «В малорусской загадке... солнце прямо названо Богом».

У этих загадок сложилась репутация архаичных форм народной словесности. «Ciekawe, o archaicznym najpewniej rodowodzie», — замечает современный исследователь по поводу аналогичных польских версий<sup>3</sup>, ср.:

Jedno prosi dnia,  
Drugie prosi nocy,  
Trzecie powiada:  
«Mnie tak we dniu, jak i w nocy,  
Zawdy wytrzeszczam oczy!»  
(*Łózko, drzwi, okno*)

<sup>1</sup> А. А. Потебня. О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989, с. 254.

<sup>2</sup> Здесь: 'матица', ср. в словарике Гоголя к «Вечерам на хуторе близ Диканьки»: «сволок — перекладина под потолком».

<sup>3</sup> J. M. Kasjan. Polska zagadka ludowa. Wrocław, 1983, s. 33, 132.

В энциклопедическом собрании А. Тейлора<sup>4</sup> рассматриваемые загадки отнесены к типу «Солнце, луна и ветер (или водопад) никогда не устают» (138–140). Тематически и формально А. Тейлор сближает загадки этого типа с фрагментом знаменитого гимна-загадки из Ригведы (I, 164, 44):

Тroe волосатых появляются в определенное время.  
В течение года стрижется один из них.  
Один мощно все озирает.  
Порыв у одного виден, не внешность<sup>5</sup>, —

где речь идет, согласно комментарию<sup>6</sup>, вероятнее всего, о солнце, луне и ветре. В рамках указанного типа трехчастные загадки об элементах дома интерпретируются как версии, заменившие космологические объекты на более обыденные, «домашние».

Какова бы ни была их генеалогия, эти загадки, притягивающие своей логической законченностью, архетипической коллизией дня и ночи, света и тьмы, построены на особой, не вполне понятной с синхронической точки зрения смысловой парадигме. Суть загадки именно в ней: мало перечислить загаданные объекты (*окно, дверь, сволок или постель, дверь, окно*, как в упомянутых вариантах), требуется обосновать их отбор и иерархию.

В следующей ниже заметке предлагается опыт восстановления семантической мотивировки вопросно-ответной связи — сначала применительно к одному, записанному нами тексту загадки, а затем на материале фольклорно-географических данных, позволяющих, как кажется, поставить задачу выбора наиболее аутентичных вариантов такой связи.

Наш текст, как легко заметить, почти не отличается от версии, использованной в работе А. А. Потебни:

Адно кажа: «Дай Бог дзень».  
Другое кажа: «Дай Бог noch».  
Трэйця кажа: «Мне ўсе раўно, што noch, што дзень —  
садзяржаю людзей».  
(*Акно, дзвёры, сволак*)

<sup>4</sup> A. Taylor. English Riddles from Oral Tradition. Berkeley; Los Angeles, 1951, p. 50–54.

<sup>5</sup> Перевод цитаты по кн.: Ригведа. Мандалы I–IV / Перевод и подгот. изд. Т. Я. Елизаренковой. М., 1989.

<sup>6</sup> Там же, с. 648.

И если все-таки именно он оказывается в центре внимания, то только по той причине, что, будучи локализованным, он позволяет рассмотреть загадку в определенной этноязыковой ситуации.

Загадка была записана во время Полесской экспедиции летом 1975 г. в селе Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл. от С. Ф. Демиденко, хранительницы и толковательницы множества фольклорных текстов, редких диалектизмов и других древностей этого восточнополесского села<sup>7</sup>. Заметим, что контекстом нашей записи было повествование о праздниках начала года и связанных с ними бытовых обрядах, в ходе которого не раз повторялся мотив троекратности. Вероятно, по ассоциации исполнительница и вспомнила неожиданно трехчастную загадку, которая «вписалась» тем самым в отмеченный для этого фольклорного жанра хронологический отрезок — время перехода от старого года к новому. Текст сопровождала ремарка: «*Гэтую загадку будзеш загадуваць і не казацьмеш — ніхто не адгадае!*». (Наши расспросы затем показали, что в самом деле едва ли кто-нибудь, кроме С. Ф. Демиденко, знал эту загадку.) Обратила на себя внимание форма отгадки — повторение вопросной части в ответе с подстановкой искомых «величин» (напомнившее структуру Голубиной Книги и других вопросно-ответных космологических текстов):

*Акно* кажа: «Дай Бог дзень».

*Дзвёры* кажуць: «Дай Бог noch».

*Сволак* кажа: «Мне ўсе раўно, што noch, што дзень —  
садзяржаю людзей».

Загадка представляет собой диалог, в котором его участники — загадываемые объекты — высказывают свое отношение ко дню и ночи. Их реплики образуют триаду: противоречие между первыми двумя разрешается нейтральным суждением третьего. Через этот комп-

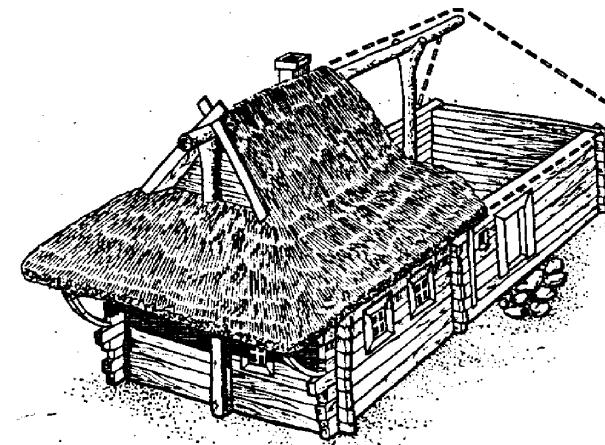
<sup>7</sup> См. тексты, записанные от С. Ф. Демиденко («Легенда о серпе», «Приговоры при зажине», «Первый сноп», «Средства от мышей и птиц», «Борода», «Завитка в жизни»), в «Полесском этнолингвистическом сборнике» (М., 1983) и в работах автора: К мифологическому истолкованию нескольких архаичных текстов (славяно-румынская параллель) // Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. М., 1979, с. 75; К описанию структуры одного белорусского (восточнополеского) заговора // Текст: семантика и структура. М., 1983, с. 181–192; см. также: Ю. И. Смирнов. Эпика Полесья (по записям 1975 г.) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981, с. 224–269, № 12, 19, 21, 47, 48, 58, 65–67.

лекс временных признаков загаданы пространственные объекты — элементы крестьянского жилища: с днем соотносится окно, с ночью — двери, безразличным к противопоставлению день/ночь оказывается сволок, который выделяется из трио еще и тем, что называет свою функцию (:садзяржаю людзей), мотивирующую позицию в споре.

Роли окна и двери в их космологическом диалоге очевидно также обусловлены их доминирующими функциями: окно как проводник света ждет дня, когда оно принимает свое нормальное положение — открытое (убираются задвижки в волоковых оконцах, раскрываются ставни, занавески и т.д.); дверь как затвор, заслон ждет ночи, чтобы быть закрытой, делая жилище непроницаемым. Этот спор окна и двери примечателен тем, что он воспроизводит мифоэтическую линию взаимоотношений их космологических коррелятов — дня и ночи. Изображение смены дня и ночи как их спора, противоборства, погони характерно, в частности, для загадок самых разных традиций и является, по всей вероятности, одной из семантических универсалий этого жанра. Ср. ближайшие примеры: *Коі два супостата перепираюць? (День и ночь)* (Митрофанова, №4980); *Двоє стоячих, да двое ходячих, да два здорника (Небо, земля, сонце, месяц, день и ночь)* (Садовников, №1975); целые комплексы загадок типа: *Чорная карова ўесь свет пабарола, белая ўстала — ўсіх пападымала* (Грынблат, Гурскі, №383) или (там же, №394): *Брат сястру даганяе, а сястра ад брата ўцякае*. Перенимая у дня и ночи их «амплуа» антагонистов, окно и дверь в полесской загадке становятся как бы пространственными воплощениями этих временных категорий.

Третий объект загадки особенно важен для ее интерпретации и заслуживает специального внимания. Исполнительница пояснила слово *сволак* синонимом *бáлька*, указав на матицу — продольный брус, поддерживающий потолок избы. Однако в восточно-полесских говорах термин *сволак* обозначает не только 'матицу' (ср. и полесск. *маціца*, а также *маці*, *мачаха*, *дзед*, *жыліна*, *падбрускік*, *пераклад*, *прам*, *трам(a)* в том же значении), но и другую, еще более архаичную конструкцию — 'бревно, служащее опорой крыши на соах'<sup>8</sup>, которое укладывалось в разви-

ки сох — вкопанных в землю столбов из раздвоенных сверху деревьев (см. рис.).



Сошная конструкция крыши  
(Этнографія Беларусі. Энцыклапедыя. Мінск, 1989, с. 472)

Устройство крыши на соах — наиболее древняя конструкция крыши, известная в прошлом всем славянам<sup>9</sup>, о длительном распространении этой техники у белорусов свидетельствуют хозяйственныe постройки, в которых она сохранилась кое-где до сих пор<sup>10</sup>, и диалектная строительная терминология — *сволак* и другие названия той же реалии, ср. полесск. *баграк*, *гудун*, *мурлата*, *пераклад*, *прагон*, *солам'e*<sup>11</sup>.

*Сволок*, таким образом, представляет собой опору верха крестьянского дома — первоначально крыши древнего типа, а затем горизонтального потолка. В том и другом случае он образует в пространстве дома конструкцию, в точности сопоставимую с древнеиндийским *bráhman'*ом — ритуальным сооружением, семантически и функционально тождественным мировому дереву. Ср. описание этого сооружения в исследованиях В. Н. Топорова, посвященных истокам концепции *bráhman'*а и восстановлению исходного предметного значения этого слова: «*bráhman* мог воплощаться в конструкции из двух или четырех столбов или шес-

<sup>8</sup> І. І. Лучыц-Федарэц. Будаўнічая тэрміналогія беларускага Прыпяцкага Полесья // Народнае слова. Мінск, 1976, с. 218–235; ср. в говорах украинского Полесья: *сволок* 'верхняя перекладина между столбами в качелях' (П. С. Лисенко. Словник поліських говорів. Кіев, 1974, с. 191).

<sup>9</sup> Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987, с. 230.

<sup>10</sup> Беларускае народнае жыллё. Мінск, 1973, с. 42–43.

<sup>11</sup> І. І. Лучыц-Федарэц. Будаўнічая тэрміналогія..., с. v.

тов, соединенных в верхней своей части перекладиной или чем-то вроде крыши», возможно, что *bráhman'*ом могло называться не только все сооружение, но и специально та часть его, которая служила соединением вертикальных частей»<sup>12</sup>. Сходство не ограничивается материальным планом: известно, что матица, как и *bráhman*, в мифоэтическом сознании является образом мирового дерева<sup>13</sup>, причем естественно полагать, что этот семиотический статус был унаследован ею от сволока — опоры крыши на соах<sup>14</sup>.

Сближение реалий, удаленных друг от друга во времени и пространстве, поддерживается тем, что именно балто-славянская традиция сохранила те языковые и культурно-исторические свидетельства, которые послужили одним из главных оснований для реконструкции *bráhman'*а — в первую очередь продолжения корня \**balg'h-*, объединившие два круга значений: 1. 'толстая доска', 'перекладина, соединяющая полозья', 'поперечный брус в бороне', 'грядиль плуга', 'стропило' (лит. *balžena*, лтш. *balžjēns*, словен. *blazína*, рус. *блозно* с реконструкцией \**bolozmen-*< \**balg'h-men-*, предельно близкой к др.-инд. *bráhman*; кашуб. *błozno* и др.) и 2. 'подушка', 'перина', 'подстилка' (prus. *balsinis*, сербохорв. *blázina*, словен. *blazína* и др.)<sup>15</sup>.

Не останавливаясь специально на разнообразных аспектах аналогии *bráhman* — сволок/матица<sup>16</sup>, отметим, что в связи с акту-

<sup>12</sup> В. Н. Топоров. К предыстории двух архаичных концепций // З-я летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы. Тарту, 1968, с. 133–134; Он же. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 70. Настоящая статья опирается на материалы и положения этих работ, также как и исследования: Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремиологические исследования. М., 1984, с. 14–46.

<sup>13</sup> См. работы А. К. Байбурина и прежде всего разделы «Матица», «Укладка матицы» в его книге «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян» (Л., 1983).

<sup>14</sup> Из реликтовых свидетельств о семиотике сволока (именно как опоры крыши) ср. магические действия с семантикой плодородия, которые совершались в хозяйственных постройках, долгое время сохранявших сошную конструкцию: «Трэба сороку убить на Рожество до бедни да на суволоку повесить. Дак скотина станове веселей и поповнея», см. Е. Р. Романов. Белорусский сборник. Витебск, 1891, вып. 5, с. 2 (примечание к заговору «от хлевника», Гомельский у.).

<sup>15</sup> В. Н. Топоров. К предыстории двух архаичных концепций..., с. 129.

<sup>16</sup> Ср., впрочем, для примера хотя бы полесскую параллель к мотиву *bráhman*=*rūgusa* (ср. мировое дерево и антропоморфное существо) в описании ритуала укладки сволока/матицы («цегці трама»): «Укладванне трама пры будаўніцтве хаты заўсёды адбывалася як пэўны рытуал і завяршалася пачастункам усіх яго ўдзельнікаў. Як цягнуць этого трама, то обматанаць світку да поесом падпражніць, такім поесом красным, були такіе. Хозяін помоліца Богу, коб ему Бог

альной для разбираемого текста загадки темой времени изофункциональность *bráhman'*а и мирового дерева, так же как и матица и мирового дерева, устанавливается на материале идентичных по типу загадок — ведийских *brahmodya* (ср., например, загадку о годе из гимна-загадки RV I, 164, 48)<sup>17</sup> и славянских, прежде всего многочисленных русских (*Лежит брус во всю Русь...* и под., где один и тот же образ (брус, столб, колода, дуб) и текст используются для загадывания и матицы, и года в его временном членении). Хотя эти соотнесения подтверждаются и другими материалами (ср. прямые отождествления в Упанишадах: *bráhman* — это год, путешествие коня в течение года; или — более отдаленно: юридический обычай у славян вырезать на матице год постройки дома, и др.), данные загадок по объективности приближаются к фактам словаря, свидетельствуя о своего рода синонимии, паремиологическом тождестве *bráhman*=год, матица=год.

Временная характеристика, которую избирает для описания сволока полесская загадка (: «*мне усе раўно, што нач, што дзень*») по существу соответствует указанной синонимии: независимость сволока от малого, суточного цикла косвенно указывает на его корреляцию с большим циклом — годом. И более того, реплика сволока непосредственно сопоставима с характеристиками *bráhman'*а в ведийских текстах, рассматривающих это понятие в связи с темой дня и ночи, ср.: вечный *bráhman* неподвластен смене дня и ночи (Чхандогья-Упанишада III, 11, 3), «знающий *bráhman'*а смотрит сверху на день и ночь» (Каушитаки-Упанишада I, 1, 4). Самый тип описания сволока — не по дифференциальным признакам, а через ихнейтрализацию — отвечает типу определений универсальной знаковой системы, какой является *bráhman* — ср. его апофатические обозначения «несравнимый», «неизменный», «непреходящий», «бесконечный» и т. п. или же обозначения, в которых *bráhman* представлен как нечто все превосходящее («всеобъемлющий», «высший», «великий» и т. п.).

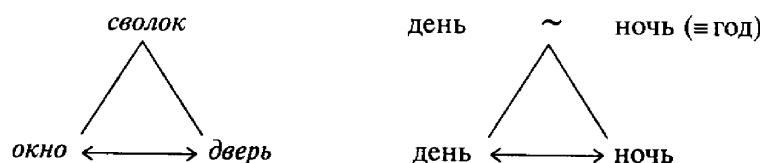
Третий объект загадки — сволок — является, таким образом, не только «вещественным», но и семиотическим архаизмом, в нем проступают черты подобия древнеиндийскому варианту ми-

даў добэрэ, і цягнуць трама як чоловека. А там жэ буй трам ого! І цягнуць этого трама бегуць усе, хто бачыць, помогці...» (Гураўскі слоўнік / Склад. А. А. Крыўцкі, Г. А. Цыхун і інш. Мінск, 1987, т. 5, с. 150–151.). Ср. также трактовку сволока/матицы в народной терминологии (*маці*, *матица*, *мачаха*, *дзед*), в загадках типа: *Сярод хаты Сямён ляжыц*. (Грынблат, Гурскі, № 2109).

<sup>17</sup> См.: Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров. О ведийской загадке типа *brahmodya*..., с. 30–31.

рового дерева — *bráhman'*у, причем речь идет о сходстве не только в общем плане, но и о достаточно специфичных деталях.

Тройка *окно* — *дверь* — *сволок*, как можно заметить, объединяет конструктивные элементы одного типа: оконный и дверной проемы и объемлющий их сволок образуют систему (грациацию) вертикальных рамок или «арок» (ср. постоянное выражение «врата *bráhman'*а») в архитектуре крестьянского дома. Конституируя вертикальную ось жилища, объекты загадки сами по себе составляют замкнутую триаду<sup>18</sup>, которая, кстати сказать, воспроизводится и в других случаях — ср. тот же подбор элементов дома в обрядах Великого четверга на Полесье: «На страсть хадили у церкавь. Агонь нясуть у фанарах из церкви, а тады ужэ падкуруют у хате хрэсты на брусу, на ушняку, над акном — спасение ат грому»<sup>19</sup> (ср. вообще устойчивость идеи троичности в семиотике дома: трехчленность вертикального и горизонтального деления пространства, трехчастность строительной жертвы ит.д.<sup>20</sup>). Этой триадой объектов как бы создается целостный образ дома, причем не только в синхронном, но и в диахроническом аспекте: последовательность введения объектов отражает и их иерархию в актуальной схеме, и направление снизу вверх, в котором «растет» дом («без Троицы дом не строится»). Загадка, таким образом, обнаруживает определенную логическую структуру, основанную на симметрии пространственной триады загадываемых объектов и временной триады их признаков:



Триединый образ дома (завершающий *сволоком* — полесским эквивалентом др.-инд. *bráhman'*а), выступающий в роли пространственной модели временной картины мира, определяет содержание загадки, которая заставляет вспомнить ведийские *brah-*

<sup>18</sup> Об этом понятии см.: А. Я. Сыркин, В. Н. Топоров. О триаде и тетраде // 3-я летняя школа по вторичным моделирующим системам..., с. 111–113.

<sup>19</sup> Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983, с. 87.

<sup>20</sup> См.: А. К. Байбурин. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983, с. 68 и др.

*modya* («говорение о *bráhman'*е, вокруг *bráhman'*а») — серии загадок-диалогов о структуре Вселенной и ее образах, приуроченные к кануну нового года и связанные с ритуалом, воспроизведящим космогонию.

С космологическими текстами этого типа загадку сближает и формальная особенность — выдвинутые в начальную позицию имена числительные, кодирующие загаданные объекты, организуют текст по числовому, нумерическому принципу. Если же представить текст загадки в семантической записи, эксплицитно выражающей поставленные в ней задачи (к такого рода вопросительной трансформации, вероятно, и должен прибегнуть отгадчик), то можно увидеть в основе загадки вопросно-ответную схему, характерную для космологических текстов:

- [Что есть] первое [которое] говорит: «Дай Бог день»?
- [Что есть] второе...
- [Что есть] третье...
- Окно говорит: «Дай Бог день» и т. д.

Переходя к фольклорно-географическим наблюдениям, отметим, что вопросительная форма рассматриваемой загадки, но только с суммарным вопросом, отмечена в соседней традиции — литовской:

Kas tai, kas tai:  
Vienas sako — prašviesk, Dieve,  
Kitas sako — neduok, Dieve,  
Trečias sako — man vis tiek

pat?  
(*Lova, durys, langai*)<sup>21</sup>

Что это, что это:  
Один говорит — светай, Боже,  
Другой говорит — не дай, Боже,  
Третий говорит — мне все  
равно?  
(*Постель/кровать, двери, окно*)

Текст записан на литовско-белорусском пограничье, в Девянишках (*Dieveniškės*), где загадки, как отмечают исследователи<sup>22</sup>, сохранили уникальную особенность — ту же структуру, которая характерна для литовских загадок, опубликованных А. Шлейхером<sup>23</sup>: формула загадки предваряется вопросом «Kas tai, kas tai?».

География загадки об элементах дома, ведущих диалог о дне и ночи, не ограничивается упомянутыми (украинской, белорус-

<sup>21</sup> Dieveniškės. Vilnius, 1968, p. 375, № 84.

<sup>22</sup> K. Grigas. Mislės // Dieveniškės. Vilnius, 1968, p. 288.

<sup>23</sup> Schleicher A. Handbuch der litauischen Sprache. Prag, 1857.

ской, польской, литовской) областями. Согласно А. Тейлору, загадка известна почти всем европейским народам, «исключая Англию, Ирландию и страны, говорящие на романских языках» (для иллюстрации, кроме нескольких славянских и балтийских, приведены фланандская и немецкая версии)<sup>24</sup>. Дополняя эти сведения, сошлемся по крайней мере на одну романскую версию — румынскую (*Gorovei*, № 781):

Am trei surori:  
Una zice să se facă zină,  
Alta ba,  
iar a treia că i-i tot una.

(*Fereastră, patul și ușa*)

У меня три сестры:  
Одна говорит, чтобы настал  
день,  
Другая — нет,  
а третья — что ей все равно.  
(*Окно, постель/кровать, дверь*)

Наш обзор — в качестве первого подступа к фольклорно-географическому исследованию — включает лишь часть пространства загадки: учитываются данные литовской, латышской, белорусской, украинской, русской, польской, чешской, сербской, болгарской, румынской традиций, образующие непрерывный балто-славяно-балканский ареал, в пределах которого обозначается ядро — область Украины и Польши, где фиксируются десятки вариантов (см. Березовский, № 1602 А–Д, Folsfasiński, № 887 и дополнительные примеры в соответствующих комментариях).

Из корпуса текстов сразу же отделяются варианты, которые разрушают триаду временных признаков. К ним относятся обе болгарские версии с двухчастной структурой — современная (Стойкова, № 3182):

Едното вика: «Съвни!»?  
Другото вика: «Мръкни!»?  
(*Одърът и вратата*)

и относящаяся к началу века (Стойкова, № 3345):

Едно каже: «Съвни мръкни, съвни мръкни!»?  
А другото каже: «И да съвне, и да мръкне,  
я си висим та висим!»?  
(*Котле и веригите*)

Тексты, редуцирующие число загаданных объектов до двух, встречаются среди польских и латышских загадок:

Jedno mówi: «Panie, dejze na noc»,  
Drugie mówi: «Panie, dejze na dzień».  
(*Drzwi i okno*)

Lud XV., S. 105; см. также Folsfasiński, № 889;

Divi runā.  
Viens saka: «Atnāks vakars,  
dabūšu gulēt»,  
Ūtrs saka: «Tāda man dīna,  
tāda man nakts».  
(*Lūgs un slīgsnis*)

Двое беседуют.  
Один говорит: «Придет вечер,  
отдохну»,  
Другой говорит: «Таков для  
меня день, такова и ночь».  
(*Окно и порог*)

Бривземниекс, № 701; см. также № 702.

Еще несколько примеров (литовский, латышский, украинский, белорусский), каждый из которых так или иначе отклоняется от триады временных признаков:

Vienas laukia dienos,  
Antras laukia nakties,  
Trečias [-m?] sopa ir šaļa akis.  
(*Langai, lova, durys*)

Один ждет дня,  
Другой ждет ночи,  
У третьего болят и мерзнут глаза.  
(*Окна, постель, двери*)

LT, № 6801;

Tris bīdri.  
Viens saka: gribās ēst,  
Ūtrs saka: gribās dzert,  
Trešais saka: gribās gulēt.  
(*Galds, durvis, gulta*)

Три товарища.  
Один говорит: хочется есть,  
Другой говорит: хочется пить,  
Третий говорит: хочется спать.  
(*Стол, дверь, постель*)

Бривземниекс, № 412;

Єдне каже: «Світай, Боже»,  
Друге каже: «Не дай Боже»,  
А третє каже: «Коб Бог дав день, то б я не був голоден».  
(*Вікна, двері, стіл*)

Березовский, № 1602 Д;

<sup>24</sup> A. Taylor. English Riddles..., p. 52.

Адно ноччу глядзіць і днём глядзіць,  
Другое ноччу не адпачывае,  
А трэцяе днём і ноччу не адпачывае.

(Вокны, ложак, зямля)

Грынблат, Гурскі, № 2322.

За вычетом приведенных случаев записи загадки сохраняют признаковую триаду. Эти «правильные» тексты совершенно единообразны в оформлении вопросной части, фактически можно говорить о едином тексте, записанном средствами разных языков. Ср. примеры, относящиеся к прошлому веку:

Trys ginčijas.  
Vienas sako: «As noriu dienos»,  
Antrasis: «As noriu nakties»,  
Trečiasis sako: «Man viens miers,  
ar diena, ar naktis».  
(Lova, durys, langas)

Тroe спорят.  
Один говорит: «Хочу дня»,  
Второй: «Хочу ночи».  
Третий говорит: «Мне все равно,  
день или ночь».  
(Постель, двери, окно)

LT, № 6802;

Tris brālīši.  
Vīns lūds dīnu,  
Ūtrs nakti,  
Trešais teic: man vīna alga.

Три братца.  
Один просит дня,  
Другой ночи,  
А третий говорит: «Мне все  
равно».

(Galds, lūgs un durvis)

Бривземниекс, № 411;

Jedno wieli: swani, Boże,  
Druge wieli: nemoj, Boże,  
Trećie wieli: što mi dan, to mi noñ.  
(Кревет, врата, гредице)

Новаковић, с. 104;

Jedno mówi: «Daj, Boże, dzień»,  
Drugie: «Daj, Boże, noc»,  
A trzecie mówi: «Albo mi we dnię, albo mi w nocy,  
zawsze muszę wytrzeszczać oczy».  
(Łóżko, drzwi, okno)

Folfasiński, s. 396;

Jedno praví: «Kýž je den!»  
Druhé praví: «Kýž je noc!»  
Treći praví: «At' je den nebo noc, —  
já mám vždycky tíž moc».

(Sviuka, dviese, hodiny)

Flajšhans<sup>25</sup>, s. 31;

Один говорит: «Светай, Боже!»?  
Другой: «Не дай, Боже!»?  
Третий: «Мне все равно, что день, что ночь».  
(Окно, дверь и потолок)

Садовников, № 54;

Одно каже: «Світай, Боже».  
Друге каже: «Не дай, Боже».  
Третье: «Мини все ривно, що в день, що вночи».  
(Вікно, двери та сволок)

Сементовский, № 134;

Адзін кажа: «Світай, Божа».  
Другі: «Не дай, Божа».  
Трэці кажа: «А мне ўсе роўна: як удзень, так і ўночы  
стаю, вытращчышы вочы».  
(Ложак, дверы, акно)

Грынблат, Гурскі, № 2408.

Расхождения между «правильными» (сохраняющими признаковую триаду) текстами касаются лишь обрамления общей формулы— она может быть развернута либо за счет введения краткой экспозиции диалога типа: *Trys ginčijas* ‘Тroe спорят’ (LT, № 6802); *Tris brālīši sarunājas* ‘Три брата беседуют’ (Ancelāne 1969, 1.56); *Am trei surori* ‘У меня три сестры’ (Gorovei, № 781) (отмечено на периферии ареала — в литовской, латышской, румынской традициях); либо за счет рифмованной концовки, в дополнение к третьей реплике, типа: *Menі однаково, чи вдень, чи вночі — лежи собі під стелею на печі* (Березовский, № 1602 Б); *Мені як удень, так і вночі витріщати очі* (там же, № 1602 Г); см. также выше белорусские и польские тексты, где третий объект объясняет свою безразличную позицию в

<sup>25</sup> V. Flajšhans. Naše hádanky // Narodopisný věstník československý, 1926, № 18.

споре. В этом плане отличается от других латышской традиция — здесь мотивированы высказывания первого и второго объектов загадки, тогда как реплика третьего лаконична:

Trīs brāli sarunājās.

Pirmais saka: «Būtu diena, dabūtu ēst».

Otrs saka: «Būtu nakts, dabūtu gulēt».

Trešais saka: «Tāda man diena, tāda man nakts».

(*Galds, logs un durvis vai slieksnis*)

Ancelāne 1969, l. 56; см. также: Bielenstein, № 204, 205.

В отношении исконности эти дополнительные характеристики объектов вызывают сомнение, так как с ними связаны нарушения логической структуры текста: случаи отступления от триады временных признаков (ср. выше украинский вариант с третьим ответом *стол*) или полной подмены их (ср. выше латышскую загадку: Бриземниекс, № 412). По всей вероятности, это не что иное как наслонившиеся «подсказки», приемы адаптации чересчур закрытого, герметичного текста, который отвечал первоначально скорее криптографической задаче, чем коммуникационной: предполагалось не нахождение ответа со стороны отгадчика, но знание его<sup>26</sup> (ср. замечание исполнительницы полесской загадки о невозможности разгадать ее).

Инвариантная схема текста, которая может и, вероятно, должна быть признана исходной, приложима ко множеству реалий (ср. чешские отгадки *свеча, дверь, часы*) или даже ситуаций — вплоть до возможности функционирования в качестве пословицы. О бытовании загадки в этой роли свидетельствует А.А. Потебня: «...пословицу отделяет от загадки нечто очень второстепенное. Пример. «Одно каже: світай, Боже, друге каже: не дай, Боже, третє каже: мені все одно, що вдень, що вночі». Это — загадка, и, как загадка, есть поэтическое произведение. Она разгадывается таким образом: *світай, Боже*, это говорит окно, *не дай, Боже*, говорит дверь, потому что со светом в нее постоянно входят и выходят, это ей тяжело; *мені все одно*, говорит поперечное бревно, поддерживающее потолок в избе (сволок), и которому все равно, что день, что ночь. Это загадка, пока разгадкой служит ближайшее: окно, дверь и сволок. Но когда мы нашли ей применение к житейским явлениям, она становится пословицей.

<sup>26</sup> О таком типе загадок см.: В. Н. Топоров. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам, V. Тарту, 1971, с. 37.

Под светом, например, можно разуметь просвещение, под окном, дверью и балкой — людей, различно к нему относящихся<sup>27</sup>.

Однако варианты ответов образуют против ожидания довольно ограниченный список. Их удобно свести в синоптическую таблицу (последовательность текстов соответствует меридиональному направлению обзора, в скобках указано количество текстов).

Признаки объектов Тексты	день	ночь	день ~ ночь (≡ год)
литовские (3): LT № 6800, 6801; Dieveniškės, p. 375	постель	дверь	окно
латышские (6): Bielenstein, № 204 Bielenstein, № 205 Бриземниекс, № 411 Ancelāne, № 961 Ancelāne 1969, l. 56 Ulanowska <sup>28</sup>	стол стол стол дверь стол стол	порог дверь окно дверь окно дверь	окно окно дверь окно окно дверь √ порог окно
белорусские (3): Грынблат, Гурскі, № 2407, 2408 Великий Бор	постель окно	дверь дверь	окно сволок
украинские (28): Березовский, № 1602 А–Д (и в комментарии) (25) (3)	окно постель	дверь дверь	сволок окно
русские (1): Садовников, № 54	окно	дверь	потолок

<sup>27</sup> А. А. Потебня. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Пого-ворка. Харьков, 1914, с. 141.

<sup>28</sup> S. Ulanowska. Łotysze polskie a w szczególności z gminy Wielońskie powiatu Rzeźnickiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, XVI, 1892, 121.

польские (16): Folfasiński, № 887 (и в комментарии)			
(13)	постель	дверь	окно
(2)	печь	дверь	окно
(1)	окно	печь	дверь
чешские (1): Flajšhans	свеча	дверь	часы
сербские (7): Новаковић, с. 104			
(2)	постель	дверь	балка
	постель	дверь	потолок
	постель	дверь	притолока
	постель	дверь	окно
	постель	дверь	цепь
Карацић <sup>29</sup>	постель	дверь	трещина в двери
румынские (1): Gorovei, № 781	окно	постель	дверь

Таблица позволяет сделать следующие наблюдения и выводы. Во-первых, сразу же определяется наиболее аутентичный вариант ответа на второй вопрос загадки: *дверь* (*∨ порог*), которая почти всегда (за вычетом 5 случаев) ждет ночи. Во-вторых, устанавливаются главные претенденты на роль двух других отгадок: дня более всего ждут *окно* (29 текстов) и *постель* (29 текстов); третьим объектом, нейтральным к суточным переменам, может быть *сволок* (или реалии его круга: *потолочные балки*, *потолок*, *притолока*), либо *окно* (соотношение текстов 31:28).

Для дальнейшего уточнения остается обратиться к анализу комбинаторики ответов. Выделяются почти равноправные в количественном отношении тройки отгадок:

- 1) *окно — дверь — сволок* (*∨ балка ∨ потолок ∨ притолока*) (27 текстов);
- 2) *постель — дверь — окно* (23 текста).

Восстанавливая «проответы» загадки, предпочтение следовало бы как будто отдать первому типу, к которому принадлежит разобранная выше полесская загадка. Его преимущества — в логичности структуры и в теме *сволока*, вводящей загадку в круг

<sup>29</sup> В. Ст. Карацић. Српске народне приповијетке и загонетке. Београд, 1897.

космологических (брахмодических) текстов<sup>30</sup>. Во втором наборе объектов вряд ли можно усмотреть законченную логическую конструкцию (тогда как *окно — дверь — сволок* образуют замкнутую триаду). Сомнительна к тому же исконность тройки *постель — дверь — окно*: слабым звеном в ней является *окно* — вряд ли оно первично в роли третьего объекта загадки. Скорее всего оно появилось здесь в результате вторичной подстановки: этот ответ задан рифмованной концовкой, отмеченной в основном в тех традициях, где бытует совпадающая с нею по форме загадка о (застекленном) окне, ср.:

Ці їздень, ці юначи  
Вываліўши бельмачы.

Грынблат, Гурски, № 2317;

We dnie i w nosy  
Wybleszcza oczy.

Folfasiński, № 1177;

Dieną ir naktį  
Lšplėtęs akis.

LT, № 6645<sup>31</sup>.

Допуская возможность такой контаминации, вообще нередкой среди загадок, следует предположить, что *окно* заместило здесь именно *сволок* — он представлен в 31 тексте разных традиций, остальные же варианты третьего ответа единичны и иногда явно случайны. Тогда конкурирующая тройка ответов будет вы-

<sup>30</sup> На принципах логичности и «мифологичности» основываются известные опыты энigmatологических реконструкций в сравнительной фольклористике. См.: A. Aarne. Vergleichende Rätseluntersuchungen. I—III (FFC № 26—28). Helsinki, 1918—1920, где постоянно используется в качестве основного логический критерий выбора исходной формы; а также: L. Sadnik. Südosteuropäische Rätselstudien. Graz; Köln, 1953 (специально исследуя разнообразные случаи алтернативных ответов у идентичных загадок, автор доказывает первичность тех из них, которые обнаруживают связь с мифологическими мотивами).

<sup>31</sup> В литовских текстах такой концовки нет, носр. didascalia к загадке из Девянишк: «Iova — nes jai sunku, kai ant jos guli, durys — nes jas varsto ir varsto, langai — nes visada jie akis išlupę, ir dieną, ir naktį («постель — так как ей тяжело, когда на ней лежат, двери — так как их открывают и запирают, окна — так как они всегда глаза таращат, и днем, и ночью»).

глядеть как последовательность: *постель — дверь — сволок* (или реалии его круга), т.е. именно так, как комплекс ответов сербской загадки: *кревет — врата — гредице* («*диреке кућње у таван*»).

Остается найти первый ответ — определить объект, который в «прототексте» ждет дня. На эту роль есть два количественно равноправных (29:30) претендента: *окно* и *постель*. Главные аргументы в пользу *окна* — логический (оно входит в триаду) и семантические — ср. к связи окна с днем обозначения ‘окна’ и ‘рассвета’ в сербскохорв.: *прозор и прозорје*, а также многочисленные свидетельства загадок разных традиций, где постоянно соединяются эти понятия, ср. хотя бы белорусские загадки о дне: *Белы бык у акно тык* (Грынблат, Гурскі, № 354); *Не стучэла, не гручэла, пад аконца падляцела* (там же, № 362); *Не стукнє, не грукнє, а ў акно увойдзе* (там же, № 363) и т. п.

Но есть не менее веские аргументы в пользу иного ответа: дня ждет *постель*. Этот ответ представлен почти во всех традициях (исключая русскую<sup>32</sup>, чешскую и румынскую, где тексты единичны), он преобладает впольской и белорусской традициях, литовские и сербские версии не знают никаких других вариантов третьего ответа (ср. также *одърът* и *вратата* в двухчастной болгарской загадке). Язык загадок соединяет и эти два понятия — ср., например, русскую загадку, где дни (месяца) загаданы через образ *постели*: *Тридцать постель, тридцать гостей; постель с постелью не сойдется, гость с гостем не столкнется* (Садовников, № 2108).

Напомним, что значение ‘постель’ (‘подстилка’, ‘подушка’) входит, наряду со значением ‘опора’, в семантическую парадигму балто-славянских продолжателей корня \**balg'h-*, что намечает возможность логической связи ответов *постель* и *сволок*. Дополнительные подтверждения этой связи представлены опять-таки в поэтическом языке — ср. отождествление *матица* = *постель* (синонимию *sub specie* загадки) в украинской и русской загадках:

На одной постели двадцать невесток спят.  
(Слижі і сволок)

Березовский, № 1597;

<sup>32</sup> Ср. впрочем и в контаминированной русской загадке: «Один сказал: ночь длинна, другой сказал: день длинен, третий сказал: лето длинно, четвертый сказал: зима длинна, пятый сказал: мне все равно» (Кровать, пол, телега, сани, лошадь) (Ю. Труслан. Полуверцы Псковско-Печерского края // Живая старина, 1891, вып. 1, с. 53).

Двадцать пять  
На одном оголовке спят.

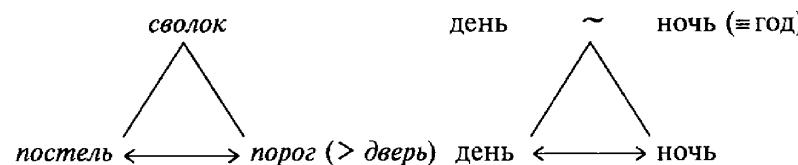
(Накат на матицу)

Садовников, № 52.

Ср. в этой связи общий семантический множитель у лит. *lóva* и сербскохорв. *грéда, грéдица* (значение ‘грядка’).

Очевидно, что появление ответа *постель* в контексте данной загадки неслучайно. Семантическую мотивировку вопросно-ответной связи можно представить тогда в следующем виде: *постель* ждет дня, когда на ней не спят; *дверь* — в данном случае не как ‘затвор’, а как ‘порог’ — ждет ночи, когда через порог не ходят, не сидят, не стоят на нем и т. д. (ср. *обивать* или *оттоптать пороги* и т. п., украинскую загадку о пороге: *Куди идеш, то ногами топчеш* — Березовский, № 1626); *сволоку* все равно, день или ночь, поскольку он всегда служит постелью=опорой для потолочных бревен или досок (последние загадываются к тому же через антропоморфные образы: *сто молодцев; двадцать братьев, все Кондраты; сорок братанов; сімсот невісток* и т. п.; ср. мотивацию *садзяржаю людзей* в реплике сволока из полесской загадки).

Таким образом, и вторая тройка объектов составляет замкнутую триаду, соотносимую с триадой временных признаков:



Восстанавливаются, следовательно, два варианта отгадки: 1) *окно, дверь, сволок* (/матица) и 2) *постель, дверь, сволок* (/матица), в равной мере мотивированные с точки зрения семантики и логической конструкции текста.

Проведенный анализ полесской загадки и интерпретацию фольклорно-географических данных, позволившую выделить инвариант вопросной части загадки и установить наиболее аутентичные варианты ответов на нее, разумеется, нельзя считать реконструкцией. Для этого необходимо было бы исследование всего корпуса текстов, тогда как в данном случае нет полной уверенности, что учтены все имеющиеся фиксации даже в пределах балто-славяно-балканского

ареала. Кажется все же, что есть достаточные основания для того, чтобы рассматривать эту загадку в кругу архаичных космологических текстов, тем более, что намеченные ею параллели к брахмоди- ческим текстам, по-видимому, продолжают укорененные во множестве традиций схожие по структуре диалогические загадки-триады (о *санях, телеге и лошади, о реке, береге и тростнике* и др.) и целые серии загадок о *матице*.

Л. Г. Невская

## Печь в фольклорной модели мира

В настоящих заметках принят подход, при котором весь корпус загадок данной традиции рассматривается как единый текст. Выбор для анализа определенного концепта в некотором смысле является условностью, так как при указанном подходе он так или иначе все равно оказался бы в поле зрения<sup>1</sup>. Однако для помещения его в центр рассмотрения все же нужны дополнительные аргументы, и они в данном случае состоят в идеологической (мифопоэтической) значимости концепта «печь», являющегося одной из ипостасей такого универсального символа, каким является мировое древо.

Если в загадках типа *brahmodya*<sup>2</sup> разные виды кодирования очевидным образом детерминированы ритуалом жертвоприношения и сопутствующими представлениями, то в нашем случае, когда речь идет о поздних по происхождению текстах, эта связь стала формальным приемом, сводящимся к установлению регулярных соотношений между загаданным объектом и его «образом» в собственно тексте загадки. В результате реконструкции и отсылок к архаическим источникам выявляется детерминированный характер этих соотношений.

Мир описывается в загадке на языке основополагающих концептов, обнажающих мифопоэтическую сущность профанического, бытового как изоморфного, изофункционального и изосеман-

<sup>1</sup> Такой подход был принят в работе: Т. В. Цивьян. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // Семиотика культуры: Труды по знаковым системам. Х. Тарту, 1978; он воспроизведен применительно к литовскому материалу в ст.: Л. Г. Невская. Дом в литовской загадке (параллели к балканским текстам) // Балсаніца. Лингвистические исследования. М., 1979. В дальнейшем этот подход был несколько уточнен, см. Т. В. Цивьян. Отгадка в загадке: разгадка загадки? // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. 1. М., 1994, с. 179.

<sup>2</sup> Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремиологические исследования. М., 1984. Для настоящей работы важен также анализ текстов, проведенный в работе: В. Н. Топоров. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971, с. 9–62. В связи с загадкой существен также текст, в котором уподобления, характерные для загадки, легли в основу сюжета притчи, он приведен в работе: В. Н. Топоров. «Голубиная книга» и [«К плоти»]: состав мира и его распад // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. 1. Тезисы и предварительные материалы симпозиума. М., 1988, с. 169–174.

тического воплощения мирового древа. При этом именно загадка никогда не упускает из вида общий семантический стержень и самой своей структурой воплощает тавтологичность далеко разошедшихся феноменов, к которым принадлежат собственно дерево, столб/столп, церковь, дом, печь, утварь и т. п.

Будучи детерминированными этой общей семантикой, многие концепты вступают в частное семантическое взаимодействие друг с другом. В языке аналогию этому можно видеть в пересечении отдельных лексико-семантических сфер/полей: названия частей тела — географическая терминология — строительная терминология и т. п. Безусловно, что в основе общеязыковых метафор также лежат свойственные архаическому мышлению парадигмы отождествлений<sup>3</sup>.

Применительно к загадке можно сказать, что ее словарь строится таким образом, что каждый загадываемый объект (денотат) через цепь соотношений, отождествлений, идентификаций со своим сигнификатом в тексте загадки связан практически со всеми другими объектами/денотатами. Подход, ориентированный на реконструкцию архаических связей между широким кругом объектов, предполагает равноправное использование загадок собственно о печи и таких, в которых этот денотат использован в качестве заместительной номинации иных объектов и явлений.

Привлечение текстов разных традиций (русской, белорусской, украинской, литовской и латышской)<sup>4</sup> демонстрирует их подобие как по составу словаря, так и по структуре текста, что объясняется

<sup>3</sup> Неизбежно возникающее сопоставление загадки и метафоры породило обширную литературу. Некоторые работы указаны в кн.: Н.А. Лавонен. Карельские народные загадки. Л., 1977, с. 88–89. См. также: «Загадка, подобно метафоре, говорила одно, а думала другое; подобно фокусу, она подсовывала мнимый смысл, заведомо не отвечавший подлинному... Но целью своей она ставила то, что не было свойственно метафоре, — „обнаружить“ запрятанный смысл и „узнать“ неизвестное... Чтобы формально стать метафорой, загадке достаточно отбросить вопрос и ответ... Другими словами, в загадке два различных смысловых ряда означают одно и то же, а в метафоре два тождества означают разное» (О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. М., 1978, с. 194–195).

<sup>4</sup> Русские загадки цитируются по сборнику: В. В. Митрофанова (сост.). Русские народные загадки. Л., 1968; белорусские — Беларуская народная творчасць: Загадкі. Складальнікі М. Я. Грынблат, А. И. Гурскі. Мінск, 1972; Українські загадки. Київ, 1966; литовские — Lietuvių tautosaka, V: Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai. Vilnius, 1968; латышские — Материалы по этнографии латышского племени, под ред. Ф. Трейланда (Brīvzemnieki) // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. XL. Труды этнографического отдела. VI. М., 1881. Во всех случаях после текста загадки указывается ее номер по соответствующему собранию.

не только языковой близостью, но главным образом сближенностью архаических представлений. В известном смысле можно говорить о некотором едином тексте, функционирующем в разных языковых воплощениях. Давление единой модели оказывается и в новых текстах, подвергшихся, возможно, вторичному сближению: *Что за зверь: в зиму ест, а летом спит, тело тепло, а крови нет. Сесть на него сядешь, а с места не свезет* (3315) — блр. Які гэта звер: зімой есць, а летам спіць, цела поўнае, а крыўі не мае? Сесць на яго сядзеш, а з месца цябе не звязе (2129). Текстовые расхождения могут в частности, объясняться способом загадывания («утаивание объекта за счет противоположных характеристик» при более обычном уподоблении по какому-нибудь признаку): рус. *великан в углу* (3325) и лит. *kertėj trupinys* (6663) ‘крошечка в углу’, *tupi kampe trupinys — neišveža nė arklys* (6665) ‘сидит в углу крошечка — не увезет и лошадь’, блр. *ляжыць крошка, не з'есць ні мыші, ні кошки* (2124).

Корпус загадок о печи с очевидностью свидетельствует о свойственном балто-славянской картине мира изоморфизме космоса, человека, дома и печи. Именно на этом строится уподобление скрытого (загаданного) и заместительного (присутствующего в образной части загадки). Такое взаимопересякающееся кодирование, использование одного и того же образа то в образной части загадки, то в отгадке, демонстрирует целостность мира в сознании носителей балто-славянской традиции, а взаимная подмена образов помогает осознать их древние / исконные связи. Из соображений удобства взаимоотношения концептов в загадке будут в основном рассмотрены попарно.

#### Космос = печь

В системе взаимного уподобления небесный свод со звездами и месяцем отождествляется с печью: *полна печка пирожков, по середине мягонькой* = небо, звезды, месяц (57), *печь-перепечь, полна печь пирогов, промежу пирогов — большой каравай* = небо, звезды, месяц (59), а печь, ее свод — с небесным сводом: *небо черно, бока каменны* = печь (3330), лит. *žala karvė dangų laižo* = огонь в печи (5535) ‘бурая корова небеса лижет’, *žala žalaičiulė dangų laižo* (5536) ‘бурая буренушка небеса лижет’<sup>5</sup>. Для восстановления единого круга идентификаций здесь же

<sup>5</sup> К этому кругу метафорических наименований близко рязанс. каменное небо ‘безоблачное небо’: «каменное небо... ни одного облака нет, вот и каменное» (СРНГ 20, 319). См. отдаленную параллель из «Старшей Эдды», где твердью называется небо на языке богов: «Альвис, скажи мне,... назовем каким небо зовется в разных мирах». — «У людей это — небо, а твердь — у богов, ... кровля — у альвов, дом влажный — у карликов» (цитируется по: Т. В. Топорова. Семантическая структура древнерусской модели мира. М., 1994, с. 10–11).

следует указать отождествление небесного свода и крыши дома: *Pilnas stogas langelių. Visi pro juos žūri ir nieko nemato* = небо и звезды (5350) 'Полна крыша окошек. Все в них смотрят и ничего не видят', рус. *полна поветка воробышек, а один петушок* = небо, звезды, месяц (60) и неба и нёба: *лежит мертвей, а когда встанет, тогда неба достанет* = язык (1536), *Где небо без звезд?* = Во рту (5361). Нетривиальным образом связь космоса и печи выявляется при загадывании их через образ сита: *сито вито решетом покрыто* = небо и земля (7), *сито бито, золотом обито* = небо (9) и *сито убито в углу стоит* = печь (3322). Если бы не обширный корпус загадок, в котором в разных отношениях идентифицируются небо и печь, загадку о сите-печке можно было бы отгадать по «дешифрующему намеку», содержащемуся в предикате *убито*, апеллирующему к глинобитной печи. Однако устойчивая и архаическая связь сита и небесного свода, сита как солярного символа отражена и в других традициях: болг. *пълно решко ѹайца, пълно сито с лешници, пълно решето с орехи* (Ст. Стойкова. Български народни гатанки. София, 1984, № 24, 28, 39), и в других жанрах<sup>6</sup>.

Особую группу представляют интернациональные загадки, в основе которых лежит идея связи земной и небесной сфер. Тип кодирования через кровнородственные отношения, используемый в них, принадлежит к одному из самых архаичных, чем отчасти можно объяснить текстовое подобие этих загадок в разных традициях: *мать толста, дочь красна, сын воробей под небеса улетел* (3336), *мать толста, дочь красна, сын храбер, под небеса ушел* (3335), блр. *матка таўстуха, дачка краснуха, а сын Хяядос пайшоў да нябес* (2152), укр. *мати товстуха, дочка красуха, сын кучерявчик* (479), *отец лежить в повытю, а сын пишов по свиту*, лит. *motina drūkta, duktė raudona, sūnus drąsuolis į debesis pasikėlė* (6676) 'мать толста, дочь красна, сын храбрец пошел до небес'.

#### Человек = печь

Прежде всего здесь следует отметить нерукотворность печи, ее сепаратное существование, ее «агенсный» характер: *кто хлебы пек, на того бы и лег* (3333), а также: *печь день и ночь печет, а невидимка дошлую ковригу выхватывает* = жизнь и смерть (1645), где *печь печет* обозначает течение жизни.

<sup>6</sup> См.: А. Л. Топорков. Решето // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995, с. 334–335; Он же. Почему «решетом свету наношено»? // Русская речь, 1985, № 1, с. 121–123. О более опосредованном использовании этого образа в румынской традиции см.: Т. В. Цивьян. Об одном образе румынского мифологического словаря // Philologica Slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993, с. 220–225.

Основными сигнификатами при антропоморфном кодировании печи являются отмеченные и в других случаях «старик», «старуха» (или с социальным оттенком — «барыня»): лит. *senas senas seneliukas trim triūbom triūbuoja* = печной столб (6693) 'старый старичок в три трубы трубит', лтш. *večā māte kaktā tup, kas nāk iksā, dūd rīku* (593) 'старуха сидит в углу, кто входит, подает руку'. См. также тексты с введением временных параметров (зима-лето, день-ночь): *дедушка старый, весь белый, лето придет — не глядят на него, зима настанет — обнимают его* (3316), укр. *дід старенький, весь сивенький, літо прыйде — не бачать його, а зима настане — всяк до нього линне* (474), лтш. *večā māte kaktā tup — nakti bagāta — dīnu nabadze* = печь и обувь (598) 'старушка сидит в углу, ночью богата, днем бедна', лит. *dieną biednas, nakti bagots* (6669) 'днем бедный, ночью богатый' (о печке, на которую насыпают на ночь зерно для просушки).

Через какой бы сигнификат ни загадывалась печь, подчеркивается ее статичность: *белая старуха на одном месте сидит* (3321), *сидит барыня в амбаре, не свезешь ее на паре*, огромность (или по закону утаивания — малость): *стоит дед с милю длины, с версту толщины* (3324), блр. *стаіць крошачка, не з'есць яе кошачка* (2123), лит. *kambarys trupinys — nei ravejč, nei panejč* (6666) 'в комнате крошечка — не увезти, не унести'.

Печь уподоблена человеку, так сказать, конструктивно: *стоит мужик посередь избы, сумка за плечами, рога во лбу* = печной столб, печь и два воронца (3374), *пастух стоит на горке, две трубы во рту и кошель за плечами* = печной столб, два воронца и печь (3373), блр. *стаіць Рыгор паміж гор, кавіламі падпёрыйся* (2140) = печной столб, лит. *stovi boba gryčioj, o galva ore* = печь (6668) 'стоит баба в избе, а голова наружу'.

Антрапоморфное кодирование печи в загадке и метафорические обозначения отдельных ее частей в языке как частей человеческого тела имеют одно и то же мифопоэтическое основание. Следует отметить поразительно высокую плотность подобных наименований и уподоблений. См. развернутый сюжет загадки-притчи: «В теплом царстве стоит пещера каменная, а в пещере лютый змей лежит; и как бывает в царстве том стужа, змий раскручинится, и начнет у него изо рта пламень огненный исходить и из ушей дым метатися, а из очей искры сыплются. — Изба — печь — дрова горят из утра до вечера<sup>7</sup>. Чело печи — лицо: *Кирилко! Кирило! Что у те замазано рило?* — Так Бог велел (3376).

<sup>7</sup> В. М. Перетц. Студії над загадками // Етнографічний вісник, кн. 10. У Києві, 1932, с. 184.

Самое распространенное уподобление — устья печи и рта, пассти: лтш. *tute ir, žibū nav* (596) 'рот есть, зубов нет'<sup>8</sup>, усиленное представлением о печи как «пожирающей» дрова: *стоит Матрена здоровова, ядрена, пасть открывает, что дают глотает* (3332), *стоит баба в углу, а рот в боку* (3375). В такой «печной топографии» язык и зубы помещаются в подпечное пространство: *из-под печки бельы исы глядя, шаньги прося* (1490) = зубы, *полон подпечек белых лебедей* (1500) [к отождествлению дома и печи, о чем ниже, см. аналогичный текст: *полно подполье белых лебедей* (1501) и *под печкой плашка* = язык (1543), где печка является заместительной синекдохой нёба (о цепи «небесный свод — печной свод — нёбо» как манифестантах изоморфных концептов «космос — печь — человек» см. выше)].

Загадка типа *выше печки шесток* = хвост курицы (969) основана на уподоблении печи и лона<sup>9</sup>. На подобном же отождествлении чрева и внутренней, жилой части дома построены загадки о доме, в основном с использованием оппозиции 'живое-неживое' = жизнь внутри дома и подверженное трению и разрушению домовое строение: лит. *višta pūsta, spranai džiūsta, vidury viščiukai tarsta* = стены дома гниют, крыша сохнет, внутри дома растут дети (6559) 'курица портится, крылья высыхают, цыплята внутри дома рас-

<sup>8</sup> Подобные тексты содержат аллюзии на печь/очаг как на алтарь, где приносятся жертва, пожиравшая пламенем (см. *жевать не жую, а все пожираю = огонь*, 3235). См. к этому о возможности возведения к единому этимону рус. *жертва* и *жратъ* (а также их балтийских соответствий) в кн.: В. Н. Топоров. Прусский язык. Словарь Е—Н. М., 1979, с. 249. О печной утвари (кочерга, помело, ухват и т. д.) как «жертвенных орудиях» см.: А. Афанасьев. Религиозно-языческое значение избы славянина // Отечественные записки, 1851, № 6, с. 57.

<sup>9</sup> В языке этому соответствует наименование *vagina* печью, ср. в белорусской свадебной песне: *печка регоче, бо коровая хоче* (взято из работы: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign. Language. Culture. The Hague — Paris, 1970, с. 383). С особой очевидностью уподобление печи материнскому лону предстает в обряде «перепекания ребенка», когда слабого недоношенного ребенка, который «не допекся в утробе материей», на хлебной лопате всовывают в теплую печь, чтобы он стал здоровым (А. Л. Топорков. «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб, 1992; Он же. «Перепекание ребенка» // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995, с. 303—304). О развертывании метафоры *печь=лоно* в особый сюжет в рамках оппозиции 'жизнь-смерть' см.: В. Н. Топоров. Заметки по похоронной обрядности // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987, особ. с. 24—28. См. к этому также толкование сновидений в психоаналитической практике, а применительно к фольклорным текстам: В. П. Адрианова-Перетц. Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок // Академику Н. Я. Марпу. XLV. М.; Л., 1935, с. 492—505.

тут'. К подобному клишированному образу дома как наседки с цыплятами, в основе которого аллюзия на семантическое отношение дом = гнездо<sup>10</sup>, близка загадка *сидит курица с золотыми яйцами = печь с угольями* (3362). К защитной функции печи/очага восходит и (народно?) этимологическое осмысление лексем *опека*, *опекать*, *печься* 'заботиться, защищать от невзгод'. Вообще связь курицы/петуха с огнем/очагом/печью/избой прочна и регулярна: укр. *сыдить пивень над крукою, заткнуто горло онучою* = печная труба, *пивень спива поки зъ заранъя, а дали спыт, аж потie* = печка<sup>11</sup>, *красный петушок по нашесту бежит* = огонь.

Среди животных, ассоциирующихся с печью, представлены в равной мере и домашние, и дикие, при этом и те и другие являются универсальными сигнификаторами в загадках рассматриваемой традиции. По смыслу они принадлежат к одному из двух родов: 1) по-разному ведущие себя в разное время (временной классификатор): что за зверь: *в зиму ест, а летом спит, тело тепло, а крови нет...*; 2) «пожирающие дрова»: блр. *кабыла бела ўсе дровы паела* (2125), *белая (сива) кабыла ўвесь лес пераела* (2126), *белая кабыла ўсю лазу паела* (2127), укр. *корова без ніг, без тіла скірту соломи з'їла* (476). К универсальным заместительным сигнификатам относится медведь: лит. *meška šakaliuta* (6661) 'медведь, набитый щепками', *meška su kišene* (6662) 'медведь с карманом', рус. *стоит медведь, около него сумка висит* = печь с заслонкой (3407) [но через медведя загадывается также и дом: *стоит медведь, в медведе балбан, в балбане — солнце, на солнце — пятак, на пятаке — беляк* = дом, печь, горшок с молоком (3770)] и волк: *бежит волчок, выданный бочок* = загнёток у печки (3364)<sup>12</sup>. Остается открытым вопрос, есть ли глубинная объединяющая семантика в загадывании печи через разных животных или же синонимия заместительных номинаций — зверь, кобыла, медведь, волк, овца (*оскредь избы черная овечка*, 3312), свинья (*стоит свинка — золоты щетинки*, 3313), бык, собака (*стоят два*

<sup>10</sup> Этому соответствует общеязыковое метафорическое наименование дома гнездом. См. также общее место погребального плача: *развилось раззорилося наше вито тепло гнездышко...*

<sup>11</sup> А. Афанасьев. Религиозно-языческое значение..., с. 61.

<sup>12</sup> Возможно, загадочный румынский текст с использованием волка в качестве заместительной номинации печи: *şade lupul pe oiajă, nici nu ninge, nici nu plouă* 'сидит волк на яйцах, ни снег не идет, ни дождь' (Т. Н. Свешникова. Румынские загадки о волке // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 1. М., 1994, с. 252) можно объяснить как контаминацию этого универсального сигнификата и курицы, сидящей на яйцах, обозначающей печь с ее охранительной, защищающей функцией.

быка, между ними черная собака = бока и чело печи, 3378) недетерминирована. Или же признаки, устанавливающие тавтологичность загадки и отгадки, заключены в атрибутах и предикатах? Как уже упоминалось выше, основное значение предиката здесь — статичное неподвижное существование (стоит, сидит, находится, пребывает, имеется<sup>13</sup>).

### Дом и печь

Выше уже отмечались случаи идентичного загадывания дома и печи. Посмотрим, как взаимодействуют эти концепты в загадке. Печь — неотъемлемая принадлежность дома: *в каждом доме я стою и дом отепляю* (3314), *чего из избы не вытащишь?* (3326) вплоть до их уподобления: *в Пашиной избушке крашены бабушки* = уголья в печи (3351), лтш. *maza maza tājīča, piłna sárkanu gýsníču; iet meñnais býlītis, idzen árá* = печь, кочерга, угли (591) 'мала мала избушка, полна красных коровушек; входит черный бычок, выгоняет вон'<sup>14</sup>. Печь занимает свое место в концентрически заключенных друг в друге пространствах: *стоит терем, в тереме — ящик, в ящице мучка, в мучке — жучка* = изба, печь, пепел, угли (3340), *стоит ларчик средь избы, в ларчике есть плат, в плате — золото* (3341), *стоит лохань, кругом крылом махал, в лохани турица, в турице — лисица, в лисице — жук, в жуке — вода, в воде — трава* = изба, печь, огонь, чугун (3772). Тексты этого типа отражают универсальный принцип последовательного включения, действующий также в ритуалах (где он отражает последовательность освоения пространства при создании поселения и при строительстве дома); он особенно эксплицирован в заговорных текстах. Печь в фольклорной модели мира во многих отношениях уподоблена дому и наоборот<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Об этом круге глаголов как ключевых, некогда составлявших языковой и понятийный каркас космологических и антропологических текстов см.: В. Н. Топоров. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола 'стоять' // *Analecta Indoeuropaea Cracoviensia*, v. II: Kurtyłowicz Memorial Volume. Part One. Cracow: Universitas, 1995, с. 59–71.

<sup>14</sup> Универсальный архаический принцип эквивалентности целого и его части, манифестирующийся в последнем тексте, «работает» и в других жанрах, где печь метонимически подменяет дом, жилую его часть. См., в частности, в погребальном причитании: *отходи, родимой батюшко, прочь от печеньки кирпичной, от шесточки от муравлены, выходи, родимой батюшко, на мосты да на калиновы* (Барсов 76–77).

<sup>15</sup> Параллельно этому метафорическое наименование соответствующих частей дома. См. в качестве метафоры «второго порядка» описание берлоги как дома

На ином уровне отождествления можно говорить об уподоблении печи и ее частей топографическим объектам: *чугунное море, каменное поле, железные ворота* = чугун с водой, печь, заслонка (3771), *у нас в дому серо поле распахано, разглажено не сохой, не бороной, а козлиной бородой* = печной под (3418). См. также многочисленные тексты, построенные на уподоблении пода печи и поля: *вымету я, вымету чистое поле, загоню я, загоню белого скота* (4216, также 4217, 4218) = хлебы в печи. Этот ряд уподоблений может быть продолжен за счет включения в него неба: *голубое поле серебром усыпано* (10). См. способ загадывания печи через иные топографические объекты: *стоит гора, в горе — нора, в норе жук, в жуке — вода* = горшок в печи (3769), *крута гора, в горе нора, в норе-то шебельки, в шебельках-то что будет?* = горшок в печи (3767), в этих текстах печи как норе=пещере соответствует и этимологическая связь лексем *печь* и *пещера* (Фасмер 3, 256).

медведя: «Если у берлоги худое нёбо, то медведь вместо чела проламывает крышу своего жилища и выскакивает неожиданно с той стороны, с которой его совсем не ожидают» (СРНГ 20, 319). К отождествлению неба и потолка см.: *синяя потолочина золотыми гвоздями приколочена* = небо и звезды (13).

К. Бланшу

## Концепт *ветер* в русских паремиях: опыт семантического изучения

Насыщенный символикой одушевленности, известный именно в этой грамматической репрезентации еще со времен индоевропейской общности<sup>1</sup>, *ветер*<sup>2</sup> «разгоняет тучи» своим дыханием в самых разных жанрах русского фольклора (былины, сказки, заговоры, загадки и др.). В настоящей статье мы предлагаем на обсуждение результаты исследования роли этой лексемы в следующем собранном нами материале:

- а) S (superstition) — религиозные суеверия;
- б) 43 неметафорические поговорки, среди них:

O (ouvertures) — 18, где существенны референционные показатели дейксиса;

D (dicton) — 25, о которых можно говорить в этом отношении как о «затемненных»;

P (proverbe) — 15 пословиц;

I (inspiration) — 3 заклятия;

H (historiette) — 2 анекдота<sup>3</sup>.

В наш корпус микротекстов не включались паремии «метеорологического характера»<sup>4</sup> и те речения, в которых гово-

<sup>1</sup> Эта лексема — среди других — соотносится со всей определенностью и с латинским *ventus* и готским *winds*; она репрезентирует «примитивное одушевление идеи ветра, что отражается в форме именно мужского рода» (так определял Мейе). Об этой лексеме см. также: Фасмер 1971, 306.

<sup>2</sup> А также производные от этого слова; см. об этом ниже.

<sup>3</sup> Несмотря на свой многофразовый характер, анекдот рассматривается нами как паремия, в частности, он функционально близок к пословице, см. об этом: Сарнес 1991, 57.

<sup>4</sup> Однако мы понимаем, что они дают ряд существенных данных (хотя «любовь к форме» здесь преобладает над «заботой о точности», см. об этом: Taylor 1985, 119). В подобных текстах мы видим некоторую сумму наблюдений, «относительно точных» (см.: Dundes 1984, 41) и «относительно совпадающих» — то, что называется *weather sayings*. Что же касается метеорологии, отметим, что большая часть примет-суеверий основывается на конкретных наблюдениях.

рится о наблюдениях над явлениями природы (растения, животные и т. д.)<sup>5</sup>.

Кроме того, в фокус нашего внимания не входили и тексты паремий, где концепт «ветер» (V) обозначен через параметры «сильный», «индивидуализированный» и «интенсивный», так что исключались слова *буря*, *метель*, *вихрь*<sup>6</sup>, и некоторые региональные обозначения: *шелоник*, *шалоник* 'юго-восточный ветер', *сивер*, *си-веряк* 'северный ветер', *батюшка юг* 'южный ветер'.

Таким образом, общий корпус нашего материала составляют 64 паремии<sup>7</sup>, репрезентирующие следующие лексемы:

*ветер/ветры* (мн. ч.) — 58 случаев,

*ветерок*<sup>8</sup> (диминутив от *ветер*; Ожегов 1972, 72) — 2 случая,  
*поветерье* (северн. 'попутный ветер') — 1 пример,  
*поветрие* — 1 пример.

Были включены также примеры *теплом пахнет* и *теплом дохнуть*.

Итак, не выходя за очерченные пределы, мы хотим представить семантическую структуру разных аспектов V как символа. Как было указано выше, в рамках рассматриваемого материала метафорическое употребление лексемы не представлено<sup>9</sup>.

Методологически мы считаем, что метафора может рассматриваться как нечто, симультано существующее и в основной семантической базе, и в сопровождающем эффекте тропа.

<sup>5</sup> См. сноску 4.

<sup>6</sup> С другой стороны, *вихрь* (*tourbillon*) является «героем» и собственного, независимого от *ветра*, фольклора; так, например, на юге России его называют *чертова свадьба*.

<sup>7</sup> Основным источником материала послужили: В. И. Даль. Пословицы русского народа, 1861–1862 (в дальнейшем именуется Д:ПРН, см.: Даль 1957); Его же. Толковый словарь живого великорусского языка, 1881–1882; в дальнейшем Д:ТСЛ (Даль 1978–1980). Таким образом, принцип соотнесения с источниками наших паремий следующий: указывается номер по нашему списку и его же данные по одному из указанных выше собраний Даля. Например, для Д:ПРН указывается номер страницы и номер строки: Д:ПРН 1 36.5 и под. Для Д:ТСЛ указывается также ключевое слово словарной статьи.

<sup>8</sup> См. Д:ТСЛ 1 334 ст. *ветер*, где об этом слове говорится «легкий, средний, спокойный».

<sup>9</sup> Говоря более строго, всякое речение (dicton) есть факт буквального понимания, и для нашей лексемы различие буквальный/метафорический не представлено отчетливо — как не различаются *dicton* (поговорка) и *proverbe* (пословица). Например, возьмем два речения: D 16 — *Кто ветром служит, тому дыном платят* и D 40 — *Ветром море колышет, молвою — народ*, где лексема *ветер* употреблена и буквально, и метафорически.

Мы хотим также — в тех случаях, когда для этого представляется какая-нибудь возможность, реконструировать некий ментальный компонент языческих суеверий, который является базой некоторых паремий.

Разумеется, наша работа в значительной степени облегчается обращением к соответствующей научной литературе; прежде всего русской, но также и англоязычной и франкоязычной. В первую очередь это сокращения фольклорных текстов (паремии, заговоры, заклятия), сведения этнографического, семиотического и исторического характера, исследования религиозных систем, вообще работы об антропоцентрических символах (в частности, в психоаналитическом аспекте) и т. д.

Сначала мы рассмотрим отношения V — Универсум — Человек (I), затем проанализируем основные характеристики V (мобильность, способность транспортировать объекты<sup>10</sup>) (II). Следующий этап — анализ аудитивных характеристик с целью обследовать, каким именно образом выражается различие между иррациональным и ноуминальным (III).

Наконец, описываются следствия летального и вредоносного характера (IV).

## I. Ветер — универсум — человек

### A. Ветер и макрокосмос

#### 1. Явления атмосферы

P 7: *Ветер по затишии, а по ветре — тиши.* («Движение в атмосфере больше чувствуется при близости к почве» — Robert 1979, 2073); ветер — это «душа четырех элементов» (Rochetrie 1993, 251); часто ветер смешивают с самим воздухом: *С водою, с ветром да с огнем не дружись, а с землею дружись* (D 37).

#### 2. Ветер и категория пространства

В этом плане, будучи «подлинным феноменом интермедиального мира, посредником между небом и землей, между водой и огнем» (Benoist 1977, 62), ветер, передвигаясь сверху вниз, входит и в то пространство, которое включает и душу человека. В этом случае ветер очеловечивает самые суровые атмосферные явления: Н 56: *Шел мужик, а навстречу ему три мужика: солнце, ветер и мороз*<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> В любом случае переносимый объект есть факт семиозиса, является ли он одушевленным или неодушевленным.

<sup>11</sup> Солнце и Мороз... А ветер является «медиатором между огнем и водой» (Benoist 1977, 62).

Существенно, откуда именно дует ветер (его нестабильность — факт семиотически важный. *Куда... / Откуда ветер подует* (О 63) (то есть человек нестоек, угодничает). Иначе говоря, направление ветра определяет поведение людей (см. Д:ТСЛ 1 334)<sup>12</sup>. В данном случае квадратура существования ветра является себя как горизонталь:

*Не верь ветру в море, а жене в воле* (D 62),

*В поле за ветром не угоняешься* (Р 36).

Здесь ветер разметает огромные открытые чужды человеку пространства (степи, моря), а на человека смотрит враждебно<sup>13</sup>. См. также D 19: *От хозяина чтоб пахло ветром, а от хозяйки — дымом*<sup>14</sup>. Тут формируется оппозиция: *ветер* (= человек/мужчина) vs *изба* (= женщина); к этой оппозиции мы еще вернемся в разделе Б 3.

Таким образом, ветер не останавливается перед тем, чтобы ворваться в избу — покрытый дымом, как гробовым покровом<sup>15</sup>.

См. О 30: *Шумит, как ветер в пустой избе*, а также следующую характеристику: *У какого музыканта труба самая большая? = У ветра* (печная труба)<sup>16</sup> (М 5552).

### Б. Ветер и микрокосмос

#### 1. Человеческое тело и соотношения с ним

Если верить М. Элиаде, «со-отношения между человеком и универсумом очень значительны» (Eliade 1969, 142). Среди найденных им подобных соответствий находим: «уподобление дыхания ветрам», рожденное сравнением с дыханием первичного человека-гиганта (см. Franz 1982, 118). Итак, именно с человеческим дыханием ветер, если представится случай, вступает в противоборство: *Против ветру не надуешься*<sup>17</sup> (Р 48).

<sup>12</sup> Именно в этой связи Г. Башляр писал: «Души, любящие ветер, вдохновляются четырьмя небесными ветрами. Для многих духовных систем четыре стороны света ассоциируются с четырьмя великими ветрами» (Bachelard 1992, 303).

<sup>13</sup> Ср.: «В Сан-Мало ветры — это морские жители» (Chassagny 1986, 129).

<sup>14</sup> Согласно Б. Керблэ, «в дымной избе чужак, странник, выметается дымом, разъедающим глаза и горло» (Kerblay 1976, 69).

<sup>15</sup> См. предыдущую сноску.

<sup>16</sup> Русская лексема *труба* имеет два значения: 'музыкальный инструмент' и 'труба печки'. Именно на этой игре слов основана загадка 5552 в собрании Митрофановой.

<sup>17</sup> Необходимо отметить, что в русской традиционной культуре именно функция создает орган. И действительно, см. у Афанасьева: «В лубочных картинках ветер изображается в виде головок с крыльями; они дуют из облаков» (Афанасьев 1982, 91).

Существенно то, что в сложной игре корреляций макро- и микрокосмоса Ветер представляет всегда силу, превосходящую физическую силу человека<sup>18</sup>: *Буйны ветры голову расчешут* (О 4).

Таким образом, мы можем сказать вместе с Е. Еппли (Aeppli 1979, 179), что в сновидениях «активность души остается в доме, представляя наше тело и все, что с ним происходит», тогда как голова соотносится несомненно с «крышой»: *Ветер взбесится и с бобыльей избы крышу сорвет* (Д 52).

## 2. Ветер и его персонификация

Ветер — властелин мира, см.: *Ветер — господин* Д 53, а также загадку: *Кто над землею царь?* = *Ветер* М 232. В то же время ветер, несмотря ни на что, это и обычный человек, и в этом качестве он не лишен недостатков. Ветры — темпераментные де-структоры — представлены в народной традиции как существа-обжоры (Афанасьев 1982, 92)<sup>19</sup>: *На ветер мякины не запасешься* (Р 5).

## 3. Ветер как существо сексуальное

И действительно, ассилируя одну из «символических репрезентаций мужской идеи» (Teillard 1979, 120), ветер «оплодотворяет деревья и цветы» (Canavaggio 1993, 330). Если принять во внимание некоторые европейские предания<sup>20</sup>, он оплодотворяет самок животных (Morel-Walter 1972, 235) и даже женщин (Canavaggio, ibid).

Ср. в этом плане: *От хозяина чтоб пахло ветром, а от хозяйки — дымом*. Уже говорилось, что ветер соотносится с мужчиной, а изба — с дымом и женщиной. Кроме того, см. у Башляра: «нужно подчеркнуть, что женская символика соотносится с дымом; как говорил Жюль Ренар, женщина непостояннее ветра» (Bachelard 1969, 89). В этом качестве ветер воплощает мужскую функцию быть протектором избы: *Дождем покрыто, ветром огорожено* (О 34). Но в то же время ветер иногда претендует и на

<sup>18</sup> Согласно Забылину, жены русских моряков на Севере, вызывая благоприятные ветры, должны собрать 27 лысых (Забылин 1991, 391). Как пишет Башляр, «люб наиболее чувствителен к любому дуновению; он первым чувствует ветер» (Bachelard 1992, 305).

<sup>19</sup> См. также у Шасаньи: «Ветры подобны и людям, и великанам... они жадно едят все, что их окружает» (Chassagny 1986, 129).

<sup>20</sup> Скажем более широко — евразийские. Например, китайцы о юной девственнице говорят, что она еще не почувствовала никаких колебаний ветра (Eberhard 1984, 344).

женские функции: так о сплетнях говорят: *Молву поветрием носит* (Д 41)<sup>21</sup>. Считать ли проявления женского начала вторичными? Принимая во внимание все данные, ветер нам представляется гермафродитом<sup>22</sup> или во всяком случае находится под контролем «фаллических матерей», таких как Баба-Яга<sup>23</sup>, с длинным выступающим носом и выраженной сексуальной активностью<sup>24</sup>. Таким образом унисексуализация, рекреация секса, есть на некотором уровне возвращение к архетипу первичного андрогина.

## II. Движение — распространение — шум

### А. Заполнение воздуха

См.: *Чего на свете нет быстрее (буйнее)?* = *Конечно, ветра* (М 231, 230).

В фольклорных текстах ветер характеризуется фигурационно-экспрессивным эпитетом *буйный*<sup>25</sup>. См.: *Ветры буйные ему голову расчешут* (О 4). Здесь ветер, это «дуновение атмосферы», заимствует свою чудовищную энергию из неисчерпаемых источников<sup>26</sup>.

### Б. Транспортировка объектов

1. Ветер — переносчик; в первую очередь он переносит — чтобы как-то поддержать стабильность мира — вещи неясные и неопределенные: *с ветром пришло, на ветер и пошло* (О 60). Переносит он и неодушевленные предметы, например, одежду: *Ветры дули, шапку сдули, кафтан сняли* (О 61). Переносит он и человеческие существа. Выражение *Ровно его ветром сдуло* (О 18) не относится, разумеется, к той эпохе, когда Даль собирал свое собрание пословиц, это — «окольная манера говорить, за которой стоят явления онтологические или просто фантастические» (Molinié 1992, 213). Говоря более точно, выражение *Ветром ...надуло* в каком-то смысле нужно понимать буквально, как свидетельство того,

<sup>21</sup> Более подробно о семантике слова *поветрие* см. II В 3.

<sup>22</sup> См. также у Верде о том, что при традиционном изображении ветра (Борея, северного), начиная с XVII в., в алхимической традиции полагается изображать новое существо в животе ветра (Verdet 1991, 105).

<sup>23</sup> См. у Афанасьева о том, что Баба-Яга и ведьмы по желанию воплощают любые возможности натуры.

<sup>24</sup> См.: Майков 1992, 25. См. также замечание о 77 ветрах, которые могут «присушить девку» в корреляции с 77 девками Бабы-Яги (Забылин 1991, 309).

<sup>25</sup> Более подробно о словах *выразительный* и *изобразительный* см. в кн.: Кравцов, Лазутин 1983, 222.

<sup>26</sup> *Идти как ветер, мчаться как ветер*. См.: Augé, t. 7, 1250.

что любовная интенция внедряется и в его душу: «О ветры, маленькие ветерочки, где бы вы ни находились, овладеите ею»<sup>27</sup>.

Более того, ветер способен облегчить внутреннее состояние человека — унести то, что тяготит душу: *Подите вы, семь ветров буйных, соберите тоску тоскучую со вдов, сирот и маленьких ребят* (Майков 1992, 9)<sup>28</sup>. Правда, есть и анти-поверие: *Ветры кручини не размыкают* (D 9).

## 2. Ветер как «носильщик»

Итак, ветер носит все, он не знает стагнации: D 17: *Брань не виснет, ветер носит*. Это быстро мчащийся «переносчик», он, и это вполне понятно, уподобляется коню<sup>29</sup>. У этого коня резкое пронзительное ржание, а хвост и грива разметаются при беге. Подтверждается это и тем, что есть пословицы, где конь и ветер заменимы: *Не верь ветру в поле, а жене на свободе* (D 62) и: *Не верь коню в поле, а жене в доме*.

Ну а если шумящий ветер сопровождает объект, то не соотносится ли это с неким изначальным символом разного рода желаний? — см. об этом в А. Это может быть и желание пьяницы: *Уж как веет ветерок из трактира в погребок* (O 47), это может быть желание узнать источник новостей: *Откуда ветер дует?* (O 64).

## В. Звуковые характеристики

### 1. Свист и крик

Ветер испускает «душераздирающие звуки» (Bachelard 1992, 294). И даже если он и не встречает препятствий, все равно производит шум: *Шумит как ветер на пустой дороге* (O 30)<sup>30</sup>. Особенно печален этот звук там, где царит нищета: *По закромам ветер свищет* (O 57).

### 2. Слова

Ветер — это шум. И в то же время он культивирует звуки, он, если так можно выразиться, их «гуманизирует». Он передает ложные тексты: *Он на ветер слова не молвит* (O 23); *Родительское слово... Пословица на ветер не молвится* (D 20; D 55); *Не с ветру говорится, что черт ладану боится* (D 13).

<sup>27</sup> См.: *Ветры ветерочки, где ее найдете, тут ее и возьмите* (Забылин 1991, 309). Та же идея у Мидера: *If we go with the wind, we shall soon be gone with the wind* (Mieder 1992, 656).

<sup>28</sup> См. также: *Leave your cares to the wind* (Mieder 1992).

<sup>29</sup> Во многих загадках ветер прямо уподобляется коню: *По полю бежит сивый жеребец = Ветер* (M 224).

<sup>30</sup> Существенна при этом загадка: *Шумит, гудит целый век, а не человек* (M 221).

Нет сомнений, что в чисто синхронном плане слова, произносиемые «на ветер», — это слова легкие, бездумные. Но если попытаться реконструировать ментальный компонент традиционной культуры, то здесь можно увидеть нечто, стоящее за «ветром»: а) он переносит слова, предназначенные для другого<sup>31</sup>; б) он тем самым рекомендует сохранять для следующих поколений родительскую и народную мудрость; в) он сообщает некоторые секреты, табуированные и относящиеся к сверхъестественной силе, это связано и со страхом возвращения (мертвеца). Возможно также предположение, что он не поощряет некоторые нарушения человеческой морали: *Заочну брань ветер носит* (D 11). Более того, он защищает человека, сводя кое-что к насмешке: *Пускай голос по ветру: хоть толку нет, ин далече унесет* (D 26). Однако верно и то, что абсурд бывает самодостаточным: *Пустая мельница и без ветру мелет* (D 22)<sup>32</sup>. См. также: *Язык болтает, и ветерок продувает* (O 24)<sup>33</sup>. Здесь — по принципу синекдохи — ветер идентифицируется со словами, которые он же и разносит. Можно предположить, что таким образом порождение речи сводится к чисто физиологическому компоненту, то есть лишается содержания. Продолжая эту идею дальше, можно сказать, что «уносимая речь» — это плохая речь. Вспомним, что ветер разносит сплетни<sup>34</sup>. В паремиологических текстах «бродячие сплетни» и новости всегда лишены благожелательной интенции, как это видно по примеру: *Добрая слава за печкой спит, а худая по свету бежит* (Д:ПРН 688—1).

### 3. «Заразные слова»

Актантом злой молвы является не сам ветер, но *по-ветр-ие*, имеющее значение и ‘эпидемия’, и ‘тот воздух (ветер), который ее разносит’ (Д:ТСЛ 3, 151). Движущийся воздух, создающий ветер, вызывает бедствия, одним из воплощений которых является и болезнь: *Нанесло ветром* (O 42). Это может быть слух, молва, или же болезнь и порча. Впрочем, согласно Забылину, два последних

<sup>31</sup> См.: *Avoir vent de* ‘быть информированным’ (середина XV в.). Ветер здесь понимается в значении ‘сплетни, новости’ (Rey, Chantreau 1993, 783).

<sup>32</sup> Этот текст, где метафора «мельница» употребляется для названия болтуна, точно соотносится с французским выражением *moulin à paroles*. Интересно и то, что в этом тексте с идеей «пустоты» может связываться и семантика голода (поскольку именно мельница производит муку).

<sup>33</sup> Важно иметь в виду, что у глагола *болтать* есть два значения.

<sup>34</sup> Ср. также такой текст, как *Évangiles des Quenouilles: Sachez pour certain, pour mes voisines, que si vous entendez très fort venter, c'est signe de trahison ou au moins de mauvaises nouvelles*.

бедствия могут нейтрализоваться путем специальных заклятий или даже могут «отскребаться» ножом, которым режут кур (см. Забылин 1991, 425)<sup>35</sup>.

### III. Чудесное и иррациональное

#### A. Иррациональный компонент

##### 1. Непостоянство

Некоторые его действия не могут рассматриваться иначе, как магические; в этом качестве *ветер*, благодаря подвижности своей субстанции, участвует неконтролируемым образом в мистериальных действиях универсума и его сил.

Итак, ветер изменчив и несет перемены; его приход часто свидетельствует об изменении погоды<sup>36</sup>. См. также пословицу *Le vent après l'accalmie, et après le vent, le calme*<sup>37</sup>.

Рассмотрим еще русские пословицы. Р 58: *Вей по ветру, а впротив глаза запорошишь*, то есть — с силой не спорь. Ветер здесь понимается как сила, которая становится благоприятной только в том случае, когда действуют согласно его воле, см. *Слово держать — не (по) ветрю бежать* (Д 39)<sup>38</sup>. Более того, благосклонность ветра по отношению к людям обратно пропорциональна интенсивности ветра: так, слабый ветер, способный повлиять на истощенное за зиму животное, — это не тот, который бушует на море: см. *Вешнюю корову от ветра покосит* (Д 21) и *Не море топит корабли, а ветры* (Р 10). Таким образом, «все фазы воздействия ветра имеют свои корреляты в психологии. Ветер и вдохновляет, и лишает мужества... Он проводит человека от страсти до депрессии» (Bachelard 1992, 297). Ветер воздействует многими способами, вплоть до буквальных пароксизмов.

<sup>35</sup> Говоря о заклятиях, Л. Н. Майков приводит особый список самых различных болезней, причиной которых является именно ветер.

<sup>36</sup> Говоря более точно, «если в сновидениях существует ветер, то это значит, что готовится какое-то важное событие; назревают новые изменения» (Chevalier, Gheerbrant 1983, 998). Нельзя ли таким образом предположить, что ветер, по теории К. Г. Юнга, именно и является «трансформируемой субстанцией души, которую в алхимии называют Меркурием»? (цит. по: Rochetrie 1993, 251).

<sup>37</sup> Сравним с этим и американскую пословицей: *No weather's ill if the wind be still* (Mieder 1992, 647) и ее французский эквивалент, сфера семантики которого ограничивается метеорологическими моментами: *Quand il n'y a pas de vent, rien à craindre pour le temps* (Dufour 1973, 133).

<sup>38</sup> См. Who spits against the wind spits in his own face (Mieder 1992, 657).

#### 2. Непредсказуемость

*Не было ветру — вдруг навянули; не было гостей — вдруг нагрянули* (Д 46). Ветер — «непредсказуем, невидим, неощущаем» (Rochetrie 1993, 251). Ветер воспринимается как «знак внезапного беспорядка» (Verdet 1991, 103). Итак, это символ ажитации, почти бешенства... и бессмысленно ждать от него какой-либо мудрости: *Спроси у ветра совета, не будет ли ответа?* (Д 25).

#### 3. Ветер как неожиданный помощник

Если человек не размышляющий, легкомысленный, неосновательный квалифицируется как *ветреный* (Д:ТСЛ 1, 335), то мы можем сказать о личности, которая ждет помощи от ветра: *На ветер надеяться — без помolu быть* (Р 2). И все же, несмотря ни на что, случается так, что ветер помогает крестьянам в сельскохозяйственных работах и иногда они умеют использовать его силу.

См. Р 58: *Вей с ветром* — то есть не спорь с силой (хотя эта сила часто и бывает индифферентна: *Собака лает, ветер носит* (Р 12))<sup>39</sup>.

#### Б. Ветер и сверхъестественное

##### 1. Ветер и сверхчеловеческое

См.: *Выше ветра голову не носи* (то есть не забывайся) (Р 59).

Будучи посредником между Небом и Землей, ветер не остается нечувствительным<sup>40</sup> к поведению людей и особенно животных: *Добрый пес на ветер не лает* (Р 28)<sup>41</sup>. Тут указывается не только на действия, но и на их возможные последствия.

«Высота», неуловимость, могущество — таковы атрибуты этого странного божества. Рассмотрим в этом плане данные разных хронологических эпох.

#### 2. Свидетельства разных культур

##### а. Мир иудео-христианский

В библейских представлениях есть много общего с моделью мира, реконструируемой для разобранных нами паремий. Так, ветер ассоциируется здесь с «дыханием, с логосом, с речью, с поня-

<sup>39</sup> Ср.: *Le vent nettoie le froment et (chiasme) les vices le châiment* (Dournon 1991, 289).

<sup>40</sup> См. загадку: *Круг носа вьется, а в руки не дается = Ветер* (М 233). Побороть его невозможно. Об этом см.: *The King of Scots, with all his power / Cannot turn Arthur of the Bower = A storm of wind* (Taylor 1977, 278).

<sup>41</sup> Интересно, что здесь говорится о таком позитивном существе, как собака, здоровый и естественный инстинкт которой противопоставляется изначально фантомной сущности ветра.

тием самого творения» (Rochetrie 1993, 251)<sup>42</sup>. Разумеется, пословица *Ведрами ветра не смеряешь* (Р 27) есть отзвук видения библейского патриарха Эноха, который понимал, как бросить на ветры и мерить его мерою (Verdet 1991, 99–100).

### б. Античная Греция

Отголоски античной эпохи мы видим в тексте *Мешком ветру не ссымаешь* (Р 51), где пропастиает древний мотив пленения ветра (Nasquard 1976, 267). Ветры были подчинены власти Эола. «Он держал их запертыми<sup>43</sup> в пещерах острова Липари или бросал их в Океан»<sup>44</sup> или более непосредственно: «Одиссей получил ветры из рук Эола, царя ветров, в мешке из кожи» (Fraser 1981, 206).

### в. Славянский мир

Безусловно, выбор лексемы для понятия «мешок» в русской народной традиции базируется на многозначности лексемы *мех/мешок* (среди прочих значений имеющей смысл 'сумка' и 'кузнецкий мех') (ДТСЛ 2, 371)<sup>45</sup>. На этом основании Афанасьев устанавливает тот факт, что дыхание ветров можно сравнить с работой мехов в кузнице, управляемых Богом грозы и его помощниками (Афанасьев 1982, 91). И возможно, в качестве своих патронов ветер в балтийской и славянской традиции имеет очень воинственных богов Сварожича-Радгоста (о них см.: Иванов, Топоров 1965, 36). См. также упоминание о Стрибоге как боже ветра в «Слове о полку Игореве», когда стрелами обрушаются его «внуки» на Игоревы полки.

Что же касается самих порывов ветра, то они и воинственные<sup>46</sup>, и в то же время справедливые.

### 3. Суд ветра

Итак, именно ветер подвергает порке курицу: *Курочка Ивашика о семидесяти рубашках: ветер дунул — и зад знать!* (Н 33)<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Cp.: *Le vent de Dieu... battait la surface des eaux... le vent souffle où il veut... mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va* (Crampon 1960, 1).

<sup>43</sup> Cp.: *Avoir du vent plein son sac*, то есть «говорить много, а не сказать ничего» (Augé, т. 7, 1250). Говоря метафорически, речь идет о «пустомеле», но по форме это выражение, как и Р 51, соотносится с рядом *мешок — ветер*.

<sup>44</sup> Нет никакого сомнения в том, что «узлы» (из веревок или платков), забрасываемые в море, чтобы держать контроль над ветрами (Fraser 1981, 786), представляют по принципу синекдохи некий субститут «мешка с ветрами» у Эола.

<sup>45</sup> См. также во французском языке сближение, этимологически детерминированное, слов *souffle* и *soufflet*.

<sup>46</sup> См. загадку: *Без рук без ног в о ю е т? = Ветер.*

<sup>47</sup> См. в виде загадки очень близкое речение: *У нашей Параши сорок рубашек, вышла на улицу, ветер подул и спина гола* (М 955).

Ветер манипулирует чаще всего бездомными: *Дождь вымочит, солнышко высушит, буйны ветры голову расчешут* (104). Он не щадит и людей «без корней», которые предпочитают чужие страны и опасности моря: *Не море гонит корабли, а ветер* (Р 10). Не боится его и грешники: *Нам, грешным, и ветер-то встречный* (Д 3). Наконец, ветер не так уж беспристрастен социально — своей мишенью он избирает пьяницу<sup>48</sup>: *Ветры подули, шапку сдули, кафтан стянули, рукава разорвали* (О 61). В нищих домах образуются бреши: *Крыша из дождя, а стены из ветра* (О 34). В эти дыры врывается ветер и развлекается: *Пусто — не густо, ветер ходит, а мышь не скребет* (Д 31). Иначе говоря, это антимир, мир ада: ветер, играя, создает *intra muros*, мир четырех основных стран света: *Дом — одни буйны ветры по углам перекликаются* (О 32). С другой стороны, бедняк живет открытым и для неба, демонстрируя ужас своего существования: *Ни от ветру загулья, ни от дождя покрышки* (О 38).

Наконец, будучи консерватором, ветер демонстрирует маргинальность целибата, скорее, мужского: Д 52: *Ветер подует, сорвет крышу у бобыля*<sup>49</sup>.

В принципе отрицательное отношение возможно и по поводу затянувшейся девственности: О 45: *Пока ветры не обвеяли да собака не обляла — отдавай!*

## IV. От вредоносного к смертоносному

### А. Ветер-колдун, ветер приносит порчу

#### 1. Чары и «порча»

Будучи живым воздухом, ветер направляет свою мобильную силу на все, что попадается ему на пути. Измыслия трудности, он может колебать весьма объемные объекты: *Ветром море колышет, молвою — народ* (Д 40).

Итак, «ветер — это колдун»: *Jour de vent, jour de tourment* (Dournon 1991, 289). «Проклятый и проклинаемый... он будет дуть до самого Страшного суда» (Chassagny 1986, 129). Однако возможно действие и без ветра: *Осина и без ветру шумит* (Д 29) и *Одно проклятое дерево без ветра шумит* (М 1769).

<sup>48</sup> Во французском языке ветер и пьянство также объединены: *Être vent dessus vent dedans* (Augé, т. 7, 1250); *Avoir du vent dans les voiles* (фамильярно, т. е. быть совсем пьяным, не держаться на ногах) (Rey, Chantreau 1993, 783).

<sup>49</sup> Бобыль — это крестьянин, у которого нет ни семьи, ни земли. Как правило, он очень беден. См.: *Le vent n'entre jamais dans la maison d'un avocat* (Dournon 1991, 34). Это народное изречение восходит к XVI в. и значит, что адвокат никогда не бывает беден.

Естественно, что ветер часто ассоциируется и с бесами: *Не говори при ветре, что черт ладана боится* (D 13).

## 2. Вызывание ветра

### а. Магия подражания

Если ветер подозревает, что им хотят управлять, то он усиливает сам свои вредоносные свойства — он может наводить порчу. Но в действительности посредством магии подражания на него все же можно оказывать воздействие. Афанасьев пишет о том, что и до настоящего времени у моряков существует поверье, что свистом можно вызвать бурю (Афанасьев 1982, 90). Это суеверие вообще распространено в Восточной Европе<sup>50</sup>.

И действительно, считается, что ветер как продукт магического действия или даже простого свиста слишком слаб, чтобы по-настоящему «веять»<sup>51</sup>. И все-таки — свист притягивает ветер. Поэтому можно предположить, что речение *Не подуйте на нас холодным ветром* (О 8) (то есть будьте милосердны) восходит в конце концов к комплексу народных суеверий. Как указывает Афанасьев, свистеть в доме — дурная примета, как и вообще выпускать ветер в дом (Афанасьев 1982, 90).

### б. Медитация с водой

Ветер можно вызвать и промежуточным элементом — водой. Именно таков смысл ритуала, совершаемого на русском Севере жителями моряков для того, чтобы при помощи благоприятных и попутных ветров призвать поскорей домой своих мужей. Этот ритуал — среди прочего — состоит и в том, что обмывают бочонки (котелки) и в воду отправляют таракана<sup>52</sup>, приговаривая при этом: *Ветра переставом не переймешь* (Р 49) (*перестав* 'подводная сеть' — Д:ТСЛ 3, 85) *Грохотком под локотком ветра не сымаешь* (Р 50) (*грохот* 'сито с крупными дырками для ловли небольших рыб' — Д:ТСЛ 1, 399).

### в. Колдун: табуированная опасность

Насколько можно понять, жены моряков помалкивают во время ритуала о своих подлинных намерениях. Напротив, многие желаю-

<sup>50</sup> Об этом же: «Моряки, высвистывающие ветер, совершают прямое обращение к «князю силы воздуха», прося помочь им в их работе» (Opie, Tatem 1989, 447).

<sup>51</sup> По поводу ветров, дующих в Бретани, местные жители говорят, что на человека с дурными намерениями дует плохой ветер. Ветер может также уменьшать размер (укачивать) животных и людей (Morel, Walter 1972, 35). В рамках скандинавской культуры свищет обычно «финский мальчик» (Kvideland, Sehmsdorf 1991, 151).

<sup>52</sup> Видимо, в русской традиции не применяется в этих целях потопление чего-то неодушевленного, ср. у Фрэзера: «В Шотландии ведьмы вызывают ветер, погружают в воду тряпки» (Fraser 1981, 203–204).

щие вызвать ветер выполняют функции колдовского накликания злой судьбы. Так, например, Забылин пишет о том, что приносящие зло колдуны умеют вызывать ветры и направить их куда хотят при помощи своих заклинаний; то есть они вызывают ветер, потом, произнося понятные ветру слова, направляют его на желанный объект (Забылин 1991, 410).

Посмотрим на грамматическую форму русских речений: *Его ветром нанесло* (О42); *Как будто ветром сдуло* (О 18). Здесь используются нейтральные формы среднего рода: *нанесло, сдуло*. «Жертва» становится в аккузативе (*его*) или вообще имплицирована, а собственно актант (*«подразумеваемый»*) «возникает» в форме творительного падежа (*ветром*). Но это на самом деле не истинный актант: настоящий актант — это колдун (*колдунья*). Но он имплицирован. Это табу.

## Б. Ветер смерти

### 1. Виды ветров

#### а. Деструктор из небытия

*Ветра мешком не сымаешь* (Р 51); *Ведром ветра не измерить* (Р 27); *Сетью ветер не поймать* (Р 49). Это значит, что будучи имматериальным, ветер не может быть захвачен материальными предметами из человеческого мира<sup>53</sup>. И если он умеет таким образом освобождаться от чувственной реальности, ничего удивительного нет в том, что он становится фантомом.

Итак, «вдохновленный отсутствием субстанциальной реальности» (Rey, Chantreau 1993, 783), ветер быстро становится Ничем, Пустотой, Не-бытием. См. *Кто ветром служит, тому дымом платят* (D 16).

Тот, имя кому *Не-бытие*, может вызвать не-бытие и у других. Этую — у не-существующего актанта — возможность вызвать деструкцию в чужой жизни хорошо выражает речение: все пошло на ветер (О 6).

#### б. Ветер и духи

Уже говорилось о символической связи ветра и душ во плоти. После смерти эта связь исчезает. Так, у эстонцев (для нас важно, что это — соседи русских!), когда человек умирает, а вдруг становится слышен свист ветра, говорят, что это — «ветер души» (Lescouët 1992, 187–88).

Обратимся к понятию «холод». В этой связи Забылин пишет о мистическом начале холода, происшедшего от злых духов. Они по-

<sup>53</sup> В этой связи можно припомнить загадку: *Бежит по снегу, а следу нету = Ветер* (М 245).

гружают землю в холод, а если нужно снова ее согреть, то они свистят в пальцы (Забылин 1991, 425). Вспомним о трех существах, встречаемых человеком на пути: солнце, ветер и мороз (Н 56). Афанасьев замечает: «В нашей традиции морозы отождествляются с «бурями зимы» (Афанасьев 1982, 93). Таким образом, напрашивается детерминирующая связь просьбы не свистеть холодным ветром (О 8) и первичной ассоциации холода с духами (IV A2a). Наконец, и Башляяр пишет о том, что «бурный анимизм ветра создает во время бури толпу неких существ»<sup>54</sup> (Bachelard 1992, 299). Не особенно отличаясь от этих последних и не являясь в полной степени их носителем, ветер становится со-материальным всему этому множеству: *Нет ветра — на свищут, нет хозяев — придут* (D 46); *Люди хвалят — не захватят; люди хулят — не захулят; ветры веют — не развеют* (D 43).

## 2. Итак — конец?

### а. Смерть/отсутствие жизни

Имматериальность, де-инкарнация... Иными словами, ветер — это отсутствие жизни. А если он принимается рыскать в заброшенных домах, то там исчезает хлеб, плоды и сама жизнь: *Пусто — не густо, ветер ходит, а мышь не скребет* (D 31); *По закромам ветер свищет* (О 57).

Мы видим, что в тех местах, которые покинула жизнь, скапливается смерть — ср. с этим библейские мотивы о жизненной суете: ветер приносит обреченной жертве горстку пыли<sup>55</sup>. Это можно связать с вредоносными заклятиями ведьм: «Высуши его тело, пусть высохнет, как прошлогодня трава» (Сахаров 1989, 79). Ветер не пренебрегает возможностью швырнуть пыль в глаза намеченной жертве.

Р 58: *Дуй по ветру, а против ветра глаза запылишь. И если доводить до конца цепь отношений: человек — ветер — пыль и не бояться возможной драматизации, то не о пепле ли похорон идет здесь речь: Сожгу да и пепел-то заряжу в пушку да выстрелю на ветер* (I 15). Не значит ли, что умереть дважды — это умереть окончательно? И вот текст, не оставляющий надежд на последующую жизнь: *Чох на ветер, шкуру на шест, а мясо собакам* (I 44).

<sup>54</sup> Одна визионерка из Лиона видела в порывах ветра «вихри проклятых душ» (Braz 1974, т. 2, 205–206). См. также у Жаффе о том, что «поток воздуха или дуновение, холодное и леденящее, часто вызывает в сознании события, связанные с появлением фантомов. В греческом языке *psychein* значит 'выдыхать', *psychros* — 'холод', а *psychos* — 'свежий'. Таким образом *psychē* может быть определено как «свежее дыхание» (Jaffé 1983, 163).

<sup>55</sup> См. загадку: *Рук не имеет, а пыль гонит = Ветер* (M 220).

### б. Вперед к новому рождению

В собрании Л. Н. Майкова есть фраза: *От тех гробов ветер подувает...* Могилы печальны, но источают любовь. Эта любовь должна быть передана любимым, она должна также связывать поколения: *В Красную горку родители из могилы теплом дохнут* (S 54).

Намечается ряд: *плодородие* (жизнь) — *душа* — *дыхание* — *ветер* — *унесенная душа*, высищенная, которая переходит в космос, в свободный воздух — это как бы уже ветер. Итак, плодоносность покидает могилы, она переходит в поля, где зреют злаки, и там возрождается, чтобы питать людей и представлять перед ними — это и есть календарный цикл. Он неизбежен. И если этот цикл корреляций и символов связан с плодородием — отнимаемым и даваемым, — то не открывается ли еще один ряд: экстериоризация — изобилие — альтруизм — обмен? Это — эволюция.

Обращаясь к водной символике, заметим, что жены моряков, о которых говорилось в IV A 26 (*Седьмо ветер не сымешь*), моют бочки в воде. Это — акт магии,зывающей попутный ветер. Но, делая это, они непреднамеренно входят в круг символов, в исходе своем летальных: *вода — смерть — душа — дыхание — ветер*.

### Литература

- Aeppli 1970 — E. Aeppli. *Les rêves*. Paris, 1970.
- Augé — C. Augé et al. *Nouveau Larousse illustré*. Paris: Larousse, t. I—7;
- Bachelard 1992 — G. Bachelard. *L'air et songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris, 1992.
- Bachelard 1969 — G. Bachelard. *La psychanalyse du feu*. Paris, 1969.
- Benoist 1977 — L. Benoist. *Signes, symboles et mythes*. Paris, 1977.
- Braz 1974 — A. le Braz. *La légende de la mort chez les Bretons armoricains*. Marseille, 1974, t. I—2.
- Canavaggio 1993 — P. Canavaggio. *Dictionnaire des superstitions et des croyances*. Paris, 1993.
- Carnes 1991 — P. Carnes. *The fable and the proverb: Intertext and reception // Proverbium* 8, 1991.
- Chassagny 1986 — J.-Ph. Chassagny. *Les couleurs du vent*. Paris, 1986.
- Chevalier, Gheerbrant 1983 — J. Chevalier, A. Gheerbrant. *Dictionnaire des symboles*. Paris, 1983.

- Crampon 1960 — *Ch. Crampon*. La Sainte Bible. Ancien et Nouveau Testament. Paris, 1960.
- Dournon 1991 — *J.-Y. Dournon*. Le dictionnaire des proverbes et dictos de France. Paris, 1991.
- Dufour 1973 — *L. Dufour*. Les dictos météorologiques. Paris, 1973.
- Dundes 1984 — *A. Dundes*. On whether weather-proverbs are proverbs // Proverbium 1, 1984.
- Eberhard 1984 — *W. Eberhard*. Dictionnaires des symboles chinois. Paris, 1984.
- Eliade 1969 — *M. Eliade*. Le sacré et le profane. Paris, 1969.
- Les Évangiles des Quenouilles, traduits et présentés par J. Lacarriére. Paris, 1988.
- Franz 1982 — von *M. L. Franz*. Les mythes de la création. Paris, 1982.
- Frazer 1981 — *J. G. Frazer*. Le Rameau d'Or. Paris, 1981, t. 1.
- Greimas 1985 — *A. J. Greimas*. Des dieux et des hommes. Paris, 1985.
- Hacquard 1976 — *G. Hacquard*. Guide mythologique de la Grèce et de Rome. Paris, 1976.
- Ivanits 1992 — *L. J. Ivanits*. Russian Folk Belief. London, 1992.
- Jaffé 1983 — *A. Jaffé*. Apparitions. Fantômes, rêves et mythes. Paris, 1983.
- Kerblay 1973 — *B. Kerblay*. L'isba d'hier et d'aujourd'hui. Lausanne, 1973.
- Kvideland, Sehmsdorf 1991 — *R. Kvideland, H. K. Sehmsdorf* (eds). Scandinavian Folk Belief and Legend. Minneapolis, 1991.
- Lecouteux 1988 — *C. Lecouteux*. Les nains et les elfes au Moyen Age. Paris, 1988.
- Mieder 1992 — *W. Mieder*. (ed. in chief). A Dictionary of American Proverbs. New York: Oxford, 1992.
- Molinié 1992 — *G. Molinié*. Dictionnaire de rhétorique. Paris, 1992.
- Morel, Walter 1972 — *R. Morel, S. Walter*. Dictionnaire des superstitions. Paris, 1992.
- Opie, Tattem 1989 — *I. Opie, M. Tattem*. A Dictionary of Superstitions. New York, 1989.
- Rey, Chantreau 1993 — *A. Rey, S. Chantreau*. Dictionnaire des expressions et locutions. Paris, 1993.
- Robert 1979 — *P. Robert*. «Petit Robert»: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Paris, 1979.
- Rochetrie 1993 — *J. de la Rochetrie*. La symbolologie des rêves: La nature. Paris, 1993.
- Taylor 1977 — *A. Taylor*. English Riddles from Oral Tradition. New York, 1977.

- Taylor 1985 — *A. Taylor*. The Proverb and An Index to «The proverb» with an Introduction and Bibliography by W. Mieder. Bern; Frankfurt-am-Main; New York, 1985.
- Teillard 1979 — *Teillard A*. Ce que disent les rêves. Paris, 1979.
- Verdet 1991 — *J.-P. Verdet*. Le ciel, ordre et désordre. Paris, 1991.
- Афанасьев 1982 — *A. Н. Афанасьев*. Древо жизни. М., 1982.
- Гак и др. 1963 — *В. Г. Гак*. Французско-русский фразеологический словарь. М., 1963.
- Даль 1957 — *В. И. Даль*. Пословицы русского народа. М., 1957.
- Даль 1978—1980 — *В. И. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978—1980, т. 1—4.
- Забылин 1991 — *M. Забылин*. Русский народ, его обычаи, обряды, превращения, суеверия и поэзия. Рига, 1991.
- Иванов, Топоров 1965 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров*. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.
- Кравцов, Лазутин 1983 — *Н. И. Кравцов, С. Г. Лазутин*. Русское устное народное творчество. М., 1983.
- Майков 1992 — *Л. Н. Майков*. Великорусские заклинания. СПб.; Paris, 1992.
- Митрофанова 1968 — Загадки (Памятники русского фольклора). / Сост. В. В. Митрофанова. Л., 1968.
- Ожегов 1972 — *С. И. Ожегов*. Словарь русского языка. М., 1972.
- Садовников 1960 — *Д. Н. Садовников*. Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. М., 1960.
- Сахаров 1989 — *И. П. Сахаров*. Сказания русского народа. М., 1989.
- Фасмер 1971 — *М. Фасмер*. Этимологический словарь русского языка. М., 1971, т. 3.

*Перевод с французского Т. М. Николаевой*

А. Б. Кривенко

## К вопросу об энigmатическом инварианте афористического текста (АТ)

Действительно, только разум способен установить надежные правила и дополнить то, чего недостает правилам ненадежным, внося в них исключения, и найти наконец достоверные связи в силу необходимых выводов.

Г. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме

Афоризм является весьма благодарным объектом семиотического исследования, поскольку представляет собой текст, в своеобразной форме выражающий отношение знака (описания объекта) к денотату (описываемому объекту). Афоризм — особая форма освоения и объяснения окружающего мира, места и роли человека в нем. Тяготение человечества к созданию компендиумов знания наглядно иллюстрируют сборники афоризмов: «Характеры» Феофраста, «Первоосновы теологии» Прокла и др. Известна принадлежащая Лейбничу идея написания «Alphabetum Cogitationum humanorum» и составленная им «Таблица дефиниций». Подобные книги были призваны в сжатой, ясной и информационно насыщенной форме представить определенную модель мира, сформированный тип мышления, исторически обусловленный (новый) вид знания.

Такие обстоятельства, как малый объем АТ и существование большого массива его, во многом облегчают исследование. Опираясь на значительный фактический материал, включающий и сборники афоризмов, и научные трактаты, написанные афоризмами, и отдельные афоризмы разных времен и народов, попытаемся обобщить и систематизировать его по принципу гомогенности, «ибо только из сопоставления родственного возникает мало-помалу некая цельность, которая сама себя толкает и не нуждается в дальнейшем обозначении» (Гёте). «Αἰσι τὸν δροτὸν ἀγεί θεὸς ὡς τὸν δροτὸν» (Hom.). Общим для всех афоризмов выступают определенные логические формы мышления, которые отражают, с одной стороны, глубинные пласти порождения АТ (диахронический срез), с другой — соответствующую схему его инвариантов.

Именно с помощью инварианта, сохраняющегося при трансформации, прежде всего «удается восстановить с наибольшей, ранее недоступной полнотой синхронную схему, лежащую в основ-

ве всех текстов определенного типа, во-вторых, восстановленная таким образом схема содержит в себе правила развертывания текста, которые можно интерпретировать и в синхроническом, и в диахроническом плане, и, в-третьих, набор трансформаций и их последовательность позволяют сделать важные наблюдения над отдельными этапами эволюции соответствующих текстов и лежащих в их основе других знаковых систем<sup>1</sup>. В этом смысле приобретает особый интерес соотношение логической структуры АТ, которая может рассматриваться как замкнутый в себе текст, с разными временными пластами в общем массиве афоризмов, т. е. в диахроническом плане.

При внимательном изучении корпуса АТ оказалось, что большое количество афоризмов имеет сходство между собой как в логическом содержании, так и в способе передаваемых ими отношений между вещью (идеей) и ее свойствами или вещью (идеей) и вещью (идеей) и представляют собой знаки этих (определенных) отношений. Это сходство позволило объединить их в два широких класса. Первый из них включил в себя афоризмы с инвариантной структурной формулой «Существует тот объект X, которому присуще свойство S в превосходной степени» (логико-семиотический инвариант I<sup>А</sup>), второй — с инвариантной формулой «определенное предложение Dfn есть то же самое, что определяемое имя X (Dfd)» (логико-семиотический инвариант I<sup>Б</sup>).

К первому инварианту (I<sup>А</sup>) относятся афоризмы, построенные как ответ на вопрос-загадку: «Какой объект X обладает свойством S (в превосходной степени)?». Иначе говоря, «что самое (глубокое, высокое, широкое и т. д.)?». Ко второму (I<sup>Б</sup>) принадлежат афоризмы, представляющие собой ответы на вопросы-загадки, поставленные в такой форме: «Что такое объект X?», «Что представляет собой объект X?». Иными словами: «Что это такое?». Поэтому удобнее названные два класса логико-семиотических инвариантов отнести к одному — высшему инварианту — и именовать его энigmатическим (от греч. αἴγμα — загадка).

Энigmатический инвариант АТ, рассматриваемый в диахроническом аспекте, может быть в свою очередь подвергнут классификации на основе связи логико-семиотических структур с этапами развития человеческого мышления. В таком случае мы получим два класса инвариантов, соответствующих космологиче-

<sup>1</sup> Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). М., 1975, с. 44.

скому и историческому (научно-историческому) мышлению. Космологический тип мышления (в историческом развитии более ранний) функционально связан с существованием I<sup>я</sup> логико-семиотического инварианта АТ; научно-исторический этап развития мышления, когда познание окружающего мира приобретает форму дефиниций, — с I<sup>б</sup> логико-семиотического инварианта АТ.

Афоризм во многом сходен с загадкой, но в то же время и отличается от нее. Сознательная зашифрованность отношения знака к денотату, являющаяся генеральным принципом реализации загадки, зачастую присутствует и в АТ, но таковой может и не быть. На семиотическом же уровне синтаксики последовательность знаков подчас рождает свойственный загадке эффект обманутого ожидания, что придает энigmатическому инварианту АТ большую информативность в результате значительной непредсказуемости элементов АТ.

В плане исторического развития загадка принадлежит к наиболее древним жанрам словесного творчества. На это указывал ряд ученых, начиная с Ф. И. Буслаева: «Сметливость в разрешении трудных загадок, приписываемая преданиями Эльфам, Вилам, Валькириям и Русалкам, становится вообще достоянием эпической поэзии, которая любит определять мудрость решением загадок. Вот несколько подобных мотивов из одной древнедатской песни о герое Вонведе: „что круглее колеса? где всего веселее пьют на святки? где садится солнце, и где покоятся ноги мертвца?.. — Солнце круглее колеса, на небе всего веселее святки, к западу садится солнце, и к востоку ложатся ноги мертвца...“ Любопытно обратить внимание на то, как мифологические намеки перемешиваются с наивными воззрениями на окружающую природу»<sup>2</sup>. Но если Ф. И. Буслаев еще не ставил в прямую зависимость космологический ритуал сотворения мира с вопросно-ответной формой его построения, то исследователи двадцатого века обращали специальное внимание на эту особенность. О. М. Фрейденберг, обозначив ее как «космогонию в форме вопросов и ответов», заметила, что в ритуале «словесная перебранка чередуется с загадыванием шарад и загадок, и все это в форме амебейности»<sup>3</sup>.

С. М. Эйзенштейн исследовал роль загадки в ритуалах примитивного общества, в частности обычай загадывания загадок посвящаемому в жреческий сан, отметив при этом: «Религиозная практика есть целая система „метафорических“ переложе-

<sup>2</sup> Ф. И. Буслаев. О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову евангелию. М., 1848, с. 38—39.

<sup>3</sup> О. М. Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, с. 139.

ний непроизносимой тайны сущности культа в условные изображения, имеющие совершенно иное чтение и значение для посвященных»<sup>4</sup>.

В этой связи следует упомянуть и о космологических загадках, приводимых В. Н. Топоровым: «Другой вид вопросов-загадок строится как анкета основных дифференциальных признаков, с помощью которых описываются элементы Космоса: Что самое быстрое? Что самое толстое? Что самое сильное?.. и т. д. Эти вопросы обычно предполагают два рода ответов, — условно говоря, „космологические“ и „бытовые“, причем один из этих рядов признается ложным, чаще всего „бытовой“, а другой истинным — обычно „космологический“... Истинный ответ на вопрос, что самое быстрое, — Солнце, Ветер, Мысль, Глаз, а ложный ответ — лошадь, собака и т. д.»<sup>5</sup>.

На «метафоричность» загадки указывала и О. М. Фрейденберг: «Загадка, подобно метафоре, говорила одно, а думала другое; подобно фокусу, она подсовывала мнимый смысл, заведомо не отвечавший подлинному... Но целью своей она ставила то, что не было свойственно метафоре, — „обнаружить“ запрятанный подлинный смысл и „узнать“ неизвестное... Чтобы формально стать метафорой, загадке достаточно отбросить вопрос и ответ... Другими словами, в загадке два различных смысловых ряда означают одно и то же, а в метафоре два тождества означают разное»<sup>6</sup>.

Таким образом, многие ученые уловили ценностную причастность загадки и к пралогическому, комплексному мышлению, и к ритуальному архаическому действу, чаще всего носящему характер космологической сакральности и эзотерики.

Как отмечает Вяч. Вс. Иванов, «для диахронической семиотики обнаружение древнейшей вопросно-ответной (загадывательно-разгадывательной) структуры ранних исторических текстов весьма важно потому, что оно доказывает тезис о древности диалогических форм построения, на что многократно обращал внимание М. М. Бахтин»<sup>7</sup>. Проблему древнейшего существования диалога как естественной формы речи разрабатывал и Л. П. Якубинский<sup>8</sup>,

<sup>4</sup> Цит. по: Вяч. Вс. Иванов. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976, с. 91.

<sup>5</sup> В. Н. Топоров. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971, с. 40.

<sup>6</sup> О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. М., 1978, с. 194, 195.

<sup>7</sup> Вяч. Вс. Иванов. Очерки по истории семиотики..., с. 51.

<sup>8</sup> Л. П. Якубинский. О диалогической речи // Л. П. Якубинский. Избранные работы. М., 1986, с. 32.

размышления которого натолкнули Г. Л. Пермякова на мысль о происхождении афоризмов из жанра загадки. В опубликованных «Материалах из архива автора» содержится ряд кратких, но весьма глубоких и интересных заметок Г. Л. Пермякова по этому вопросу, который, видимо, занимал его в последние годы жизни.

Приведем основные из них: «Афоризмы могут переходить в загадочные вопросы (есть даже промежуточная форма)... Таким образом, загадки и промежуточные формы между ними... можно рассматривать как языково-структурные трансформы одного и того же инварианта... В широком смысле загадки можно рассматривать как языковые трансформы побасенок и анекдотов, с одной стороны, и пословиц и афоризмов — с другой... Ответ в загадках почти всегда — понятие, слово. Но это не всегда полный ответ. Очень часто его можно понимать как усеченное обозначение ситуации.

— Что быстрее всего? — Мысль (т. е. „Мысль быстрее всего“ — а это уже афоризм). Если рассматривать с этой точки зрения многие загадки, то окажется, что они — приспособленные для иной функции и к иному способу воспроизведения трансформы пословиц и афоризмов.

Часто загадки текстуально совпадают с пословичными изречениями или с аналитическими клише хозяйственного, правового, медицинского и иного характера. Но каждый раз это совпадение касается только одной части загадки — либо вопроса, либо ответа. Бывают, правда, случаи, когда с изречениями текстуально совпадают обе части загадки.

Следует продумать вопрос о древности загадок (здесь и далее разрядка наша. — А. К.). Может быть, не случайно в них так много пережитков древности и старых космогонических воззрений. Может быть, не они являются косвенными (парадигматическими) формами пословичных изречений (что, конечно, верно для многих современных пар „пословица-загадка“), а наоборот: пословицы — косвенные (производные) формы от загадок. Возможно, к этому имеет отношение то, что диалог (исторически) предшествует монологу (см. статью Якубинского о диалогической речи)<sup>9</sup>.

В приведенном (по необходимости обширном) отрывке видно, как, размышляя над загадкой, исследователь вначале находится под влиянием предметно-центрического взгляда, рассмат-

<sup>9</sup> Г. Л. Пермяков. Материалы из архива автора // Основы структурной паремиологии. М., 1988, с. 211, 215, 216, 218.

ривая загадки как трансформы, производные от пословиц и афоризмов, а затем, в процессе рассуждений, приходит к обратному: загадка — порождающая модель для пословиц (и афоризмов, добавим мы).

К сходным выводам пришли и французские исследователи Ж.-М. Мартен и Ж. Молино, проанализировавшие «Максимы» Ларошфуко: «Различные максимы могут рассматриваться как ответы на вопросы: Какой самый прилагательный изо всех N? Изо всех N какой есть тот, который... самый? Какой есть главный прилагательный N? Каким является единственный N, который? В чем состоит самый прилагательный N? Все эти вопросы принадлежат к группе вопросов-загадок, известных в устной традиции... Таким образом, речь идет о виде игры, сравнимой с „отгадайкой“ и загадкой („что самое полное/пределальное/?“)... Независимо от вопроса, организация фразы будет осуществляться по законам грамматики N<sub>I</sub> (из N<sub>I</sub><sup>1</sup>)»<sup>10</sup>.

Подытоживая, можно с определенной долей уверенности сказать, что загадка (как и диалог) является древнейшей формой словесного творчества, о чем наглядно свидетельствуют как изыскания историков литературы, так и наблюдения теоретиков. И синхроническое изучение жанров, близких к загадке, и рассмотрение самой загадки в диахроническом срезе приводят к одному выводу — о первичности и порождающей способности этого жанра.

В плане диахроническом важное наблюдение сделал В. Н. Топоров. Говоря о «последовательной (с логической и хронологической точки зрения) постановке вопросов в виде загадок об основных элементах космоса и ответах на эти вопросы (с активным участием в этой процедуре жреца-брахмана)»<sup>11</sup>, В. Н. Топоров отметил, что загадка знаменует собой переходный этап от космологического мышления к историческому и может быть отнесена к I тыс. до н. э. для стран Средиземноморья. Анализируя ведийскую загадку, Т. Я. Елизаренкова и В. Н. Топоров считают, что она обозначает «диахронический аспект ведийской Вселенной — от природно-космологического к культурно-антропологическому»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> J.-M. Martin, J. Molino. Introduction dans l'analyse sémiologique des Maximes de La Rochefoucauld // J.-C. Gardin et les autres. La logique du plausible. Paris, 1981, p. 198, 213.

<sup>11</sup> В. Н. Топоров. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973, с. 118.

<sup>12</sup> Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Парамиологические исследования. М., 1984, с. 22.

Учитывая, что египетская культура намного древнее, бытование загадки там фиксируется на два тысячелетия раньше, т. е. в III тыс. до н. э.

Однако, если иметь в виду, что именно двум из семи мудрецов — Фалесу, учившемуся у египетских жрецов, и Клеобулу, изучавшему египетскую философию, — приписывается авторство загадок (до этого носивших коллективный характер), мудрых ответов при словесном поединке и энigmатических афоризмов, то создание «авторских» загадок и афоризмов, по-видимому, можно отнести к VII в. до н. э.

Диоген Лаэртский в качестве доказательства мудрости Фалеса приводит такие примеры: «А изречения его известны такие:

Древнее всего сущего — бог, ибо он не рожден.

Прекраснее всего — мир, ибо он творение бога.

Больше всего — пространство, ибо оно объемлет все.

Сильнее всего — неизбежность, ибо она властвует всем.

Мудрее всего — время, ибо оно раскрывает все...

Его спросили: Что на свете трудно? — „Познать себя“. Что легкое? — „Советовать другому“. Что приятнее всего? — „Удача“. Что божественно? — „То, что не имеет ни начала, ни конца“<sup>13</sup> и т. д. О Клеобуле он приводит такие сведения: «Он сочинял песни и загадки объемом до 3000 строк»<sup>14</sup>.

Древнегреческий философ Пифагор, который, по свидетельству Ямблиха [Ламбл. V. P. 12], встречаясь с престарелым Фалесом, внял его уговорам «отправиться в Египет и особенно завязать сношения с жрецами Мемфиса и Диосполиса», находился 22 года в обучении у египетских жрецов и перенял у них не только познания в геометрии, арифметике, но и научился «священному слову» и «всякому знанию», которые и передал своим ученикам, твердо усвоившим, что «самое мудрое — число, самое сильное — мысль, самое прекрасное — гармония, самое лучшее — счастье, самое истинное — что люди дурны, самое священное — лист малыши, самый мудрый из людей тот, кто дал вещам имена» [Ламбл. V. P. 82].

Говоря о кажущейся наивности этих высказываний, А. Н. Чанышев отмечает, что «Пифагор, как, может быть, никто из первых философов... отразил в своем учении, слабые отзвуки которого доходят до нас, сложный, мучительный и противоречивый процесс рождения философской мысли, пробивающейся сквозь вековые культур-

ные напластования совсем иного, чем философия, типа... Уяснение того, что самое прекрасное — это не Афродита, а гармония; что самое сильное — это не Зевс, и не Геракл, и не победитель на Олимпийских играх, и не физическая сила вообще, а мысль; что самое лучшее — это не знатность и богатство, а счастье; что люди в их обыденном, не облагороженном мыслью виде дурны и т. д. — все это служило коренному изменению представлений о мире и его ценностях и подготавливало к принятию философской истины»<sup>15</sup>.

Рассмотрев космологический тип загадок и энigmатический инвариант АТ в диахроническом плане, приходим к заключению, что логико-семиотический инвариант ИЯ АТ целесообразно отнести к классу «космологическому», поскольку он представляет собой модель мира с определенным набором сакральных объектов, которые перифрастически зашифровываются предикатом. Но если в загадке кодируемый объект присутствует лишь в ответе (разгадке), то в афоризме он дан непосредственно в тексте.

Согласно классификации Э. Кёнгэс-Маранды, загадка состоит из пяти элементов:

1. Явного термина, который служит означающим метафоры и составляет ядро образной части загадки.

2. Постоянной посылки, которая одинаково истинна как для означающего (явный термин), так и для означаемого (ответ).

3. Скрытой переменной посылки, которая необходима, чтобы сообщить отгадывающему, что в образной части загадки что-то не так. По определению, этот элемент никогда явно не выражен.

4. Явной переменной посылки, которая служит для того, чтобы подсказать ответ.

5. Скрытого термина, означаемого, т. е. ответа<sup>16</sup>.

Являясь производным от загадки, энigmатический инвариант АТ сохраняет в себе определенные элементы ее, а именно те структурные части, которые носят явный характер, а также ту, которая из скрытого термина (ответа) переходит в явный.

Как уже отмечалось, логико-семиотический инвариант ИЯ «космологического» типа АТ представляет собой форму ответа на вопрос-загадку: «Что самое Р изо всех S?» или «Какой объект X обладает свойством S (в превосходной степени)?».

Записав ответы на эти вопросы в логических символах, получим следующие формулы:

<sup>13</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 74.

<sup>14</sup> Там же, с. 91.

<sup>15</sup> А. Н. Чанышев. Итальянская философия. М., 1975, с. 43, 52–53.

<sup>16</sup> Э. Кёнгэс-Маранда. Логика загадок // Паремиологический сборник. М., 1978, с. 258.

## Вопрос

1. Что самое Р изо всех S?

## Ответ

1. Только некоторый субъект S обладает самым свойством Р.

**ISP самый**

(I — некоторый/обозначение частноутвердительного суждения (вторая гласная слова *affirmo* — утверждаю)/  
S — субъект  
Р — предикат)

2. Какой объект X обладает свойством S (в превосходной степени)?

2. Существует тот единственный объект X, которому присуще свойство S (в превосходной степени)

**Э 1 X (S самый (X))**

(Э — квантор существования  
1 — оператор определенной дескрипции (йота-оператор), «отвечающий условию существования и единственности, интерпретируется как „тот, который...“»<sup>17</sup>  
X — некоторый объект  
S — некоторое свойство)

Как видим, логико-семиотический инвариант IЯ АТ представляет собой категорическое частноутвердительное ассерторическое суждение, т. е. такую форму мысли, в которой утверждается знание о существовании у единственного предмета определенного свойства в превосходной степени. У инварианта есть определенное число трансформационных типов, полученных путем ряда преобразований.

Если в исходной ядерной конструкции существует определенный порядок — ISP, то группа афоризмов 1-го трансформационного типа образуется путем инверсии субъекта и предиката. Этот трансформационный тип мы назовем **инверсионным**. 2-й трансформационный тип мы назовем **положительным**, поскольку предикат наделяется в нем положительным качеством, не нарушая при этом ядерную конструкцию афоризма. 3-й трансформационный тип обозначим как **отрицатель-**

ны й, ибо предикат представлен в отрицательном виде (основная конструкция не нарушается). Наконец, последние 4 трансформы (4, 5, 6, 7) можно назвать **смешанными**, или **преференциальными**, поскольку в них объединяется положительная и отрицательная форма и одной из них отдается предпочтение.

Запишем сам инвариант и возможные его трансформы:

**Логико-семиотический инвариант IЯ**

**Э 1 x (S самый (x))**

(Существует тот единственный объект x, которому присуще свойство S в превосходной степени)

«Сухая душа мудрейшая и наилучшая» (Гераклит. Frgm. 118)

**Трансформационный тип 1 (IЯ(1))**

**Э S самый (1 x (S))**

(Существует такое свойство S в превосходной степени, которое присуще единственному объекту x)

«Быстрее всего ум, ибо он обегает все» (Фалес. Diog. Laert. I, 35).

**Трансформационный тип 2 (IЯ(2))**

**Э S самый bon (1 x (S))**

(Существует такое самое хорошее свойство S, которое присуще единственному объекту x)

«Лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует» (Дао дэ цзин, § 17, I);

«Лучшее — мера» (Клеобул. Diog. Laert. I, 93).

**Трансформационный тип 3 (IЯ(3))**

**Э S самый mal (1 x (S))**

(Существует такое самое плохое свойство S, которое присуще единственному объекту x)

«Нет ничего более жалкого, чем тот, кто все обойдет по кругу, кто обследует по слову поэта и «все под землею» и расследует с пристрастием души близких, не понимая, что довольно ему быть при внутреннем своем гении и ему служить искренно» (Марк Аврелий. К самому себе II, 13)

**Трансформационный тип 4 (IЯ(4))**

**Э 1 x (S самый bon (x) > ∀ y (S самые mal (y)))**

(Предпочтительнее существование единственного объекта x, которому присуще самое хорошее свойство S, чем много объектов y, которым присуще самое плохое свойство)

<sup>17</sup> Р. Карнап. Значение и необходимость. М., 1959, с. 70–71.

«Лучше иметь одного друга стоящего, чем много нестоящих»  
(Анахарсис. Diog. Laert. I, 105)

#### Трансформационный тип 5 (ІЯ(5))

$$\exists x (S(bon) \min x) > \exists y (S(mal) \max(y))$$

(Существование единственного объекта  $x$ , которому присуще хорошее свойство  $S$  в малых размерах, предпочтительнее, чем существование единственного объекта  $y$ , которому присуще плохое свойство  $S$  в больших размерах)

«Лучше мгновение, прожитое в законе, чем миллионы лет беззаконной жизни» (Бхартрихари)

#### Трансформационный тип 6 (ІЯ(6))

$$\exists x (S \text{ самый } bon(x) < \forall y (\bar{S}(y)))$$

(Существование единственного объекта  $x$ , которому присуще самое хорошее свойство  $S$ , хуже, чем существование всего класса  $y$ )

«Прекраснейшая обезьяна отвратительна по сравнению с человеческим родом» (Гераклит. Frgm. 82)

#### Трансформационный тип 7 (ІЯ(7))

$$\exists x (S \text{ самый } bon(x) < \exists y (S(y)))$$

(Существование единственного объекта  $x$ , которому присуще самое хорошее свойство  $S$ , хуже, чем существование единственного объекта  $y$ )

«Мудрейший из людей по сравнению с богом покажется обезьянкой в отношении мудрости, красоты и всего прочего» (Гераклит. Frgm. 83)

Наблюдения над космологическим типом загадок и афоризмов наглядно показывают, что общим для них является спецификация кодируемого объекта, денотата (в загадке это ответ, разгадка; в энigmатическом афоризме — субъект суждения) путем перечисления определенных признаков или свойств, в результате чего мы имеем зашифрованность знака (текста загадки, предиката афористического суждения).

Этот космологический тип и зафиксирован вprotoформе энгмы, ибо «в загадке сущность состоит в том, чтобы говорить о действительном, соединяя невозможное, — сочетанием общеупотребительных слов этого сделать нельзя, сочетанием же переносных слов можно» (Arist. Психика 1458а, 27–29). Иными словами, в загадке дается перифразтически зашифрованное описание денотата (предмета, понятия), или, как отмечал С. М. Эйзенштейн, «отгадка дает „название“ предмета формулировкой, в то время как за-

гадка представляет тот же предмет в виде образа, сотканного из некоторого количества его признаков»<sup>18</sup>.

В плане семантическом энigmатический инвариант АТ отличается, как уже говорилось ранее, отсутствием скрытой переменной посылки, а именно: если загадке свойствен как внутренний, так и внешний семантический point<sup>19</sup>, то в АТ присутствует лишь внешний семантический point.

Эффект point'a в логико-семиотическом инварианте ІЯ заключается в неожиданном соотношении предиката (знака) и субъекта (денотата), поскольку они связаны с различными ценностными пластами человеческого мышления. Например, начало суждения «Быстрее всего...» — предполагает либо природно-мифологическое tolkowanie (ветер, Гермес), либо конкретно-бытовое решение (бегун), но не абстрактно-понятийное (ум). Таким образом конкретно-бытовой предикат (знак) входит в столкновение с абстрактно-понятийным субъектом (денотатом) и порождает эффект обманутого ожидания, который является отличительным признаком загадки как жанра.

Предположительно в VII в. до н. э. в Греции наблюдается переход от мифопоэтического, сакрального к историческому, культурно-антропологическому знанию. Так, например, рассматривая трансформацию богатырского поединка Эдипа с грозным чудовищем Фикс в словесный поединок со Сфинксом, В. Н. Ярхо констатирует: «Таким образом, победа Эдипа над Фикс оказывается в одном ряду с обычными для богатыря подвигами. Состязание же его со Сфинксом в сообразительности едва ли древнее VII в. до н. э., когда в Греции получили широкое распространение всякие рассказы о загадках и разгадках, приуроченные, в частности, ко времени жизни семи легендарных мудрецов»<sup>20</sup>.

Решение этой загадки Эдипом явилось поворотным моментом в истории человеческого мышления. Содержание загадки:

Ἐστι δέπον έπὶ γῆς καὶ τέτραπον οὐ μία φύη,  
καὶ τρίπον ἀλλάσσει δὲ φύην μόνον, δοστ' έπὶ γαῖαν  
ἔρπετὰ κινεῖται ἀνά τ' αἴθέρα καὶ καῦα πόντον,  
ἀλλ' δόπταν πλείστοισιν ἐρειδόμενον ποσὶ βαίνη,  
ἔνθα τάχος γυίοισιν ἀφαυρότατον πέλει αὐτοῦ.

<sup>18</sup> Цит. по: Вяч. Вс. Иванов. Очерки по истории семиотики..., с. 92.

<sup>19</sup> См.: Ю. И. Левин. Семантическая структура загадки // Паремиологический сборник. М., 1978, с. 293–296, 301–302.

<sup>20</sup> В. Н. Ярхо. «Эдипов комплекс» и «Царь Эдип» Софокла // Вопросы литературы, 1978, № 10, с. 210.

Есть существо на земле: и двуногим, и четвероногим  
Может являться оно, и трехногим, храня свое имя.  
Нет ему равного в этом во всех животворных стихиях.  
Все же заметь: чем больше опор его тело находит,  
Тем в его собственных членах слабее движения сила.

(Коммент. и перевод Ф. А. Петровского // Софокл.  
Трагедии. М., 1954, с. 457)

по перечислению специфических признаков кодируемого объекта еще сохраняет особенности космологической загадки, однако ответ на нее (разгадка) знаменует собой веху в истории человечества: «Сфинкс египетский мудрец человека: он загадывает человеку хитрые загадки и пожирает его за неумение разгадать их. Но грек Эдип разгадал мысль и нашел слово: зверь бросился в море и утонул; человек вступил в свои права»<sup>21</sup>.

Но он вступил в свои права не только как часть космоса, но и как самосознающая себя личность, олицетворяющая переход от комплексного освоения мира к рефлексивному знанию: «Загадка Сфинкса, разгаданная мудрым Эдипом, означала: человек. Мудрость этой загадки — в ее второй части — в разгадке... Ибо с разгадки, со слова „человек“, только и начинается мудрая загадка Сфинкса: что знает Человек? Что может знать Человек? Загадка Сфинкса — загадка знания»<sup>22</sup>.

Это и нашло свое отражение во 2-м логико-семиотическом инварианте IБ AT — орисмическом (от греч. *брίφω* — определение).

С формированием понятийного мышления развился жанр определения, теоретическое и терминологическое обоснование которого дал Аристотель в «Первой Аналитике», «Второй Аналитике» и «Топике». Вводя понятие дефиниции, Аристотель дал ей и видовую классификацию («т. к. под определением /*брίφω*/ разумеют речь о сущи [вещи], то очевидно, что оно есть некоторая речь, указывающая, что обозначает имя, или другая речь касательно имени... Итак, одно определение есть недоказываемая речь о сущи [вещи], другое же — силлогизм о сущи [вещи], отличающийся от доказательства способом выражения; третья — заключение доказательства сущи [вещи]» (Вторая Аналитика II, 10, 93в 28–30; 94а 11–14). «Если сказываемое взаимозаменяemo с вещью, то оно будет определением... Определение состоит из рода и видового отличия» (Топика I, 8, 103в 7–8, 15), и этимологическое обоснование его («Если определение /*брίφω*/

содержит больше того, [что требуется], то прежде всего следует смотреть, не приведено ли то, что присуще всем, — либо вообще всему существующему, либо тому, что подпадает под тот же род, что и определяемое. В таком случае определение содержит больше того, [что требуется]. Ведь род должен отделить (*ἀφορέω*) предмет от других [родов], а видовое отличие — от того, что относится к тому же роду. Таким образом, то, что вообще всему присуще, ни от чего не отделяет, а присущее тому, что подпадает под тот же род, не отделяет от того, что относится к тому же роду, так что такое присовокупление бесполезно») (Топика IV, 3, 140а, 22–33).

О близости афоризма к дефиниции в научной литературе говорилось не раз. Анализируя «Афоризмы» Г.-К. Лихтенберга, Г. С. Слободкин отмечает: «Отличаясь лаконизмом, глубиной обобщения и известной отвлеченностью мысли, афоризмы по своей форме отчасти близок к научному определению или суждению, к формуле научного закона»<sup>23</sup>. Г. А. Стратановский подчеркнул, что «Характеры» Феофраста написаны в виде дефиниций<sup>24</sup>. Исследователи «Максим» Ларошфуко Ж.-М. Мартен и Ж. Молино, опираясь на аристотелевскую схему дефиниции, назвали определенный класс афоризмов Ларошфуко «максимами-дефинициями»<sup>25</sup>.

Сходство афоризма с дефиницией обусловливается тем фактом, что возникновение последней приходится как раз на переходный период, в котором космологические принципы постепенно трансформируются в исторические. И дефиниция как раннеисторический жанр строится таким образом, что ее форма сохраняет черты космологической загадки, но наполняется новым (антропокультурным) содержанием. Поэтому отмечаемую исследователями близость афоризма к дефиниции следует считать все-таки вторичной по сравнению с загадкой. Точкой схождения и афоризма, и дефиниции генетически является энigma.

Однако поскольку дефиниция знаменует собой переход к понятийному, историческому мышлению, мы оставим за 2-м видом энigmатического инварианта IБ AT название орисмического.

О. М. Фрейденберг тонко подметила «мифологическую концепцию... физических сил природы, переходящую в концепцию мо-

<sup>23</sup> Г. С. Слободкин. Лихтенберг и его «Афоризмы» // Г.-К. Лихтенберг. Афоризмы. М., 1964, с. 175.

<sup>24</sup> См.: Г. А. Стратановский. Феофраст и его «Характеры» // Феофраст. Характеры. Л., 1974, с. 72.

<sup>25</sup> См.: J.-M. Martin, J. Molino. Introduction dans l'analyse sémiologique des Maximes de la Rochefoucauld..., p. 210.

<sup>21</sup> В. Г. Белинский. Сочинения Державина // Собр. соч. в 3-х т. М., 1948, т. 2, с. 483.

<sup>22</sup> Я. Э. Голосовкер. Логика мифа. М., 1987, с. 54.

ральных качеств человека» как особый, исторически обусловленный процесс «становления понятия непосредственно из образа»<sup>26</sup>.

Этот процесс получил наиболее рельефное отражение в деятельности Феофраста (IV–III вв. до н. э.), который создал понятийный аппарат по типологии и морфологии минералов, растений, зверей, а также людей. Его знаменитое сочинение «Характеры» (по-гречески Ἕθοι χαρακτῆρες — «Этические характеры») дают описание тридцати человеческих типов (субъектов) по основным порочным свойствам, т. е. через спецификацию предикатов. Таким образом, «Характеры» Феофраста представляют собой как бы инвертированную загадку, когда вначале дается ответ (денотат), а затем идет сам текст загадки (знак). Афоризмы Феофраста являются художественным произведением, поскольку в них представлена яркая метафоризация понятия. Как отмечал С. М. Эйзенштейн, «художнику „дается“ отгадка — понятийно сформулированная теза, и его работа состоит в том, чтобы сделать из нее... „загадку“, т. е. переложить ее в образную форму»<sup>27</sup>.

Возникновение второго типа (орисмического) энigmatического инварианта I<sup>18</sup> AT связано с формированием монолога и особого афористического мышления, т. е., говоря словами М. М. Бахтина, «мышления отдельными, закругленными и самодостаточными мыслями», когда мысль «стремится к закругленному и завершенному системно-монологическому целому»<sup>28</sup>. По мысли М. М. Бахтина, «на почве философского монологизма невозможно существенное взаимодействие сознаний... Укреплению монологического принципа и его проникновению во все сферы идеологической жизни в новое время содействовал европейский рационализм с его культом единого и единственного разума и особенно эпоха Просвещения... Таков утопический социализм с его верой во всесилье убеждения. Представителем всякого смыслового единства повсюду становится одно сознание и одна точка зрения».

Эта вера в самодостаточность одного сознания во всех сферах идеологической жизни не есть теория, созданная тем или другим мыслителем, нет — это глубокая структурная особенность идеологического творчества нового времени, определяющая все его внешние и внутренние формы»<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> О. М. Фрейденберг. Что такое эсхатология? // Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973, с. 514.

<sup>27</sup> Цит по: Вяч. Вс. Иванов. Очерки по истории семиотики..., с. 92.

<sup>28</sup> Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 128, 44.

<sup>29</sup> Там же, с. 107, 108.

Однако самодостаточная системно-монологическая закругленность сознания является структурной особенностью в плане диахроническом не столько нового времени, сколько всякого нового знания во всякое новое время. Поясним. Возникновение нового знания всегда связано с культом разума, с верой в его силу, с монологическим пафосом авторитарности. В. Гофман, много занимавшийся проблемами монологической речи, выдвинул следующее предположение: «Кажется вероятным, что монолог возник... из речевого действия религиозного характера — обращения жреца к „божеству“, заклинаний и волхвований, причем, так как „божество“ естественно молчало, то за него „договаривал“ жрец»<sup>30</sup>. Поэтому замечание М. М. Бахтина, сделанное в отношении строго фиксированного исторического периода (эпоха Просвещения, новое время), может быть, по-видимому, распространено на все исторические периоды, когда на смену старому знанию приходит новое, авторитарно узаконенное. С возникновением понятийного знания, пришедшего на смену мифопоэтическому, формируется орисмический тип AT.

Логико-семиотический инвариант I<sup>19</sup> орисмического типа AT представляет собой особую форму дефиниции, когда вначале дается спецификация кодируемого объекта (дефиниенс Dfn), а затем сам денотат (дефиниендум Dfd). Таким образом, логико-семиотический инвариант I<sup>19</sup> — это текст, в котором особым образом трансформируется энigmatическая структура: Dfn дефиниенс (определяющее) является загадкой, а Dfd дефиниендум (определяемое) — разгадкой. Если снять вторую часть дефиниции (ответ), то угадать описываемый объект трудно.

Выше уже отмечалось, что орисмический тип энigmatического инварианта AT представляет собой ответ на вопрос: «Что такое x (некоторый объект, вещь, идея)?» или «Что представляет собой x?». Ответы на эти вопросы, как и сам орисмический инвариант, мы будем давать, исходя из общепринятой терминологической символики дефиционального тождества, введенной Х. Б. Карри<sup>31</sup>:

Вопрос	Ответ
Что такое определяемое имя x (Dfd)?	Определяющее предложение Dfn есть то же самое, что определяемое имя Dfd. Dfn = Dfd

<sup>30</sup> В. Гофман. Слово оратора. Л., 1932, с. 141–142.

<sup>31</sup> Х. Б. Карри. Основания математической логики. М., 1969, с. 63–65, 165–168.

(Dfn — дефиниенс /определяющее/ /Dfd — дефиниендум /определяемое/ / = — знак дефиниционального равенства, функтор, принадлежащий к типу бинарного инфиксного субконнектора, преобразует предложения в имена и имеет значение «есть то же самое /по определению/»)

Логико-семиотический инвариант I $\mathfrak{B}$  АТ (Dfn = Dfd) является инвертированной формой классической дефиниции (Dfd = Dfn). Рассматриваемый инвариант относится по преимуществу к художественному творчеству, но не к научному. В свое время Г. Лейбниц отстаивал приоритет классической формы дефиниций в философии: «Если слову предшествует дефиниция, тем самым снимается неясность. Но если значение приходится выискивать лишь с помощью множества догадок, хотя бы и подсказанных самой речью, ясность последней значительно падает... Но темная речь, быть может, и побывает какому-нибудь пророку, или трубящему о чудесах алхимику, или Дельфийскому оракулу, или даже теологу-мистику, или поэту „энигматического“ стиля, но для философа ничто не может быть более чуждым, чем темная речь... Не может быть сомнения в том, что все эти туманные выражения должны быть изгнаны из строгого философского языка, т. е. из дефиниций, разделений и доказательств»<sup>32</sup>.

Однако четкой границы между энигмами и дефинициями не существует, о чем наглядно свидетельствует орисмический тип энигматического инварианта АТ. Приняв за логико-семиотический инвариант I $\mathfrak{B}$  АТ формулу инвертированной дефиниции Dfn = Dfd, попытаемся рассмотреть различные типы его трансформ. Если I $\mathfrak{B}$  инвариант представляет собой дефиницию, в которой сначала предлагается дефиниенс (в качестве означающего), а затем — дефиниендум (т. е. означаемое), что и роднит ее с загадкой, то его преобразования могут быть сведены к следующим типам.

К первому — конденсированному — относится группа афоризмов, в которых дефиниенс путем сгущения преобразован в имя. При инверсии дефиниенс может выступать в роли дефиниендума. Ко второму — конъюнктивно неразложимому — принадлежит АТ, образованный путем усложнения дефиниенса за счет его преобразования из одного имени в сумму неразложимых дефиниенсов. Третий трансформационный тип назовем инверсионным,

поскольку он получается путем перестановки дефиниенса и дефиниендума (и приобретает классическую форму дефиниции). Четвертый тип обозначим как дефиниционально-редуцированный, ибо, сохранив порядок следования элементов классической дефиниции, преобразование осуществляется путем трансформации дефиниенса из предложения в имя. Пятый тип — как дизъюнктивно разложимый, т. к. присутствующая в нем сумма дефиниенсов преобразует их в независимые, т. е. когда формулу дефиниции можно разложить на несколько равноправных определений. Шестой тип может быть назван дефиниционально-расширительным, поскольку образуется методом усложнения дефиниендума и переходом его из имени в предложение.

Инвариант и его трансформы приобретают следующий вид:

#### Логико-семиотический инвариант I $\mathfrak{B}$

Dfn = Dfd

(Определяющее предложение равно определяемому имени)  
«L'enfer des femmes, c'est la vieillesse» (Беспросветный ад для женщин — старость) (Н. Ланкло, Ф. Ларошфуко. Максими 562).

(Dfn — дефиниенс /определяющее/ /Dfd — дефиниендум /определяемое/ / = — знак дефиниционального равенства, функтор, принадлежащий к типу бинарного инфиксного субконнектора, преобразует предложения в имена и имеет значение «есть то же самое /по определению/»)

#### Трансформационный тип 1 (I $\mathfrak{B}$ (1))

Dfn ~ Dfd

(Определяющее имя равно определяемому имени)  
(~ — бинарный инфиксный оператор, преобразующий имена в имена)

«Impunity. Wealth» (Безнаказанность. Богатство) (А. Бирс. Словарь Сатаны)

#### Трансформационный тип 2 (I $\mathfrak{B}$ (2))

Dfn<sub>1</sub> ∧ Dfn<sub>2</sub> ~ Dfd

(Неразложимая сумма определяющих имен равна определяемому имени)

(∧ — знак конъюнкции, употребляется в формуле определения как неразложимая сумма дефиниенсов Dfn<sub>1</sub>, Dfn<sub>2</sub> и т. д.)

«Ordre — contre ordre — désordre» (Приказ — отмена приказа — беспорядок) (Наполеон. Максими и размышления)

<sup>32</sup> Г. В. Лейбниц. Сочинения в 4-х т. М., 1984, т. 3, с. 79.

### Трансформационный тип 3 (I $\mathfrak{B}$ (3))

$Dfd \equiv Dfn$

(Определяемое имя равно определяющему предложению)  
 (= — бинарный инфиксный предикатор, преобразующий имена в предложения)

«Гупоумие — это душевная вялость, проявляющаяся в речах и поступках» (Феофраст. Характеры XIV)

«Folly is the cloak of knavery» (Глупость — мантия плутовства) (У. Блейк. Пословицы Ада)

### Трансформационный тип 4 (I $\mathfrak{B}$ (4))

$Dfd \sim Dfn$

(Определяемое имя равно определяющему имени)

«Φιλότης — ισότης» (Дружба — это равенство!) (Пифагор. Diog. Laert. VIII, 10)

«Potere è volere» (Мочь — значит хотеть) (Леонардо да Винчи. Афоризмы)

### Трансформационный тип 5 (I $\mathfrak{B}$ (5))

$Dfd \equiv Dfn_1 \vee Dfn_2 \vee Dfn_3$

(Определяемое имя равно дизъюнктивно разложимой сумме определяющих предложений)

( $\vee$  — знак дизъюнкции, используется в формуле определения для рассмотрения дефиниенсов  $Dfn_1$ ,  $Dfn_2$ ,  $Dfn_3$  и т. д. как независимых, т. е. когда формулу можно разложить на несколько равноправных определений:

$Dfd \equiv Dfn_1$ ,

$Dfd \equiv Dfn_2$ ,

$Dfd \equiv Dfn_3$  и т. д.)

«Терпение — добродетель бессильного и украшение сильного» (Бхартрихари)

«Война — это великое дело для государства, это корень жизни и смерти, это путь существования и гибели» (Сунь-цзы I, 1)

### Трансформационный тип 6 (I $\mathfrak{B}$ (6))

$Dfd \Leftrightarrow Dfn$

(Определяемое предложение равно определяющему предложению)

( $\Leftrightarrow$  — бинарный инфиксный коннектор, преобразующий предложения в предложения)

«To create a little flower is the labor of ages» (Создание маленького цветка — работа веков) (У. Блейк. Пословицы Ада)

Анализ энigmатического корпуса афоризмов как в диахроническом, так и в синхроническом аспектах позволяет сделать ряд обобщений.

Во-первых, следует согласиться с выводом, сделанным Э. Кёнгэс-Марандой в отношении загадки и пословицы, которые «очень близки по форме: оба жанра кратки и компактны... отношения между загадкой и пословицей идут гораздо дальше сходства формы... Практически образная часть загадки и пословица являются тождественными обозначающими, и их означаемые также тождественны, а разница лишь в том, что в случае пословицы означаемое понятно из контекста»<sup>33</sup>. Это замечание может быть распространено и на сопоставление афоризмов и загадок, с той только разницей, что в афоризме образность не столь ярко метафоризирована, как в пословице и как сам текст загадки, и в то же время означаемое (денотат) афоризма, как и загадки — в отличие от пословицы — недвусмысленно и определенно с тем лишь различием, что означаемое явно присутствует в афоризме.

Во-вторых, загадка, являясь протоформой суждения и дефиниции, обладает, как оказалось, большой порождающей способностью для АТ, первый тип инварианта IA которого и представляет частно-утвердительное ассерторическое суждение, второй — I $\mathfrak{B}$  — дефиницию. В плане диахроническом энigmатический инвариант афоризма раскрывает, с одной стороны, обусловленность его возникновения жреческим ритуалом (космология в виде вопросов и ответов, общение жреца с божеством), развитие мышления от комплексного, мифopoэтического, диалогического к раннеисторическому, понятийному, монологическому — с другой.

Наконец, pragmaticский аспект АТ наиболее рельефно проявляется при диахроническом анализе, в результате чего реализуется модальность познавательной деятельности в восхождении от «мира вещей» к «миру идей» и отчетливо выступает роль АТ в философском освоении мира и в качестве инструмента углубления этого знания.

Автор рад случаю выразить искреннюю признательность Вяч. Вс. Иванову, в беседах с которым обсуждались вопросы специфики афоризма и его связи с загадкой, что и послужило толчком к написанию данной работы.

<sup>33</sup> Э. Кёнгэс-Маранда. Логика загадки..., с. 279, 280.

C. Hanson

## Grifhoi and Ainigmata in the Oral and Literary Traditions of Classical, Medieval, and Modern Greece

The riddle (in Greek, *grifhos* or *ainigma*) has had a long and distinguished history in the oral folklore and literary traditions of the Greek people. Commonly defined as «a deliberately enigmatic or ambiguous question requiring a thoughtful and often witty answer»<sup>1</sup>, the riddle has been an integral part of Greek life for many centuries. Indeed, our earliest recorded example dates from the eighth century B.C.E.<sup>2</sup>. But even this dating cannot inform us as to the oral tradition, which certainly predates significantly such an occurrence. In this study I will focus on the riddles of modern Greece, their origins, function, and significance both to the historian of folklore and to the society which produced them. But it is also important to trace briefly the earlier riddle traditions of classical and medieval Greece. For by so doing the age-old folk concerns, symbols, styles, and imagery will help to illuminate the riddle as it developed in the culture of modern Greece. Translated examples from various periods of Greek history will serve to illustrate important themes.

Turning initially to the oral and literary cultures of classical Greece, it may first be remarked that the word *grifhos*, whose original, literal meaning was ‘fishing basket, creel’, later came to denote metaphorically ‘anything intricate’, especially a so-called ‘dark saying’ or ‘riddle’<sup>3</sup>. Technically speaking, a *grifhos* belonged to the wider category of *ainigma* ‘dark saying’, which in turn belonged to the more general category of *ainos* ‘story’, but in practice the distinction between the former two terms was not well-maintained over the centuries<sup>4</sup>. Since the riddle was designed to either baffle or challenge the intelligence of the hearer it was a popular vehicle in both the popular

<sup>1</sup> Encyclopaedia Britannica, 15th ed., s. v. «Riddle».

<sup>2</sup> See Hesiod, fragment 160 Rz., which describes the contest of Calchas and Mopsus. No riddles or other imaginative pieces of literature have been found in the Linear B tablets of the Mycenaean period, this due, of course, to the nature and purpose of the writings themselves.

<sup>3</sup> See Henry G. Liddell, Robert Scott (eds.). A Greek-English Lexicon, rev. Henry S. Jones, Roderick McKenzie. Oxford, 1968, p. 361.

<sup>4</sup> Cf. N. G. L. Hammond, H. H. Scullard (eds.). The Oxford Classical Dictionary, 2nd ed. Oxford, 1970, p. 924.

«oral» and the more sophisticated literary cultures of the ancient Greeks. But here too the boundaries were not always clear, since centuries-old popular sayings and orally-transmitted tales often found their way into the literary tradition, and literary compositions which had captured the popular imagination were sometimes adopted and adapted into the oral tradition. The use of riddles seems to have been widespread among the ancient Greeks. Such authors as Hesiod, Theognis, Athenaeus, and Aristotle all attest to their popularity and influence in society, and even the famous Delphic Oracle was delivered of its prophecies and advice in enigmatic form<sup>5</sup>. According to the Peripatetic scholar Clearchus of Soli, «The investigation of riddles is not unconnected with philosophy. A riddle is a sportive problem, and to find the answer we have to use our intellect». An early collection of riddles was compiled by Cleobulus of Lindos and his daughter Cleobuline. The definitive work by Clearchus was titled «Peri grifphon» («Concerning Riddles»). Both are unfortunately now lost to us except for fragments<sup>6</sup>. But Athenaeus in his «Deipnosophistai» («The Learned Banqueters») (Book 10) and the Byzantine editors of the so-called «Anthologia Palatina» (Book 14) have preserved many of the favorite and admired examples<sup>7</sup>. The subject matter of such riddles derives from such sources as natural phenomena, social custom, myth and religion, and literature<sup>8</sup>. Below is given a representative sampling of riddles from these and other ancient Greek sources, together with their answers. It should be noted that the solutions often have to be worked out by modern classical scholars, since answers to many ancient Greek riddles are not found preserved in the medieval manuscripts themselves.

Perhaps the most famous of all riddles from classical antiquity was that posed by the terrible Sphinx to wayfarers in the land of ancient Thebes: *What is it that has one voice, and walks on four legs in the morning, on two at noon, and on three in the evening?* The answer, of course, as provided by Oedipus, was «Man». Another oft-repeated riddle was the following: *A man and not a man, with a stone and not a stone, hit a bird and not a bird, sitting on a tree and not a tree.* The correct answers were: «A eunuch, a pumice-stone, a bat, a fen-

<sup>5</sup> Ibid. The authors add that, «By the fifth century B.C. the propounding of grifhoi had become a regular diversion of Greek society, especially at the symposium».

<sup>6</sup> N. G. L. Hammond, H. H. Scullard (eds.). The Oxford Classical Dictionary...

<sup>7</sup> Ibid., p. 67–68, 139.

<sup>8</sup> On the subject of ancient Greek riddles generally, see the excellent study: K. Ohlert. Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen, 2nd ed. Berlin, 1912.

nel-stalk». Equally popular and well-known was: *What is the strongest of all things?* The answer: «Love, for iron is strong, but the blacksmith is stronger, and love can subdue the blacksmith». It can be seen from even these examples that there could be considerable variation in riddles in terms of genre, structure, and preferred methods of approach and analysis. Some are simple epigrams of undoubtedly folk origin while others point to a more sophisticated, literary invention.

Other representative riddles include the following: *I am the black child of a white father, a wingless bird, flying even to the clouds of heaven. I give birth to tears of mourning in pupils that meet me, and immediately upon my birth I am dissolved in air* = Smoke; *One wind, two ships, ten sailors rowing, and one steersman directs both* = Double flute; *Speak not and you shall speak my name. But must you speak? Thus again, a great marvel, in speaking you shall speak my name* = Silence; *Slain, I slew the slayer, but even so he went not to Hades; but I died* = Nessus the centaur, with whose blood the robe that slew Heracles was poisoned; *I bring forth my mother and am born from her, and I am sometimes larger, sometimes smaller than she is* = Day and Night; *Because of the light I lost my light, but a man standing by me gave me a clear light, doing a kindness to his feet* = Lantern; *If you look at me I look at you too. You look with eyes, but I not with eyes, for I have no eyes. And if you like, I speak without a voice, for you have a voice, but I only have lips that open in vain* = Mirror; *There is one father and twelve children. Each of these has twice thirty children of different aspect; some of them we see to be white and the others are black, and though immortal, they all perish* = Year, months, days and nights; *If you had taken me in my youth, quickly you would have drunk the blood shed from me; but now that time has finished making me old, eat me, wrinkled as I am, with no moisture in me, crushing my bones together with my flesh* = Raisin; *I am the part of an animal which affects the ground, and if you take a single letter away from me I became a part of the head. If you take away another I shall again be animal, and if you take yet another away you will not find me one, but two hundred* = *pous* 'foot', *ous* 'ear', *us* 'pig', *s* (sign for 200). And finally, a variation on the last riddle: *With four letters I march along. Take away the first and I hear; take away the one after it, and you will find me very fond of mud; and if you take away the last only, you will find an adverb of place* = *pous, ous, us, pou* 'where'.

The riddle also figured prominently in the literary environment and folk traditions of the Byzantine era<sup>9</sup>. With regard to the former,

such authors as Pseudo-Dionysius the Areopagite, Nonnus of Panopolis, John Geometres, Michael Psellus, Christopher of Mytilene, John Mauropus, Theodore Prodromus, and Manuel Moschopoulus all attest to its popularity both as a fashionable artistic and stylistic device in literary compositions (especially romance) and as an interesting, if exotic, means of perceiving and portraying the myriad complexities of the world. Indeed, for the *literati* of Byzantine culture, the riddle represented a well-respected genre of prose and poetry. A well-conceived, -written, and -directed riddle could fortify a writer's reputation for wit, poetic ability, and acumen. No doubt many, if not most, of the riddles composed in these literary circles were intended for high entertainment, but at times such riddles contained overtly political observation and criticism as well<sup>10</sup>. In addition, it seems that the composition of riddles was used in Byzantium as it occasionally had been in Greek antiquity: as an educational technique. The thirteenth-century scholar Nicholas Mesarites notes that students were often instructed to revise lessons by inventing riddles. And, as might be expected from the Byzantine culture, riddles from the ancient Greek past which captured the imagination of medieval Greek men of letters appeared once more, this time within the framework of Byzantine literature. Themes, symbols, allusions, and structures which would have been familiar to the scholars of classical Athens and Hellenistic Alexandria became equally so to the *literati* of Constantinople and the provincial cities.

We are, unfortunately, less well-informed when it comes to the popular, oral traditions of the Byzantine East. But at the very least we may observe that here, as elsewhere, the traditional folk imagery deriving from the ancient past was maintained in the riddles of the common people. Just as the most basic elements of rural life were unchanging over the centuries for Greek peasants, so continuity with ancient Greek folk riddles was maintained. Many riddles were carried over, some were adapted to fit changed circumstances of culture (such as the advent and dominance of Christianity<sup>11</sup>), and of course

ger. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Munich, 1978, v. 2, S. 119; *Phaidon Koukoules*. *Byzantinon bios kai politismos* (Byzantine Life and Culture), 5 vols. Athens, 1948–1952, A 2: 64–86; and N. Bees. *Byzantina ainigmata / Epeteris tou philologikou syllagou Parnassou*, 6, 1902, 103–110. A good summary article can be found in A. Kazhdan (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vols. Oxford, 1991, p. 1795.

<sup>10</sup> See the reference to Eustathius Makrembolites in the article «Riddle» cited above in «The Oxford Dictionary of Byzantium».

<sup>11</sup> For example, most of the classical Greek folk riddles alluding to pagan gods and goddesses disappeared from the popular imagination, no doubt due to the disapproval

<sup>9</sup> Basic bibliography on the tradition of Byzantine riddles includes C. Milovanovic (ed.), *Byzantina Ainigmata*. Belgrade, 1986 (critical edition with notes; in Serbian); H. Hun-

many more were invented. One new genre of riddles, often classified by modern scholars as the «theological shrewd question», arose during the Byzantine era in response to the needs of the Greek Orthodox Church. Simply stated, this was an unusual, novel type of catechism composed in witty, short question/answer form, intended to lend new interest and popular enthusiasm to a critical area of concern for the Church: Christian theology and orthodoxy. Just as the mundane military and political success of the Byzantine Empire depended upon the abilities of its rulers and soldiers, so the ultimate success of the «God-centered realm of the Romans» depended upon the conscious orthodoxy of its inhabitants. A populace well-educated in Biblical stories and in a correct (if simplified) understanding of the mysteries of the faith would provide the best bulwark for the Empire. It was in this spirit that theological riddles came to be.

Provided below are a few selected examples of Byzantine riddles, chosen to illustrate the various genres, subject matters, and issues often treated: *You seized me and yet I fled; you see me flee and cannot hold me tight; you press me in your hand but I escape and your fist is left empty* = Snow; *I am justice. I am the height of justice. I have six ribs, but only two legs* = Scales of justice; *There is a vociferous and talkative feminine creature that hides and guards its young in her bosom; the young have no voices and are not taught to speak; nevertheless their speech is clear and loud; they talk to whomever they like, even on the waters of the sea; they reach those who live on islands and on the continent; many of them, though present, cannot be heard*. The little ones cannot hear = Letter / Epistle; *There is such a male as the one who came out of a white stone; at a distance his beard sparkles like flame; the earth trembles under his feet; when he cries out the devils run for shelter; a gust of wind comes from under his wings* = Rooster; *I am an insatiable and voracious beast. And I feast upon the food which I have wounded. I perish immediately while living under the ground* = Fire; *Who died twice and was born once?* = Lazarus; *The living man died, the grave was stirring, and after three days he went out living again* = Jonah.

It is in the culture of modern Greece, both literary and folk, that one may truly appreciate the richness and diversity of traditional riddles. Many riddles survived from Byzantine and even ancient times through the dark period of the Turkocracy to the era of Greek independence. As is well-known, the Greeks were able to preserve their

and strictures of the Orthodox Church. But it is interesting to note that such riddles were not forgotten by the literary men and scholars, just as overtly pagan authors, such as Homer, continued to be revered and emulated by them.

identity as a nation and people during the Turkish occupation due, in large measure, to their conscious and unyielding adherence to their traditional religion, their language, and perhaps equally important, their cultural legacy from Byzantium. Though the flame of Greek tradition occasionally flickered and dimmed over the centuries, it was never extinguished. In part it was the educated elite, with their prominent status within the Ottoman domains, who preserved this heritage. But it was also the peasants and townspeople who kept alive the vibrant spirit of the past. With regard to riddles, both groups contributed to what today constitutes the body of material and data available for study.

As Alan Dundes has recently noted, «Folklore is to be found in every country and culture in the world. The size of the country turns out not always to be a reliable index of the amount of folklore scholarship devoted to that country's traditions. Often, it is relatively smaller countries, perhaps in part attributable to strong feelings of national identity among its citizens and scholars, which on a purely per-capita basis have contributed more to international folkloristics than larger, more populous countries... Greece is a good example of a small country with a strong tradition of folklore scholarship»<sup>12</sup>. Greek scholars after the War of Independence saw folklore as one of the only living survivals of an earlier time and their own rich past. Indeed, it has been argued that the very development of the Greek national identity was «based on examination of all aspects of traditional culture: poetry, songs, tales, art, customs, and traditional beliefs and practices», and that «this was such an important national priority that in 1856 Parliament began to provide funds for folklore research»<sup>13</sup>.

Today in Greece folklore studies still flourish, though with the steady advance of modern communications and government influence (and resulting standardization) into even the most remote areas, scholars often report that feel hard-pressed to record and preserve customs and traditions before they are lost forever. Fortunately, the riddle, due to its very nature as an expression of ageless reflection and wit, represents one of the more stubborn outposts of traditionalism<sup>14</sup>. It is

<sup>12</sup> Alan Dundes in his editor's preface to *Julia E. Miller. Modern Greek Folklore: An Annotated Bibliography*. New York, 1985, p. IX.

<sup>13</sup> Ibid., p. XV. On this crucial relationship of folklore and Greek identity, see the valuable work: *Michael Herzfeld. «Ours Once More»: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin; Texas, 1982.

<sup>14</sup> Further references to the primary and secondary sources available for the scholarly study of modern Greek riddles can be found in: *Donald C. Swanson. Modern Greek*

in the small rural villages that centuries-old riddles are told and retold to the mutual delight of teller and audience<sup>15</sup>. Of course, new, contemporary riddles are also being composed today, but these often have more of a European than distinctly Greek flavour. For this reason I have chosen to focus on the traditional Greek riddle (*griphos, ainigma*; occasionally called the *noioma*) as preserved for us in both literary manuscripts and the oral tradition of modern Greece. Many of the riddles selected and translated below were first recorded in the nineteenth and early twentieth centuries. Some of these hearken back to earlier, medieval and even ancient epochs; others clearly reflect more modern conditions. Some certainly derive from educated and sophisticated writers, while others are the products of a simpler culture. But all preserve the unique spirit and inventiveness common to the Greek riddle.

Early travellers from western Europe who visited Greece in the eighteenth and nineteenth centuries furnish us with some of our best information regarding the social setting for riddle invention and telling. They relate that riddles were an integral part of life in the rural village, particularly at informal gatherings during the winter months and at festival times throughout the year. According to one authority, «the villagers collect in their houses on winter evenings and as they sit either round their copper brazier, burning wood charcoal, or at the fireside smoking, some playing the inevitable poker or backgammon, the elder ones begin interrogating the younger members of the party to see whether their 'wits are growing sharp,' so they preface their question by saying 'Who can tell what is...?'. If the person cannot find the solution after a reasonable pause the questioner then says 'Shall the river take it' (Na to parei to potami), and if the reply is in the affirmative 'Let it take it' (As to parei) he is then told the answer and receives a bad mark»<sup>16</sup>. With regard to the themes and symbols employed, parts of the human body, household objects, implements used in farming and sailing, domesticated and wild animals, handicrafts, vegetation, the heavens (sun, moon, stars, clouds), weather, and writing all appear frequently. More abstract concepts (love, hate, envy, loyalty, etc.) not surprisingly are to be found less regularly. Quite often a double mean-

Studies in the West: A Critical Bibliography of Studies on Modern Greek Linguistics, Philology, and Folklore, in Languages other than Greek. New York, 1960; C. T. Dimaras, C. Koumarianou, L. Droulia. Modern Greek Culture: A Selected Bibliography. Thessaloniki, 1968; Demetrios Loukatos. Eisagoge stin Ellenike Laographia (Introduction to Greek Folklore). Athens, 1978; and the works of Julia Miller and Michael Herzfeld cited above.

<sup>15</sup> On this subject generally, see Ethelyn G. Orso. Modern Greek Humor: A Collection of Jokes and Ribald Tales. Bloomington; Indiana, 1979, p. XV-XXIII.

<sup>16</sup> Philip P. Argenti, H. J. Rose. The Folk-Lore of Chios, 2 vols. Cambridge, 1949, p. 938.

ing or inference, sexual or otherwise, can be detected; here «the riddle is so phrased as to suggest something indecent, but the answer makes it clear that the meaning is perfectly innocent»<sup>17</sup>. Below I have provided a representative sampling of modern Greek riddles, some certainly having their origins in medieval or ancient times, some more recent. An attempt has also been made to group similar types together for the convenience of the reader.

*A pitcher with a thousand chinks, yet never lets out the water it drinks* = Sponge; *White sheep and black sheep, wooden shepherds keep* = Grapes and vine-stakes; *My back as a frying pan does appear; Beneath a snowy breast; A pair of scissors jut in the rear; What am I? Have you guessed?* = Swallow; *A lanky monk and lean, yet not a bone is seen* = Smoke; *The seed is dark, but white the field. It speaks and talks as he who tilled* = Writing; *A little snake swallows the lake, and then the lake swallows the snake* = Wick of an oil lamp; *King am I none, yet a crown on my head I wear. Watch have I none, yet the time I declare* = Rooster; *A fence of stakes all round the pen, and in the midst a cackling hen* = Tongue; *A daughter had a mother, a second had another; they sit together in the hall, and yet there are but three in all* = Grandmother, daughter, and granddaughter; *My uncle Theodore the Short wrapped up in forty blankets* = Cabbage; *A thousand, ten thousand Janissaries wrapped up in one cloak* = Pomegranate; *Mustafa straddles, Mehmet sits down* = Trivet and saucepan or pot; *At night an idle lady, in the daytime a housemaid* = Broom; *Over the roof of my cottage there is a slice of melon* = Moon; *A red monastery inhabited by black monks* = Watermelon; *I bind it and it walks; I loose it and it stops* = Sandal.

*Who, not being born, died and, having died, was buried in his mother's womb?* = Adam; *A messenger that could not speak, bearing a letter that was not written, came to a city that had no foundations* = Dove; olive leaf; Noah's ark; *Who died and did not smell, but was neither found nor buried?* = Wife of Lot; *Who took his own daughter to wife?* = Adam; *Who, having lied, was saved; and who, having spoken the truth, perished?* = Peter; Judas.

*It is white, it is not cheese; it is not a bulb of garlic nor a onion. Nobility and the poor use it; on the table it is not put* = Soap; *A white plain, black oxen, and a dark seed* = Paper and writing; *Two load, nine unload, two treat, and one drinks* = Parents; months of pregnancy; mother's breasts; child; *A small plate of butter smears everyone* = Sun; *A plump shortish fellow wears a large hat* = Mushroom; *Long and dangling*

<sup>17</sup> Ibid. Also, see the helpful introduction to modern Greek riddles provided in: George F. Abbott. Macedonian Folklore. Cambridge, 1903, p. 302-303.

*in the hole of a woman* = Earring; *A small boat laden goes and lands in a cave* = Spoon and mouth; *All day it runs, it runs; and at night it stays still* = Shoe; *Whatever it may find it does not leave, and when it drinks water it dies* = Fire; *I put it in dry; I take it out wet* = Bucket in a well; *Crooked-necked is the mother; quite crazy is the daughter; crafty is the granddaughter* = Vine; wine, alcohol; *Without cutting you up I make you double* = Mirror; *A great monster met me and it had five heads, four breaths* = Corpse and four pallbearers; *A long, long rope that cannot be wound up* = Road; *When I have water, I drink wine; when I have no water, I drink water* = Mill owner; *A thousand knots, a thousand holes; a thousand guesses and doubtful if you find it* = Net; *Man to man can do it; man to woman can do it; woman to woman cannot do it* = Holy Communion; *An aquatic doctor, black and dark; when it is thirsty and drinks, it heals the sick* = Leech; *The waters have become troubled, and the mountains have become whitened. The mills no longer grind, and the two have become three* = Man in old age; *A pumpkin with seven holes* = Head; *I put it in damp, and take it out ironed* = Bread; *The maker sells it, the buyer does not use it, the one who uses it does not need it* = Coffin; *My son Theodore the Short is girded with many belts* = Barrel; *A green tower, red window-panes; and black Arabs live inside* = Watermelon; *Open by day, shut by night* = Eyes; *From in front it gets shorter, and from behind it gets longer* = Road; *I have it, you have it; but I do not tell you, you do not possess it* = Name; *A hundred young monks chase one another, chase one another, and never catch one another* = Sails of a windmill; *Pitcher with a thousand holes, takes water to Constantinople* = Sponge; *We do not sow it in the garden nor in the kitchen garden; the king tastes it and everyone has it* = Salt; *A short monk and a beard down to his feet* = Onion; *I have an earthenware bowl full of beans; it is upside down, and the beans do not fall out* = Sky and stars.

Research in the field of Greek riddles continues apace among both Greek and foreign scholars. Following in the footsteps of the «Father of Greek folklore studies», Nikolaos Politis (1852–1921), are such contemporary specialists as Demetrios Loukatos, Stephen Imellos, Alke Kyriakou-Nestores, and Gregory Gizelis. Extensive folklore archives presently exist at three major academic institutions in Greece: the University of Athens, the Aristotelian University of Thessaloniki, and the University of Ioannina. European and American specialists include Anna Caraveli, Loring Danforth, Robert Georges, Michael Herzfeld, and Robert Teske. The chief international periodical publication to be consulted in this field is «Laographia» («Folklore»), published each year in Athens.

И. А. Седакова

### Эпитет в структуре и семантике болгарских пословиц и загадок (Опыт сравнительного анализа)

Исключительное структурное, иногда даже буквальное сходство загадок и пословиц, их взаимные трансформации (ср. термин загадко-пословицы, *riddle-proverbs*) в различных фольклорных традициях, в том числе и в болгарской, неоднократно отмечались паремиологами. Идентичные черты обнаруживаются даже при поверхностном анализе и при первоначальной классификации текстов: наряду с образными пословицами и загадками встречаются и безобразные паремии — максимы и народные афоризмы (с прямым истолкованием содержания, отсутствием переносного смысла) и загадки-вопросы, рассчитанные на знание и сообразительность.

Особенно следует отметить общую для клишированных изречений лаконичность и близость синтаксиса (например, сходные безглагольные именные конструкции) и композиционных приемов, совпадения в ритмической и фонетической организации текстов и др.

В этом контексте становится очевидной структурная значимость и семантическая нагруженность каждого слова в клишированных фольклорных текстах и особенно второстепенных членов предложения в случае их употребления. На примере одного компонента пословиц и загадок — определения можно показать тождественность некоторых свойств двух кратких фольклорных жанров и в то же время их значительную логическую и функциональную удаленность.

В данной работе эпитеты (формально прилагательные, местоимения, порядковые числительные и некоторые существительные-приложения) исследуются преимущественно с точки зрения их семантики и функций в тексте паремий (с учетом ценных наблюдений З. М. Волоцкой — Волоцкая 1981, 1982, 1983, 1986).

Набор эпитетов и их сочетаний с существительными в болгарских пословицах и загадках невелик и представляет собой строгую систему со своими внутренними законами организации. Индексы определений и определяемых (см. Приложения 1 и 2), составленные на основании самых полных фольклорных изданий и отдельных публикаций, помогают увидеть различия и сходства в процессе отбора признаков и соответствующих реалий для пословиц и загадок. За поверхностными,

казалось бы, расхождениями (в лексическом составе определений, в их сочетаемости с существительными) можно увидеть глубокие жанровые различия загадок и пословиц. Так, в загадке определяются прежде всего внешние признаки, а характерной чертой эпитета в пословице является оценочность, стремление показать внутренние качества, иногда через контраст с внешними или по аналогии с ними. В загадке описываются внешние характеристики картины мира, тогда как в пословицах и поговорках акцент ставится на внутренних свойствах реалий. Это особенно заметно при анализе окказионально субстантивированных прилагательных и имен собственных с яркой внутренней формой: в загадке употребляются преимущественно лексемы, обозначающие цвет, форму, размер (*Дългуран, Желчо и Белчо* и мн. др.), а в пословице — свойства и качества предмета или человека, ср. *Мързян и Нещян братя, а Нехра им сестра* (БНПП, 306).

Загадка, в отличие от пословицы, не выражает суждения, она предметна по своей природе и отличается не стремлением к обобщению, а к видовому изображению. Критерий эмоциональной, нравственной оценки не существует для загадки, основное в ней — описание реалии через ее характерные, уникальные признаки (Аникин 1977, 1980). Это проявляется во внешних приемах использования эпитетов: некоторые моменты характерны для загадки, но абсолютны чужды пословицам и поговоркам. В загадке, например, определение может удваиваться для эмфатического выделения признака или в целях ритмической организации текста: *Дълга-дълга Бърборана, нима кости, нима сенки* = Река (Стойкова, 260), а также *бяло-бяло, вито-вито, шарено-шарено* и др. Иногда у одного метафорического образа выделяются два характерные признака, присущие загадываемому предмету в равной степени: *Тънка-дълга невестичка самичка си гроба копае* = Капля (Стойкова, 291), ср. и *Криев-прав баща..., Бяла крава ялов...* *Кри-ва-гърбава баба* и др. Соединение двух эпитетов в пословицах — явление исключительно редкое, имеются лишь единичные примеры: *Бързата и силна вода и камен мост събаря* (ПХИПП, 167). Структура загадки допускает и еще большее количество определений для описания подразумеваемого предмета: *Дълга Яна, луда Яна, криволана, разпростряна, от балкана слиза, във морето влиза* = Река (Стойкова, 272). В загадке встречается и сквозной эпитет (Познанский): *Чудна ми чудна девойка на чуден камък седеше, чудна ми песен пееше* = Пчела (Стойкова, 1481 и с последовательной заменой прилагательного чуден на тъмен см. БНПП, 362), ср. в заговоре: *Събраха се чудни овчари, с чудни стада, с чудни овце... отидоха в чудна гора* (СБНУ 12, 142).

Пословицам также не свойственны прилагательные с уменьшительно-ласкательными суффиксами, нередко встречающиеся в загадках: *гиздавенко, малечко* и др., окказионализмы (*модроклюно, седмолисто*), тавтологические словосочетания (*живо живулнце*) и постоянные эпитеты (преимущественно при зоонимических существительных: *сив кон, сура мечка* и др.).

Напротив, некоторые определения, типичные для пословиц, совершенно не характерны для загадок: «здоровый», «больной», «женатый», «холостой», порядковые числительные «первый» и «второй» (связанные с целым комплексом представлений). Так, в пословицах часто употребляются притяжательные местоимения, они участвуют в реализации оппозиции «свой-чужой» (очень существенной в плане народной морали и этики) и сочетаются со многими существительными. В загадках же спорадическое преобладание первоначальных притяжательных местоимений или конструкций с дательной возвратно-притяжательной энклитикой *Имамси* («У меня есть») объясняется стремлением изобразить кодируемые реалии как близкие человеку, как составные части окружающего его мира.

Значительное число пословичных логико-семиотических конструкций (Пермяков) строится именно на использовании прилагательного. Например, обозначение какого-нибудь изъяна в предмете предопределяет и иные его свойства: *Гнила прежда на здрав плат не става, Съдран човал прав не стои, Счупен зъвнец добър глас не издава* (Славейков, 137, 473) и мн. др.

Здесь же отметим, что в пословицах и поговорках заметно преобладает стихия отрицательных характеристик, что обусловлено, с одной стороны, дидактизмом жанра, а с другой стороны, экспрессивностью паремий.

И загадка, и пословица входят в корпус народных знаний, отражают архаические славянские и балканские представления, которые, однако, получают различное преломление в малых жанрах.

Так, в загадках некоторые образы и определения к ним являются традиционными, они встречаются в других жанрах фольклора в качестве эпитетов-приложений к кодируемым в загадках предметам: *зъби — бял бисер, очи — кладенци, катка — невеста*, ср. соответственно загадки и песни: *Си имам една църква со дробен бел бисер* = Зубы (Стойкова, 1647) и *Най е била сама Неда с бели зъби бисерови* (Каравелов, 3); *Бистро кладенче на стена стои* = Глаза (Стойкова, 1673) и *Ако ми мома харижши... и твоите очи-кладенци* (Стоин, 2302); *Тънка-дълга невеста сама си гроба копае и Капчица, невеста! Капни войну на ръка да се войно събуди* (Стоин, 211).

В загадках отражаются стереотипные народные представления о растениях и животных. Черепаха как «умная» и «мудрая» (Томов, 101) выступает в антропоморфном образе «учителя»: *Кован даскал из гора върви* (Стойкова, 1471), см. подробное исследование болгарских загадок о черепахе (Черняева). Ряд подобных примеров можно продолжить: *стар старец* о еже в загадке и его прозвище в сказках *стара въра* и др.

Загадка о сыче апеллирует к народным суевериям: сыр ассоциируется с несчастьем и опустошением дома (Томов, 103), отсюда метафора сыр-черная чума: *Черна чума за гроб плаче* (Стойкова, 1360).

Выделение признаков при загадывании предмета неслучайно сопоставляется с процессом номинации. Особенно интересные данные содержатся в диалектной лексике с прозрачной внутренней формой, где выделенные признаки идентичны признакам кодируемого предмета в загадке: *Веселин, весели-къща* о вине (МБТР, 284) и загадки *Цървен Петко, ни оре, ни копа, само весели човеци-те* = Вино (БНПП, 373). Определенные параллели можно обнаружить между метафорическим образом предмета в загадке и преданием о происхождении соответствующей реалии.

Переходим к собственно семантическому анализу прилагательных в болгарских загадках и пословицах. Лексико-семантические группы прилагательных и сходны, и различны. Наряду с формальным совпадением некоторых семантических полей (цветообозначения, прилагательные размера и т. д.) наблюдаются и существенные расхождения.

Наиболее употребительные эпитеты в загадках — это цветообозначения, причем оттенки не характерны для загадки (как, впрочем, и для пословицы). Набор цветовых прилагательных, их семантика, сочетаемость и частотность в болгарских пословицах и загадках сильно различаются. Например, цветообозначение «синий» в пословицах представлено в единичном именном словосочетании в качестве постоянного эпитета — *сино небе* (ср. в других фольклорных жанрах, в частности, в песнях: *От синьо небе кървав дъжд вали* СБНУ 27, 198). В загадках же сочетаемость прилагательного *син* значительно шире (см. Индекс: 19 существительных в сочетании с определением «синий» метафорически обозначают либо небо, либо источник воды).

И в пословицах, и в загадках прилагательные могут исключать второй член именного словосочетания. Так, в загадках цветообозначение может вставляться в темпоральный контекст: *Летоска сив, зимоска бял* = Заяц (Стойкова, 1185), сочетаться с указанием размеров загаданного предмета или других его характеристик:

*Мъничко, черничко, царя от постеля дига* = Блоха (Стойкова, 1697); *Църно, маленко, на путь чучи и вика «Месо, месо!»* = Терн (БНПП, 358) и *Цървеничка, маничка, пък и царят от пътя отмахва* = Земляника (Стойкова, 655). Промежуточным типом обозначения предмета в загадке является сочетание прилагательного с неопределенным местоимением (*Бяло буре — Бяло нещо — Бяло*).

Цветовые прилагательные в пословице употребляются в переносных и метафорических значениях, кроме того, имплицируется абстрактно-оценочная семантика, а не чисто описательная, как в загадке. Показателен в этом плане пример с идентичными реалиями: пословица *И биволицата е черна, ама бяло мяко дава* (Славейков, 121) и загадка *Черна къделя, бяла жица* = Буйволица и молоко (Стойкова, 1080-1082).

В пословицах белый цвет символизирует доброе, хорошее, радостное и др., ср. *Измина бялото, че остана черното* (Славейков, 280), *Бяло му е лицето, черно му е сърцето* (СБНУ 4, 220). Сочинительная связь контрастных цветов в одной пословице нивелирует релевантность признака: *Бяло куче, черно куче — се куче* (БНМ, 191); *Бели крака, черни крака на брода се лъсват* (БНМ, 1143). В загадках эпитет «белый» соотносится преимущественно с метафорой воды и водных объектов: *бяла кадъна, бяла Неда* и мн. др. При существительных женского рода в болгарском языке *бял* является постоянным эпитетом и означает ‘пригожий’, ср. также клишированные обозначения рек в болгарском фольклоре: *бял Дунав, бел Вардар* и др.

В болгарских пословицах нередко обыгрываются переносные значения прилагательного «зеленый». Признак «незрелости» растений и плодов соотносится с умственной и физической незрелостью человека: ср. *От зелена тиква семе не се взима* (БРФС, 225) и особенно: *Зелените умове тичат на зелени череши* (Геров 2, 150).

В пословицах отражается национальная специфика цветообозначений и цветовой символики. Так, красивое в болгарском фольклоре определяется эпитетом «желтый»: *На спукани крака жълти чехли* (Славейков, 363), а также и тавтологическое *На крастава шия жълти жълтици* (Славейков, 360). Зеленый цвет в болгарской народной паремиологии символизирует принадлежность к исламу или метафорически обозначает турок (ср. *зелен гущер, зелените турки*: *Зелените с памук бръснат човека* МБТР, 790), *Зелен венец на келява глава, Ще плачете за зеленото пързалче* — иносказательно о времени османского владычества (Там же).

Мир загадки значительно ярче с точки зрения цветовой гаммы, чем мир пословицы. Используются часто встречающиеся в приро-

де сочетания красного и зеленого (*Зелено царство, червена войска* = Кизил [БНПП, 355]), белого и зеленого (*Бел кон у кошара, опашката му зелена отнадвор* = Лук [БНПП, 357]). Устойчив набор цветов при обозначении неба и звезд (синий и желтый или золотой), огня (красный и черный) и др. Встречаются и загадки с более сложной цветовой картиной, не известной пословицам: *Сутрин носи бели дрехи, пладня носи зелени дрехи, вечер носи жълти дрехи, нощя я обират* = Дерево (БНПП, 353).

Прилагательные размеры в загадках имеют значительную употребительность в основном в конструкциях с эксплицитным или имплицитным контрастом, сопоставлением. Эта небольшая по своему составу группа слов включает антонимические пары: *висок-нисък, голям-малък, дълъг-кратък, къс* и др. Сочетаемость же этих прилагательных в пословице шире, чем в загадках, поскольку они способны приобретать оценочные нюансы: ср. яркие примеры загадки и пословицы с антитезой: *Мало оджиче големо чалмище* = Гриб (БНПП, 355); *Голям ден, малка пита* (Славейков, 138). В пословицах наряду с противопоставлением, передаваемым антонимичными прилагательными, нередко конституируется логика соответствия. Тогда в двух частях паремии повторяется идентичное или синонимичное определение: *Малката кокошка малки яйца и снася, Малко вирче, малка риба* (Славейков, 285).

Показательны различия и в составе и в сочетаемости прилагательных других лексико-семантических групп. Так, например, прилагательные со значением «принадлежащий родителям или другим родственникам» в пословицах включаются в оппозиции «кровное родство–свойство», «старший–младший» в соответствии с дидактической направленностью жанра: *Бащина поука синова сполучка* (Славейков, 84). В загадках же эти прилагательные (*бабината, дядовото* и др.) чаще противопоставляются по признаку «мужской–женский» и используются для создания эротического подтекста, эффекта «обманутого ожидания» (Левин, 301).

Частый прием и пословицы, и загадки — обозначение предмета через его заполненность. Однако дистрибуция прилагательных *пълен* и *празен* здесь различна. Для загадки важнее заполненность предмета: *Пълен човал с просо* = Инжир, *Пуна градина с кози, се по на иедна нога* = Грядка капусты (БНПП, 354, 357). В пословице же чаще выделяется признак «пустой» в соответствии с доминированием отрицательно маркированных определений в этих клише: *Празната торба по-тежка от пънната, Празна кратуна се гърми* (Славейков, 405). Сопоставление состояния, известное загадке, — *Пуно улази, празно излази* = Ложка (БНПП, 374), особенно актуально

для пословичных изречений, ср. логико-семиотические конструкции соответствия: *Празни ръце, празен поглед* (Славейков, 405) и несоответствия: *Пълни очи, празни ръце* (Там же, 420).

Различия между пословицей и загадкой проявляются и в использовании определений лексико-семантической группы «Материал, происхождение». В загадках значение прилагательных прямое: *Дървено гърло, железен език* = *Ступа и пестик* (Стойкова, 2846). В пословицах прилагательные, обозначающие материал, имеют дополнительные коннотации *Копринена булка, вълнен зем* — о неравном браке (Славейков, 270).

Для загадок характерны и типично фольклорные идеализирующие эпитеты: *Златна царица със свилена косица у шума облечена от поле довлечена* = Кукуруза (Стойкова, 689), *Църни агънца в златна кошара* = Подсолнух (БНПП, 356). В пословицах «золото» обозначает именно драгоценный металл и ассоциируется с богатством: *Златни мингуши на келяви уши* (МБТР, 799), *Златен ключ железни врата отваря* (Славейков, 220).

Жанровые различия пословицы и загадки проявляются особенно ярко на уровне именных словосочетаний и их синтагматики. В загадке встречаются как логические, так и абсурдные словосочетания, тогда как в пословице оксиоморон — редкость. Употребление семантически не сочетающихся прилагательных и существительных в паремиях определяет невозможность, нереальность: *Вятър варен, снег печен* (Славейков, 129). Таким образом, и парадокс в пословице является закономерным и служит знаком целого ряда ситуаций.

Несоответствие семантики существительного и прилагательного в загадке вызвано двуплановостью текста — наличием кодируемого предмета и его образа. В загадке прилагательные в основном употребляются в своем прямом значении, являясь «точными» по терминологии Ю. Левина (Левин, 311), тогда как в пословице их значение нередко переносное или метафорическое.

Определим некоторые типы именных словосочетаний в загадке. Обозначенное прилагательным качество может соотноситься с загаданным предметом и не противоречить его метафоре. С другой стороны, характерное свойство подразумеваемого предмета может становиться доминирующим в описании, а метафора-существительное носить случайный характер, тогда появляются «летающая собака», «красное молоко» и др. Третий тип словосочетаний — с опорным существительным, которое диктует свой признак, безотносительно онтологических свойств кодируемого предмета. Нередко в качестве определения при таких метафорах выступают постоянные эпитеты (см. выше).

Парность или множественность свойств кодируемой реалии, членимость образа предопределяет использование нескольких метафор — существительных с эпитетами. Загадки с антиномическими отношениями очень близки по своей структуре пословицам. При сходстве некоторых композиционных приемов загадка и пословица различаются по логике и направленности высказывания. Алогическое в загадке кажется вполне логичным, ибо в загадке присутствует своя логика, и расчлененность загаданного, отсутствие, казалось бы, неотъемлемых компонентов и др. вполне естественны. В пословице тоже своя логика, которая соблюдается в каждом конкретном случае, даже в противоречивых по своему значению и назидательности паремиях (ср., например, интерпретацию «своего» и «чужого»).

Существительные, образованные от прилагательных, безусловно, также содержат признаковость: *слепец, мъртвец, младост*, как и многочисленные субстантивированные *болен, богат, умен* и др. Имплицитно свойства могут содержаться в семантике существительных. Так, для пословиц существенно то, что *баба* маркировано с точки зрения возрастной характеристики, определенные коннотации заложены в оппозиции *господар—слуга, гост—домакин, враг—приятел, дядо—баба, родители—деца* и др.

В загадках существительные (как имена нарицательные, так и собственные) тоже нередко содержат семы, характеризующие онтологические свойства кодируемого предмета, например, цвет, форму, размер (*арап, Караман, Червенко* и мн. др.).

Выявление всей суммы признаков, как эксплицитных, так и имплицитных в загадках и пословицах разных культурных традиций представляет особый интерес для сопоставительных исследований картины мира в ее фольклорном отображении.

#### Список сокращений

БНПП — Българска народна поезия и проза. София, 1983, т. 7.

СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1892—, т. 1—.

Аникин 1977 — В. П. Аникин. К зависимости стиля от образности (общетеоретические аспекты) // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977.

Аникин 1980 — В. П. Аникин. Эпитет в загадке // Эпитет в русском народном творчестве. М., 1980.

Волоцкая 1981 — З. М. Волоцкая. Способы номинации в загадках // Тезисы конференции по структуре текста. М., 1981.

Волоцкая 1982 — З. М. Волоцкая. Некоторые замечания о структуре славянских загадок (на материале болгарских и польских загадок) // Советское славяноведение, 1982, № 1.

Волоцкая 1983 — З. М. Волоцкая. Лексика болгарских загадок (опыт составления семантического словаря загадок) // Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии. М., 1983.

Волоцкая 1986 — З. М. Волоцкая. Некоторые наблюдения над структурой болгарской загадки (в сопоставительном аспекте) // Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986.

Геров — Н. Геров. Речник на български език. София 1975—1978, т. 1—6.

Каравелов — Л. Каравелов. Памятники народного быта болгар. София, 1861, ч. 1.

Левин — Ю. И. Левин. Семантическая структура загадки // Паремиологический сборник. М., 1978.

МБТР — Ст. Младенов. Български тълковен речник с оглед към народните говори. София, 1951, т. 1.

Пермяков — Г. Л. Пермяков. О смысловой структуре и соответствующей классификации пословичных изречений // Паремиологический сборник. М., 1978.

ПХИПП — Пет хиляди избрани пословици и поговорки. София, 1951.

Познанский — Н. Познанский. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.

Славейков — П. Славейков. Български пословици или характерни думи. София, 1972.

Стоин — В. Стоин. Народни песни от Тимок до Вит. София, 1928.

Стойкова — Цв. Стойкова. Български народни гатанки. София, 1980.

Томов — Ал. Томов. Животните в българско народно творчество. София, 1945.

## Болгарские загадки. Индекс

## Б

**Бабина:** глава, кучка. **Безцен:** камък. **Белоглав:** дедо. **Белосана:** къща. **Бембирено:** бесен; зет; куче. **Биволешка:** кожа. **Биволска:** кожа, стъпка, щрапка. **Бистро:** кладенче. **Благ:** дума; варивце. **Благичко:** сърце. **Богородича:** сълзица. **Бодлива:** крава. **Божа:** кравица, плюнчица. **Боросан:** бор. **Брадат:** дядо. **Брези:** биволи. **Бричен:** делия, кадия, челебия, язаджия. **Бричкан:** Гого. **Бързеста:** коза. **Бял:** бисер, камък, кон, пес, покров, сокол, фенерджия, чаршаф, чембас, юрган, яшмак; абичка, божа, брада, була, видра, главица, гъркиня, гъска, Добра, жица, земя, кадъна, кака, камбанка, квачка, кобила, кокошка, крава, кучка, къделя, къща, ливада, Мара, мечка, невеста, нива, ножица, опашка, патка, погача, полатка, прасчина, пяна, Рада, риза, рупка, снага, тиква, томбучка, урда, черга, църквичка; буре, буренце, воленце, главче, глущче, куче, небе, нещо, пиле, сиренце, сърце, теле, ходжиче, цвете, чело, чулче; агънца, були, волове, вълци, гащи, гъльби, гъски, дрехи, забуни, камъни, камъчета, кокошки, коне, лехи, мухи, овчице, овце, патенца, патичета, пеперуди, пиленца, пукалки, пчели, ризи, червеи, чрева, чорапи, цръвци. **Бяла** крава ялова. **Бяло-бяло.** Бели-остри камъчета. **Беличко.**

## В

**Вакло:** стадо. **Валчеста:** тиква. **Валявясти:** камъне. **Варосан:** вар; къща. **Ваша:** помокрица. **Везирево:** вино. **Вечна:** мъка. **Вирнати:** мустаци. **Висок:** Герги, Джонджа, Джорджа, Станко, Стойно, татко, Тодорин; дърво; мела, планина. **Вито.** **Вито-вито.** **Влажна:** сестрица. **Вълнена:** гъзица. **Вързано:** куче. **Въртен.** **Въртилян:** баща, татко. **Въшлица:** Тона.

## Г

**Гаргина:** опашка. **Гиздав:** девойка, мома, сврака; чедо. **Гиздавенко.** **Гладко.** **Гладичко.** **Гледжосано.** **Глупав:** Тодоран. **Глух:** пес. **Глушче:** тяло. **Гол:** Тодор, Тодорин; тиква; главе, куче, Манго, теленце, циганче. **Голо.** **Гологлав:** татко. **Голям:** копа, къща, чалма, чалмица, черга, шапка; гърне, сито, самарче, стадо, чалмиче. **Горна:** барчина, планина. **Грапава:** майка. **Грудлива:** нива. **Гуджую:** прасе. **Гулево:** прасе. **Гърбав:** Кольо, Стамо; баба, Неда; прасе. **Гърбато.** **Гъста:** гора, горица; птиче.

## Д

**Дебел:** Гела, мама, Мара, Яна, леля, циганка; джуки. **Дебело.** **Див:** Мария, свиня; прасе; кози, прасци. **Диво.** **Добро:** чедо. **Долен:** бар-

чинка, планина. **Досушен.** **Дран:** козел. **Дребен:** бисер; нещо; дечица, мъниста. **Дребно.** **Дребен бял:** бисер. **Дрипава:** баба, майка, патка, циганка. **Дудулеста:** майка. **Дълбок:** вир, дол. **Дълъг:** бивол, Джоню, Добре, Дългуран, дядо, нос, Петър, Райко, Ремю, синджир, Сольо, Тодор, тюлбен, тейко; Бойка, Боя, брада, Бърборана, Енка, Джела, Мара, Найда, невестица, Неда, опашка, Стойна, тояга, Яна; въже, тюфече. **Дълго-дълго.** **Дуплен.** **Дълга-тънка:** невестица. **Дървен:** баща, гърнец, овчар, татко; дупка, жилетка, майка; гърло, вежди. **Дърпава:** бабица, егюпка, Мара. **Дърпалива:** майка. **Дъртава:** баба.

## Е

**Едро.**

## Ж

**Железен:** биволар, говедар, език, кон, ключ, кол, баща; клюнича, уста, зъби. **Жив:** бряг, камън, чукор; душа, живина, живчина, животина, жилка, снага; живуленце, кълбо, месо; въглени, жълтички, нокти, пилета, пилици, чрева. **Жълт:** Релио, Тодорак, кадия, камък; дуня, Деспина, жълтичка, каня, кучка, лъжица, Петка, ярка; вино, злато, куче, лале, масло, прасе; алъни, везма, дрехи, минзухари, патета, патки, пиленца, пирони, прасци, цуцулани, яйца.

## З

**Зажулено.** **Зайче:** гнездо. **Зайчев:** ятак. **Заклан:** овен. **За(x)лупена:** паница. **Запряна:** паница. **Затулени:** уши. **Зелен:** баща, бик, вир, елен, лист, мисур, покров; косица, ливада, паница, похлупка, тиква, фереджа, чутра; буре, дръвце, конче, краче, нещо, царство; гащи, дрехи, капи, уши. **Зелено.** **Зидосан:** зид. **Зината:** уста. **Златен:** глава, кокошка, кошара, пшеница, царица; кълбо, око, мешинка; клинци, пиленца, пилета, обечки, яйца. **Змийно:** гнездо. **Зла:** кучка.

## К

**Кадино:** вино. **Кадифени:** гащички. **Какина:** рошлявичка. **Каменни:** сгради. **Камилска:** стъпка, щрапня. **Кафяви:** калпачета, фесчета. **Кикерист:** дядо. **Кирчалива:** одаичка. **Кичаво.** **Кичано:** кепе. **Кован:** даскал, заек. **Кожена:** лупка. **Кожужен.** **Козенова:** торбичка. **Коситreno.** **Крата:** женица. **Кокръдяв:** дядо. **Конска:** плоча. **Корместичка:** буба. **Крив:** дядо, заек, наплат, прът; баба, Деспина, кърлигатка, Мара, Яна; краче, прасе; котли. **Крив-прав:** баща. **Крива-гърбава:** баба. **Криволана:** Яна, Янка. **Кривулест:** баща. **Кротко:** дете. **Къръло.** **Кръстата:** планина. **Куртав:** котак. **Къдрава:** егюпка. **Кълникови:** камъни. **Кълчищен:** опашка; чрева. **Кървена:** мома. **Кърпен:** деда.

**Куца:** погатка. **Къс:** була, драка, кучка, мечка, невеста; кундане, мече, пале, прасе, човече.

**Л**

**Ласеста:** коза. **Лекокрила:** самовила. **Лис:** бивол; зайче, биволи. **Лиха:** кучка. **Лични:** пилци. **Лошо:** време. **Луд:** Яна; момче; пилетия. **Лъскаво:** прасе. **Лъскаво. Лъскавичко.** **Лустросано.** **Люта:** кучка.

**М**

**Мазан:** Бойко. **Мазно.** **Маленко.** **Малечко:** детенце, турче; дупки. **Мальк:** къщичка, къщица; гърненце, конче, момче, турче, човече, ходжиче, яйчице. **Маслинено:** масло. **Меден:** ток. **Мек.** **Меча:** глава, стъпка. **Миризливи:** дюли. **Мише:** опашче. **Млада:** невеста. **Модроклон:** гарван. **Модър:** паница; небе. **Мой:** чоперко; рунтавици. **Мокър:** теле; поличка. **Мокро.** **Морава:** паница. **Морска:** риба. **Мърсен:** колан. **Мустакат:** Червенко. **Муто:** теле. **Мънинки:** яйца. **Мъничко.** **Мъртъв:** квачка, кобила, кокошка, крава; куче. **Мършава:** циганка. **Мъхаво:** гъсе.

**Н**

**Набодени:** игли. **Навиено.** **Наврътено.** **Надут:** чузтин; теле. **Най-благо.** **Най-гърчава:** крава. **Най-сладко.** **Накичена:** китка. **Накривени:** калпаци. **Направено:** стъкло. **Насян:** боб. **Натоварено:** магаре. **Наш:** Голчо; Мара, прохладица. **Неброени:** овци. **Некупена:** паница. **Немерено:** поле. **Ниска:** майка.

**О**

**Облечено.** **Обръснат:** циганин. **Одран:** бик; коза; магаре, теле, яре. **Озъбен:** старец. **Околчесто.** **Ококорен:** дедейко. **Омразно:** внуче. **Опулен:** байчо, Бойчо, дядо, циганин. **Орехово:** кълбо. **Орлеви:** нокти. **Остри:** камъчета. **Отворени:** очи. **Осущен.** **Ошраво.**

**П**

**Палав:** кучка; внуче. **Парцалива:** майка, Цанка, циганка. **Пасспалива:** кучка. **Пердушава:** кокошка. **Переста:** леля. **Пернат:** баба, девойка, майка, патка. **Пернушато.** **Пилосано.** **Писано.** **Плава:** девойка. **Плюшени:** гащи. **Повит:** дудо, дядо. **Подбръснат:** турчин. **Подметен:** ток. **Позлатена:** жица. **Права:** Мара. **Празен:** каца, кула, къща. **Празно.** **Прибраи:** син. **Провален:** корем. **Пълен:** вир, връшник, дарджик, дол, долап, драмон, зимник, котел, обор, подник, сайван, таван, тагар, тулум, хамбар, чувал; бука, бъчва, гора, долина, дупка, казарма, каленица, камара, каца, кола, кошара, кутия, къща, къщица, къщичка, паница, пещера, плевня, риза, тенджера, тиква, топ-

ка, торба, църква, фурна; блюдо, гърне, валмо, ковчедже, маде, решето. **Пълио.** **Пъстра:** тояжка, шапка.

**Р**

**Равен:** нива; поле; пътища. **Разбито.** **Разкрачен:** дядо, Кольо. **Разлата:** паница. **Разпасана:** Яна. **Разперущена:** майка. **Разпрасана:** Джела. **Разпростряна:** Яна. **Разторбошена:** майка. **Рогат:** овчар. **Рошав:** брада, глава, майка; гугле. **Румяна:** мома. **Рунтаво.** **Русо:** прасе.

**С**

**Свалкан:** баща, татко. **Светъл:** жълтица; небе. **Светливи:** блюда, буци. **Свилена:** косица. **Свito.** **Сврача, сврачова:** опашка. **Седмолиста:** гулия. **Сив:** гълъб, кон, орел, сокол, пат, таван; кобила, магарица, юница; биче, даначе. **Сиво.** **Силен:** бик, вятър, сокол. **Син:** вир, гълъб, кутлец, пламен, похлупак, съджим, таван; Мина, риза, паница, патка, тепция; гълъбче, кълбо, море; гащи, ливади, пещи-мали, поли. **Син-зелен:** лист. **Синичко.** **Синигерска:** глава. **Слабичко.** **Сладка:** песен, гозбица; варивце. **Сладко.** **Сладичко.** **Ситен:** прасенца; прасчинка; просо, сита, яйца. **Сляп:** мечка, смок, щерка; куче, мече. **Смирен:** син. **Сребросано.** **Сребърен:** опашчица, пелица; мингуши, обеци, пръстенчета. **Средлюви:** дупки. **Стамболито.** **Стар:** дядо, овчар, старец, Тодорин; баба. **Стригана:** коза, козина. **Строшено:** блюдо. **Студено.** **Студена:** змия. **Стъклен:** бъкел, бъклян. **Сур:** мечка; куче. **Сукано.** **Сух:** заек, чукор; шума; дърва, кютуди. **Сухо.**

**Т**

**Твърдо.** **Тендирено.** **Товарен:** кантар; баба, Хриса. **Топло.** **Трудна:** жена. **Тутлен.** **Тучно:** поте. **Тъмен:** дол, дюкян, рог; девойка, биво-лица, песен, риза, тава; небе. **Тънък:** глас, татко, Тодоран; крава, лопата, невестица, Неда, Рада, Стана, Тодора. **Търкаляст:** баща, дядо. **Тръмболита:** Тодора. **Тумбеста:** Тонка. **Тъкано.** **Тъмен:** дол. **Тънка-дълга:** невестица.

**У**

**Удиплена:** баба. **Укърплена:** баба. **Умряла:** змия, кобила. **Улава:** кра-ва. **Урдено:** меше.

**Х**

**Храбър:** войвода. **Хвърковато:** куче. **Хралупест:** деца. **Хубав:** мома; време, дете, момиче. **Хубавенко.**

**Ц**  
**Царев:** зет; вино. **Царско:** момиче. **Царцалива:** Цанка. **Ценен:** старец. **Цинцирово:** гнездо. **Црънко:** Цуцулово: гнездо. **Цъщерово:** гняхце. **Цял:** къща; куче, поле, село; свят.

**Ч**

**Чалинати:** внуци. **Чемчирено:** Чер: арапин, Караман, котаран, нос, татаран, Тодор, циганин. **Червен:** бей, беневрек, бивол, бик, вир, вол, дедейко, дрян, дявол, дядо, кон, конец, лисичек, пес, петльо, Петко, пръч, чично; брада, войска, върлина, глава, гозба, градина, жила, змия, капа, квачка, кобила, коза, кошуля, клочка, кучка, лисица, лопата, паница, паничка, патица, пещера, пръчка, торбичка, фуния, хрътка; блюдо, биче, було, вино, гърненце, знаме, калпаче, куче, кълбо, лице, малаче, мече, мляко, момиче, птиче, теле, теленце, телце, фередже, шиле, яре; гащи, деца, капки, керемеди, мерджени, моми, мъниста, мърморци, стаи, уши, ушички. **Червеничкова:** вода. **Червено:** Червенко. **Червенист:** кожуси. **Черен:** балкан, бик, вол, Галъо, гарван, дявол, кайш, калугер, кос, синджир, трън, фенерджия, чукан, циганин; арапка, биволица, гала, гарагашка, дира, егюпка, змия, капица, квачка, кобила, кожа, коза, кожица, кокошка, крава, кучка, къделя, ливада, лястовица, майка, Мара, мечка, опашка, оран, паница, сврака, трева, циганка, чума, яребица; биче, блюдо, воле, въже, егюпче, кесе, кълбо, малаче, маче, мече, мешенце, мишче, момче, мяхче, опашче, пиле, прасенце, пърле, семе, теле, тулумче, циганче, яре; агънца, биволчета, гайтани, говеда, деца, димии, калугери, калугерки, калпачета, капи, малачета, мърморци, очи, цветя. **Чернато:** Черничко. **Чернорого:** яре. **Чероган:** Драган. **Чисто:** Чуден: камък; девойка, песе; звере. **Чуждо:** прасе. **Чукундрова:** глава. **Чучуреви:** деца.

**Ш**

**Шарен:** котарак, топуз; змия, кобилица, кокошка, невяста, сврака, тояга; въже, девойче, змийче; тояжчета. **Шарено-шарено:** Шеберести: деца. **Широко:** поле. **Шито:** Шугава: коза, овца. **Шупливи:** деца. **Шуто:** теле.

**Щ**

**Щърб:** баба; паниче.

**Я**

**Ясен:** небе, слънце; искри. **Ялова:** крава.

**ПРИЛОЖЕНИЕ 2****Болгарские пословицы. Индекс****А**

**Агнешки:** кожи. **Артисана:** стока

**Б**

**Бабини:** байлки. **Бакърени:** очи. **Бащин:** помен, скомен; благословия, клетва, поука; огнище. **Безгрижна:** глава. **Безпарична:** болест, треска. **Безразборно:** гълчане. **Безсолни:** думи. **Безумен:** гост, приятел. **Безхолумена:** глава. **Безценен:** камък. **Безчестно:** богатство. **Белязан:** човек. **Бесен:** свиня; куче. **Бистра:** водица. **Бита:** крава. **Блага:** реч. **Благатко:** агне. **Благословено:** вино. **Близкна:** ръж. **Богата:** есен. **Божа:** кравица. **Бодлива:** крава, круша. **Болна:** жена. **Босо:** магаре. **Братат:** турчин. **Брашинен:** чувал. **Броен:** стадо; дни. **Българска:** неволя. **Бърз:** кон, кош, крадец, сбор, човек; вода, дума, кобила, котка, кучка, мома, освета, работа; ходене, волове, гости. **Бял:** бивол, вятар, гарван, ден, кон, ориз, сняг; брада, була, врана, кобила, Рада; книже, куче, лице, мляко; конци, крака, пари, ръце, рънички, лица.

**В**

**Варен:** вятар; тиква; яйце. **Верен:** слуга, чирак; дружина, слугиня, служица; кале, приятели. **Весел:** гост; сърце. **Вехт:** грях, лъжец, сукман; баня, глава, гугла, клечка, копания, крина. **Вечна:** мъка. **Вечерна:** работа. **Веш:** ловец. **Висок:** човек; топола, работа; дърво, небе; гори, дървета; планини. **Вита:** глава; гравни. **Влашка:** жена, месечина. **Воден:** гъз; гащи. **Воденичарска:** глава. **Волов:** рог. **Вредна:** жена. **Всеки:** въръв, глава, коза, манджа, лястовица, пчела, циганка; град, петел; дърво, село. **Втора:** паница. **Вълинен:** зет, мъж. **Вълче:** месо. **Вълчешко:** гърло. **Върбов:** клин; огревище, углене; дърва. **Вързан:** поп; хрътка. **Въшливи:** деца.

**Г**

**Габрова, габровска:** пищялка. **Гален:** поп; жена, невеста; дете. **Гашата:** кокошка. **Гиздава:** къща. **Гламав:** гостенин. **Гладен:** вълк, гост, корем, мъж, поп, човек; врана, година, дупка, жена, кокошка, мешина, мешлина, сватя, хрътка, уста; очи, гости. **Глужливо:** дърво. **Глупав:** дост. **Глуха:** свиня. **Гнидава:** глава. **Гнил:** плат, плет; дъска, невеста, щица; въже, сърце; дренник, дърва, круши. **Гол:** кокал, мъж, мъх, тумбак, циганин; кост, неволя, ръка; здраве; ребра. **Голям:** ден, глад, глушец, залък, косай, къшней, кюлаф, петел,

сбор, хамбар, хлад, ум, тъпан; беля, биря, болест, булка, вода, връва, глава, грижа, дума, гюрултия, кошница, лакомия, лакърдия, локва, лъжица, мишка, мотика, неволя, паница, работа, реч, риба, сянка, трева, треска; гърне, зло, име, решето; бели, деца, крака, риби, уста, уши, хвалби, яйца. Горещо: желязо. Готов: дявол, мъж; болест, грозница, лудост, смърт, треска, щета; магаре; деца. Грабливо: око. Грозна: булка. Градски: крава. Гръцки: кола. Гърчава: свиня. Гъста: каша.

**Д**

**Далечна:** пшеница. **Дамгосано:** магаре. **Даровна:** ръка. **Дебел:** бук; глава, лъжа, опашка, сянка; дърво; очи. **Джуркави:** очи. **Див:** глог; глава. **Дъжен:** човек. **Диешен:** ден; работа; яйце. **Добър:** баща, вол, глад, глас, господар, ден, другар, камък, кон, мъж, поп, син, слуга, човек; булка, воденица, гадина, глава, дума, жена, кобила, майка, мисъл, молитва, мома, овца, работа, реч, ръка, сабя, стока; куче, мытчане, яре; гости, деца, приятели, сметки. **Долен:** камък. **Дребен:** бой; риба. **Дрипаво:** седло. **Друга:** ръка. **Дрянова:** пищялка. **Дъбова:** глава. **Дълбока:** вода, дума; море; доли. **Дълъг:** път, човек; болест, наденица, правица; ръце. **Дървен:** господ; мата, сабя. **Дърт:** пръч, циганин; гърне, месо. **Дяволски:** внук; кожа, сватба; сбогище. **Дядови:** маилки. **Дялан:** камък.

**Е**

**Евтино:** месо, мляко. **Ергенска:** любов. **Едър:** риба; яйка.

**Ж**

**Жална:** майка. **Жеден:** кон, човек; мечка. **Железен:** риза, капула; сърце; врата, ръце, цървули. **Женски:** воля; гръб, език, пазар; сърце, чедо; пари, чехли. **Жив:** вълк, дявол, огън; мечка. **Жълт:** косъм; бъклица, коза; яре; жълтици.

**З**

**Завистлив:** човек. **Заградена:** пустиня. **Заешко:** сърце. **Заклана:** овца. **Заровени:** въглища, Заклопени: очи. **Затъсяла:** кокошка. **Заеклив:** пес. **Здрав:** ключ, плат, ум, човек; глава, ръка, нога; тяло. **Зелен:** бостан, венец; глава, краставица, кръв, трева; умове. **Зетьова:** нахрана, оревка, окрепа, храна; прегледнище. **Зимно:** слънце. **Злат, златен:** гвоздей, ключ; колесница, сенчица, яблка; врата, колца, планини, уста. **Зряла:** крушка. **Зъбато:** слънце. **Зъбесто:** куче. **Зъл:** комшия, прът, син; година, жена, змия, клетва, кучка, пасмина, прилика, реч, стрела, суправа; време; очи.

**И**

**Избридан:** подканник. **Изгубена:** душа, овца. **Измолена:** тиква. **Изпросена:** чорбица. **Изпукани:** пети. **Изтърван:** заек.

**К**

**Казана:** дума. **Калпав:** мангър; пара. **Калутерска:** торба. **Каменен:** мост; сърце. **Каменито:** сърце. **Келяв:** син; глава. **Килаво:** дете. **Кирливи:** ризи. **Кисел:** гозба, машеница; винце. **Клинов:** мъж, жена. **Клисав:** мъж, жена. **Клюмнали:** уши. **Кован:** колан; заек. **Конска:** глава. **Комшийска:** кокошка, котка. **Копринена:** булка, жена. **Корав:** клин; дръво. **Крадена:** мома, стока. **Крадливи:** деца. **Крастав:** ерген; овца, шия; магаре. **Кратък:** дъжд; лъжа. **Крив:** комин, кораб, клин, път, човек; клетва, кобилица; вретено, дърво, лозе. **Крехка:** върба. **Кротко:** агне. **Кръвнишки:** очи. **Кръстен:** дявол; вода. **Кучешки:** зъб, простор, тулум; тегло. **Куча:** очи. **Кървав:** нос. **Къс:** петел, кокошка, ярка. **Късохапо:** пиле. **Къров:** око, царство; овци, очи, щърци.

**Л**

**Лакоми:** очи. **Ланско:** огнище. **Лична:** мома. **Ленива:** ръка. **Лош:** акъл, баща, език, владика, късмет, пес, покровец, поп, светец, син, ум, човек; гадина, глава, дума, жена, мачка, невеста, нива, рана, реч, свекърва, стрела; време, куче, момче, сърце; години, уста, хора. **Людски:** кон; кокошка; ръце, уста. **Лют:** оцет, човек; болест, змия, снаха.

**М**

**Магарешки:** рай; работа; пърле. **Майски:** дъжд. **Майчин:** помен; благословия, гюрултия, клетва; око. **Мазна:** була. **Малък:** камък, лъжец, тъпан; беля, буря, болест, вечеричка, вода, глава, дупка, затулка, кобилка, кокошка, кошница, крина, пита, работа, роса, торба; брашно, вирче, гърне, дете, камъче, конче, пиле, птиче, село, сито; деца, приказки, реки. **Мек:** ледец, въже; очи, постели. **Мил:** мома; момиче. **Мирен:** главица, домовница, жена, земя; село, сърце; калугери. **Мисирич:** яйца. **Млад:** господар, човек; върба, жена, трева; момче, яре; зъби, мишчета. **Мой:** ат, кум; здраве, ребро, теле; глава, гозба, злина, жена, крава, хрътка; камъне, ръце. **Мокър:** предник; дъно; гащи. **Мръснато:** прасе. **Мудна:** жена. **Мъгливо:** време. **Мъжко:** винце. **Мълкохапо:** куче. **Мълчаливо:** куче. **Мързелив:** човек; булка, жена, домовница. **Мъртъв:** глава, ръка; дете, око; души. **Мършав:** погодба; стадо. **Мътна:** вода.

**Н**

**Наведена:** глава. **Напразна:** смърт. **Наш:** клоц; баба, върба, гъска, кокошка, невеста, свещ, стока; петли. **Нахапана:** чушки. **Негов:** ум;

**б**олест, коса; магаре. **Недарена**: сваха. **Недодялан**: глава; дърво. **Недъвкана**: дума. **Некована**: свиня. **Неженена**: сватя. **Незряло**: грозде. **Некалесан**: гост. **Немирно**: сърце. **Неплатен**: борч. **Неопитана**: гозба. **Неписмен**: човек. **Непростен**: грях. **Неразборно**: гълчане. **Несговорна**: дружина. **Несолена**: пастьрма. **Неучен**: човек. **Нефелито**: месо. **Невалито**: гълчане. **Нисък**: човек; глава, работа; магаре; дървета. **Нов**: адет, глас, ден, джюрюл, крадец, късмет, майстор, приятел, сняг, чорбаджия. **Новоселски**: кабзамин.

**О**

**Овчи**: кожи. **Огнен**: поглед. **Орташки**: вол; кобила; месо. **Осланен**: трева; цвете. **Оставена**: жена. **Остьр**: нож; дума, къделя, сабя; желязо, шило; камъне. **Отсечена**: глава. **Ошипан**: славей.

**П**

**Памучен**: чорап. **Парична**: болест. **Печен**: сняг, хляб; врабчета. **Пиленко**: сърце. **Пилкова**: жена. **Питомно**: грозде. **Пияна**: жена. **Плаши**: очи. **Планиска**: коза. **Плахо**: сърце. **Плашена**: врана. **Плашливо**: жребе. **Пленаво**: желязо. **Плеснива**: бъчва. **Плитко**: дъно, сърце. **Побъркана**: прежда. **По-високо**: магаре. **По-големи**: яйца. **Подарено**: магаре. **Подплашен**: звяр. **Поклонена**: глава. **Покорена**: глава. **Покрит**: въглен, жир; мляко. **По-малка**: риба. **Попарен**: петел. **Попски, поповски**: син; кавга; чедо. **Потаен**: въглен. **Прав**: дим, поход. **Празен**: кош, пищов, поглед, тържик, хамбар, чувал; бъчва, воденица, глава, заплата, кесия, кошница, кратуна, крина, кула, торба, Мара, плоска, пушка, реч, ръка, торба, ъвала; гърне; кошници, нощви, приказки, пунгии, ръце, хамбари, ясли. **Пресен**: храна; мляко. **Прехвалени**: ягоди. **Прогнило**: дърво. **Проклето**: пиянство. **Пролетна**: слана. **Проста**: глава. **Пръв**: зальк, сън; лъжица; венчило. **Пряка**: смърт. **Псоисан**: кон; магаре. **Птиче**: мляко. **Пукнат**: свинец; пара. **Пъздерлива**: къделя. **Пъдарска**: глава. **Пълен**: торбух; плоска, пушка, торба, чаша; сърце; очи. **Пъргава**: кучка.

**Р**

**Работна**: снаха. **Работлива**: жена. **Разбрата**: глава. **Разградена**: градина. **Разклопени**: думи. **Размислена** жена. **Разумен**: враг; душманин. **Расоват**: кол. **Рогата**: зима. **Рижава**: брада.

**С**

**Света**: горица. **Свидлива**: майка. **Свиреп**: звяр, кон. **Свинска**: кожа. **Свой**: звънец, кахър, крак, псалтир, спомен, хляб; дъщеря, крава, къща, къщица, неволя, пазва, риза, свободица, стока, те-

жина; бунище, гнездо, месо, яйце; вретена, очи. **Свършено**: дело. **Сговорна**: дружина. **Селско**: говедо, дете; жена. **Сива**: брада. **Силен**: дъжд; сила, вода, войска, работа, царица. **Силовита**: сила. **Синьо**: небе. **Синова**: сполука. **Сиромах**: хаджия, човек. **Сиромашки**: пот, майка, сълза, торба. **Сит**: вълк, гост, гуш; година, мечка, мешина, мешлина, свиня; куче. **Ситен**: брашно; камъне, парици. **Скинет**: чувал. **Скъп**: баща. **Скъсан**: чувал. **Слаб**: кон, ум. **Сладък**: език; дума; чорбица, мляко. **Сложни**: калугери. **Сляп**: пръч, човек; кобила; кутриня, кученца, купувачи, продавачи, търговци. **Смирна**: лисица. **Снета**: глава. **Спестовна**: жена. **Спукан**: крака, пети. **Срамежлив**: слепец. **Сребърен**: гвоздей; лъжица; седло. **Стар**: боклук, вол, вълк, друг, кон, кот, кръвник, приятел, стожер, ход, циганин, човек; дъска, дума, коза, къща, направа, песен; бунище, вино, дърво, месо, село, ярче; змии. **Страдна**: майка. **Страхлив**: търговец. **Строшен**: кавал. **Студено**: желязо. **Стъклена**: глава. **Сух**: камък, предник, хляб; биволица, пола; дърво, здраве, сено; гащи, дърва, кори. **Счупен**: звънец; пара, грънци. **Съдран**: чувал, чул, тъпан. **Сърдит**: пропсяк; магаре. **Сърмен**: гердан.

**Т**

**Твой**: лице, масло; врата, ръце. **Твърда**: земя. **Тежък**: мъж, товар; зима, рана. **Тиха**: вода, река. **Тълста**: свиня, сръдба. **Топло**: пепелище. **Трънлива**: круша. **Туна**: беда. **Турски**: сабя, сила; решето. **Тесен**: къща; гащи. **Тънък**: правица; ребра, умове.

**У**

**Увесен**: домакин. **Улава**: кокошка. **Умен**: душманин, човек; глава, жена. **Умилвано**: агне. **Умислена**: жена. **Умрял**: кон, човек; змия; куче, магаре. **Упорита**: снаха. **Утрешна**: кокошка. **Учен**: кон; маймуна. **Уходена**: жена.

**Х**

**Хайдушки**: поглед. **Харен**: комшия, кон, мъж, приятел, човек, юнак; жена, мистрия, мома, реч, стока; круши. **Харизан**: оцет; магаре. **Хвален**: девойче; ягоди. **Хвърлен**: камък. **Хитър**: ахмак; була, лисица, Мара, мечка, сврака. **Хладна**: сянка. **Хлевоуста**: мома. **Хубав**: кон, мед, човек; булка, глава, дреха, жена, круша, мома, песен, стока, курта, ябълка; вино, сирене.

**Ц**

**Царски**: живот; брада, казна, порта, правда, сабя, уста. **Цигански**: кон, тъпан; волгия, къща. **Цял**: имане, магаре.

**Ч**

**Чемширен:** гребен. **Червен:** бан, мангър, Петко; аспра, бъклица, стъкло, трева, ябълка; лице; яйца. **Червив:** куче; ябълки. **Черен:** гроб, гарван, крак, пипер; биволица, земя, кокошка, нога, пръст, чума; куче, сено, слово, сърце; дни. **Честен:** домовница, сиромашия. **Четалест:** кол. **Чужд:** гроб, гръб, кон, манастир, овен, помен, скомен, труд, ум, хляб; вина, грижа, жена, коза, кокошка, крава, къща, манджа, памет, погача, пшеница, радост, ръка, сметка, трапеза, хижа, храна, чест, чорба; въже, гумно, гърло, добро, имане, куче, магаре, масло, пиле, седло, цвете, яйце; врата, гробища, деца, зъби, крака, очи, ръце, трудове. **Чист:** пясък; злато, лице, сребро, сърце; сметки, хамбари, ясли. **Човешко:** месо, око, сърце.

**III**

**Шантави:** очи. **Шарена:** кокошка. **Широк:** живот, мегдан, човек; сърце; ръкави. **Шугав:** овца; прасе; ръце. **Шуплесто:** желязо. **Шулив:** круша, ябълка; сърце.

**Я**

**Як:** камък, прът; душа, твърдина. **Ялова:** крава. **Ясно:** небе.

**Summary****V. Toporov****II. «The Second» Origin — a Riddle in the Ritual (Vedic Cosmological Riddle — Type *Brahmodya*: Structure, Function, Origin)**

The ancient type of riddle (so-called *brahmodya*) are considered as text of extreme importance. The main goal of question-answer change in *brahmodya* type was to recognize the unique meaning of Universe structure and origin. The centrum of Veda Universe was the *Brahman*, the highest part of reality.

The chapter is dedicated to different functions of questions and answers in Vedic riddles. Special attention is paid to Macro/Micro- Cosmos correlation in ancient riddle-texts tradition.

**III. On the «Riddle Prototext» Reconstruction (Riddle-Language Specifics)**

The «prototext» of riddles is considered as a certain well-balanced image of Universe. But it was possible to recognize this sacred meaning of riddles only under specific circumstances: the knowledge of the «key-language» of riddles was needed. The metaphoric orientation of riddles was hidden twice in the text: in its sound/meaning correlation.

**IV. The Riddle: Spectrum of Anagrams**

Anagrams were the basic means of checking the correctness of significant/signifie correlations. The anagrams gave to the trained readers and listeners the capability to decypher the «cryptolevel» of ancient riddles.

The main difference between anagrams in poetic texts and anagrams in riddles is the orientation towards everyday life objects in riddles (domestic animals, pottery, some products of human activity and so on).

**T. Sudnik****On One Type of Cosmological Riddles**

The article is the analysis of Slavic and Baltic riddles having a dialogue-form, the house-elements being defined by their relation to the day / night opposition. The possibility of interpreting these riddles as a kind of «fragments» of ancient cosmological texts having question-answer structure (of a Vedic *brahmodya*-type) is examined. The most authentic answer variants being related to the semantic paradigm of \*balg'h-root are reconstructed.

**L. Nevskaja****The Stove in the Folklore Model of the World**

The stove is one of the images of arbor mundi, similar to the house, the tree, and even the man whose parts of the body are compared to the parts stove. The interdependent identification of these concepts which make the basis of the riddle text is studied in the article.

**K. Blanchou (Paris)****Concept Wind in Russian Paroemiology:  
Results of Semantic Study**

K. Blanchou analyzes the concept *Wind* as it is represented in various genres of Russian folklore. *Wind* correlates with Macro- and Microcosmos in a series of enigmatic texts. It appears as an active, powerful person («The King of the Earth»), a man with sexual and reproductive qualities, or a supernatural being, cruel and dangerous. The article reconstructs the paroemiological semantics of *Wind* and puts it into a wider range of symbols, such as *Death, Soul and Life*.

**A. Krivenko****On the Problem of Enigmatic Invariant of Aphoristical Text (AT)**

Quelques réflexions sur l'invariant énigmatique du texte aphoristique.

Dans cet article on examine les particularités de l'influence de l'éénigme sur aphorisme dans les aspects diachroniques et synchroniques.

On analyse l'invariant du texte aphoristique, dont la protoforme est une éénigme, et toutes les transformes possibles de ce texte.

**Кraig Хэнсон (Маскингем Колледж, Нью Конкорд, США)****Griphoi и Ainigmata в устной и письменной традициях  
Греции античной, средневековой и современной**

В работе рассматриваются типы греческих загадок, начиная с VIII в. до н. э. Первоначально слово γρίφος обозначало «корзину для ловли рыбы, сеть», впоследствии оно приобрело значение «нечто запутанное, непонятное». Более общее понятие было αἴνημα — «темная речь, неясная история».

Загадывание загадок в Древней Греции выступает как элемент общей культуры состязаний. В традиции средневековых латинских авторов структура загадки изменяется, умение составлять загадки необходимо для образования византийских учащихся. Загадки связываются с теорией ортодоксии и теологией.

Автор подробно описывает тип загадки современной Греции (начиная с XIX в.), те тексты, которые приобрели общебалканские структурные и семантические черты.

**I. Sedakova****Epithet in the Structure and Semantics of Bulgarian  
Proverbs and Riddles (An Approach to Comparative Analysis)**

The proverb and the riddle have many similarities and still they are rather different. The strict structure of those short folklore genres makes their every element very valuable and significant. Thus the epithet when used obtains extremely important semiotic and semantic information, which is much broader than the very meaning of the adjective.

While the riddle describes the world from the external point of view, the proverb maintains with internal qualities of the things and persons and adds kind of moral or ethic appraisal — positive or (more often) negative.

The article contains a detailed survey of the range of epithets (their number is very confined in cliches). The Indexes of adjectives and their combinations with corresponding nouns in Bulgarian proverbs and riddles (given in the Supplement) demonstrate the principles of selecting of ontological attributes and their possessors and create some basis for further comparative studies of Bulgarian and other folklore traditions.

## Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ (Т. М. Николаева) ..... 5

### ЧАСТЬ I

*B. H. Топоров*

- II. «Второе» происхождение — загадка в ритуале  
(ведийская космологическая загадка  
типа *brahmodya*: структура, функция, происхождение) ..... 8
- III. К реконструкции «загадочного» прототекста  
(о языке загадки) ..... 54
- IV. Об анаграммах в загадках ..... 69

*T. M. Судник*

- Об одном типе космологических загадок ..... 81

*L. Г. Невская*

- Печь в фольклорной модели мира ..... 101

### ЧАСТЬ II

*K. Бланшу (Париж)*

- Концепт *ветер* в русских паремиях:  
опыт семантического изучения ..... 110

*A. B. Кривенко*

- К вопросу об энigmатическом инварианте  
афористического текста (AT) ..... 128

*C. Hanson (New Concord)*

- Griphoi* and *Ainigmata* in the Oral  
and Literary Traditions of Classical, Medieval,  
and Modern Greece ..... 148

*И. А. Седакова*

- Эпитет в структуре и семантике  
болгарских пословиц и загадок  
(Опыт сравнительного анализа) ..... 157

РЕЗЮМЕ ..... 177

## Contents

PREFACE (T. Nikolaeva)..... 5

### PART I

V. Toporov

- II. «The Second» Origin — a Riddle in the Ritual  
(Vedic Cosmological Riddle — Type *Brahmodya*:  
Structure, Function, Origin)..... 8
- III. On the «Riddle Prototext» Reconstruction  
(Riddle-Language Specifics) ..... 54
- IV. The Riddle: Spectrum of Anagrams ..... 69

T. Sudnik

- On one Type of Cosmological Riddles..... 81

L. Nevskaja

- The Stove in the Folklore Model of the World..... 101

### PART II

K. Blanchou (Paris)

- Concept *Wind* in Russian Paremiology:  
Results of Semantic Study ..... 110

A. Krivenko

- On the Problem of Enigmat Invariant  
of Aphoristical Text (AT) ..... 128

C. Hanson (New Concord)

- Griphoi* and *Ainigmata* in the Oral and Literary Traditions  
of Classical, Medieval, and Modern Greece ..... 148

I. Sedakova

- Epithet in the Structure and Semantics of Bulgarian Proverbs  
and Riddles (An Approach to Comparative Analysis) ..... 157

SUMMARY ..... 177

# Исследования в области балто-славянской духовной культуры

Загадка как  
текст  
2

