

ГЕНДЕРНЫЕ



ИССЛЕДОВАНИЯ

ИНСТИТУТА  
АФРИКИ РАН

МОСКВА 2011

A.A. KAZANKOV  
N.A. KSENOFONTOVA

**MAN AND WOMEN**

Book 3

**SEARCH FOR INDENTITY**

A.A. КАЗАНКОВ  
Н.А. КСЕНОФОНТОВА

**МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА**

Книга 3

**ПОИСК ИДЕНТИЧНОСТИ**

СЕРИЯ «ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Т. 13

Ответственный редактор серии  
Н.А. КСЕНОФОНТОВА

**Мужчина и женщина. Книга 3. Поиск идентичности. М.: Институт Африки РАН. 2011. – 324 с.**

Сборник является тематическим продолжением книг: «Мужчина и женщина. Кн. 1. Диалог или соперничество?». М., 2004 и «Мужчина и женщина. Кн. 2. Эволюция отношений». М., 2007, в котором реконструируется динамика и особенности гендерных отношений в различных социокультурных средах от традиционных африканских и античных социумов до современных обществ России, Европы и Нового Света.

Первый раздел «Гендер и первобытность» посвящен в основном сравнительной мифологии и сравнительной лингвистике. В частности в статье «Гендер в истории и проточеловеческий язык» выдвинута гипотеза о связи происхождения проточеловеческого языка и музыки.

Во втором разделе «Война полов, или поиск и обретение идентичности» на богатом историческом и литературном материале рассматриваются поведение, менталитет и жизненные модели мужчин и женщин различных исторических эпох. Основное внимание концентрируется на показе пути женщины к самой себе через познание своей телесности и внутреннего движения самых сокровенных, скрытых от глаз постороннего, чувств.

*В оформлении обложки использована картина Д. Веласкеса «Венера с зеркалом» (ок. 1657. Национальная галерея, Лондон).*

ISBN 978-5-91298-097-8

© Институт Африки РАН, 2011

© А.А. Казанков, 2011

© Н.А. Ксенофонтова, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

*А.А. Казанков*  
**ГЕНДЕР И ПЕРВОБЫТНОСТЬ**

Гендер в мифологии: приключения Лунного зайца .....	9
Гендер в истории и проточеловеческий язык .....	32
The Origin of the Homo Sapiens' Language .....	48

*Н.А. Ксенофонтова*  
**ВОЙНА ПОЛОВ,  
ИЛИ ПОИСК И ОБРЕТЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ**

Очерк третий Долгий, не знающий конца, путь к себе самой .....	141
Очерк четвертый Женская телесность, эмансипация чувств и свобода .....	212
Summary .....	320
Сведения об авторах .....	321

*А.А. КАЗАНКОВ*

**ГЕНДЕР И ПЕРВОБЫТНОСТЬ**

## **ГЕНДЕР В МИФОЛОГИИ: ПРИКЛЮЧЕНИЯ ЛУННОГО ЗАЙЦА**

В своей книге «Лунный заяц, женщина-паук и проблемы сравнительной мифологии»<sup>1</sup> я пытался понять связь в мифологии луны и зайца (в разделе 1.2, который называется «Лунный заяц»).

Луна связана с зайцем (или зайчихой) в мифе о происхождении смерти. Ю.Е. Березкин рассматривает два этих мотива отдельно, (ср. мотивы: «Что видно на луне: “Заяц и лягушка”<sup>2</sup> и “Почему люди смертны?”», мотивы с зайцем<sup>3</sup>). Таким образом, неискушенный читатель может подумать, что связь луны и зайца в мотиве о происхождении смерти никак соотносится с ассоциацией луны и зайца вне мотива о происхождении смерти. Однако это не так. Любые мотивы, ассоциирующие луну и зайца, должны, с моей точки зрения, рассматриваться как мифологические рефлексы (в значении, подобном сравнительно-лингвистическим рефлексам) первоначальной Ур-истории (Ur-story) или Ур-историй (сюжетов). Этими терминами я обозначаю здесь комплекс мифов, существовавших у группы хомо сапиенсов в Леванте около 45 кн. (тысяч лет назад) в период зарождения первоначального языка хомо сапиенса (ПЯ).

Посмотрим, к чему приводит комплексное рассмотрение мотивов зайца, луны, лягушки и происхождения смерти.

Почему именно Луна посылает зайца с сообщением, что люди будут умирать и воскресать? Ответ ясен: луна сама умирает и воскрешается. Но почему она посылает (у койкоинов, бушменов и одной группы нубийцев)<sup>4</sup> именно зайца? Ю.Е. Березкин выявил, что заяц выступает в этой истории, помимо упомянутых выше этнических групп, также у ила, луи (обе группы – банту). Он пишет: «И у жителей бассейнов Нила и Нигера (хауса, нубийцев) посланцем считается заяц»<sup>5</sup>.

Необходимо обратить особое внимание (почему – увидим ниже) на то, что за пределами Африки зайца как агента в «мифе о посланнике» нет! При этом данный миф распространен у огромного числа народов, это: мкулве (банту Танзании), луба (банту Конго), крачи (лингвистическая семья акан, Гана), галла (из Эфиопии), вьетнамцы, литовцы, таджикки, саора (мунда), тибетцы-мангуты, орочи, эскимосы, науа (штат Веракрус, Мексика), кечуа, ханты, кеты, северные селькупы<sup>6</sup>. Нужно

еще добавить фиджийцев с их крысой-посланником (луны в их мифе нет), о которых писал еще Э.Б. Тайлор<sup>7</sup>.

Джеймс Фрейзер добавил в список мифы о посланнике смерти (не зайца) у зулу, тсвана, суто, ронга, нгони (из Малави), камба (Танзания)<sup>8</sup>. При этом у всех перечисленных народов, посланниками выступают самые разнообразные животные, но не заяц. Как это объяснить? Ю.Е. Березкин объясняет данное обстоятельство следующим образом: «Так или иначе, но в Африке мы имеем полный набор основных версий о происхождении смерти, известных в остальном мире. На фоне бедности мифологий этого континента другими мотивами, описывающими происхождение окружающих явлений и объектов, столь мощная концентрация “смертных” мотивов должна иметь свою причину, и причина эта очевидна. Вряд ли следует удивляться тому, что именно тема смертности оказалась в центре внимания наших предков. Что, собственно, могло быть важнее? Еще до выхода из Африки соответствующие мифологические объяснения феномена смерти вполне оформились, отлившие в несколько легких для запоминания сюжетных схем. Расселяясь по планете, люди несли с собой эти старые африканские мифы»<sup>9</sup>.

Я совершенно согласен с этим выводом. Но все же, почему именно заяц? За этим вопросом стоит и другой: не является ли сюжет с зайцем первоначальным? Ведь в Африке есть и заяц, и множество прочих животных-посланников, а за ее пределами зайца-посланника нет! (сомневающиеся могут убедиться, прочитав список, приведенный выше, или обратившись к базе данных Ю.Е. Березкина)<sup>10</sup>.

Ю.Е. Березкин объясняет ассоциацию луны и зайца так:

«Не исключено, что первым “поселившимся” на Луне существом был заяц. Очень редко, но зайца видят на лунном диске и жители Африки. Есть мнение, что в низких широтах при желании легче разглядеть на Луне фигуру зайца, чем в высоких широтах»<sup>11</sup>. Итак, объяснение такое: пятна на луне напоминают фигуру зайца, поэтому в головах людей (может быть, первоначально в голове [во сне, например] только одного человека) палеолита и возникла ассоциация зайца с луной. Логично, но за важными «наводящими» деталями следует обратиться к мифологии и ритуалам народа сандаве, анализа которых в книге Ю.Е. Березкина нет, хотя есть кое-что в электронной базе данных, включая книгу Тен Раа в списке библиографии<sup>12</sup>.

Вот что написано в базе данных Ю.Е. Березкина об этиологических представлениях сандаве: «Сандаве [сперва земля была прохладной; создатель Matunda (имя на языке банту) влюбился в Луну, женился на ней; точнее женился его сын-Солнце; грамматически “солнце” как и все небесные объекты – женского рода, поскольку – маленькие, но в мифе Солнце – мужчина; Луна связана с югом, Солнце – с севером; Луна родила

множество детей, они находились внутри скалы; Солнце расколол скалу, люди вышли на землю; вар.: люди находились в пустом баобабе]»<sup>13</sup>.

Джудит Линн Хана в своей книге «Танец, секс и гендер» суммирует описание Эриком Тен Раа ритуального танца сандаве под названием пек’умо следующим образом:

«Женщины и мужчины сандаве в Танзании танцуют при луне в эротическом ритуальном танце пек’умо для того, чтобы стимулировать плодородие. Поскольку циклы луны и женщин совпадают, сандаве верят в то, что луна является источником женской плодородности, а также источником всеобщего плодородия. В мифе о создании мира сандаве луна является первым небесным светилом, за ней следует солнце, которое женится на ней (*солнце в мифах сандаве* – мужчина. – А.К.). Идентифицируемое с луной сверхъестественное существо считается как благотворящим, так и деструктивным; танец пек’умо призван стимулировать благожелательность лунного божества»<sup>14</sup>.

Затем Д.Л. Хана цитирует описание этого танца, данное Эриком Тен Раа:

«Танец начинают женщины, которые вначале движутся кругами. Они высоко поднимают руки, что, как считают сандаве, символизирует рога луны, а также рога домашнего скота и диких животных. Женщины выбирают себе партнеров из шеренги мужчин напротив, танцуют перед ними с использованием соблазняющих движений. Выбранные выходят вперед и начинают танцевать в той же манере, что и женщины, находясь все время лицом к лицу с ними. Женщины увлекают мужчин в южном направлении, движения становятся все более эротичными, некоторые из женщин поворачиваются спиной к мужчинам и поднимают свои одеяния, обнажая ягодицы. Наконец, мужчины обнимают женщин, издавая гортанное хрюканье, имитирующее звуки животных во время спаривания. Мужчины и женщины поднимают друг друга по очереди, тесно сплетенные в объятиях, и имитируют акты совокупления. Те, кто не участвует в танце, подбадривают участников криками. ...То, что женщины по сути делают – это инсценировка роли луны в мифе сотворения. Вначале они танцуют кругами без мужчин, как луна, когда она в небе до появления солнца; затем каждая из женщин уводит своего партнера-солнце на юг; они поднимаются в небо, по очереди поднимая друг друга, и, наконец, в финальной эротической части танца, женщины и мужчины женятся друг на друге как солнце и луна»<sup>15</sup>. Этот танец, кстати, имеет элементы, сходные с танцем антилопы эланд, который бушмены (бушменки в основном) северной и южной групп исполняли во время ритуала женской инициации. Сандаве – один из двух народов Танзании, языки которых родственны койсанским и имеют значительное количество «щелкающих» фонем. Другой народ – хадзапи.

В одной из своих книг<sup>16</sup>, а также в другой статье настоящего сборника я написал, что данные сравнительной лингвистики указывают на

то, что в корпусе первомифов заяц ассоциируется с восходящим солнцем, с красным диском солнца. На это указывают, в частности, бушменские материалы, в том числе по мифологии. Но мне было непонятно, какое отношение имеет заяц к луне (в первомифе). После прочтения двух выдержек из Тен Раа, приведенных выше, мне стало ясно: в первомифе заяц – красное солнце не только убивает своего отца, желтое могучее солнце и отнимает у побежденного рога, но и женится на своей сестре – луне.

Но какое же животное может персонифицировать луну в первомифе? Ответ совершенно ясен: данные как сравнительной мифологии, так и сравнительной лингвистики указывают на то, что это животное – лягушка (или жаба). В самом деле, мифы народов пестрят поминанием двух животных, которые находятся на луне; это либо заяц либо лягушка. Койоты, женщины с ведром и прочие персонажи – не в счет. В наиболее архаических вариантах (например, на древнекитайском стяге, найденном археологами) это заяц и жаба, на онежской писанице – заяц<sup>17</sup>.

Рассмотрим китайский литературный миф. Жена великого лучника И украла у мужа эликсир бессмертия и улетела на луну. Но на луне уже есть заяц, который толчет в ступе эликсир бессмертия. Что за белиберда! Китайская версия – это «запутывание» первоначального мифологического сюжета, в котором лучнику И соответствует Великий Заяц (как Нанабожо у индейцев оджибве), который женился на жабе – луне. Не обязательно, что такая версия была у ранних китайцев. Но она должна была быть в первомифе, в те давние палеолитические времена, когда образа Великого Лучника не существовало, поскольку тогда лук еще не был изобретен. Впоследствии фигура главного героя – Великого Зайца, была антропоморфизирована, как это сплошь и рядом бывает при переходе к великим цивилизациям.

В греческой мифологии, как и в мифологии индейцев оджибва, есть мотив лягушки-лекаря, хотя он представлен лишь одной из басен Эзопа. Содержание этой басни таково. Лягушка вещает всем животным, что она великий лекарь. Лис разоблачает ложь лягушки, заявляя ей: «Как ты можешь лечить других, если у тебя паршивая кожа и лапы разной длины, отчего ты безобразно хромаешь. Вылечи сначала себя»<sup>18</sup>.

Я нашел в Интернете текст интересующей меня мифологической легенды *оджибва* в изложении индейского вождя Чарльза Каубаугама (Charles Kawbawgam). Текст и стиль этой легенды (она была записана в 1890-х г.г.) настолько интересны, что я не могу удержаться от прямого цитирования:

«У Нанабожо был молодой волк, которого он называл своим племянником. Они жили на берегу озера и, когда это озеро покрылось льдом, он говорил волку, чтобы тот никогда не пересекал это озеро по льду. Рано или поздно (ты возвращаешься в лагерь. – *А.К.*), всегда об-

ходи это озеро, потому что на его дне живут духи (маниту. – *А.К.*); они – мои враги, и если они поймут тебя на льду, то погубят.

Но однажды, поздно возвращаясь домой с охоты, волк стал пересекать озеро по льду. Когда он достиг середины озера, лед под ним разлетелся на куски, разбитый духами, и молодой волк утонул.

Тогда Нанабожо издал протяжный вой и начал горевать. Всю зиму и весну он ходил вокруг озера, оплакивая своего племянника и обдумывая планы мести. Он не мог успокоиться, пока племянник не отомщен.

Нанабожо знал, что летом, в самые жаркие дни, духи поднимались со дна озера на поверхность, и он нашел берег, где они обычно спали, согреваясь на солнце. Там, одним жарким днем, он превратился в сосновый пень с очень крепкими корнями и стал ждать.

Мало-помалу солнце поднялось высоко, и духи начали появляться из воды один за другим, лягушки, жабы, ящерицы и змеи, а потом медведи, скунсы, бобры и другие, потому что, хотя они были духами, они выходили на поверхность в форме животных (*в точном соответствии с парадигмой Люсьена Леви-Брюля. – А.К.*). Последним на поверхность поднялся, в облике белоснежной пантеры, вождь водных маниту – Миши Бизи. Он огляделся вокруг и, увидев сосновый пень, сказал остальным: «Посмотрите на этот пень. Что вы о нем думаете?»

Духи ответили: «Мы никогда не видели его раньше. Может быть, это Нанабожо».

Вождь водных маниту послал на берег Миши Гинабига (Mishi Ginabig. – *А.К.*), великого змея, чтобы тот проверил пеня. Этот маниту был среди них одним из самых сильных. У него были огромные рога (antlers. – *А.К.*) и он был размером с самую большую сосну. Он обвился кольцами вокруг пня и попытался вырвать его из земли, напрягая все свои силы. Однако Нанабожо не издал ни звука.

Миши Гинабиг сказал: «Это не Нанабожо»<sup>19</sup>. Затем Миши Бизи наслал на пеня маниту – желтого медведя, который изодрал Нанабожо своими когтями и искусал его своими клыками. Нанабожо пришлось задержать дыхание, чтобы удержаться от воя. Но он не закричал, потому что его сердце было наполнено желанием мести. Он так сильно хотел отомстить, что не издал ни звука.

И желтый медведь-дух сказал: «Нет, нет! Это не Нанабожо»...

Тогда вождь водных маниту послал красного медведя, но и тот не смог разоблачить Нанабожо, заставить его закричать от боли. И красный медведь сказал: «Это не может быть Нанабожо».

Все это время духи плавали в воде, но теперь они поверили, что они в безопасности и вылезли на берег. Они улеглись кольцом вокруг Миши Бизи и, один за другим, стали засыпать. Тогда Нанабожо принял свой истинный облик и выхватил лук. Он перепрыгнул через кольцо

маниту и послал стрелу в тело Миши Бизи, почти точно в сердце. Вождь-белая пантера взревел, а Нанабожо опять перепрыгнул через кольцо лежащих духов и бросился бежать в лес, в то время как маниту нырнули в воду.

Нанабожо думал, что он убил своего врага и отомстил за племянника-волка. Сердце его наполнилось радостью. Но однажды он встретил бабушку Миши Бизи, Женщину-Лягушку, и увидел, что она плачет. Он спросил ее: “Что случилось, думая что та горюет по убитому Миши Бизи. Она ответила: Моего внука ранил стрелой Нанабожо, и стрела эта все еще торчит из его тела. Я его лечу. Если бы не я, он бы умер”. И Нанабожо узнал, таким образом, что Миши Бизи все еще жив»<sup>20</sup>.

Далее Нанабожо трижды удалось избежать мести водных маниту. В последний раз они наслали зиму, первую на земле зиму, чтобы заморозить Нанабожо или уморить его голодом, но Нанабожо сделал первые на земле лыжи-снегоступы. С их помощью он мог бегать по снегу, в то время как олени и другие животные застревали в нем. Так что этой зимой Нанабожо добыл много дичи.

«Когда зима кончилась, Нанабожо снова встретил Женщину-Лягушку и спросил у нее, что еще должно случиться. Она сказала: “Духи хотят затопить землю, тогда Нанабожо утонет”.

Старая женщина была на пути к пещере под озером, в которой жили подводные маниту. Она сказала Нанабожо, что каждый вечер, когда дверь в пещеру открывается, она ходит туда, чтобы лечить своего внука. Нанабожо спросил ее, в каком месте пещеры она хранит свою лечебную погремушку, и когда она сказала ему где, он сказал, что хотел бы услышать, как она поет свою лечебную песню. Она спела ту песню, которую пела, когда лечила Миши Бизи, и когда Нанабожо запомнил ее, он убил Женщину-Лягушку и снял с нее шкуру. Он надел на себя шкуру Женщины-Лягушки, нырнул в озеро и приплыл к пещере духов.

Внутри пещеры духи были в человеческом облике; когда они выходили из нее, они принимали форму животных, потому что в этом виде они имели больше силы. Дверь в пещеру открывалась только один раз, вечером, перед наступлением темноты, когда Женщина-Лягушка приходила лечить Миши Бизи. Нанабожо был перед дверью, когда она открылась. Он вошел внутрь, одетый в шкуру Женщины-Лягушки.

Две лягушки стояли на страже за дверью. Они сказали: “Наша бабушка выглядит как Нанабожо” (*что-то я вспоминаю о Красной Шапочке. – А.К.*). Нанабожо ударил их клюкой Женщины-Лягушки, чтобы заставить замолчать. Он сказал: “Только из-за того, что я целый день плачу о своем внуке, моя шкура выглядит такой сморщенной”. Он приказал принести лечебную погремушку и, взяв ее, начал петь заклинание. Приблизившись к Миши Бизи, он схватил стрелу, которая торчала

в нем, и вонзил ее глубоко в сердце вождя водных духов. Убив Миши Бизи, Нанабожо выскочил из пещеры и скрылся»<sup>21</sup>.

У индейцев вишрам (северо-западное тихоокеанское побережье США, лингвистическая группа пенути) герои (орел и койот) тоже убивают луну-лягушку; койот, надев ее одежду исполняет старой женщины, проглотившей луну»<sup>22</sup>.

Итак, лягушка у алгонкинов и ряда других этнических групп аборигенов Северной Америки – отрицательный персонаж, так же как и рогатые змеи. Такая ситуация немыслима в Юго-Восточной Азии, о чем я уже писал. Приведу небольшую выдержку из своей же книги. В мифологии нгаджу-даяков (лингвистическая группа барито, юго-восточный Калимантан) «Священная земля была дана первопредкам верховным божеством – демиургом. Он создал ее из останков солнца и луны. ...Священная земля располагается на спине гигантской Водяной змеи. Она очерчена кругом, сформированным телом этой змеи, закусившей собственный хвост.

Описанная земля когда-то существовала как первоначальная священная деревня – Бату Ниндан Таронг. Голова и хвост Водяной змеи изображаются на священных рисунках даяков как элементы мирового дерева. В этой деревне, во рту Великой Змеи жили перволюди...»<sup>23</sup>. Возникает вопрос: когда и каким образом положительная мифологическая коннотация змеи и лягушки была перевернута с ног на голову? Это мифологическое перевертывание, вероятно, было сопряжено с понижением женского статуса. Когда и где могли произойти эти события? В той же работе 2007 года я написал, что данная трансформация, по видимому, – дело рук протоиндоевропейцев или даже какой-то их дочерней группы<sup>24</sup>. Кстати, в середине данной статьи кратко обсуждается вопрос о том, что сделал индуизм с традиционной мифологией (и философией) нгаджу.

Не похоже, чтобы антиматрицентрическая «революция» произошла в верхнепалеолитической Европе, учитывая многочисленные находки палеолитических «венер». Тогда будущей задачей историков первобытного общества является установление путей и обстоятельств проникновения существенных элементов индоевропейской мифологии в алгонкино-ирокезскую часть Северной Америки.

Подведем промежуточные итоги. Ранее я написал вот что:

«Это могло случиться так.

Солнце заболело и из мощного желтого диска превратилось в немогущий – красный. Мать-Земля (двухголовая змея) выслала свою ипостась – жабу, с предложением к красному диску-солнцу (зайцу) вступить в половую связь. (Дальше удобнее излагать нашу воображаемую историю в условно-настоящем времени.)

Заяц добирается до западного края земли и видит вход в нее: пещеру с сомкнутыми каменными створками (мотив Симплегад). Ему удается рассмешить Великую Змею, и та начинает смеяться, раскрывая свою пасть, снабженную острыми зубами (мотив зубатой вульвы). Заяц проникает в чрево земли, совершает путешествие, выдерживает испытания и овладевает одной из ипостасей Земли (спящей!). Так он добывает огонь: или трением, или прикасаясь к огненному подземному цветку – вульве, символу вулканического огня.

Но то ли птичка чирикнула, как об этом говорят маорийцы, то ли еще что случилось, например вспыхнула шерсть зайца, но Земля проснулась и организовала погоню, послав за героем всех своих призраков. В конце концов заяц, превратившись в птицу с горящими перьями, вырвался из тела Земли (Земля – двухголовая змея. – А.К.), но в последний момент она сомкнула челюсти и перекусила героя. Поползам? Нет, ютский миф о Та Ватсе (и множество других) показывает, что первоодная “Эрешкигаль” откусила все тело героя, выпустив на свет лишь голову, ставшую солнцем следующего дня. Тело же зайца осталось внутри Земли, и это его призывают восстать в форме светящегося фаллоса – мирового дерева молитвы ламаистов “Ом мане падме хум” (“Восстань, драгоценный камень, из лотоса”)<sup>25</sup>.

«Весь же материал, который мы излагаем в данной книге, заставляет нас сделать вывод, что рассматриваемый неолитический сюжет – всего лишь разработка первсюжета эпохи верхнего палеолита о схождении зайца – красного диска солнца в чрево Матери-Земли и зарождении им самого себя – красного диска солнца следующего дня. В этом конце дня он обречен вступить в кровосмесительную связь с породившей ее матерью – таковы были (предположительно) представления о природе движения светил в воображении древнего человека»<sup>26</sup>.

Сейчас, в 2011 году я согласен почти со всем, что написал в 2006 году (и что было напечатано в 2007 году). Уточнения относятся к следующему.

1. В книге, посвященной лунному зайцу, я не написал, откуда он появился. Заяц – красный диск – это сын могучего солнца – желтого диска. Ранее я написал: «Солнце заболело» (с. 177), но теперь ясно, именно новое солнце-Заяц заболело, после того как Заяц победил (и убил) отца и стал новым желтым диском. Об этом поединке я не написал в книге ничего, кроме пассажа: «Кстати, почему заяц рогатый? Не потому ли, что он, как молодое солнце (красный диск) в своем зените превращается в рогатое животное (оленья или быка)»<sup>27</sup>. Сейчас уточняю, не «превратился», а убил отца и отнял у него рога.

2. Лягушка – это не ипостась Земли, а ее дочь-Луна, с которой новое солнце, после всех первоначальных приключений, сочетается браком.

3. Мать-Земля не предлагает своему сыну-Зайцу вступить в кровосмесительную связь. Это была грубая ошибка в реконструкции, вызванная непониманием роли лягушки в первомифе.

Итак, добавляю в рассказ:

Заяц – сын Матери-Земли. Он выползает из ее чрева и забирается на небо. В середине своего путешествия Заяц вступает в схватку со своим отцом – рогатым оленем (или рогатым животным, подобным оленю), который персонифицирует мощное, желтое солнце середины дня. Заяц убивает своего отца-оленья и отнимает у него рога. В конце пути он заболевает и становится опять немощным (красным) диском. В этот момент ему помогает дочь Земли (Матери-Змеи), она же – лягушка, она же – Луна. Она спасает Зайца, подсказав ему выход для самовозрождения. Для этого он должен вступить в кровосмесительный союз со своей матерью. Лягушка приводит Зайца ко входу в чрево Матери-Земли и помогает ему проникнуть внутрь. Заяц вступает в половую связь со своей спящей матерью и таким образом добывает огонь. Он воспламеняется сам, становится новым огненным солнцем (вероятно, горят вначале только его волосы). Проснувшаяся Мать-Земля (Змея) посылает за убегающим огненным Зайцем свое подземное воинство (духов) и сама также бросается за ним. На подходе к восточному краю земли Мать-Змея перекусывает тело Зайца «пополам» так, что на поверхность вылетает только голова героя – новое солнце. Новое солнце (Заяц) вступает в брак со своей сестрой (Лунной-лягушкой). Впоследствии они ссорятся, Луна убегает от своего мужа, и с тех пор он (Солнце) вечно догоняет ее на небе.

В этом сюжете мы имеем в «одном флаконе» все комплексы, выделенные З. Фрейдом, все мыслимые нарушения правил гетеросексуального поведения. Из песни слова не выкинешь. Частичным оправданием такого поведения служит то, что круг персонажей в эпоху сотворения мира был крайне ограничен. Например, брат и сестра заключили супружеский союз только потому, что они – единственные светила на небе (мать-Земля не светится, отец-солнце убит). Они были вынуждены вступить в брак, чтобы дать начало человеческому роду. Например, согласно мифам андаманцев острова Большой Андаман, Томо создал и населил мир; создал Луну, взял ее в жены; после смерти ушел жить на небо; все андаманцы его потомки<sup>28</sup>.

Примеры поведения героев первомифа человек палеолита видел в сообществах общественных (стадных и стайных) животных – хищных и копытных.

На примере поведения мифологических персонажей-животных (часть из них были одновременно и небесными светилами), старшие объясняли младшим, что можно делать этим персонажам, и что недопустимо их современникам – обычным людям (то есть людям палеолита).

Почему соперником оленя выступает заяц? У него есть уши, подобные рогам, что дает пищу воображению (законы ассоциативного сцепления образов во сне, думаю, действовали одинаково – что в палеолите, что сейчас). Конкурент зайца – осел – слишком велик по размерам и слишком туп (что воплощается в его некрасивом крике).

Мы видим, что в первомифе действующие на небосклоне животные – символы светил – сменяют друг друга. Чередование там такое: заяц – олень – заяц. Кроме того, некоторые животные должны были преследовать зайца на небе, после того как он добыл огонь. Я думаю, что именно к идее смены животных, перемещающихся по небу в первомифе, восходит в конечном счете концепция знаков зодиака.

Как вышеописанные мифологии связаны с шаманизмом? Приступая к ответу на этот вопрос, рассмотрим сначала идентичность шамана. Кто такой шаман? Это член племени, обладающий способностью входить в состояние транса и в этом состоянии путешествовать в небесный или/и подземный миры. Рассмотрим пример конкретного шамана. Пусть это будет Ньянъят из одной из групп племени кенья (Kenyah) центрального Калимантана. Сведения о его идентичности можно получить из роликов *youtube* по запросу Punan Borneo. Название сайтов – «The Punan of inner Borneo» и «First contact with Punan tribes of inner Borneo» [это эпизоды из фильма «Кольца огня» (Rings of Fire)].

Название роликов в *youtube* не должно вводить читателя в заблуждение. Этот «первый контакт» осуществлялся не с пунами, а с представителями племени кенья (одной из групп так называемых даяков Калимантана). Современное «политкорректное» название даяков суши – бидайю (Bidayuh). О том, что люди в ролике не пуны, можно догадаться по их одежде и жилищам.

Кстати, в литературе можно встретить разные названия пуанов: пенан, пуанг и так далее (или: Punan, Penan, Penang etc.). В Индонезии (на языке Bahasa Indonesia) этот этноним пишется Penan и произносится «пынан». «I» – это самая близкая гласная русского языка к той редуцированной гласной, которая в малайском называется *peret*. Есть и группы, которые называют себя пуан (с гласной «у», например Punan Wuhan в восточном Сараваке)<sup>29</sup>.

Подозрение, что в кадрах ролика – кенья, превращается в уверенность, когда мы читаем комментарии к роликам: «not punan but kayan ethnic» («не пуан а этнически – кайян») и: «he is not punan. From the language spoken he is a kenyah» («он не пуан. Судя по языку на котором он говорит, он – кенья»). Кайяны и кенья – очень близкие этнические группы.

Итак, речь идет о шамане по имени Ньянъят, принадлежащему к одной из территориальных групп (племен) народа кенья. В настоящее

время кенья насчитывается около 24 тысяч и они делятся на 23 территориальные группы.

Сначала о Ньянъяте говорят его соплеменники: «Если вы хотите узнать больше о нашей религии вы должны встретиться с Ньянъятом. Он живет выше по реке...» Потом слово берут авторы фильма (в английском переводе диктора): «Ньянъят возможно, последний жрец старой религии. Большую часть своего времени он проводит один в лесу; время от времени он возвращается к людям в качестве доктора и философа. Он знает все лечебные растения в лесу и может направлять лечащую энергию через свои руки». (Тут Ньянъят встает [раньше он сидел на корточках], подходит к «этнографу» и кладет ладонь правой руки ему на голову.) Дальше он говорит: «У всех нас есть свой Странник Снов (Dream Wonderer). Но большинство из нас живет у подножья, среди корней Священного Дерева. Наш Странник Снов может научиться путешествовать среди верхних ветвей этого Дерева. Это Дерево всей жизни». «Иногда – продолжает Ньянъят – Дерево говорит через меня и сегодня, если мы хотим, мы можем его услышать».

Весь этот текст сопровождает действия Ньянъята, его мимику и жесты. Далее в фильме показывается шаманский сеанс. Музыка обеспечивают женщины (большинство среднего возраста), которые поют хором с двумя бурдонными линиями и сложными импровизациями голосов внутри этих линий. Ньянъят накрывается с головой расшитым покрывалом и медитирует... Пение женщин типологически соответствует наиболее архаическим типам пения на Балканах, что оказывается для меня полной неожиданностью. Я знал, что такое пение существует в Восточной Индонезии (в частности, на острове Флорес), но не думал, что такое многоголосие есть и в глубинах острова Калимантан, который находится в Западной Индонезии.

Опять предоставляем слово авторам фильма:

«В состоянии транса изнутри приходит специальный язык. Они (*кенья*. – А.К.) называют его языком “До рождения и после смерти”... И только потом Ньянъят сказал, что все было организовано для того, чтобы принести пользу нам, для того, чтобы пробудить наших Странников Снов. Он предсказал, что в пределах нескольких дней один из нас увидит особый сон. Я не видел сна, но мой напарник видел и рассказал нам об этом сне.

“Это правда. Мне снилось, что я – огромное Дерево, которое протянулось через весь остров Борнео – от одного побережья до другого. Внутри этого Дерева всюду вокруг меня были существа, которых я должен был бояться, а другие существа должны были бояться меня. Но я видел себя в каждом из них, и все они были частью меня».

Вполне естественно для исследователя примерить этот сон (общий контур сна) на себя. В детстве и юности мне иногда приходилось ви-

деть сны, в которых сначала мои руки, а потом и все тело расширялось и разбухало... и на этом конкретный сон кончался, а деталей я уже не помню. Полеты во сне – это вообще вещь весьма распространенная (и в моих снах, и у других людей, которых я расспрашивал об этом).

Я атеист (не воинствующий) и интересуюсь происхождением и развитием Вселенной с точки зрения современной физики. Я читал обе книги Брайана Грина (о теории струн), переведенные на русский язык, и они мне очень понравились. Объединяя все впечатления, которые приведены на этой и предыдущих страницах, я пришел к следующему (предварительному) пониманию своих вышеупомянутых детских и юношеских сновидений: расширение тела – это процесс того, как субъект сам становится Вселенной. В перспективе я должен проверить, есть ли эта тема в отчетах людей, экспериментально евших мухоморы. Мухоморы должны особо интересовать исследователей шаманизма эпохи палеолита, так как специалисты считают, что именно их тогда использовали шаманы.

В чем заключается цель вышеописанных размышлений? В том, чтобы увеличить творческие потенции своего мозга (не прибегая к наркотикам). Возможно, я увижу сон, подобный снам, которые видел Ньянгат?

Кроме того, я хочу поставить спектакль, в котором бы обсуждалась возможность путешествий во времени (тема, которая всегда подсознательно интересует историка). Согласно теории суперструн в нашей Вселенной более девяти измерений (десять, кроме измерения времени), из которых только три макроскопические, а остальные свернуты и имеют супермикроскопическую размерность. Но в параллельной Вселенной другие измерения могли бы развернуться в результате первого инфляционного расширения. Таким образом, рядом с нами (с нашей трехмерной браной, на поверхности которой мы живем), может быть (в спектакле) – параллельная три-брана/три-браны с другими мирами. Просверлив гиперпространство (с помощью больших энергий, подобных тем, которые пытаются получить конструкторы Большого адронного коллайдера вблизи швейцарского города Церна), герой нашего спектакля мог бы попасть в параллельную Вселенную, время в которой течет в направлении, обратном по отношению к направлению нашей стрелы времени. Сев в параллельной Вселенной на звездолет, движущийся с околосветовой скоростью он, вернувшись, попал бы в будущее этой параллельной Вселенной. Вернувшись обратно в нашу Вселенную, герой попал бы в наше прошлое.

Разумеется, даже если такие сценарии были бы возможны, ткани человеческого тела не выдержали бы ни передвижения в гиперпространстве, ни ускорения (в разумные сроки) до околосветовой скорости. Иное дело – пучки электромагнитного излучения, на которых в буду-

щем могла бы быть записана человеческая личность. Но этого придется ждать слишком долго, я точно не доживу. Совсем другое дело – шаманизм, духи и спектакль, в котором все вышеизложенные идеи могут быть осуществлены в художественной форме.

Такова моя личная польза из изучения обстоятельств идентичности шамана *кенья*. Кроме того, я хотел бы, в результате аутотренинга, научиться концентрировать тепловое излучение в центре ладони моей правой руки и посмотреть, можно ли снимать им головную боль (у себя и других).

Но вернемся к теме статьи. Почему шаманами чаще бывают мужчины (даже в матрицентрических обществах)? Для того чтобы разбраться в этом вопросе, нужно посмотреть на шаманизм бушменов Южной Африки. Он, в противоположность сибирскому шаманизму, носит коллективный характер (в еще большей степени, чем у *кенья*).

Лекари бушменов жу/хоанси (условно их можно называть шаманами, хотя их шаманизм существенно отличается от сибирско-индейского шаманизма) входят в состояние транса, которое называется !айя и в котором они используют силу, называемую *н/ом (н/ум)*<sup>30</sup>. Бушмены считают, что лекари могут видеть *н/ом* (как нечто, подобное пару) и чувствовать его. *Н/ом* зарождается и концентрируется в их телах в районе начала позвоночника, проходит по позвоночному столбу, заполняет голову и уходит из тела шамана через вершину головы.<sup>31</sup> Тогда шаман теряет сознание и его душа отправляется вместе с *н/омом* в опасное путешествие, из которого нелегко вернуться.

Все действие происходит во время ритмического танца при сопровождении хора сидящих женщин, которые ладонями отбивают сложные полиритмические рисунки. Ноги танцоров-мужчин обвязаны лентами с погремушками, что также вносит вклад в полиритмию. Каждый мужчина может танцевать в пределах своего индивидуального ритмического рисунка, вплетающегося в общую ткань пульсирующего ритма. Многие из «шагов» мужчин весьма сложны.

То, что происходит с силой *н/ум* в теле бушменского лекаря, имеет аналогию с движением кундалини по позвоночному столбу. Весьма вероятно, что и тот и другой процесс первоначально осознавались как духовный аналог сексуального акта, где тело шамана уподоблялось пенису, а путешествие – эякуляции. Это моя гипотеза относительно шаманизма палеолита, которая объясняет, почему в архаических обществах больше шаманов-мужчин. Другая схема – это пограничное состояние, которое овладевает жрецом кандомбле, переодетым в женскую одежду. Здесь коннотации транса связаны с символическим половым актом с божеством мужского пола, в котором жрец играет роль женщины. Поэтому бердаче у многих народов считались особенно сильными

шаманами. Отношение женщин-шаманок к этой схеме нуждается в дополнительном исследовании.

Вообще говоря, начиная с эпохи неолита/голоцена роль женщин в ритуальной жизни постепенно начала концентрироваться вокруг ритуалов плодородия, связанных с магической силой недавно открытого земледелия. При этом, поскольку именно женщины занимались земледелием (собственно говоря, это они «изобрели» земледелие), естественно, что именно они знали и пели священные тексты, связанные с культурами земледельческой магии. Таким образом, в обществах неолитических земледельцев наметилась тенденция «разделения труда» между мужским шаманизмом и женскими культурами плодородия. Современные культы патриархальных обществ связаны в основном с развитием скотоводства. Это отражается в мифологических сюжетах и революциях, описанных выше, а также в моей монографии 2007 года<sup>32</sup>.

Данные сравнительной лингвистики могут помочь с определением этапов и особенностей изменения статуса женщин. Возьмем, например, такое слово, как *суку*. В языке матрилинейного (и довольно крупного) народа Суматры – минангкабау *суку* означает матрилинейный род. Привожу цитату из книги Ю.В. Маретина: «Первоначально у минангкабау было четыре *суку*: Бóди, Чаниáго, Кóто, Пи́лиáнг. Адат минангкабау признает образцовым для деревни наличие четырех *суку*, не больше и не меньше»<sup>33</sup>. Интересно, что даже в культуре малайцев, полностью утративших матрилинейно-матрилокальные традиции, священность числа четыре и его ассоциация с женщиной сохранились. В малайской средневековой «Повести о махарадже Маракарме» есть, например, такие строки: «Еще некоторое время длилась беременность государыни, и вот пришел урочный месяц, день и час, когда ярким светом сияла на небе полная луна. Подул с севера влажный ветер, и все цветы, распустившиеся в саду раджи, стали благоухать, наполнив своим ароматом дворец государя и все вокруг, как будто принесли благоволия. Птицы перепархивали с места на место, подобно веселящимся людям, а жужжание шмелей над цветами своим нежным звуком было сравнимо с песнями, слагаемыми в честь государыни.

И произвела тут государыня на свет дочку сияющей красоты – тело ее было кремово-белым, лицом девочка походила на отца, а ее пышные волосы напоминали распустившуюся шапку цветов. Новорожденную дочь раджи приняли в свои руки четыре нянюшки: две из них были дочерьми министров, а две – дочерьми витязей»<sup>34</sup>.

В этом произведении число четыре (явно как священное и счастливое) поминается почти столь же часто, как в мифах североамериканских индейцев. Если бы я взялся подсчитывать, сколько раз оно поминается, то замучился бы. А в греческих мифах я нашел только два слабеньких

упоминания числа четыре. Так что промывке мозгов относительно символического значения числа четыре мы обязаны не только христианской доктрине, но и патриархальным протоиндоевропейцам, которые позаботились о том, чтобы смысловая символика этого числа была вытравлена из мышления европейцев. В Африке, Индонезии и Северной Америке она сохранилась<sup>35</sup>. Пользуясь случаем, я хочу добавить в список народов с четырьмя (или восемью) матрилинейными родами жителей острова Сатавал (Каролинские острова, Микронезия)<sup>36</sup>. Таким образом, их число увеличивается до сорока пяти. Но вернемся к сравнению малайского и финского языков. В малайском (бахаса индонезия) языке слово *суку* обозначает «племя», «народность», «часть»<sup>37</sup>. В языке минангкабау, самом близком к малайскому, *суку* – это «матрилинейный род», «четверть»<sup>38</sup>.

В финском языке *суку* означает род. Слово *sukukunta* – «родня, родственники». *Sukulaisuus* – «родство»<sup>39</sup>. Является ли совпадение финского и малайского этимонов случайным? Ниже я покажу, что этот вариант исключен. Разумеется, это совпадение не свидетельствует и о специфической генетической близости финского и малайского языков. Оно является одним красноречивым «кирпичиком» из общего корпуса доказательств происхождения всех известных языков человечества от одного протоязыка<sup>40</sup>. Кроме того, данное совпадение (одно из более ста, выявленных мной) свидетельствует о существовании евразийско-океанической мегасемьи языков. Ниже я поясню, что это такое, но начать придется издалека.

Методы глоттохронологии оценивают примерную «дату» схождения всех живых и исчезнувших отдельных языков к первому языку homo sapiens примерно в 45 кн. 45 тысяч лет назад появился первый человеческий протоязык (Ur language), от которого в самых «генетически» удаленных друг от друга языках сохраняется примерно по 3–4 фонетически сходных (интуитивно узнаваемых) слова с родственной (или даже одинаковой семантикой). Слово *суку* в финском и малайском (Бахаса индонезия) языках является примером таких слов. Большой удачей (для исследователя) является то, что здесь два слова полностью фонетически совпадают.

Слово *суку* означает «матрилинейный род» в языке минангкабау, «народ, народы» в индонезийском (малайском) языке и «род, родственники» в финском языке. Из предположения (в моем случае это уверенность, а не просто предположение), что это слово восходит к евразийско-аустрическому (Е-А)<sup>41</sup> языку, следует высокая вероятность того, что его рефлексы сохранились и в других языках, принадлежащих к филе Е-А, а не только в финском и малайском языках. Проверим это следствие. В каких языках есть схожие этимоны? В шведском это *sugu*

«сосать», в английском – *to suck*, в португальском – *successar* «наследовать» Примеры из более отдаленных языковых семей таковы:

Хауса: *tsotsa* «сосать»; фульбе: *kosam* «молоко»; малайский *susu* «молоко»<sup>42</sup>. Вывод: в ПЯ (проточеловеческом) языке *\*suku* означало (как минимум) «потомки одной матери».

Можно заметить, что это слово (сука) сохранилось и в русском языке. В польском языке оно тоже имеется (*suka*, значение идентично)<sup>43</sup>, что позволяет предположить, что данный термин семантически деградировал по крайней мере на протославянском уровне.

Таким образом, можно сделать предположение, что обсуждаемый этимон (*суку* и т.п.) потерял значение «род» на индоевропейском, а не ностратическом уровне. Это уже предположение в строгом смысле и его надо проверять, просматривая словари различных индоевропейских языков (включая и этимологический словарь Юлиуса Покорного).

То, что этимон *суку* семантически связан с сосанием, указывает на то, что он обозначал родственников по материнской линии. Но это не значит, что у ностратического протоэтноса были унилинейные родственные объединения. Протоностратическая этническая группа вполне могла быть и билатеральной, если исходить из гипотезы значения этимона *суку* в протоязыке хомо сапиенса (см. выше).

Тем не менее вопрос о том, произошло ли у протоностратов снижение женского статуса по сравнению с предшествующим уровнем вполне резонен<sup>44</sup>. Иконография европейского верхнего палеолита свидетельствует о существовании в этом районе божества Великой Матери. В Юго-Восточной Азии известны этнографические варианты этого образа, например Мулуа Сатене, Хозяйка Мира у народа вемале с острова Серам (Восточная Индонезия). Такие образы восходят, вероятно, по крайней мере к неолитическим временам. В эпоху неолита, после открытия земледелия (женщинами или даже одной из них) женский статус (в Леванте) должен был повыситься, а женщины должны были быть жрицами (подобно бобохизан у кададзан Сабаха или балиан у бидайю Калимантана). Но поскольку иконография неолитических богинь продолжает (или возрождает?) в Леванте палеолитические же образы «вечер», можно предположить, что и в донеолитические времена положение женщины в обществах охотников-собирателей Леванта было относительно равноправным. В этой связи уместно вспомнить о матрилинейных туарегах с их высоким женским статусом и о кушитских матрилинейных народах, таких как кунама, бареа, ираку и другие. Туареги – одна из редких матрилинейных скотоводческих групп. Другая – тода Индии.

В целом же возникновение скотоводства, безусловно, вызвало понижение женского статуса, причем на огромных просторах Евразии

этот процесс был, как правило, связан с распространением племен индоевропейской языковой семьи. Хорошим примером могут служить хотя бы микенские греки в сравнении с минойцами Крита.

На Калимантане жещины-жрицы были, как уже говорилось, у кададзанов, а женщины-шаманки и жрицы – у нгаджу, от данум и катинганов, то есть народов языковой группы барито<sup>45</sup>. У кайянов центрального Калимантана посвящение в жрицы осуществлялось во время праздника урожая (сбора риса). У кададзанов этот праздник называется *кааматан* (по малайски – *pesta Kaamatan*). У кайянов во время обряда посвящения устанавливается шест жрицы (*tuken dayong*). Согласно представлениям кайянов каждый индивид имеет в потустороннем мире личный «шест жизни» (*tuken urip*).

Ритуал посвящения в жреца (жрицу) называется у кайянов «негрент кайо» (*negreng kayo*). Согласно старой религии (*adat Dipuy*) новопосвященная жрица (или жрец) [здесь и далее я буду говорить о жрицах] получала подушку (*hlen lali*); ее наручный браслет (*leku dayong*) клался на подушку старшей жрицы.

Жрица получала посох (*tawei*), который она хранила в течение всей своей жизни. Она надевала браслет, украшенный бисером (*leku dayong*), члены ее домохозяйства прикасались к ее подношениям, приобщаясь к ритуалу. Члены домохозяйства рассказывали свои сновидения, а жрица толковала их. Далее в галерее воздвигали алтарь (*jok*), жрица говорила с животным примерно час, передавая послания в «другой мир», после чего животное приносили в жертву. Потом жрица призывала своих духов-помощников и с их помощью путешествовала в другой мир, принося дары божеству (*Bungan*) и другим духам.

За каждый жреческий ритуал жрица получала плату (*tibah*), не менее одной порции бус для украшения браслета и двух мер очищенного риса.

Опытных жриц называли *dayong aya* (aya – «большой»). Некоторые из ритуалов проводились только ими, например, только *дайонг айя* могла (мог) проводить обряд лечения пациента, пораженного безумием. Каждые несколько лет во время праздника сбора урожая каждая жрица должна была вновь поднимать свой шест. Этот обряд «обновления» шеста почти идентичен своему аналогу во время обряда лечения, когда восстанавливается «шест жизни» (*neme tuken urip*) пациента.

«Шаманские духи овладевали некоторыми женщинами, особенно старшими, которые танцевали вокруг алтаря, находясь в состоянии транса»<sup>46</sup>. Так же как и в жречестве, шаманство являлось результатом зова духов, которые приходили скорее во время транса, чем (в отличие от жречества) во сне. Первые состояния транса неконтролируемы: женщина «умирала» (*mate*) и затем возвращалась к жизни, вызываемая шумом игры на гонгах<sup>47</sup>. Интересно, что у *аче*, народа Индонезии,

раньше всех принявшего ислам, женщины до сих пор традиционно играют на гонгах, однако их публичное музыкальное выступление уже невозможно, оно рассматривается как аналог проституции.

Посвящение в шаманки называется *masok dayong* – «вхождение духов дайонг» (по-малайски «входить» – *masuk*). Состояния транса (*dayong nesun*) – неотъемлемая часть ритуалов «инициации» в шаманки. «Женщина поддерживается двумя помощницами, которые заставляют ее танцевать. Ее глаза закрыты... Помощницы делают ее восприимчивой к вхождению духов. Мало-помалу она начинает танцевать более независимо; тогда они отходят в сторону»<sup>48</sup>.

На голове у нее убор из перьев птицы-носорога (*lavong tingang*), в руках – меч. Шаманка поет, а мужчины отвечают (*nyabe*). После этого она лечит пациентов.

Танцы транса происходят ночью. Шаманка входит в состояние транса, после чего духи прилетают и садятся подле нее. Первый знак их присутствия проявляется в том, что она начинает спотыкаться (во время танца), а взгляд ее становится направленным внутрь. Духи говорят устами шаманки, она узнает их по голосам, или же они сами объявляют о своем присутствии. В течение ночи в шаманку вселяется несколько духов, соответственно меняется голос и манера поведения женщины: в один момент она может говорить высоким фальцетом, а затем переходит на низкий тон. С помощью голоса шаманки духи иногда вступают в диалог друг с другом, иногда и присутствующие разговаривают с духами (через уста шаманки). Духи говорят о своих желаниях, просят рисового пива: шаманка пьет его. Некоторые духи проявляют сексуальные желания, что шаманка показывает с помощью неприличных жестов, иногда она имитирует мужской половой акт, что вызывает хохот аудитории. Духов приглашают участвовать в танце под повторяющиеся мотивы сапе (*sape dayong*). *Sape* (или *sampeh* у кенья) – это струнный инструмент с ладами, ладьевидной формы, длиной около метра или несколько более; струн бывает три или четыре.

Во время ритуала *dayong* только мужчины могут петь ответы (*nyabe*) на речитатив жрицы. Вместе с тем как мужчины, так и женщины могут становиться жрецами или шаманами. С некоторыми задачами, такими, например, как путешествие в Уджет Бато (*Ujet Bato*) – место в потустороннем мире, где обитают души наиболее могущественных персон, могут справиться только жрецы-мужчины. Для жрицы такое путешествие слишком опасно (*ragit*). Большинство шаманок – женщины, особенно женщины пострепродуктивного возраста. Женщины гораздо чаще прибегают к лечению; мальчики, в отличие от девочек, часто ведут себя нерешительно во время сеансов лечения.

Ж. Руссо пишет: «Я никогда не слышал ни о шамане из аристократического рода, ни о жреце, который был бы рабом (*dipen*).

Согласно *adat Dipuy* на людей накладывались сотни табу, их активность сдерживалась множеством дурных предзнаменований.

В прежние времена жрицы играли на тростниковом органе (*keledi*), который теперь вышел из употребления»<sup>49</sup>.

Далее я излагаю материал по статье Шона Джей из той же коллективной монографии<sup>50</sup>.

Шарер переводил названия религиозных «функционеров» у нгаджу *basur* (*basir*) и *balaun* (*balain*) как «жрецы» и «жрицы». В районе долин рек Кахайян (*Kahayan*) и Рунган (*Rungan*) жриц называют, однако, *basir bawi*, то есть «жрецы-женщины». Балаин – это женщины, которых называют *tukang sangiang*, буквально – «сведущие в духах», в созывании духов». По-малайски *tukang* – «мастер, умелец»<sup>51</sup>. Иными словами, согласно представлениям нгаджу шаманы/шаманки предоставляют свои тела для временного посещения духов (так же, как у кайянов, см. выше. – А.К.).

Нгаджу – это термин на местной разновидности малайского в прибрежной зоне, который означает «выше по течению». Так малайцы (а вслед за ними и антропологи) называют «даяков», которые живут в среднем течении рек Ментайя (*Mentaya*), Катинган (*Katinmgan*), Кахайян (*Kahayan*), Капуас (*Kapuas*) и Барито (*Barito*). В настоящее время термин «даяк» является среди части «даяков» и большинства антропологов неполиткорректным. Жители других островов Индонезии (яванцы, сунданцы, мадурцы и др.) по-прежнему называют бидайю «даяками» (не в присутствии последних, разумеется).

Традиционно нгаджу придерживались религии, которую они называли *agama helu* (первоначальная религия) и которая сейчас официально именуется хинду кахаринган (*Hindu Kaharingan*). Говоря максимально коротко, их традиционная религия «прописана в законе» как разновидность индуизма (так же как и у *тораджей* на Сулавеси).

Воды подземного мира управляются женским божеством по имени Джата Валаванг (*Jata Balawang Bulau*), «Джата с Золотой Дверью», которая иногда представляется водяной змеей (*tambun*).

Верхним Миром управляет Раджинг Хатала (*Raying Hatala*). Он живет на Золотой Горе и иногда мыслится как птица-носорог (*tingang*). (Все это, разумеется, смесь традиционных представлений и индуизма, ср. с Schärer<sup>52</sup>. – А.К.).

В процессе «лечения» индивид вначале признается авторитетной *tukang sangiang* как потревоженный «злым духом». Диагноз производится с помощью духа помощника, который входит в тело исследуемой женщины и изучает его. Дух-помощник может подтвердить или опровергнуть присутствие злого духа в теле пациентки. В случае «позитивного» диагноза, он может попытаться сам изгнать злого духа. Или

же признать свое бессилие и призвать на помощь более могущественного духа-помощника более опытной tukang sangiang. В случае «назначения лечения» производится церемония, называемая балиан мампенданг лунук (*Balian Mampendang Lunuk*), – заклинания с целью поднять дерево лунук. Дерево лунук – это *Ficus religiosa*, который растет по берегам рек, а его корни частично находятся в воде. Такой фикус рассматривается как удобный путь, по которому добрые духи спускаются на землю. Считается, что злобные красноволосые трикстеры, именуемые puating, происходят из крови первой убитой на Земле женщины и обитают в корнях таких фикусов. Когда индивида тревожит злобный дух, говорят, что в его теле избыток красной крови по сравнению с белой кровью (лимфой). Во время церемонии tukang sangiang делает кровопускание.

Я привел этот материал для контраста, чтобы показать, как трансформируются в Индонезии традиционные представления под воздействием индуизма и на что с большой вероятностью можно наткнуться, изучая народные лечебные принципы у яванцев, балийцев, малайцев, мадурцев и так далее. В малайском языке слово *nyaring* означает «пронзительный, резкий» (о звуке или голосе), а *puagi* означает «боль»<sup>53</sup>.

Басир (жрецы) у нгаджу сейчас почти исключительно мужчины (ср.: у батаков – только мужчины, Е.В. Ревуненкова), за исключением женщин-басир в верховьях реки Катинган. Напоминаю, что у кададзанов Сабаха все аналогичные жрицы – женщины (бобохизан).

Жрецы осуществляют свою деятельность во время серии ритуалов кахаринган (*Kaharingan*). У кададзанов этот праздник называется кааматан, а верховный бог – Кинорохинган (*Kinorohingan*).

Жрецы нгаджу начинают церемонию кахаринган, разбрасывая несваренный рис. Считается, что душа риса превращается в семь существ, которые совершают путешествие в Подземный Мир, чтобы привести с собой sangiang'a (духа), который должен принять участие в церемонии кахаринган. Басир начинает отбивать на барабанах сложные ритмы и декламировать заклинания, призванные предоставить «дорогу духам риса»...<sup>54</sup>

Опять же, почти весь этот материал (за исключением выпрямления фикуса и красных волос злых духов) ценен почти исключительно в качестве демонстрации того, что делают патриархальные принципы индуизма в Индонезии с ее древними принципами гендерного равенства в ритуальной сфере (или даже преобладания женщин в этой области). Что касается красных волос, то у культурирегеров-номму африканского народа – догонов – красные глаза. Сами же они – наполовину люди, наполовину рыбы (как русалки, но мужского пола). Выпрямление же фикуса символически аналогично заклинанию «ом мани падме хум»

(«восстань, драгоценный камень, из лотоса»). Этот символ имеет исключительно древнее происхождение, о чем я писал в своей книге<sup>55</sup> и выше.

<sup>1</sup> Казанков А.А. Лунный заяц, женщина паук и проблемы сравнительной мифологии. М., Институт Африки РАН, 2007.

<sup>2</sup> Березкин Ю.Е. Мифы Старого и Нового Света. М., 2009. С. 144–149.

<sup>3</sup> Там же. С. 270–273.

<sup>4</sup> Казанков А.А. Указ. соч. С. 32–33.

<sup>5</sup> Березкин Ю.Е. Указ. соч. С. 273.

<sup>6</sup> Там же С. 272–275.

<sup>7</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., Издательство политической литературы. 1989. С. 171. Обсуждение гипотезы Тайлора см: Казанков А.А. Указ. соч. С. 31–32.

<sup>8</sup> Frazer J.G. The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. London: Macmillan. 1913. Vol. 1. P. 65.

<sup>9</sup> Березкин Ю.Е. Указ. соч. С. 276.

<sup>10</sup> Березкин Ю.Е. База данных по сравнительной мифологии. (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>).

<sup>11</sup> Березкин Ю.Е. Указ. соч. С. 276.

<sup>12</sup> Ten Raai E. The Moon as a symbol of Life and fertility in Sandawe Thought // Africa 39. 1969. P. 24–53.

<sup>13</sup> Ten Raai E. Op. cit. P. 25–29; Березкин Ю.Е. База данных по сравнительной мифологии. (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>). Б: мотив А3, Судан – Восточная Африка.

<sup>14</sup> Hanna J.L. Dance, Sex and Gender: Signs of identity, dominance, defiance, and desire. Chicago, University of Chicago Press. 1988. P. 69.

<sup>15</sup> Ten Raai E. Op. cit. P. 38 (цит. по: Hanna J.L. Op. cit. P. 69).

<sup>16</sup> Казанков А.А. Указ. соч. С. 260–261.

<sup>17</sup> Мифы народов мира. (Отв. ред. С.А. Токарев.) Т. 1–2. М.: Советская энциклопедия. Т. 2. 1992. С. 564.

<sup>18</sup> Aesop's Fables. A new translation by Laura Gibbs. Oxford University Press, Oxford. 2002. P. 148.

<sup>19</sup> Ojibwa narratives of Charles and Charlotte Kawbawgam and Jacques LePique, 1893–1895. Recorded with Notes by Homer H. Kidder (Ed. By A.P. Bourgeois), Detroit (Michigan): Wayne State University, 1994. P. 26.

<sup>20</sup> Ibid. P. 25–28.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Казанков А.А. Указ. соч. С. 89.

<sup>23</sup> Schärer H. Ngadju Religion: The Conception of God among a South Bornean People. The Hague: Martinus Nijhoff. 1963: 59–62. (Цит. по: Казанков А.А. Указ. соч. С. 138.)

<sup>24</sup> Казанков А.А. Указ. соч. С. 42–51.

<sup>25</sup> Там же. С. 177.

<sup>26</sup> Там же. С. 179.

- 
- <sup>27</sup> Там же. С. 67.
- <sup>28</sup> *Березкин Ю.Е.* База данных по сравнительной мифологии АЗ. (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>).
- <sup>29</sup> *Chan H.* Survival in the Rainforest: Change and Resilience among the Punan Vuhang of Eastern Sarawak, Malaysia. Helsinki: Helsinki University Press. 2007. P. 1–3.
- <sup>30</sup> *Katz R., Biesele M., St. Denis V.* Healing Makes our Hearts Happy: Spirituality and Cultural Transformation among the Kalahari Ju/'Hoansi. Published by Inner taraditions International. Printed in Hong Kong. 1997. P. 1–3.
- <sup>31</sup> *Watson G.F.* The Bushmen of South Africa. New York: Weigl Publishers. 2005. P. 16–17.
- <sup>32</sup> *Казанков А.А.* Указ. соч. С. 128–156.
- <sup>33</sup> *Маретин Ю.В.* Индонезия. Избранные работы. СПб.: Алтейя. 2002. С. 97.
- <sup>34</sup> Повесть о махарадже Маракарме. М.: Восточная литература. 2008. С. 303.
- <sup>35</sup> См.: *Казанков А.А.* Символизм числа четыре и распространение матри-линейных социальных структур // Мужчина и женщина. Кн. 2. Эволюция отно-шений М.: Институт Африки РАН. 2007. С. 9–46.
- <sup>36</sup> *Sudo K.* Nurturing in Matrilineal Society: A Case Study of Satawal Island. *Senri Ethnological Studies* 21. 1987. P. 87–107, P. 89.
- <sup>37</sup> *Погадаев В.А.* Индонезийско-русский и русско-индонезийский словарь. М.: Дрофа – Русский язык медиа. 2008. С. 470.
- <sup>38</sup> *Маретин Ю.В.* Указ. соч. С. 97.
- <sup>39</sup> Русско-финский словарь. (Отв. ред. М.Э. Куусинен и В.М. Оллыкainen.) М.: ГИИНС. 1963. С. 589.
- <sup>40</sup> *Казанков А.А.* Указ. соч. С. 234–283.
- <sup>41</sup> О классификации мегасемей (фил) языков см. другую мою статью на-стоящего сборника: «Гендер в истории и проточеловеческий язык».
- <sup>42</sup> *Погадаев В.А.* Указ. соч. С. 475.
- <sup>43</sup> *Чернобаев В.Г.* Русско-польский словарь. М.: ГИИНС. 1941. С. 360.
- <sup>44</sup> См.: *Korotayev A.V., Kazankov A.A.* Regions Based on Social Structure: A Reconsideration // *Current Anthropology* 41. (2000). P. 668–690.
- <sup>45</sup> *Baier G.M.* Dari Agama Politeisme ke Agama Ketuhanan Yang Maha Esa. *Teologia Sistematika, Agama Hindu Kaharingan: Pembahasan Kemajuan Iman dan Kehidupan Agamawi Agama Hindu Kaharingan.* Disusun Berdasarkan Buku Pelajaran Agama Hindu Kaharingan. Jakarta. 2008. P. 104.
- <sup>46</sup> *Rousseau J.* From Shamans to Priests: Towards the professionalization of Re-ligious Specialists among the Kayan // *The Seen and Unseen: Shamanism and Spirit Mediums in Borneo* (Ed. by R. Winzeler). Borneo Research Council Monograph Series No. 2. 1993. P. 131–150, P. 137.
- <sup>47</sup> Ibidem.
- <sup>48</sup> Ibid. P. 138.
- <sup>49</sup> Ibid. P. 131–144.
- <sup>50</sup> *Jay S.E.* Canoes for the Spirits: Two Types of Mediumship in Central Kali-mantan // *Seen and Unseen: Shamanism, Mediumship and Possession in Borneo* (Ed. by R.L. Winzler), 1993. P. 151–168.

- 
- <sup>51</sup> *Погадаев В.А.* Указ. соч. С. 531.
- <sup>52</sup> *Schärer H.* Ngaju Religion: The Conception of God among a South Borneo People. The Hague: Martinus Nijhoff. 1963.
- <sup>53</sup> *Погадаев В.А.* Указ. соч. С. 310, 611.
- <sup>54</sup> *Jay S.E.* Op. cit. P. 160–162.
- <sup>55</sup> *Казанков А.А.* Лунный заяц, женщина паук и проблемы сравнительной мифологии. М.: Институт Африки РАН, 2007. С. 177.

## ГЕНДЕР В ИСТОРИИ И ПРОТОЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК

Данная работа (в совокупности со статьей «Proto-world language», помещенной в этом же сборнике) имеет отношение к моей попытке реконструировать протоязык хомо сапиенса<sup>1</sup>. Если реконструировать этот язык (слов примерно 800), то можно будет ответить на многие загадки гендерной истории человечества. В статье «Proto-world language» уделяется много внимания сравнению базовой лексики финского и малайского (вариант Bahasa Indonesia) языков. Ниже я попытаюсь объяснить, почему сравнение этих языков перспективно для реконструкции протоязыка хомо сапиенса, который (язык) будет далее сокращенно называться ПЯ (протоязык). Начать придется издалека.

Как и когда возник человеческий язык (первый язык вида хомо сапиенс)? Относительно недавно Стивен Браун<sup>2</sup> (и не только он, а, например, Марио Ванешут и Джон Скойлз или Стивен Митен и т.д.) выдвинули гипотезу музыкального языка – *musilanguage*, который я здесь и далее предлагаю называть по-русски «музиланг».

Я согласен с этой гипотезой. Суть ее в том, что обычному человеческому языку (его разновидностей на земле имеется более трех тысяч) предшествовал язык музыкальный, в котором место фонем занимали дискретные музыкальные тоны («ноты»). Основание для такого предположения многочисленны и хорошо обоснованы<sup>3</sup>, здесь я на них останавливаться не буду. Музыка предшествовала появлению как музиланга, так и собственно человеческого языка (протоязыка). Согласно Джозефу Джордания музыка появилась как средство коллективного отпугивания хищников еще у предшественников хомо сапиенса<sup>4</sup>.

Если музиланг существовал, то когда и каков он был?

Рассмотрим первую часть вопроса. Методы глоттохронологии оценивают примерную «дату» схождения всех живых и исчезнувших отдельных языков к первому языку хомо сапиенса примерно в 45 кн.<sup>5</sup> «Кн.» это сокращение: «килолет назад», то есть «тысяч лет назад».

Примерно 45 тысяч лет назад появился первый протоязык (или совокупность его диалектов), от которого в самых «генетически» удаленных друг от друга языках сохраняется примерно по 3–4 фонетически сходных (интуитивно узнаваемых) слова с родственной (или даже оди-

наковой семантикой). Современные компаративисты (сравнительные лингвисты) из «группы оптимистов» считают, что существует примерно 6–7 максимально широких лингвистических объединений (супермегасемей языков)<sup>6</sup>. Перечислим их:

1. Африка: нигер-кордофанская, нило-сахарская и койсанская супермегасемьи.
2. Евразия: евразийская и аустрическая семьи.
3. Америка: америндская семья.
4. Новая Гвинея: индо-тихоокеанская фила (по Дж. Гринбергу<sup>7</sup>).

Всего 7 лингвистических супермегасемей. По мнению ряда специалистов (я согласен с этим мнением), эскоалеутские языки примыкают («генетически») к ностратическим, языки на дене – к сино-кавказским.

Евразийская супермегасемья (Е) включает следующие мегасемьи: афразийскую, дене-баскскую (включает синокавказскую филу, семью на дене, баскский и бурушаский языки), и ностратическую мегасемью языков<sup>8</sup>.

Койсанские языки обнаруживают примерно одинаковое количество сближений (предположительно – когнатов) со всеми тремя первоначальными компонентами Е (т.е. – с ностратическими, сино-кавказскими и афразийскими языками)<sup>9</sup>. Сюда же, я думаю, примыкает и австралийская семья пама-ньюнган<sup>10</sup>.

Не входящие в пама-ньюнган языки, вероятно, родственны папуасским (индо-тихоокеанским) языкам. Материалы, свидетельствующие о том, что койсанские языки родственны евразийским, представлены в моей предыдущей книге (Казанков 2007) и на сайте Института Африки (Kazankov, Proto-Language). Доказательства родства аустрической (Ау) и евразийской (Е) фил будут представлены в третьей статье данного сборника, которая называется «Proto-world language».

Таким образом, в моей интерпретации число максимальных объединений сокращается до пяти мегасемей. Соответствующий список включает на максимально глубоком уровне следующие макросемьи: евразийскую (Е) и аустрическую (Ау).

Состав аустрической мегасемьи такой: семьи аустро-тай, аустроазиатская и мяо-яо.

Все вышеуказанное разнообразие дивергирующих протоязыков (будущих языковых семей) распространилось по всей ойкумене (исключая Антарктиду) начиная с периода примерно 45 кн. Районом исхода и распространения первого протоязыка был Левант. Таким образом, согласно первому рабочему предположению, музиланг в период до 45 кн. существовал у всех хомо сапиенсов, которые к этому времени распространились по всем континентам кроме Америк (Антарктиду здесь я далее поминать не буду). Начиная с какого времени он появился – не-

известно (напоминаем, что само существование музиланга – гипотеза), и сейчас пока бесполезно делать об этом предположения. Однако интересно (и небесполезно) рассмотреть гипотетический сценарий первичного распространения языков хомо сапиенса с учетом предположения о том, что к началу этого процесса музиланг уже существовал много тысяч лет.

Итак, представим себе Левант 45 тысячелетия. Здесь *in situ* осуществляется переход от среднего палеолита к верхнему, иными словами – люди изобретают технику стандартизированного верхнепалеолитического скола. Эта «дата» совпадает с глоттохронологическими расчетами коалесценции человеческих языков (см. выше), поэтому разумно предположить, что распространение по планете верхнепалеолитической техники (ВП) и человеческих языков – это две грани одного процесса. Третью грань этого процесса исследует сравнительная мифология, но касаться этой темы мы здесь пока не будем.

Предположим, что первыми ушли из Леванта на восток и юго-восток люди, говорившие на языках, отдаленными потомками которых сейчас являются, соответственно, америндские и папуасские языки. Рассмотрим следующий временной срез: 40 кн. Орудия ВП достигли Алтая (пещера Кара-Бом)<sup>11</sup> и Саравака (северо-западная часть о. Калимантан в Индонезии – пещера Ниах). Разумно предположить, что обитатели пещеры Кара-Бом говорили на протоамериндских языках, а пещеры Ниах – на протопапуасских.

В Западной Азии остались люди, языки которых принадлежали к евразийской лингвистической филе (Е) (далее мы будем писать для краткости – «к системе Е»).

Что происходит в это время в Северной Африке, откуда до Леванта «рукой подать»? Здесь по-прежнему господствует среднепалеолитическая технологическая (СТ) традиция (атерийская культура), так же как и в Европе (неандертальские культуры). Забегая вперед, скажу, что данные генетики показывают, что внеафриканские генетические системы митохондриальной ДНК (мтДНК) вернулись в Африку (из Передней Азии) двумя волнами около 30 кн. Одна из этих волн проникла в Эфиопию, другая – в Северную Африку.

На языках каких семей говорили эти люди? Учитывая то, что распространение афразийских языков в Африке связано с более поздним периодом (этапом экспансии систем производящего хозяйства), надо искать другие (не афразийские) кандидатуры. Их всего две, учитывая то, что мы выше написали о койсанских языках. Это системы нигер-конго и нило-сахарская. Я предлагаю рассмотреть гипотезу о том, что в Северной Африке, начиная с 30 кн. и до появления афразийцев (берберов), проживали носители языков семьи нигер-конго (впоследствии

перешедшие на берберские языки). Специфические генные маркеры берберов показывают, что появились они (эти маркеры) в Северной Африке именно 30 тысяч лет назад<sup>12</sup> (примерно, конечно).

Что касается языков Эфиопии 30 кн., то говорить о них преждевременно. Сначала нужно определить степень близости нило-сахарской семьи к системе Е. Возвращение внеафриканских митохондриальных генов в Африку примерно совпадает со временем распространения культур позднего каменного века, которые рассматриваются археологами в качестве примерного аналога орудий верхнего палеолита Европы<sup>13</sup>.

«Как все это связано с музилангом?» – может спросить читатель. А вот как.

Австралия и Новая Гвинея, по примерно согласующимся данным генетики, археологии и палеоантропологии, были заселены соответственно (речь идет о первопоселенцах) 60 и 50 кн. На каких языках там тогда говорили? На музиланге (музилангах), равно как и в Африке до 30 кн. Это логическое следствие рассмотрения гипотезы о том, что настоящий язык появился только 45 кн. Разумеется, нельзя исключать варианта гипотезы, что настоящие языки существовали и до этого временного периода. Но дело в том, что материальных следов от них в существующих языках не осталось. Возможно, они появятся, когда будет реконструирована более обширная и глубокая базовая лексика рассмотренных выше макросемей. Но я считаю маловероятным, что даже дальнейшие успехи компаративистики позволят отодвинуть дату появления ПЯ за рубеж 45 кн. Поэтому продолжим рассмотрение более вероятного сценария.

Перейдем к ответу на второй из вопросов, поставленных в начале данной работы. Что представлял из себя музиланг?

Рассмотрим наиболее сложную вокализацию шимпанзе (*pan hooting*). Согласно данным Джейн Гудолл, она осуществляется «в аффективных, а не символических поведенческих контекстах» (формулировка П. Марлера<sup>14</sup>). То же самое у гиббонов: их вокализации осуществляются в эмоциональном, а не в символическом контексте (там же). Иными словами, их вокализации – это не язык, а «музыка» (а кроме того, даже и не музыка, поскольку отсутствуют точные тона и ритмика), то есть эмоциональные вокализации, исполняемые частично в тех же поведенческих контекстах, в которых у человека на первый план выступает музыка. Итак, вокализации человекообразных функционально далеки от музиланга и соответствуют до некоторой степени функциям музыки (учитывая значительно большую простоту поведения шимпанзе в сравнении с человеком).

Рассмотрим теперь язык верветовых мартышек (той группы, которую изучали Р.М. Сейфарс и Д.Л. Чейни). В нем есть по меньшей мере

«три слова», а точнее – речевых сигнала. Один речевой сигнал этих маргышек (крик) обозначает угрозу с воздуха (орел, коршун и т.п.), второй – угрозу с земли от крупной кошки (чаще всего – леопарда) и третий – угрозу от змей.

На каждый тип этих угроз маргышки должны реагировать по-разному, например, при угрозе с воздуха – прятаться в кустах, а при угрозе леопарда – залезать на тонкие ветви высоких деревьев. В соответствии с практикой такого защитного поведения «традиционно» вырабатывается набор речевых сигналов «языка» (коммуникативной системы маргышек)<sup>15</sup>.

Можно представить себе, что на доязыковом этапе коммуникации у homo sapiens было больше (предположим в рабочем порядке, что около сотни) таких нерасчленяемых музыкальных сигналов (поскольку человек все-таки умнее маргышки). Что они из себя представляли? Здесь нам на помощь приходит этномузыкология. Наиболее древние типы пения представлены в Африке (и в мире вообще) у пигмеев, бушменов и некоторых народов юго-западной Эфиопии. Они обладают развитым полифоническим пением так называемого хокетного стиля. Слово *хокет* на старофранцузском языке означает «икота». В современной музыковедческой литературе оно (по-английски – *hocket*) означает особый стиль пения, который будет охарактеризован ниже.

Рассмотрим, как соотносятся с типологизацией африканских стилей развитой полифонии данные этногенетики. Вот что пишет по этому поводу известный этномузыколог Виктор Грауэр.

«...уникальная черта гаплогруппы L 1 (сейчас генетики договорились называть эту гаплогруппу L0<sup>16</sup>) заключается в том, что она сохраняет след фазы существования общих предков для банту и западных пигмеев... Увязывая расчетное время существования наиболее позднего общего предка L 1 и его кладов с данными палеоклиматологии и археологии мы выдвигаем предположение, что предки банту и западных разделились в промежутке между 60 и 30 кн.»<sup>17</sup>.

Исходя из этого авторы кантометрических исследований делают вывод, что в период до разделения (не позднее чем 30 кн.) банту и западные пигмеи обладали общей музыкальной культурой. Они исследовали музыкальную культуру пигмеев *мбензеле* (ака бабензеле), *биака* (ака ака), *бакола*, *бака* и *бабинга* (ака бинга). Вокальная музыка всех четырех групп типологически одинакова, в ней используются кратные (квинтовые, квартовые и октавные передвижения высоты звука, взаимопереплетение вокальных линий и йодли. Кроме того, у ака и бабензеле известны обертоновые флейты, дающие при передувании те же интервалы, что встречаются в пении. У *ака* эти флейты называются «мобеке», а у *бензеле* (бабензеле) они называются «хиндеву».

Вокальная музыка восточных пигмеев (*мбуту*) по типу идентична вышеописанному стилю. Она также характеризуется йодлированием и свободной импровизацией в неречевом хоровом полифоничном пении (йодль у *мбуту* называется йейи [yeui]). К тому же типу принадлежит и пение бушменов, хотя более конкретные характеристики их пения, конечно, отличают их от любых пигмейских групп больше, чем пигмейские группы друг от друга.

Виктор А. Грауэр работал в начале своей этномузыкологической карьеры в качестве ассистента знаменитого фольклориста Алана Ломакса. Интерес был в равной мере направлен как к формальному анализу (кантометрии) музыкального материала, так и к анализу культурного и социального контекстов внутри которых изучаемая «экзотическая» музыка существовала. И раз за разом мы оказывались очарованными музыкой двух групп охотничье-собираетельского населения Африки: пигмеев Центральной Африки и бушменов Южной и Юго-Западной Африки. (Должен заметить, что музыка *хадза*, третьей сравнительно сохранной группы охотников-собираетелей Африки, не обнаруживает, к сожалению (для науки), признаков архаизма, вероятно вследствие аккумуляционных процессов. – А.К.). Материалы по генетике хадза подтверждают это предположение. Материалов по музыке сандаве пока нет. В терминах кантометрии (формального анализа по методике, разработанной Аланом Ломаксом) вокальная музыка этих групп может быть описана наличием переплетения голосов, максимального тембрового слияния, контрапунктовой полифонии, точно скоординированной полиритмией, йодлирования, техники пения с расслабленным горлом, коротких повторяющихся фраз, слогов, не несущих смысловой нагрузки... и так далее.

В другой работе В. Грауэр дает более полный список общих элементов бушменского и пигмейского пения, а именно: постоянное наложение концов вокальных фраз (партий) – *interlocking*; частое использование хокетной техники; частое использование йодлей; циклическая структура пения; постоянное пульсирование неартикулированных, переплетенных, неоформленных во фразы мотивов; использование базовых мелодий или фраз в качестве «ментальных референций», причем не обязательно осознанно, исполнителями других партий; тональные замены на октавы, кварты и квинты; временные сдвиги, создающие эффект канона; частые повторы фраз, перемежающиеся их варьированием; разъятые мелодические линии; полиритмически согласованные вокальные партии; полиритмическая аккомпанирующая перкуссия, основанная на хлопании в ладоши, опора на вокализирование, не несущее семантической нагрузки; сочетание полифонии и гетерофонии<sup>18</sup>.

Итак, пение пигмейско-бушменского стиля (ПБ) сформировалось не менее 70 кн., когда, согласно рассматриваемому в данной книге сце-

нарию, настоящего языка (ПЯ) у хомо сапиенса (предковых пигмеев и бушменов) еще не было. Есть ли какой-нибудь ключ, который указывал бы на характер их музиланга, существовавшего 70 тысяч лет назад? Да, есть!

Традиционное пение современных пигмеев и бушменов перенасыщено октавными скачками, несущими слабую эмоциональную нагрузку. Йодль сам по себе эмоционально нейтрален, в отличие от вразумительно сочиненной короткой мелодии в пределах более узкого гамбитуса и с меньшими мелодийными скачками. Сравните, например, исполнение йодля (которое, если признаться честно, напоминает мелодийную интонацию осла, даже гласные те же: «и-а, и-а») с первыми четырьмя нотами из арии Канио «Смейся, паяц» в опере Руджеро Леонковалло «Паяцы» (в итальянском оригинале это пять нот «риди паяччо»). Гамбитус здесь – малая терция, нот всего три, эмоциональный эффект – громадный. Зачем же музыке ПБ, которая, как и всякая другая музыка, передает в основном эмоциональное сообщение столько октавных скачков?

Картина меняется, если мы предположим, что когда-то стиль ПБ был не только музыкой, но и сигнальной системой, языком. Тогда в музыкальной (в интонационном плане) системе необходимо в первую очередь обеспечить несмешение сигналов. Надо сделать так, чтобы один сигнал нельзя было принять за другой. Это обеспечивается тем, что сигналы значительно разносятся по высоте. Они могут различаться, например, на октаву, или на квинту, подобно тому как в азбуке Морзе точка и тире различаются по длительности. Возможно, что в музиланге было два сигнала, может быть, три, но не очень много, как не много азотистых оснований в генетическом коде (четыре).

Дело в том, что пение ПБ в основном бессодержательно-слоговое (БС), так же как и большая часть остальной музыки, ассоциированной с шаманским трансом. Шаманское пение бушменов полностью БС, пигмеи не имеют шаманизма, но их пение также основано на БС, и только в некоторых песнях «сверху» иногда накладывается главный голос со словами – «мотанголе» (mòtàngòlè) у пигмеев *ака*. Датировка сложения этого стиля – 72 кн. Брауэр считает, что он развился из хокетного кричания ранних гоминидов, что, в общем-то, выглядит довольно правдоподобно.

Как уже говорилось, по глоттохронологическим расчетам предок всех современных языковых семей, – а их восемь, появился примерно лишь 44–45 кн. Мои расчеты дают такую же цифру. Поясню, как я их сделал. По моим долголетним наблюдениям, в списке базовой лексики языка любой рано покинувшей Южную Азию макросемьи – в первую очередь здесь интересны андаманско-новогвинейские языки и языки

индейцев Южной Америки – можно найти 3–4 слова, перспективных для этимологического сравнения с языками евразийской группы (семи-тохамитский – ностратический – синокавказский).

Какие выводы можно сделать из этого наблюдения? Либо у хомо сапиенса на протяжении по меньшей мере нескольких тысячелетий его первоначального существования не было языка, что в общем-то маловероятно, либо одна из групп человечества полностью ассимилировала в языковом отношении все остальные, причем так, что даже следов существования до-верхнепалеолитического языка не осталось. В предыдущем предложении я назвал этот язык ужасно длинным словом потому, что расчетное время появления ПЯ, оставившего рефлекс в современных языках полностью совпадает со временем появления культуры верхнего палеолита в Леванте (или Загросе, это дела не меняет). До этого орудия хомо сапиенса не отличались (например, в Африке) от орудий более архаичных гоминид из среды которых он выделился.

Описанный выше тяжелый парадокс в науке о первобытном обществе до сих пор не разрешен и ждет своего гениального (обычно сравнительно молодого) разрешителя. Мы в данной статье на это, конечно, не претендуем. Но все вышесказанное делает вполне вероятным такой сценарий, при котором хоровое пение пение типа БС появилось у хомо сапиенса раньше языка и оказало стимулирующее воздействие на развитие этого языка. Так считает В. Грауэр и имеет разумные основания так считать. Если этот процесс стимулирующего воздействия хокетного пения на развитие у человека языка как семиотической системы, по мощи аналогичного исторически зафиксированным языкам, произошел в Африке и связан с пением ПБ стиля, мы имеем основание рассмотреть его несколько более подробно в данной книге.

Что характерно для хокетного пения типа ПБ? Развитая система гласных, поскольку хокетные фразы этого требуют, – петь их с одной гласной трудно и неудобно. Характерно, что и речевая деятельность младенцев начинается (в возрасте 6–8 недель) с произнесения гласных<sup>19</sup>.

Итак, вначале в пении появились гласные, а затем, добавив к ним согласные, женщины хомо сапиенса (их пение является базой стиля ПБ) создали язык. Таким образом, метафорически хомо сапиенса можно называть «хомо музыкалис». (Если изложенная гипотеза подтвердится.)

Результаты компаративистики показывают, что в языках большой древности начинает преобладать строение слова типа CVCV (согласный – гласная – согласный – гласная). Когда я однажды сказал С.А. Старостину, что, вероятно, в ностратическом языке слов такого строения больше половины, он ответил: «Намного больше половины». При этом в ностратическом языке были все основные неогубленные гласные. Приведу почти комбинаторный пример:

\**Кила* «волос»; \**кала* «рыба»; \**кола* «ребенок»; \**кула* «холодный». Нет только *кела*, но гласная *e* в ностратическом была (лингвист бы написал «для ностратического восстанавливается», но я «аутсайдер», любитель).

Итак, предположим, что в ПБ музиланге было четыре «фонемы»: тоника (Т), мажорная терция (М), квинта (К) и октава (О). Скажем что-нибудь на этом языке: Т-О-Т! (тоника-октава-тоника). Предположим, что это означает: «Иди сюда!» Теперь скажем Т-К-Т. Это может означать: «Вот еда». Различение длительностей увеличивает комбинаторную емкость такого языка. Ясно, что со временем такая система вполне могла развиваться в сравнительно полноценный язык, несравнимый по информационной эффективности с вокализациями верветовых мартышек. Развитие первоначального музиланга от системы неразделимых вокализаций к фонематическому языку было, возможно, незавершенным и должно было проходить как аналог развития письма от иероглифов и алфавитному письму. Но неожиданно этот процесс был прерван изобретением согласных, сделавшим ненужной сигнальную функцию различения тона. Рискну предположить, что толчком к изобретению согласных была встреча сапиенсов с неандертальцами где-нибудь в горах Загроса около 47 кн. Тогда нужно допустить, что «язык» неандертальцев был гораздо более «гутторальным», гортанным по сравнению с плавным и мелодичным музилангом сапиенсов. Короче, на свою беду неандертальцы снабдили сапиенсов идеей добавления к музилангу согласных. Те развили вполне совершенный язык, многократно усиливший мощь передачи культурных навыков и социальную сплоченность, – и уничтожили неандертальцев! Выражаясь политкорректно, – вытеснили их из среды обитания в конкурентной борьбе. При этом сапиенсы частично смешались с неандертальцами, получив от последних некоторые полезные гены (ген «амбиций», ДРД4 [7], например)<sup>20</sup>.

Смешение с неандертальцами могло быть фактором, увеличившим рост переднеазиатских сапиенсов (сравн. с полинезийцами, увеличение роста и массы тела которых по сравнению с южномонголоидным расовым типом, возможно, произошло в результате смешения с робустным папуасским морфологическим типом). Классические неандертальцы были ростом ниже кроманьонцев, но обладали в среднем более толстыми костями, так же, как папуасы относительно полинезийцев. Можно гипотетически предположить существование пока неизвестного фактора, который при метисации меняет градиент роста костей с «горизонтального» на «вертикальный». Иными словами: у метисов кости начинают прирастать не «вширь», а в продольном направлении, удлиниться, а не утолщаться.

Теперь вернемся к точке 40 кн. и посмотрим, что происходило в Восточной Азии. Здесь в полупустынях Центральной Азии около 35 кн.

должно было завершиться формирование протоморфных монголоидов, потомки которых создали культуры дюктай и клонис<sup>21</sup>.

Откуда пришли люди в Центральную Азию? Внимательный взгляд на физико-географическую карту Восточной Азии приводит к мысли, что к границам Центральной Азии первые люди подошли с юга. Это были потомки бичкомберов (людей, питающихся биоресурсами литоральной зоны), а бичкомберы почти всегда двигаются (в географическом смысле) быстрее, чем сапиенсы континентальных пространств. Вот они вышли на просторы Южного Китая. Не думаю, что это произошло позже, чем они достигли Австралии (60 кн.). Итак, перед бичкомберами – благодатный Китай и они начинают подниматься по долинам рек в глубинные его области. Но не будем забывать следующие три обстоятельства:

1. Это темнокожие популяции. Пока они находятся в субтропической зоне, не происходит отбора на светложесть.
2. У этих людей нет ВТ (техник обработки камня верхнего палеолита).
3. Говорят они не на ответвлениях ПЯ, а на музиланге.

Учтя эти обстоятельства, я прихожу к (предварительному) выводу, что языки и техники скола камня пришли в Центральную Азию не с юга, а с востока, из Средней Азии. Там сапиенсы, возможно, уже начали «светлеть» (то есть депигментироваться) и педоморфизовываться, продвигаясь по не самым увлажненным континентальным просторам. Что касается вопроса, в какой пропорции популяции, двигавшиеся в Центральную Азию с запада, смешивались со своими собратьями (бывшими бичкомберами), двигавшимися с юга и востока (последние – по долине Хуанхэ), то это тема для будущих палеогенетических исследований, в частности – для исследований генного материала костей человека соответствующего возраста (около 35 кн. и ранее), найденных в Монголии. Пока можно констатировать, что в генном отношении монголоиды Восточной Азии явственно делятся на северную и южную группы, причем южная группа – генетически более разнообразна.

Теперь рассмотрим вопрос о прародине австронезийской группы языков. Я думаю, что она должна была находиться в Средней Азии, несколько южнее Алтая. Австрийцы (не путать с австрийцами!) должны были находиться в Средней Азии до того, как этот район был занят сино-кавказцами, двигавшимися на восток. На такую мысль меня наводят два обстоятельства.

1. Базовая протоавстронезийская лексика обнаруживает подозрительно большое количество когнатов с протоалтайским языком.
2. В более ранние периоды истории народы в основном двигались по тем же географическим путям, что и в последующие периоды. В Центральной и Восточной Азии это Великий шелковый путь.

В плане атрибуции языков по семьям Евразии остаются, конечно, языки айнов и нивхов. Язык нивхов не играет сколь-нибудь заметной роли для определения вероятности описанных выше исторических «событий». Он может оказаться либо примыкающим к великой семье денебаск (как ее когда-то назвал Моррис Сводеш), то есть к максимально расширенной сино-кавказской семье, либо оказаться америндским языком. Однако любой исход решения нивхской проблемы не меняет рассмотренных выше гипотетических палеоисторических сценариев. С айнами дело обстоит несколько иначе, но вопрос об их этногенезе пока не решен и я не готов его здесь обсуждать. Отмечу лишь, что в геноме японцев есть маркеры, объединяющие их с тибетцами. На первый взгляд, это свидетельствует о том, что люди из Тибета когда-то продвинулись в Японию. Но более длительное размышление приводит к мысли, что 35 кн. предки «индейцев» двигались из Монголии не только в сторону Северной Америки. Они также шли на юг, где внесли свой генный вклад в становление физического типа южных монголоидов. Но кроме того (если это была циркуммиграция), они должны были двигаться и строго на восток (в сторону Японии), и на юго-восток (в сторону Тибета). В обеих названных областях их гены и «застряли» вследствие того, что эти области (Тибет и Япония) являются географическими «тупиками». Любопытно, что наиболее индеаноидную внешность среди всех азиатов имеют отдельные представители племен нага, которые пришли в Ассам из Тибета. У женщин нага даже есть ожерелья индейского типа (из игл дикобраза), но на этот счет я не собираюсь высказывать никаких гипотез.

Теперь выскажусь по поводу миграций сино-кавказцев (СК миграций). Они явно должны были быть разновременными. Если связывать начало СК миграций с распространением культур микролитов, то этот процесс начался еще в финальном палеолите (около 18 кн.). Для того, чтобы в конечном счете добраться до Северной Америки, люди (на дене) должны были начать движение из Передней Азии довольно рано. Данные археологии показывают, что микролитизация областей к востоку от Передней Азии осуществлялась двумя основными потоками: на север вдоль обоих берегов Каспия; западный путь вел в степи Причерноморья и далее в Европу<sup>22</sup>. Восточный же путь вел людей в Приуралье (где мезолитические микролитические культуры с присваивающим типом хозяйства обнаружены в изобилии)<sup>23</sup> и дальше в Сибирь, где их следы теряются, но надо надеяться, будут обнаружены вследствие успехов российской археологии. Вновь обнаруживаются микролиты уже в Якутии (сумнагинская культура), где их начало датируется периодом примерно 10 кн.<sup>24</sup> На Аляске микролиты появляются в составе культуры денали, носители которой признаются рядом археологов в качестве предков народов на дене в 6 тыс. до наст. времени<sup>25</sup>.

Второй путь на восток из Передней Азии пролегает через Среднюю Азию, где микролиты также обнаружены в изрядном количестве мест<sup>26</sup> (в том числе и в Монголии, кстати). Но здесь двигаются уже непосредственно сино-кавказцы, а не отдаленные (лингвистические) предки на дене, и движение это происходит вследствие распространения неолитического земледелия.

Именно сино-кавказцы (на конечном этапе – уже сино-тибетцы) явились творческими переносчиками этих идей от афразийцев к австроазиатам (последние к тому времени находились уже в среднем течении реки Янцзы). Эти события должны были свершаться уже в голоцене, то есть после «даты» 10,3 кн. При этом следует учитывать, что первая неолитическая культура Китая (Яншао) не была сино-тибетской. Ее носители говорили, скорее всего, на языках семьи мяо-яо. Откуда пришли сино-кавказцы в Китай? Из района, примыкающего к Гималаям с юга? Лингвистическое разнообразие пригималайских языков сино-тибетской группы указывает именно на этот регион.

Вернемся теперь к вопросу о перспективности сравнения финского и малайского языков. В работе «Гендер в мифологии: приключения лунного зайца», помещенной в данный сборник (с. 20), я показал совпадение в финском и малайском языках двух слов (одного слова, фактически) – *suku*.

В малайском языке это слово означает «племя», «народность», «часть». В языке матрилинейного народа минангкабау (некоторые лингвисты считают этот язык диалектом малайского) *суку* значит «матрилинейный род, четверть». В финском *суку* значит «род, родственники». Мы имеем здесь полное совпадение по смыслу и фонетической форме финского и минангкабаусского этимонов. На воображаемую реплику о возможности случайного совпадения я отвечать не буду по двум причинам.

Во-первых – не хочу употреблять оскорбительных выражений, недопустимых, как известно, в научной полемике.

Во-вторых, реплика о случайных совпадениях означает, по сути, отказ от любой попытки объяснения совпадения, она означает признание собственного интеллектуального бессилия, в данном случае – перед конкретной научной проблемой. У меня такие реплики всегда вызвали сильнейшее эмоциональное раздражение и желание попытаться решить проблему. В статье данного сборника, которая озаглавлена «Proto-world language», я привожу более ста «случайных совпадений» между этимонами финского и малайского языков. Они не являются полными, как в случае со словом «суку», но не оставляют у меня ни малейших сомнений в том, что финский и малайский языки генетически восходят к единому протоязыку. Не как отдельные языки, конечно, а в составе соот-

ветствующих мегасемей, в которые эти языки входят – малайский – в аустрическую филу, финский – в евразийскую.

Выше я уже писал, что прародина аустрического языка могла находиться в Средней Азии или чуть севернее. Когда? Если в этот «момент» времени в Центральной Азии находились предки индейцев будущей дюктайско-кловисской традиции, то 35 кн. аустрическая семья языков уже «должна» была (или уже могла) географически отделиться от евразийской мегасемьи (Е). Вдумаемся в следствия этого предположения. За последующие 35 тыс. лет в потомках Е и АУ (финском и малайском языках) сохранилось более ста этимонов, перспективных в плане сопоставления. Они не исчезли, но изменили в большей или меньшей степени свою фонетическую форму и значение. Со словом «суку» не произошло ни того, ни другого.

Слово *мата* (глаз) сохранилось в неизменной форме только в австронезийских языках. Неизменной относительно чего? Относительно соответствующего проточеловеческого слова. В проточеловеческом языке было слово *мата*, которое также означало «глаз». В протоаустронезийском языке рефлекс обсуждаемого проточеловеческого этимона превратился в \**maCa*, а в малайском (и многих других языках малайско-полинезийской группы) он вернулся к исходной проточеловеческой форме \**mata*. Знак «С» в слове \**maCa* соответствует аффрикате, которая дает в некоторых тайваньских языках звук (фонему) «ц».

Между предполагаемым временем евразийско-аустрического единства и временем зарождения проточеловеческого языка прошло всего 10 тыс. лет. Это значит, что внимательное сравнение базовой лексики всего лишь двух языков – финского и малайского (Bahasa Indonesia) способно вывести исследователя на значительное число этимонов проточеловеческого языка. Материалы по папуасским и америндским языкам можно тогда будет привлекать в основном для контрольного сравнения, так же как и материалы по другим отдаленно родственным мегасемьям языков. И, разумеется, лучше всего сравнивать с финским не только малайский, но и другие языки австронезийской семьи. По финскому языку необходимо проводить контроль, используя, например, словари эстонского и венгерского языков.

Почему мной выбран для сравнения с малайским финский, а не эстонский, или венгерский языки, например? Я знаю венгерский язык, а финский только немного учил. Дело в том, что финский язык обладает наиболее простой фонематикой начала слов, так что их сходство часто оказывается более интуитивно заметным при сравнении с малайским языком, в отличие от сравнения с ними, этимонов, например, эстонского или венгерского языков. Язык же «бахаса индонесиа» я учу в настоящее время в индонезийском посольстве (бесплатно!).

<sup>1</sup> См., например *Kazankov A.A. Proto-World Language*. <http://www.inafran.ru/ru/images/stories/Materials/Kazankov.pdf>

<sup>2</sup> *Stewen Brown, The Musilang Model of Music Evolution* <http://www.sfu.ca/psych/brown/musilangue.pdf>; *Vanneechoutte M., Skoyles J.R.* The memetic origin of language: modern humans as musical primates (<http://users.urgent.be/~mvaneech/ORILA.FIN.html>); *Mithen S.* (2005). *The singing Neanderthals: the origins of music, language, mind and body*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

<sup>3</sup> См. например: *Freeman W.F.* (1998). A neurobiological role of music in social bonding // *The origins of music*. (Ed. by N.L. Wallin, B. Merker and S. Brown). 2000. Cambridge: The MIT Press: 411–424; *Masataka N.* (2008). The origins of language and the evolution of music: A comparative perspective // *Physics of Life reviews* 6: 11–22; *Johansson B.B.* (2007). Hemispheric sub-specialization and interactions in language and music // *Colloque: The Origin of Language*. Vendredi 14 decembre 2007.

<http://www.singer-polignac.org/sciences/colloques?task=evenement&uid=582>;

*Hyland T.* (2008). Where it all began.

<http://www.upenn.edu/pennnews/current/node/3478>.

<sup>4</sup> *Jordania J.* (2006). Who asked the first question? *The Origins of Human Choral Singing, Intelligence, Language and Speech* full text online (pdf version) <http://www.polyphony.ge/uploads/whoaskthefirst.pdf>

<sup>5</sup> *Starostin S.A.* Comparative-historical linguistics and lexicostatistics. // *Time depth in historical linguistics*. The McDonald institute for archaeological research publications. Cambridge, 2000. Vol. 1: 233–259.

<sup>6</sup> *Ruhlen M.* Linguistic Evidence for Human Origins // *Human Evolutionary Genetics: Origins, Peoples and Disease*. (Ed. by M.A. Jobling, M.Hurles, Ch. Tyler-Smith). New York: Garland Science, 2004: 5–6; Вацлав Блажек, личное сообщение.

<sup>7</sup> См., например *Kazankov A.A. Proto-World Language*. <http://www.inafran.ru/ru/images/stories/Materials/Kazankov.pdf>

<sup>7</sup> *Greenberg J.* The Indo-Pacific Hypothesis // Ресурсы по ностратическому языкознанию e-library. (<http://www.nostratic.ru/index.php?page=books>).

<sup>7</sup> *Marks A.E.* (1993). *The Early Upper Paleolithic: The view from the Levant* // *Before Lascaux: Complete Record of the Upper Paleolithic* (ed. by H. Knecht, A. Pike-Tay and R. White). London, CRC Press: 5–21; O. Bar-Yosef (2002). *The Upper Paleolithic Revolution* // *Ann. Rev. Anthropol.* 31: 363–393.

<sup>8</sup> *Bengtson J.D.* Materials for a Comparative Grammar of the Dene-Caucasian (Sino-Caucasian) Languages // Ресурсы по ностратическому языкознанию e-library. (<http://www.nostratic.ru/index.php?page=books>).

<sup>9</sup> *Kazankov A.A.* Лунный заяц, женщина-паук и проблемы сравнительной мифологии. М., Ин-т Африки РАН, 2007. С. 234–283.

<sup>10</sup> *Nafiqoff Sh.* The Australian Aboriginal Languages correlate with the Nostratic Phylum // Ресурсы по ностратическому языкознанию e-library. (<http://www.nostratic.ru/index.php?page=books>).

---

<sup>11</sup> *Derevianko A.P., Petrin V.T., Nikolaiev S.V., Rybin E.P.* The Kara Bom site: Mousterian to Late Palaeolithic evolution of the lithic industry in the Altai // *Sbornik geologickych ved. Anthropologicum* 23: 167–180.

<sup>12</sup> *Maca-Meyer N, González AM, Pestano J et al.* Mitochondrial DNA transit between West Asia and North Africa inferred from U6 phylogeography. *BMC Genetics* 4: 15, 2003. doi:10.1186/1471-2156-4-15. PMC 270091. PMID 14563219.

<sup>13</sup> *Kivisild T, Reidla T., Metspalu E. et al.* Ethiopian Mitochondrial DNA Heritage: Tracking gene flow across and around the Gate of Tears // *American Journal of Human Genetics* 75, 2004: 752–770.

<sup>14</sup> *Marler P.* Origins of music and speech: insights from animals // *The origins of music.* (Ed. by N.L. Wallin, B. Merker and S. Brown). 2000. Cambridge: The MIT Press: 31–49, 42.

<sup>15</sup> *Hauser M.D.* The sound and the fury: primate vocalizations as reflections of emotion and thought // *The Origins of Music* (Ed. by N.L. Wallin, B. Merker and S. Brown). 2000. Cambridge: The MIT Press: 77–102, 78; *Seyfarth R. M., Cheney D.L., Marler P.* (1980) Vervet Monkey Alarm Calls: Semanrtic Communication in a Free Ranging Primate // *Animal Behavior* 28: 1070–1094; *Seyfarth R.M., Cheney D.L.* Vocal development in vervet monkeys // *Animal behaviour* 34, 2001: 1640–1658.

<sup>16</sup> См. *Behar D.M., Villems R., Soodyall H. et al.* The Dawn of Human Matrilineal Diversity // *American Journal of Human Genetics* 82 (2008). P. 1–11.

<sup>17</sup> Цит. по: *Казанков А.А.* Традиционная африканская музыка.

<sup>18</sup> *Grauer, V.* Concept, Style and Structure in the Music of the African Pygmies and Bushmen: A Study in Cross-Cultural Analysis. 2007: 27. [www.eunomios.org/contrib/grauer3/grauer3.pdf](http://www.eunomios.org/contrib/grauer3/grauer3.pdf)

<sup>19</sup> *Masataka N.* (2008). The origins of language and the evolution of music: A comparative perspective // *Physics of Life reviews* 6: 11–22, 12.

<sup>20</sup> *Yuan-Chun Ding, Han-Chang Chi, Debora L et al.* Evidence of Positive selection acting at the human dopamine receptor D4 gene locus // *Proceedings of the Natural Academy of Sciences of the USA* 108 (2002). P. 309–314, 313.

<sup>21</sup> *Мочанов Ю.А.* Древнейшие этапы заселения человеком Северо-Восточной Азии. Новосибирск: Наука. 1977; *Gladyshev S.A., Olsen J.W., Tabarev A.V., Kuzmin Y.V.* Chronology and periodization of Upper Paleolithic sites in Mongolia // *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia* 38, 2010: 33–40; *Деревянко А.П., Зенин А.Н., Рыбин Е.П.* и др. Развитие каменных индустрий верхнего палеолита Северной Монголии (по данным стоянки Толбор) // *Человек и пространство в культурах каменного века Евразии.* Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН. 2006. С. 17–42.

<sup>22</sup> *Нужный Д.Ю.* Об использовании острий и геометрических микролитов // *Материалы каменного века на территории Украины.* Киев: Наукова думка, 1984. С. 23–36.

<sup>23</sup> *Матюшин Г.Н.* Мезолит Южного Урала. М.: Наука, 1976 С. 214–244; *Матюшин Г.Н.* О характере экономики неолита и энеолита Южного Урала (предварительные результаты) // *Материалы по хозяйству и общественному строю племен Южного Урала.* Уфа: БФАНССР. 1981. С. 3–22, С. 18.

<sup>24</sup> *Мочанов Ю.А.* Указ соч. С. 250.

---

<sup>25</sup> *Pearson G.A.* Early Occupations and Cultural Sequence at Moose Creek: A Late Pleistocene Site in Central Alaska // *Arctic* 52 (1999). P. 332–345, P. 340–342.

<sup>26</sup> *Коробкова Г.Ф.* Культуры и локальные варианты мезолита и неолита Средней Азии (по материалам каменной индустрии) // *Советская археология* № 3. 1975.

## THE ORIGIN OF THE HOMO SAPIENS' LANGUAGE

Данная статья посвящена сравнению языков следующих лингвистических семей: евразийской мегасемьи, аустронезийской семьи и южнобахнарической семьи. Состав евразийской семьи описан в другой статье этого же сборника, которая называется «Гендер в истории и проточеловеческий язык». Южнобахнарические языки входят в мон-кхмерскую подгруппу аустроазиатских языков. Компаративистское сравнение проводится по базовой лексике, но без установления регулярных соответствий. Цель сравнения – реконструкция лексики проточеловеческого языка. В статье рассматривается также проблема семантических сдвигов, поэтому семантические поля этимонов приводятся в довольно расширенных вариантах, позволяющих, однако, выдвигать разумные гипотезы о мышлении человека вида хомо сапиенс эпохи верхнего палеолита.

### I. INTRODUCTION

The following paper is devoted to the comparison of the **Eurasian** (Starostin, 1989), Austronesian and South Bahnaric proto-languages. Materials from Bushman (Khoisan) languages will also be added, although the reconstruction of the proto-Khoisan is at present lacking.

**Eurasian** comprises Nostratic, Semito-Hamitic, Sino-Caucasian. Alternative names of **NASCA** was suggested by A.V. Korotayev (Kazankov, Korotayev, 2000) – abbreviation of Nostratic, Afrasian, and Sino-Caucasian). Still one name for this group is **Paleolithic**, suggested by V.I. Orel (Orel, 1995a). In the present book I will use the term **Eurasian**.

Evidence for the genetic relatedness of the **S.-h.**, **Nostr.**, and **SC** proto-languages was presented by S.A. Starostin (Starostin 1989), V. Orel (Orel, 1995a), and A. Kazankov (Kazankov, Korotayev, 2000). South Bahnaric is a branch of Austroasiatic and belongs, more specifically, to the Mon-Khmer linguistic family. South Bahnaric reconstructions were made by Yefimov (E) on the basis of Bahnar, Stieng, Mnong, Ma and Chrau. Austroasiatic is genetically related to Austronesian, (Reid, 1980; Blust, 1996) the two comprising Austric.

Austronesian reconstructions will also be added to the comparison when available. The suitable data from all languages and proto-languages will also be added. The main aim of the book is to show the specific relatedness between **Eurasian** and **Austric**, as well as more close relatedness of the Khoisan to **Eurasian**.

At present Bengtson and Blažek suggested to call Sino-Caucasian «Dene-Basque» (including in it Basque, Na-Dene and Burushaski). They also proposed to rename North-Caucasian into simply «Caucasian» since South Caucasian has been proven non-existent. I agree with their suggestions, but since the bulk of the book was written in old terminology I will keep it.

### Abbreviations and reconstruction symbols

**Alt., A** – Altaic proto-language

**Amerind.** – Proto-Amerindian

**AS** – Anglo-Saxon

**AT** – Proto Austro-Thai

**Av.-And.** – Avaro-Andian proto-language

**Av.** – Avar (belong to EC).

**Bashk.** – Bashkir

**Bud.** – Budukh language (b. to Lezghian group)

**Chad.** – Chadic proto-language

**Darg.** – Dargin, Dargwa (b. to EC)

**EC** – Eastern Caucasian proto-language

**Engl.** – English

**Enis.** – Eniseian proto-language

**Finn.** – Finnish

**FU** – Finno-Ugor proto-language

**Germ.** – German

**Hung.** – Hungarian

**Icel.** – Icelandic

**IE** – Indo-European proto-language

**Kartv.** – Kartvelian proto-language

**Khin.** – Khinalug (a language that constitutes a separate branch of EC)

**Khm.** – Khmer

**Kirg.** – Kirghiz

**Kushit.** – Kushitic proto-language

**Lat.** – Latin

**Lezg.** – Lezghi (b. to EC)

**Lolo-Burm.** – Lolo-Burman proto-language

**M.** – Malay (Bahasa Indonesia variant)

**ME** – Middle English  
**Mgs.** – Malagasian  
**Mong.** – Mongolian  
**Norw.** – Norwegian  
**Nostr.** – Nostratic proto-language (its reflexes formed Indo-European, Uralic, Altaic, Dravidan and Kartvelian linguistic families)  
**NC** – North-Caucasian proto-language  
**OC** – Old Chinese  
**PCh** – Proto-Chukchee  
**PK** – Proto-Kushitic  
**PNP** – Proto-Malayo-Polynesian [branch of **An.** (without the languages of Taiwan)].  
**PPN** – Proto-Polynesian  
**Port.** – Portuguese  
**Proto-Lezg.** – Proto-Lezghi  
**PT** – Proto Thai-Kadai  
**PTNG** – Proto-Trans-New Guinean phylum (b. to Papuan languages entity)  
**Ruk** – Ruk (belongs to Viet-Muong group of the Mon-Khmer division of the Austroasiatic languages)  
**Russ.** – Russian  
**SC** – Sino-Caucasian proto-language  
**Scrt.** – Sanscrit  
**S.-h.** – Semito-Hamitic proto-language  
**ST** – Sino-Tibetan proto-language  
**T** – Turkish  
**Tsez.** – 1) Tsezi (b. to EC)  
**UL** – Ur-Language (first «known» language of *Homo sapiens sapiens*) I believe that **UL** (with dialects), existed in Levant about 40–45 ka (kiloyears ago). What kind of language existed before that time we can only guess, but, I am afraid, not from the data of comparative linguistic studies.  
**Ural., U** – Uralic proto-language  
**WC** – Western Caucasian proto-language  
**W.-Chad.** – Western Chadic proto-language

\* \* \*

**A** – Aleksandrova E.B (ed.) (2004). Finsko-russkij, russko-finskij slovar' [Finnish-Russian and Russian Finnish Dictionary] Sankt Petersburg: Viktorija pljus  
**AJHG** – American Journal of Human Genetics  
**Al** – Aleksandravichjus Ju. (1984). Litovskij Jazyk [Lithwanian Language] Vilnius: Mokslas  
**Am** – Ambulas-English Dictionary (internet)

**AnH** – Anikin A.E., Helimskij E.A. (2007). Samodijsko – tungusomanchzhurskije leksicheskiye svjazi [Samodian–Tungus-Manchu Lexical Ties] Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury  
**AR** – Algebra Rodstva [Algebra of Kinship]. Vols. 1–8. (Ed. by V.A. Popov) St. Petersburg: Kunstkamera  
**BAR** – British Archaeological Reports, Oxford  
**B** – Bengtson, John D. Some Features of Dene-Caucasian Phonology with Special Reference to Basque // *Cahiers de l'institut de Linguistique de Louvain (CILL)* 30 (4): 33–54 (<http://74.125.77.132/search?q=cache:VmEVTVwS7kJ:jd Bengt.net/articles/C...>)  
**CSAL** – Matteson E., Wheeler A., Jackson F.L., Waltz N.E., Christian. (1972). Comparative Studies in Amerindian languages. The Hague–Paris: Mouton.  
**D** – Dolgopolsky A.B. (1995). Sud'ba nostraticheskikh glasnyh v indojevropejskom jazyke [Nostratic Vowels in Indo-European] // *MLZH* 1: 14–33.  
**D2** – Dolgopolsky A.B.  
**Da** – Dahl O.C. (1973). Proto-Austronesian. Lund: Studentlitteratur.  
**DDT** – Thomas D.D. (1966). Mon-Khmer Subgroupings in Vietnam // *Studies in Comparative Linguistics*. London etc.: 194–202.  
**Do.** – Dolgopolsky A.B. (1973). Sravnitel'no-istoricheskaja fonetika kushitskikh jazykov [Comparative-Historical Phonology of the Kushitic Languages]. Moskva: Nauka  
**D.-St.** – Starostin S.A. (2008). Hurrito-urartskije i vostochnokavkazskije jazyki [Hurrito-Urartian and Eastern-Caucasian Languages] // S.A. Starostin. *Trudy po jazykoznaniju [Language Studies]*. Moskva: Jazyki russkoj kul'tury: 358–406  
**E** – Yefimov A.Yu. (1990). Istoricheskaja fonologija juznobahnaricheskikh jazykov [Historical Phonology of the South Bahnaric Languages]. Moskva: Nauka  
**ERS** – Estonsko-russkij slovar' [Estonian-Russian Dictionary]. (Ed. by B. Pravdin). Tallinn: Eesti riklik kirjastus  
**F** – (1975). Finsko-Russkij Slovar [Finnish-Russian Dictionary]. (Ed. By V.Ollykainen and I. Salo), Moskva: GIINS  
**G** – Gorgonijev Yu.A. (1975). Khmersko-russkij slovar' [Khmer-Russian Dictionary]. Moskva: Russkij Jazyk  
**Gu** – Aksenova I., Toporova I. (2008). Grammatika jazyka gusii [The Grammar of the Gusii language] Moskva: Academia  
**I** – Interactive Dictionary of Guarani (<http://www.uni-mainz.de/cgi-bin/guarani2/dictionary.pl>)  
**IJAL** – International Journal of American Linguistics  
**IP** – On the Indo-Pacific Hypothesis of Joseph Greenberg

**IRUS** – (1964). Indonesijko-ruskij uchebnyj slovar' [*Russian-Indonesian Learner Dictionary*]. (Compiled by A.S.Teselkin and A.P. Pavlenko). Moskva: Sovetskaja Entsiklopedija

**IJAL** – International Journal of American Linguistics. N.Y., Bloomington

**SIKA** – (2002). Istorija i semiotyika indejskih kul'tur Ameriki [History and Semiotics of the Indian American Cultures (ed. by A.A. Borodatiova and V.A. Tishkov)]. Moskva: Nauka

**JAA** – Journal of Anthropological Archaeology

**K** – Suahili-ruskij i rusko-suahili slovar' [*Swahili-Russian and Russian Swahili Dictionary*]. (1965), (compiled by A.I. Kutuzov, ed. by Ali Dzhuma Zihideri). Moskva: Sovetskaja entsiklopedija

**Ko** – *Davies, John*. (1981). Kobon. *Lingua Descriptive Studies*. Vol. 3. Amsterdam: North-Holland Publishing Company

**Ku** – (1963). Rusko-Finskij Slovar' [*Russian-Finnish Dictionary*]. (Ed. by M.E. Kuusinen), Moskva: GIINS

**KRS** – (1975). Khmersko-ruskij slovar' [Khmer-Russian Dictionary]. (ed. by That' Suong). Moskva: Russkij jazyk

**L** – The Learner's Russian-Hausa-Yoruba Dictionary. (1987). (ed. by E.S. Arutjunova et al), Moskva: Russkij Jazyk

**LRDIV** – (1984). Lingvisticheskaja rekonstrukcija i drevnejshaja istorija Vostoka [*Linguistic Reconstruction and History of the Ancient East*]. (Ed. I.F. Vardul et al.) Vol. 4. Moskva: Nauka

**M** – *Mudrak O.A.* (2000). Etimologičeskij slovar' čukotsko-kamčatskih jazykov [*Chukchee-Kamchatkan Etymological Dictionary*]. Moskva: Jazyki ruskoj kul'tury

**MgRS** – Mal'agshsko-ruskij slovar' (1966). [Malagasian-Russian Dictionary]. (Ed. by F. Rakutusona), Moskva: Sovetskaja entsiklopedija

**Mi** – *Militarev A.Ju.* Once more about glottochronology and the comparative method: the Omotic-Afrasian case  
[9http://74.125.77.132/search?q=cache:7fQTFcIN8vMJ:starling.rinet.ru/Texts/fl...](http://74.125.77.132/search?q=cache:7fQTFcIN8vMJ:starling.rinet.ru/Texts/fl...)

**MiS** – *Militarev A.Ju., Starostin S.A.*, (2008). Obščaja afrazijsko-čevnokavkazskaja kul'turnaja leksika [*Common Afrasian and North-Caucasian Lexics*] // S.A. Starostin. Trudy po jazykoznaniju [*Language Studies*]. Moskva: Jazyki ruskoj kul'tury: 256–264.

**MNM** – Mify narodov mira [*Myths of the Peoples of the World*]. (1992). (Ed by S.A. Tokarev). Vols. 1–2. Moskva: Sovetskaja Entsiklopedija.

**MRS** – (2002). Bolšoj akademičeskij mongol'sko-ruskij slovar' [*Large Academic Mongol-Russian Dictionary*]. (Ed. by G.Ts. Pjurbejev), Moskva: Academia

**MS** – *Illich-Svitych V.M.* (1967). Materialy k sravnitel'nomu Slovaru Nostratičeskij Jazykov [*Materials to Comparative Vocabulary of the Nostratic Languages*] // Etimologija 1965. Moskva, 1967: 321–373

**MLZH** – Moskovskij lingvističeskij žurnal [*Moscow Linguistic Journal*]

**MRS** – *Mal'gashsko-Ruskij Slova'* [Malagasian-Russian Dictionary]. (Ed. by F. Rakutusona), Moskva: Sovetskaja entsiklopedija

**Nik.-St.** – *Nikolaev S.L., Starostin S.A.* (1994). North Caucasian etymological dictionary. Moscow

**NRS** – *Nemetsko-Ruskij Slovar'* (1992). [German-Russian Dictionary]. Moskva: Russkij jazyk

**NS** – *Nikolajev S.L., Starostin S.A.* (2008). Paradigmatičeskije klassy indojevropejskogo glagola [Paradigmatic classes of the Indoeuropean Verb] // S.A. Starostin. Trudy po jazykoznaniju [*Language Studies*]. Moskva: Jazyki ruskoj kul'tury: 52–146

**OL** – Oceanic Linguistics

**OMS** – *Hadrovics L., Galdi L.* (1986). Orosz-Magyar Szótár. Vols. I–II. Budapest: Akadémiai kiadó

**OSNJA** – *Illich-Svitych V.M.* (1971–1984). Opyt sravnenija nostratičeskij jazykov (semitohamitskij, kartvel'skij, indoevropejskij, ural'skij, dravidijskij, altajskij) [*Results of the Nostratic Comparison (Semitic-Hamitic, Kartvelian, Indoeuropean, Uralian, Dravidian, Altaic)*]. Vols. 1–3. Moskva: Nauka

**P** – *Polinskaja M.S.* (1995). Jazyk niue [*Niue language*]. Moskva: Vostočnaja literatura

**PIDR** – (2000). Problemy izučenija dal'nego rodstva jazykov na rubezhe tret'jegogo tysjačeljetija (doklady i tezisny nauchnoj konferentsii) [*Problems of the Long Range Language Comparison Studies at the Threshold of the Third Millennium (Reports and Summaries of the Conference)*]. Moskva: RGGU – Jewish University in Moscow

**Pn** – Pokorny J. (1951). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern and München: Francke Verlag.

**PN** – Pottery Neolithic

**Po** – *Pogadajev V.A.* (2008). Indonezijsko-ruskij i rusko-indonezijskij slovar' [*Indonesian-Russian and Russian Indonesian Dictionary*]. Moskva: Russkij Jazyk Medija

**PPN** – Pre-Pottery Neolithic

**PSP** – Prehistoric Settlement of the Pacific (ed. by W.H. Goodenough). Trans. of the Am. Philosophical Society. Vol. 86, Pt. 5. Philadelphia

**PRS** – (1972). Portugal'sko-ruskij slovar' [*Portuguese-Russian Dictionary*]. (Compiled by S.M. Starets, E.N. Feershtein). Moskva: Sovetskaja entsiklopedija

**PSP** – Prehistoric Settlement of the Pacific (1996) // Transactions of the American Philosophical Society. Vol. 86, Pt. 5 (Ed. by Goodenow et al.)

**R** – Jazyk ruk. Materialy rossijsko-vjetnamskoj lingvističeskoj ekspeditsii [*Ruk language. The Materials of the Russian-Vietnamese Linguis-*

*tic Expedition*]. Vol. 4 (ed. by N.V. Solntseva, Nguen Van Loi). Moskva: Vostochnaja literatura

**RBS** – *Russko-bashkirskij Slovar'* (1948). [Russian-Bashkir Dictionary]. (Ed. by N.K. Dmitrijev et al.), Moskva: GIINS

**RChS** – *Alirojev I.Yu.* (2005). *Russko-Chechenskij Slovar'* [*Russian-Chechen Dictionary*]. Moskva: Akademia

**RFS** – *Finsko-Russkij i Russko-Finskij Slovar'* [Finnish-Russian and Russian-Finnish Dictionary]. (Ed. by Ye.B. Aleksandrova), Moskva: Victorija pljus

**RHS** – *Russko-Hausa Slovar'* [Russian-Hausa Dictionary]. (Ed. by Ado Gvadabe Kano), Moskva: Sovetskaja entsiklopedija

**RK** – Rombandeeva E.I., Kuzakova E.A. (2000). *Slovar': mansijsko-russkij i russko-mansijskij* [*Mansi-Russian and Russian-Mansi Dictionary*] Sankt-Peterburg: Prosveshchenije

**RLFS** – *Russko-lingala-frantsuzskij slovar'* (1998). [*Russian-Lingala-French Dictionary*] (ed. by I.N. Toporova), Moskva: Institut jazykoznanija RAN

**RMgS** – *Russko-Malagasijskij Slovar'* (1970). *Russian-Malagasian Dictionary*. (Ed. by M. Rakutumangi), Moskva: Sovetskaja entsiklopedija.

**RMS** – *Russko-mongol'skij Slovar'* (1960). [*Russian-Mongolian Dictionary*]. (Ed. by G.D. Sandzheev). Moscow: GIINS

**RN** – *Ruhlen M.*

**RNS** – *Russko-Norvezhskij Slovar'* (1987). [*Russian-Norwegian Dictionary*]. (Ed. by S.S. Lunden and T. Mathiassen). Moskva: Russkij Jazyk

**RPS** – *Russko-Portugal'skij Slovar'* (1989). [*Russian-Portuguese Dictionary*] (Ed. by N.Ya. Voinova). Moskva: Russkij Jazyk

**RShS** – *Russko-Shvedskij Slovar'* (1976). [*Russian-Swedish Dictionary*] (Ed. by K. Davidson). Moskva: Russkij Jazyk

**RtabS** – *Russko-tabasaranskij slovar'* (1988). [*Russian-Tabasaran Dictionary*] (compiled by V.M. Zagirov), Mahachkala: Daguchpedgiz.

**RTS** – *Russko-tamil'skij Slovar'* (1965). [*Russian-Tamil Dictionary*]. (Compiled by M.S. Andronov et al.). Moscow: Sovetskaja entsiklopedija

**RtuS** – Ju.V. Sheheka (2004). *Russko-turetskij slovar* [Russian-Turk Dictionary], Moskva: Vostok-Zapad

**S** – *Starostin S.A.* (1989). *Nostratic and Cino-Caucasian // Explorations in Language Macrofamilies*. (Ed. by V. Shevoroshkin). Bochum. Universitätsverlag Brockmeyer: 42–66

**Si.** – *Sirk Ju.H.* (2008). *Avstronesijskije Jazyki* [Austronesian Languages]. Moskva: Vostochnaja literatura

**StE** – *Starostin S.A.*, (2008). *Prajenisejskaja rekonstruktsija i vneshnije svjazi jenisejskijh jazykov* [*Proto-Yeniseian Reconstruction and the External Ties of the Yeniseian Languages*] // S.A. Starostin. *Trudy po jazykoznaniju* [*Language Studies*]. Moskva: Jazyki russkoj kul'tury: 147–246).

**StE** – *Starostin S.A.*, (2008). *Prajenisejskaja rekonstruktsija i vneshnije svjazi jenisejskijh jazykov* [*Proto-Yeniseian Reconstruction and the External Ties of the Yeniseian Languages*] // S.A. Starostin. *Trudy po jazykoznaniju* [*Language Studies*]. Moskva: Jazyki russkoj kul'tury: 147–246)

**Ta** – Talibov B.B. (2007). *Budukhskij jazyk* [Budukh language], Moskva: Akademija.

**U** – Gromova N.V., Petrenko N.T. (2004). *Uчебник jazyka suahili* [Textbook of the Swahili]. Moskva: MGU–MGIMO.

**UCPL** = University of California Publications in Linguistics.

**VJA** – *Voprosy Jazykopznanija* [Journal of Linguistics], Moskva.

**WM** – *Mify narodov mira* [*Myths of the Peoples of the World*]. (1992). (Ed by S.A. Tokarev). Vols. 1–2. Moskva: Sovetskaja Entsiklopedija

**Y** – *Heerschen V.* (1992). *A Dictionary of the Yale (Kosarek) Language*. 22 Beitrag zur Schriftenreihe Mensch, Kultur und Umwelt im Zentralen Bergland von West-neuguinea. Berlin: Dietrich Reimar Verlag

**Younger Edda** – *Edda Snorra Sturlusonar*. (1931). Udg. efter håndskrifterne for det Arnamagnaenske Legat ved Finnur Jónsson. København

**Z** – *Zubko G.V.* (1980). *Fula-russko-frantsuzskij slovar'* [*Fula-Russian-French Dictionary*] Moskva: Russkij Jazyk

A number in brackets after the marking of the «narrow» linguistic classification of an etymon signifies belonging of a family to one of the eight maximal broad linguistic macro-phila:

(1) – **NASKA (SH, SC, Nostr);**

(2) – **Khoisan (Bushman);**

(3) – **Austrie [(Austroasiatic and Austro-Thai (Austronesian and Thai-Kadai));**

(4) – **Amerind;**

(5) – **Nilo-Saharan;**

(6) – **Niger-Kordofan;**

(7) – **Australian;**

(8) – **Indo-Pacific (Andaman and Papuan languages).**

The idea that all human languages can be group in only eight superfila belongs to Václav Blažek. He expressed it to me in private communication at the Moscow comparative conference in the summer of 2001.

Abbreviations for Khoisan (Bushman) languages (from Bleek, 1956: iii-iv) are like follows:

**Northern group**

NI //k'au-/en auen a dialect of !kuj,

ΛANII; for more detailed mapping see Barnard, 1992

Nla nogau a dialect of !kuj, NII

NII	!kū, !kuŋ	self-name – Zu/hoāsi, most studied Bushman population
NIIa	hei//kum	near Etosha pan (Namibia)
NIIb	a dialect of !kuŋ (!kung)	from Ovanboland (northern Namibia)
NIIc	a dialect in Ukualutu,	Namibia
NIII	!o !kung	a dialect of !kung (Eastern Angola)

#### Southern Group

SI	/xam	northern part of Cape province (in D.F. Bleek's book here (p.) is a misprint: NI)
SIa	//ŋ	a dialect of /xam
SIa	≠khomani	southern Kalahari (R.S.A.)
SIb	//khau	Kimberly region (R.S.A.)
SIc	//ku//e	southern Kalahari (R.S.A.)
SIId	seroa	southern part of Orange Free State (province of R.S.A.).
SIle	!gā !ne	Transkei, i.e. south-eastern part of R.S.A.
SIII	batwa	eastern Transvaal, near lake Chrissie
SIV	auni (/auni)	southern Kalahari (Botswana)
SIVa	khatia (xatia)	southern Kalahari (Namibia)
SIVb	ki/hazi	southern Kalahari (Namibia)
SV	masarwa	southern Kalahari (Botswana)
SVI	/nu //en	southern Kalahari (Namibia)
SVIa	/nusan	southern Kalahari (Namibia)

#### Central group

CI	hie, hietjware, masarwa	Zimbabwe (near lake Tati)
CIa	sehura	Botswana
CIb	mohissa	Botswana
CII	naron, //aikwe	Botswana (near to «auen» (NI))
CIIa	tsaukwe	Botswana
CIIb	hukwe	Kaprivi strip (Namibia)
CIII	hadza	northern Tanzania

/ – dental click, // – lateral click, ≠ – alveolar click, ! – alveolar-palatal (cerebral) click.

ζ reflects laringalization of the preceding vowel, – high tone, \_ – low tone, ʌ – flapped retroflex consonant (Bleek, 1956: iv).

Languages of Central group are distantly related to Northern and Southern groups. The latter are much more closely related to each other. Hadza belongs to Central group. All further references will be given in these symbols by pages of: (Bleek, 1956).

Other phonetic symbols.: *ɨ* means Russian *y*, *θ* – «high» *o* (between *o* and *a*), *ḡ* means dot over phoneme. These symbols may be replaced with

standard signs of the IFA: *i* crossed, semi-circle, and a dot over a phoneme. *Ω* is a specific FU phoneme sounding similar to Russian *ɨ* (*y*). *Λ* of Illich-Svitych's texts corresponds to more oftenly used *V* (a reconstructed vowel), e.g. *KirhΛ* «old» (OCHЯ 165) may also be written as *KirhV*. Some spellings are given in cyrillics. Such cases are marked.

\* \* \*

We should put before the list of comparisons a couple of methodological considerations:

1) In the Nostratic list of V.M. Illich-Svitych much more than half of the reconstructions have CVCV structure. Extra-linguistic considerations prompt us that at the earlier levels of language development such structures should have been even more abundant than in Nostratic. This consideration narrows the scope of all possible phonetic combinations for the UL.

2) If we assume that all present languages ultimately stem from one UL (with dialects), then with certain probability the reflexes of this language can be found in any recorded language and we should not neglect this possibility in the process of the far-ranging linguistic comparison. Let us first take, for example, the word «lizard».

**1. LIZARD** In the NC etymological dictionary NC form for «lizard» is reconstructed as *\*čVrčV* (Nik.-St.: 348). We view the probability of the existence of such a form as low, taking into consideration the following: In **Lezghi** and closely related **Tabasaran** «lizard» sounds as *čurčul*, in proto **Dargin** – as *\*čičala* (ibid.). This practically coincides with the **Proto-Finno-Ugor** «lizard» – *\*č'Ωčzl* (Teplyashina, 1978: 776). The probability of the mutual borrowing between NC and FU is about zero, and the probability of their chance coincidence will diminish to about the same level if we consider the following (all etymons mean «lizard» unless otherwise specified):

**Norw.:** *firfisl/e -a* (RNS: 847), compare with other Lezghi etymon: *fifil* (Nik.-St.: 763);

**Bashkir:** *кэҗэртке (kəčərtke)* (RBS: 898);

**Kirgiz:** *кескелдирик (keskeldirik)* (Russko-Kirgizskij Slovar', 1960: 983);

**Amerind:** Hoka: Kokopa: *kwacul* (Crawford, 1976: 183);

Uto-Aztec: Panamint-Shoshone (Tümpisa): *chuckwalla* (Dayley, 1984: 464);

Penuti: proto Miwok-Wintun: *\*čVkw(i/a)λ-* (Broadbent, Pitkin, 1964: 40).

We may also notice that the etymons presented above have some possible phonetic connection with **Nostr.** *\*kulA* «snake» (OSNJA 179), compare also: **An.** *\*kalati* «worm» (P 198). If we add to the analyses **Nostr.\*KUrA** «short»

(OSNJA 244) and \**kULl* «small» (OSNJA 205), we may propose for the UL a hypothetical form \**kukula*, «lizard», literally: «small (short) snake».

Another example that might be added to M. Ruhlen's list (Ruhlen, 1991) is UL \**baba* и \**tata*, with tentative meaning (with derivatives) «father» within nuclear or small extended family. We list them, as the rest of the material, without pretence at formulating any rule of regular correspondence.

## 2. FATHER 1 \**aba*

### 3. FATHER 2 \**tata*

**S.-h.(1):** \*?*ab-* «father» (Orel 1995a, 1). (all other etymons here mean «father» unless otherwise specified):

**Nostr.(1):** **Alt(1):** \**āp'a* (Dybo, 2000b: 46).

**Mansi(1)** (b. to Uralic) *āt'* (RK: 183).

**IN(1)** \**ata* /*pater*. \**pater* is possibly an innovation in IE taking into account complexity of their ethnic origin (Dolgopolsky 1995). This circumstance is possibly reflected in **Hettan** *atta*, **Slavic** \**otici*, **Gothic** *atta* (Benvenist, 1995: 147) as well as in Albanian *ate* (~ *-i*) (Zhugra, 1998: 177, 180), and Dardian material.

**Dardian(1)** (including Nuristani languages) reflexes are:

**Kati:** *tot-* (nominal case, p. 35), **Vaigali:** *tatō* (p. 45), **Pashai:** *tāt-* (p. 106), **Kalasha:** *dāda* (p.122), **Khovar:** *tat* (p. 132), **Torvali:** *boba* (p. 134), **Bashkarik:** *bab-* (p. 141), **Garvi:** *bab-* (p. 144), etc. (pages are given by: (Eidelman, 1965). In other words in Dardic we also have either \**tata* (*tāta*), or \**baba*.

**SC(1):** \*?*opV(j)* (Starostin, 1984, 2.5), or ?*ōpV(jV)* (Nik.-St: 1385); **ST** \**pāH*, Enis. \*?*ob* (Starostin, 1984, 2.5).

**NC** \**dājV* «father, mother». Reflexes: **Nakh.** \**dād(a)* «father», **Av.-And.** \**dadV* «father», **Lak** *t.at:a* «grandfather», **Darg.** \**t.ut:e(š)* «father», **Lezg.** \**dadVj* «father, grandfather», **Khin.** *dādā* «mother», **WC** \**t.at:V* «grandfather, father (daddy)» (Nik.-St.: 397–398).

**Austroasiatic(3):** **Mon-Khmer:** **SB** \**ba:p*; **North Bahnaric** \*?*a:?*, **Kua** *vaq*, **Mon** *apā*, **Old Khmer** *vapā*; **Munda:** **Kharia** *aba*, **Bonda** *ba?*, (Efimov, 1990: 120). A.Efimov notes that **SB** \**ba:p* is hardly genetically related to these forms, but the rest of them are quite likely to stem from \**aba*.

**Austronesian(3):** **Javan, Malay, Ngadju Dayak:** *bapa*. (Dahl, 1973: 105).

**Thai-Kodai(3):** **Thai (3)** *phō*, **Bo-ai** *pō*, **Lunchzhou** *pō* (Gohman 1992: 15).

**Indo-Pasific(8):** (Papuan): **Abelam** *apA*; **Awa** (Eastern Highlands) *nanibo* «my father» (Leontjev, 1974: 83, 78), **Bongu** *ab* (Kryukov, 1975: 194).

**Australian(7):** **Dharawal** *baba* (Blake, 1981: 122–123). In most of the **Pama-Nyungan** «father» sounds like *mama*. Phonetic development of *b* > *m* can not, however, be excluded.

**Amerind(4):** **Kiowa-Tanoan:** **Kiowa:** *ta*, **Tanoan:** **Jemes:** *tā-e*, **Taos:** *tō*; **Uto-Aztecan:** \**tawa*; **Aztec-Tanoan:** \**tayw;a* «man, father» (Greenberg, 1987: 127).

**Penuti(4):** **Miwok:** **Central Sierra:** *εεε*; **Gulf:** **Natchez:** ?*pis* (Greenberg, 1987: 150).

**Pra-Amerind(4):** \**apa-* > **Proto-Arawak** \**a/p-apa-ti*, **Proto-Pano** \**papa*, **Proto Tupi-Guaraní** \**a-pai-N*, **Proto-Tukano** \**pa(?)*-*ky*, **Proto-Harabut** \**áapam*, **Proto-Guahibo** \**p-áxa*, (Matteson, 1972A, 288; Matteson, 1972B, 126; Christian, Matteson, 1972, 52).

**Pra-Amerind(4):** \**ta(i)ta* > **Kamsá** *taitá*, **Proto-Chibcha** \**(ha-)tai-*(*kV-*)*ta*, **Guambino** *tata* «chief», **Proto-Walapai** \**tál*, **Proto-Maya** \**tat*, **Proto-Oto-Mange** \**(Y)ta(h)*, **Paez** *tata*, **Proto-Takano** \**tata*, (Matteson, 1972A, 290;).

**Proto Athapaskan(4)** \**-ta?* (Dyen, Aberle, 1974: 448).

**Quechua(4)** *tayta* «father» (Parker, 1969: 203).

**Nilo-Saharan(5):** **Nubian (Dongola dialect):** *bāb* (Zavadovskij, Smagina, 1986: 45), **Kanuri, Kanembu:** *bawa* (Bondarev, 1998: 143, 147). According to A.V. Dybo Sarahan languages probably form a subgroup of Afrasian (Dybo, 2000).

**Niger-Kordofan(6):** **Atlantic languages:** **Bullom** *ba* (Pozdnyakov, 1993: 155); **Kru:** **Yoruba:** *baba* (Yakovleva, 1963: 58); **Bantu:** **Swahili:** *baba* «father» (Ohotina, 1974: 12), **Lingala:** *tata* (Toporova, 1974: 33), **Kuria:** *tata* (Aksenova, Toporova, 1994: 44).

**Bushman(2)** **SI:** *ibo, óa, bobo, tata* (pl); **SII:** *aā, ba:ba*; **SVI** *ōa, tata*; **NI, NII:** *ba*; **NIII:** *bé*; **CI:** *bara, bae*; **CII:** *auga, aba, a:we*; **Khoikhoi (Nama):** *eib, 'ib*. According to Meindorf Nama forms are: '*abob*, '*ib*, //*ūb* (Bleek, 1929: 37).

**Šumerian(?)** *aba* (*apa, apu, ad*) (Djakonov, 1998: 112).

## II. «INDECENT» AND RELATED LEXICS

(under this title we group lexic items which were desacralized and made «idecent» at least in the languages of the cultures with ideological dominance of such World religions as Christianity or Islam)

**4. HOLE:** Possibly this term was counterposed in UL to \**xir* / *xer* «man, fallos, horn» (see **6. PHALLOS 1**).

**S.-h.(1)** \**gir-* / \**gur-* «hole, well», **EC** \**kwəIru* «pit, hole», **ST** \**ghuar* «id.» (Orel 1995a, 49); **EC** \**xāro* «chink» (Nik.-St.: 1060).

**Bushm.(2)** *iee* «pit, hole»(CI: 68), *je, jēnaa* «pit, hole in the earth» (CII: 72), *koro* «pit» (CI: 101), *koro* «game pit» (CIa: 103), *žo:e* «cave, hole in the earth» (SVI: 265), */huru* «pit, burrow, animal's den» (SI: 291), *!koa*, s. *kou*, *k?o* «hole, cave» (SI: 437), *!koro !kou* «pit, grave» (NII: 433), *//kauru* «hole, hollow» (SI: 562), *//karru* «pit» (SII: 559), *//kerru* «hole in the nape of the neck» (!, A.K.) (SI: 570), *≠xarre* «to make a hole» (NII: 678), *xarro* «dig» (SVI: 257) etc.

**Malay(3)** *gua* «cave, burrow, den (Höhle)» (Krause, 1978: 340).

**5. MUSHROOM:** (fly-agaric in pagan religions is a shaman's mushroom, hallucinogen, phallic symbol and alongside with the tree – a symbol of three-fold division of the Universe).

**EC (1)** \**šhw̃əm̃kV* (~ -ʔ-) «mushroom, tinder» (Nik.-St.: 960–961), **Lak-Lezg.-Khin.** isogloss \**šwimHV* «three» (Nik.-St.: 978), **Av.-And.-Tsez** isogloss \**šwinkV* «mouth» (Nik.-St.: 978); **Kartv.** \**soko-* «mushroom»; **IE** \**spwongo*-«id.» (Nik.-St.: 961). The authors comment: «We must note that however improbable it seems, the form \**sphwongo-* lies very closely to the reconstructed PEC \**šhw̃əm̃kV*» (Nik.-St.: 961).

We believe this note to be an uncorrected trace of S.A. Starostin's former view of the lack of genetic relationship between **IE** and **NC**. He stated this view in 1988 (Starostin, 1988), while in 1989 (Starostin, 1989) becoming a pioneer of the discovery of their genetic relationship presenting more than 200 cognates. Linguists from the comparativist department of Russian State University for Humanities (RGGU) told me that the apparent contradiction between the these two views are due to a considerable delay in printing of the first book.

We may add that at least one of the Khoisan languages contributes to demonstrate lack of fortuity in coincidence of the **EC**, **IE**, and **Kartvelian** forms.

**Bushm.(2).** *samaka* «three» (CIII: 163), *//uaka* «id.» (SIVb: 627). We may also add here a «tungussian» word *shaman* with still unclear etymological roots.

**SB(3)** \**səmbat* «handful, fist» (E 112). Fist resembles in its form a head of a mushroom.

**6. PHALLOS 1:** Common origin with this etymon possibly have (in a number of languages) etymons with meaning «horn, horned animal», «male», «root», «break», «hole» etc.

**Nostr.(1)** \**KErA* «horn» (OS 227), \**Herä* «male» (OS 108); \**Kiru* «deer» (D 43); **S.-h.** \**kar-* «horn»; **SC** \**qwVrHV* «id.» (Orel 1995a, 86), **NC** \**HirkwĒ* «man, male» (Nik.-St.: 579), **Burushaski(1)** *hir* «id.» (Grune 1998: 5). According to Blažek and Bengtson (Blažek, Bengtson 1995) Burushaski belongs to Dene-Bask (**SC**+ Burushaski, Dene and Basque) philum.

**M.(3)** *keras* «hard» (Teselkin, Pavlenko 1964: 192); **An(3)** \**(q)uRuŋ* «horn, antler» (Sagart 2002: 3).

Semantic tie between «horn» and «hard», reflected in the phonetic similarity retained not only in English and Malay, but, eg. in the Chechen as well: Chechen *uIoZla* [čoga] «hard» (RChS: 669).

**Southern Slavic(1), Kashubian, Russian** (Archangelsk dialect) \**kur* «phallus» (Loma, 1997); Ancient Egyptian *Xara* (*Xor*) «diety name» (Perepelkin, 2000: 65, 303).

**Bushm.(2)** *llkoro* «horns» (SI: 587), *llkoro* «nail, nails» (SIIa: 587). See also **NAIL 1.** in part II of the present paper.

**PPN(3)** \**ure* / \**uri* «phallus» (A. Davletshin, personal communication).

**Ambulas(5)** *kaara* «male, tusk, horn» (Am: 29). Ambulas (Abelam) is a Papuan ethnic group in Papua New Guinea.

### ROOT:

**S.-h.(1)** \**čer-* «root», **EC** \* *čciw-ilV* «root, seed» (Orel 1995a, 36),

**Nostr.(1)** \**žir[a]* «root» (D 42).

**Bushm.(2)** *!kač rriba* «long edible root» (CII:410), *llkari*, и. *llkerri* «root fibres» (NI: 559), *!khuri* «seed kern» (CI: 314) *llkerri*, и. *llkeri* «root» (NIII: 570), *llkyrri* «sinew» (SI: 336).

**Commentary:** In Nostratic or its dialectic predecessors which existed in territories where horse was a common animal and an object of hunt and ergo – an object of worship the term \**Kiru* «deer» had a pair analogous to **NC** \**h̃ynčwV* «horse». S.A. Starostin compared **NC** \**h̃ynčwV* with **IE** \**eḱyo* (Starostin 1988, 1.2). Busman possible cognates are: */goe*, s. */gwa*, */gwe* «quagga, zebra» (NII, NI, CII: 281), */kwe*, */kwe:* «quagga» (NII: 332), *llkoah*, *llkuih*, s. *llkoi* «id.» (SI: 583, 585, 591).

Proto **SC** (with dialects) had possibly an etymon \**xirčwV* with semantics («deer, stag» etc.) similar to that of the Nostratic etymon. It survived in **NC** as \**HirkwĒ* «man, male» (see above).

### BREAK:

**S.-h.(1)** \**far-* «break, tear», **Nostr.(1)** \**pär[a]* «tear, break, split», **ST(1)** \**phraj* «split, divide» (Orel 1995a, 41).

**Bushm.(2)** *kōa* «break, finish»(CII: 96), *!khuru* «break, split up» ( SI: 314), */k'werri* «break off» (SI: 340), *!kau:* «cut, skin, break» (SII: 411).

Possible sexual connotations of this etymon seem to be evident.

7. **PHALLOS 2** (semantically connected with «stick, finger, plough, head, mouth», and, surprisingly, with «white, shine»):

**Russian(1)** *palka* «stick», *palets* «finger», *palitsa* «club»; **Scrt.** \**phalaka-* «board, stick» (Semerenyi 1980: 81); **S.-h.** \**pi'a* «rain», **Nostr.** \**pi'ä[q]a* «rain» (Orel 1995b: 40); **Engl.** *plough*, **Russian** *ныч* «id.»; **Greek** *phallos* «phallus», *pharos* «lighthouse»; **Spanish** *boqa* «mouth»; **Arabian** *fuh-* «mouth» (I. Alexeev, personal communication); **Hung.** (vulg.) *fossz* «phallus» (I studied Hungarian for three years and lived in Budapest five months), **Lezg.** *vass* «phallus» (E.F.Kisriev, personal communication).

**Austroasiatic(3):** **Khm.** *phliej* «rain» (G: 517), **SB:** **Sedang** *pleng* «sky», **Katu** *pleng* «id.», **Brôu** *paloäng* «id.».

**An.(3)** \**palu* «to hit, strike» (P 73).

**Ling.(4)** *mbula, mpela* «rain» (RLFS: 113), *mbeli* «knife» (ibid.: 214).

**Gusii(4)** *-ara (eki-)* «finger» (Gu.: 31).

**Andamanese(8):** **Great Andaman:** *Áka Biada Puluga-da* «God»(associated with monsoon torrents), **Önge** *Ulugé* «id.» (Portman, 1887: 34).

**WHITE :**

**Nostr.(1)** \**balka* «to shine», **S.-h.** \**balag-* «to light» (Orel 1995a, 11).

**ST(1)** \**P0:k* «white» (Starostin 1989, 1).

**SB(3)** \**b0:?* «white» (E: 15), **Austroas.(3)** \**bəlak* (Kruglyj-Enke, 2.25).

**An.(3)** *buraq* «white» (P 188).

**Ling.(4)** *-balá* «to light», *polele* «light (adj.)» (RLFS: 306), *pel0* «pale» (RLFS: 47).

**Commentaries:**

1) Semantic connotations of phallos, stick and plough are obvious.

2) Semantics of «white, shine» (see **WHITE**) are paralleled e.g. in **Greek** *phallos*, *pharos* or in shining phallos *lingā* of the Hinduistic God Shiwa (Grintser 1992: 643–644; Kochergina 1996: 554), See also **ASH**,

**PHALLOS.**

**UL** \**pala* might have been associated not only with stick, but with lightning as a phallos of a thunder cloud.

**UL** \**bala* «to shine, white».

See also **TONGUE, TURN, SPEAK, RAIN.**

3) «Mouth» may be connected with «phallus» through intermediate semantic unit «head», since the later also is an ancient phallic symbol, but more likely there were two words in UL: \**pala* «stick», phallos and \**paka* «head», see below.

**MOUTH, HEAD:**

**Bashkir(1)** *baš* «head» (RBS: 140), **Spanish** *boca* «mouth» (Gáldi, 1987: 588).

**Finn.(1)** *pää* «head» (A: 213), **Hung.(1)** *fej* «id.»

**Nakh-Lezg.** isogloss(1), (b. to **EC**) \**běkwə* (~ -o) ! «part of face, mouth» (Nik.-St.: 289).

**SB(3)** *bo?* «head» (E 100), **Brôu(3)** *bouq* «id.».

**An(3)** \**baSaq* «mouth» (P 99), **Taitian(3)** `vaha «mouth» (Arakin, 1981: 16); **Siam(3)** *pāk* «mouth», **Lunchzhou(3)** *pāk* «id.» **Bo-Ai(3)** *pāk* «id.» (Gohman 1992: 15).

**Swahili(4)** *pua* «nose» (U 281).

4) «Rain possibly sounded in UL as \**palaka*, see **Nostr.**, **Andamanese** and **Russian** *plakat*’ [(the etymology of the latter going to «beat oneself on the chest, moan» with parallels in (Fasmer)].

We can thus suggest two types of rain concepts in UL: one for gentle, drizzle type rain, and the other – for the stormy rain, hurricane, that beats ground with «sticks» (UL \**pala*) of water. Again we have here postfixes \*-ka / \*-nga, see **FINGER, FOREST.**

4) From the same root might have originated **SH** \**pilaq-* «knife, axe», **EC** \**bɨ(i)lgwV* «hammer», **Enis.** \**pu?ul* «id.» (Orel, 1995a, 128), **Malay(3)** *palu* «id.», *pukul* «id.» (IRUS: 295, 327).

**8. TESTICLES, WISE, STUPID:**

**Nostr.(1)**

**Fulbe(4)** *muddo* «a stupid one» (Z: 360).

**Ling.(4)** *motu* «stupid» (PLFS: 94).

**Ambulas(5)** *maadé* «castrated pig» (Am: 47).

**UL** \**muda* «testicles, balls». See commentaries to **EYE 2.**

**Commentary:**

Ambulas (Abelam) is a Pauan (Trans-New-Guinean phliae) language.

**9. BUTTOCKS** (with semantically connected «frog, toad, pit, turtle (tortoise), robe, etc.):

**Nostr.(1)** \**gop[u]* «empty, hollow», **IE** «hollow, pit» (D 139); **Nostr.** \**gūpA* «to bend», **IE** \**gheub-*«id.» (D 93, sexual semantic connotations see below and **VULVA**); **Ancient Indic** \**yabu* «have sexual intercourse» (D.N. Leluhin, personal communication) See also: **Russ.** *zhopa* «ass, buttocks», *zhaba*, «toad».

**Bushm.(2)** *tʃupe* «buttocks» (CIII: 237).

**FROG:**

**EC.(1)** \**GHwōpā* «frog» (see **Commentary** below).

**Bushm:** (2) *gui* «large frog» (CII: 50), *kwee* «bull-frog» (CI: 112), *wā*, *waç* «frog» (NII: 251), *xobe*, *ghobe* «id.» (CI: 260), *!gā* «frog, toad» (SI: 374), *!gwe:ba*, s. *!ga* «frog» (CII: 392), *!!ga:ba* «id.» (CII: 523).

**Commentary:** In 1988 S.A. Starostin compared **IE** \**gyēb(h)-* / \**gyob(h)-* «frog, toad», **EC** \**GG(w)ʎIp V* «frog, kind of worm» and **Kartv.:**

**Laz** *mžvabu* and **Megrel** *žvabu* (Starostin, 1988, 1.9). Similarity of the **IE** and **EC** etymons was explained by **EC** substrate in Indoeuropean, while similarity of Kartvelian forms remained unexplained.

In the **NC** etymological dictionary of 1994 the following forms are given: **NC** \**qWVrVqV*, «frog» (Nik.-St.: 942), **EC** \**GHwatV* (Nik.-St.: 459). The form \**GHwōpV* is given with the changed semantic reconstruction: «kind of worm, reptile» and is absent in the semantic index under the titles «frog, toad». Reflexes of the lower level are: **Nakh** \**qōpe* «trichina, worm», **Av.-And.** \**q:wVbV* «malaria», **Lezg.** \**q:Iop* «frog» (Nik.-St.: 460).

Taking into account the Khoisan data and other material given above we suggest to return to the initial semantic reconstruction: **EC** \**GHwōpV* «frog» and accept **NC**, **IE**, and Khoisan etymons as stemming from the more ancient common form.

#### TURTLE, INSECT:

**Бурм.**(2) *k'āca* «insect» (NI: 124), *k'ōbe* «tortoise» (CIII:124), */kačppəm* «tortoise, *Testudo geometria tentoria*)» (SI: 301), *!gože s. !goai, !gwai*, «tortoise, tortoiseshell» (SI: 385), *!goč?eič s. !goai, !gwai, !goče* «tortoise» (SIIa: 385), *//gwa: //go:* «id.» (NI: 537), *\_//gwe:ba* «id.» (CII: 538), *//koá* «id.» (NII: 583), *//k'upe* «id.» (CIII: 609) etc.

#### Niger-Congo (5)

Swahili *kobe* «turtle» (K: 500), ling. *nkoba* «id.» (: 366). This is a Pan-African etymon (cf. Bengtson).

#### ROBE:

**Bushm.**(2) *!kwobba* «skin petticoat worn by women on the back» (SI: 468), *//gabe* «small kaross or petticoat of woman, worn on the back under big kaross, hanging from the waist» (SV: 523). Reflexes like **Spanish** *ropa* «dress» possibly in the end originate from etymons that once designated similar female dress elements. See also:

**Nostr.**(1) \**Kaṣa* «to close, to cover» (Orel, 1995, 68).

**S B**(3) \**kh'ró:p* «to cover, lid» (E 414).

#### 10. VULVA:

**UL** \**puti* «vulva» (RN 39; Proto-World Language, 21).

**S.-h.**(1) \* *fit-* «hole, vulva»; **Nostr.** \**pūtV* «hole»; **SC** \**pVtV* «hole, vulva», **Lolo-Burm.** \**pytx* «id.» (Orel 1995a, 44).

**Nostr.** \**pu/tA* «hole, vulva, anus»; **Amerind.**(6) \**petV* «vagina» (RN 39).

To this may be added **IE** \**pīzdā* «weibliche Scham» (**Pn**: 831), cf. **Russ.** *nuzda* (*pizda*) «vulva», *neuḗpa* (*peshchera*) «cave», *pakhāt'* (to «plough»); **Hungarian** *picza* (*pič0*) «id.», **Engl.** *pit, bitch* [(compare. **Nakh-Lezg.** isogloss \**bīsV* «pussy-cat» (Nik.-St.: 305)], **Spanish** *bicho* «worm, passive homosexual», *putana* «prostitute»; **EC** \**pūti* / \**būti* «genitals, usu-

ally female» (Nik.-St.: 876–877), **Lezg. – Av.-And.** isogloss \**pažo* (-ž-, -ə-) «hut, cabin» (Nik.-St.: 867); Semantic connotation of the latter may be suggested through «cave», remnant of the older notion of the sacred dwelling symbolizing Mother-Earth Goddess. See also **Quechua** *pača mama* «Mother-Earth» (Parker, 1969: 158).

**Bushm.**(2) */hoti* «buttocks» (SIV: 289), */utu* «same» (SII: 360), *budi, bu:e* «hole, burrow» (CIII: 18).

#### Commentaries:

1) Among Bushmen as well as Australian Aborigines a man during *coitus* took position «from the rear». Bushmen, or at least Zu /hoañsi (!kung) of the so-called Nyae Nyae region (Namibia) in the 1950-ies considered buttocks to be associated with sex. Uncovering buttocks was considered (for women) as an act of indecent behavior (Marshall, 1976: ).

2) In Bushman languages, apart from Hadzapi (CIII) and Hietjware (CI) initial *b* or *p* is very rare (Bleek, 1956: 13). We believe that (since Bushmen languages evolved like pigins) these phonemes in the donor-languages at the time of the formation of the Khoisan proto-languages were substituted by combinations of clicks and gutturals.

## II. THE REST OF THE BASIC LEXICS

### 11. ANGRY:

**S.-h.**(1) \**kar-* / \**kor-* «be angry», **EC**(1) \**qwall?V* «anger, offence, gossip», **ST**(1) \**q(h)āl* «to argue, argument» (Orel 1995a, 73), **Nostr.** \**korA* «anger, offence» (OS 172).

**Bushm.**(2) *khai* «to be angry with smb.» (CI: 88), *khaijo, s. khaj, khaija* «anger, irritation» (CI: 88).

### 12. ANTELOPE, DEER 1:

**Nostr.**(1) \**?ili* «deer» (Orel 1995a, 7).

**Chechen**(1) *saj* «deer» (RChS: 381), *dijnat* «animal» (RChS: 169).

**SB**(3) \**jll* «barking deer» (E 278).

**Ling.**(4) *mbuli* «antelope» (RLFS: 33).

### 13. ANTELOPE, DEER 2:

**Nostr.**(1) \**gurHa, \*gUjra* «antelope, animal», **S.-h.** \**gur-* «antelope, calf» (Orel 1995a, 53).

**SB**(3) \**jybr* «deer, stag» (E 357).

**Nostr.**(1) \**wiHrV* «man, male» (MS 362; D 37).

**Nostr.** *wol(ĥ)V* «big» (D 149), **Nostr.** \**koĭV* «round», **IE** \**kwel-* «round, to turn» (D 142), **Nostr.** \**walle/m* «right, right side» (Orel, 1995b, 53); **NC** \**gwērV* «circle, round, to roll» (Nik.-St.: 447), **NC** \**wirgkĀ* «sun» (Nik.-St.: 1051).

IE \**yēro-s* «truthful, truly» (Pn: 1165); \**yērg-s-*, *yēr-k* «drill, twist» (Pn: 1154–5), **Germ.** *wirken* «to act», **Engl.** *work*. **Chechen** *бакъ лъуӀ* «truthful: (RChS: 492), *бакъдепз* «truth» (ibid.: 491).

**Bushm.**(2) *kwerrekwerre* «round» (SI: 113).

**SB(3)** *wé:r* «miracle, taboo» (E 114).

#### Commentary:

I do not propose that all Nostratic etymons listed above originated from one more ancient common form. I would rather propose a hypothetical consideration that some of them may be semantically connected oppositions with either initial *g* or *w*. On the other hand, **Nostr.** \**wol(ł)V* «big», *kolV* «round», and \**walle/m* «right, right side» may have originated from **UL** \**Kona* «sun», the latter personified as a bull or large antelope (see **SUN**). As to semantic connotations between «work» and «drill»—these are based on the process of the firemaking by quickly turning of a firestick. It is indeed an intense labor per se. See also **TURN**.

#### 14. ARMPIT:

**Nostr.**(1) \**ḲawingA* «armpit» (OSNJA 330); **SH** \**gen-* «hand», **NC** \**ḡḡIwɨnV* «hand, shoulder», **Enis.** \**ken-* «shoulder», Old Chinese \**kēn* «id.» (Orel, 1995a, 48).

**Bushm.**(2) *xlangaxlanga* pl. «opening between toes» (CIII: 259). This term we have put here only to demonstrate a *nga* suffix.

**An(3)** \**qabin* «carry under the arm» (Blust 1980, 2).

**Commentary:** Taking into account **Nostr.** \**kolV* «round, to turn» (D 142), **SB** \**wil* «round», **Nicobarese** *kavi:lə*, «id.», **Santali** *kawal, keval, kivil* «twisting» (Yefimov, 1990: 109), **An.** \**kavil* «fish-hook» (Dahl, 1973: 43), and **NIGHT, FINGER, FOREST, TO TURN** we may suggest for the **Nostr.** *ḲawingA* the following semantic reconstruction «spirit of the shoulder pit». Then for the **UL** «shoulder will be \**kawi*; \**nga* «spirit».

Of some interest to compare are also **WOMAN** and **LEFT**.

#### 15. ARROW:

**S.-h.**(1) \**cil-* «arrow», **EC**(1) *čəwłɨ* «arrow, point», **ST**(1) *šal* «sharp, point» (Orel, 1995a, 29).

**Bushm.**(2) *šwa: ʎa* «iron tip of the spear» (NII: 183), *šula*, s. *šorra*, *šwa: ʎa* «arrowpoint of the assagai (spear – A.K.) type» (NII: 183), *llkhorō* «arrow» (NII: 589), *llkowa*, s. *llkoa* «arrow» (SIV: 589), *llxe:lã*, s. *llx:e~lla* «reed, arrow» (SII: 635).

**PMP**(3) \**suləm* needle, pierce» (Kullanda 1992: 44).

**Ling.**(4) *likula (-ma)* (a.o. forms) «arrow» (RLFS: 327).

**Commentary:** etymological ties with (**ARROW**), (**SHARPEN**) and (**NAIL** 1) are possible.

#### 16. ASH, COALS, FLAME:

**Nostr.**(1) \**lamV* «ash, coals», **S.-h.**(1) \**lam-* «id.» (Orel 1995b, 28); **NC**(1) \**HämpV* (Nik.-St.: 543). Note: **Av.-and.** \**habu* and **Tsez.** \**hamu*, as well as **Hung.** *h0mu* (in Hungarian orthography – *hamu* «ash») are closer to the Nostratic, **SB** and **An.** forms. There are no examples of the proposed *mp>b*, *mp>b* regular correspondence in (Nik.-St. 1994).

**SB**(3) \**bu:h* «ash» (E 203).

**An.**(3) \**abu(S)* «id.» (P 4).

**An.** \**lima* «five, hand» (P 49; Dahl, 1973: 73).

**Yale**(5) *limna* «shine, gleam, glitter» (Y: 112). Yale (Kosarek) is a Papuan language.

**Sumerian** *lima* «hand».

**Lat.** *lūmen* «light» (Ernout, Meillet, 1979: 369); **Engl.** *limb* «extremity» (**ME** *lim*, **AS** *lim*, **Icel.** *limr*)(Skeat, 1958: 341); **Port.** *chama* «flame» (PRS: 425), **Rus.** *пламя (plámä)* «id.».

**Hung.** *láng* «flame», **Spanish** *llama* «id.» (Gáldi, 1987: 87).

**Bemba**(4) *limu* «tongue», **Mbundu**(4) *e-limu* «id.» (Guthrie 1948: 12),

**Ling.**(4) *lob0k0 (ma-)* «hand» (RLFS: 301), *lingengi (ba-)* «light» (ibid.: 306).

#### Commentary:

Reconstruction for the **UL**: \**IVma* «flame», \**lima* «wrist, tongue», suggesting that an open hand with stretched fingers and a tongue both symbolized «tongues of flame», cf. **Port.** «linguas de fogo» (PRS: 425), **Russ.** «языки пламени» (jazyki plameni) [tongues of flame]; see also **PHALLOS 2**.

#### 17. BAD

**Engl.**(1) *bad*, **Iranian** *bad* «id.», **Russian** *beda* «disaster»; **Finn.**(1) *valhe* «lie» («untrue») (RFS: 310); **Hung.**(1) *baj* «disaster», *buta* «stupid» (OMS I: 54, 286); **Chechen**(1) *bāla* «disaster», *von* «bad» (RChS: 35, 443).

**Malay**(3) *bodoh* «stupid», *buruk* «bad» (Po.: 49, 58).

**Gusii**(4) *-be* «bad» (Gu.: 34)

**Swahili**(4) *-baya* «bad» (RSS: 399); *-bovu* «bad, unfit» (U: 500).

**Yoruba**(4) *búbúrí* «bad» (L: 199).

**Ambulas**(5) *pawu* «misfortune, trouble, wrong» (Am.: 59).

**UL** *bada* «bad, disaster, stupid».

#### 18. BARK (peel, bark, skin):

**Nostr.**(1) \**k'alV* (OS 156).

**NC**(1) \**qa λV* «bark, skin» (S: 45).

**Malay**(3) *kulit* «skin, shell, bark» (Po.: 225).

Later I also found **An.**(3) \**kulit* «skin» (St.-P., 32) [or **An.** \**kuliC* «skin, bark» (Si.: 178) still after I had read the paper of Starostin–Peiros].

The article of Starostin and Peiros (St.-P.) was aimed at finding evidence of lexical exchange between the **OC** and **AT**, so they also gave the **OC** and **PT** forms. But since their article was written in the 1980s (I read it only in 2008 in a new edition) the question of possible genetic connections of all these proto-languages with the Nostratic one was not discussed there and Nostratic forms (see above) were not given.

**Ling.(4)** *mokunza* (-*mi*, *nkunza*) «skin» (RLFS: 374)  
**UL** *kora* «bark»

#### 19. BASKET:

**Nostr.(1)** \*č*Uhra* «vessel, basket» (D2, 436).  
**M.(3)** *keranjang* «basket» (Po: 776).  
**Mgs(3)** *harona* «id.» (RMgS: 197).

#### 20. BEAK:

**Hung.(1)** *csőr* (OMS I: 649), (cs=č);  
**Cech.(1)** *z'ok* «id.» (RChS: 241).  
**An(3)** \**tuktuk* «id.» (S: 145).

#### 21. BEAT:

**Nostr.(1)** \**tApA* «to beat» (OSNJA 349). S.A. Starostin gave Nostratic as \**t'ap'h/a/* and collated it with ST \**dhVp* «to beat» (Starostin, 1989, 184).

**Bushm.(2)** !*xwobbu*, !*xwabbu*, !*xabbu* «to beat, strike» (SI: 504), *tēbbe* «beat off» (SI: 197), !*gwoɕppəm* «beat up» (SI: 393), #*kabbe*: «beat up, make thin» (SI: 654).

#### 22. BEAT 1:

**Nostr.(1)** \**tApA* «to beat» (OS 349). S.A. Starostin gave Nostratic as \**t'ap'h/a/* and collated it with ST \**dhVp* «to beat» (S 184).

**Bushm.(2)** !*xwobbu*, !*xwabbu*, !*xabbu* «to beat, strike» (SI: 504), *tēbbe* «beat off» (SI: 197), !*gwoɕppəm* «beat up» (SI: 393), #*kabbe*: «beat up, make thin» (SI: 654).

#### 23. BEAT 2

**French(1)** *bater* «beat»  
**Chechen(1)** *etta* «to beat», *betta* «to beat with a twig» (RChS: 43).  
**An.(3)** \**batu* «stone» (P 123).  
**Ling.(4)** -*beta* «to beat» (RLFS: 45).  
**UL** \**bata* «to beat»

#### 24. BEETLE:

**Russian(1)** *zhuk* «beetle».  
**NC(1)** \*?*əmKV* «insect» (Nik.-St.: 1389).

**Zulu(4)** *chaka* «beetle»  
**Ambulas(5)** *jok* «insects and crawling things» (Am: 27)  
**UL** \**zuka* «beetle». Cf. **BITE** and **PINCH**.

#### 25. BEND, TO 1:

**Nostr.(1)** \**Luka* «to bend» (D2, 1273).  
**M.(3)** *liuk* «to bend», *lengkung* «bended», *lengkukan* «a bend» (Po: 251).

#### 26. BEND, TO 2:

**Nostr.(1)** \**buK/a* «to bend, bent» (D2, 191);  
**Cech.(1)** *bukara* «stooped» (ChRS: 39).  
**M.(3)** *bungkuk* «hump», *bukit* «hill» (Po: 668).  
**Ling.(4)** -*buka* № «to bend» (RLS: 95).  
**Commentary:** M. Rullen found this etymon to be from UL with the meaning of many reflexes «knee».

#### 27. BIG, MANY:

**Nostr.(1)** \*č'*ok'V* (~č-) «big, many», **SC(1)** \*č'*VqwV*, «id.», **ST(1)** \*čok «enough, plenty», **Enis.(1)** (?) \**suk-* «thick» (Starostin, 1989, 20).  
**Bushm.(2)** \**||kel/ke*, s. *||ke*, *||ka/||ka*, *||kei/||kei* «big, old» (NIII: 553), *tsao* «many» (CI: 212), *tukuy* «many» (SIIB: 241), *tamka* «thick» (CII: 191).

#### 28. BIG, MANY(2):

**Swedish** *många* «many», **Latin** *magna* «great».  
**Nostr.(1)** *m/o/nA* ~*m/o/n/g/A* «much, big»; **Amerind.(6)** \**moni* «many, large, all» (RN 42).  
**Fula(4)** *mangu* «size, «boundlessness» (Z: 344).

#### 29. BIG, SWELL:

**S.-h.(1)** \**beg-* «to swell» **Nostr.(1)** \**bağV* «many, enough» (Opel 1995a, 14).  
**Chechen(1)** *dokkha* «big» (RChS: 48), *dukha* «much, many» (RChS: 288).  
**Bushm.(2)** *pakapaa*, *pakwai* «big, old» (CIII: 156), *||ka/||ka* «big» (NIII: 565), !*kaču* «high, big» (SI: 412).  
**An.(3)** \**baRəq* «to swell» (P 127).

#### Commentaries:

1) here CIII (Hadza) is closer to NASCA than other Khoisan languages, as also in **BLOW, EAT, EGG, FOOT 2, ROAST**.

#### 30. BITE

**Nostr.(1)** \**kamu* «seize, squeeze» (OS 157), \**kAmA* «biting insect» (OS 180).

**PCh.(1)** \**kamaka* «beetle» (M: 251)

**Ling.(4)** -*kamu* «squeeze», -*kamata* «to take» (RLFS: 310, 52).

**Amerind.(6)** \**kemu* «to seal» (RN 34). M. Ruhlen here collates the Amerindian term with the Nostratic \**kamu*.

**UL** \**kamu* «seize, squeeze»; \**kamaka* «beetle, biting insect»

See also «**FOREST**» about suffix (-*ka*) in **UL** -*u* in **UL** served as a verb/adj.-attr. marker?

### 31. BITTER:

**Nostr.(1)** *bišV* «gall» (D 7).

**SB(3)** \**bətaŋ* «bitter» (E 114).

**Malay(3)** *pahit* «id.» (Po.: 323).

### 32. BITTER 2:

**Finn.(1)** *karvas* «bitter» (A.: 388)

**Chechen(1)** *кбахьа* (in cyrillics) «bitter» (RChS: 124).

**Bushm.(2)** *lkaozwa* «to be bitter» (SI: 558), *lka'azowa* ! «bitter» (SI: 603). There are also other Bushman correspondencies, but the ones given here are to suffice.

**Yoruba(4)** *korò* «bitter» (L: 73)

**Ambulas(5)** *kawulék* «(go) sour, ferment» (Am: 32), *kus* «sea, salt, sorcery» (Am: 37).

**UL** \**karu* 1) «bitter, sour, untasty»; 2) «far»

### 33. BLACK

**Nostr.(1)** \**Ḳar/ā* «black» (OSNJA 213).

**NC(1\_)** \**ḳārV* (Nik.-St: 1379).

**PK(1)** \**ḳAr/ ḳArr* ! «dark, night» (Do. 206).

**PPN(3)** \**?uli* «black» (P 13).

### 34. BLIND:

**Hung.(1)** *buta* «stupid» (OMS I: 286); **Chech.(1)** *bA'rze* «blind». (RChS: 618)

**An(3)** \**buCa* «id.» (S: 167).

**Ling.(4)** *miso-p0to* «id.» (RLS: 314). *Miso* means «eye».

**Suahili(4)** -*pofu* «id.», *butu* «blunt» (RSS: 549, 601).

**UL** \**buta* «blind».

### 35. BLOOD:

**EC(1)** \**čāLwV* «blood, life» (Nik.-St.: 376).

**Bushm.(2)** *jalo, jalu* «blood» (NIII: 72), *lao, la, s. /ou* «id.» (NIa: 269, 268).

### 36. TO BLOW 1:

**S.-h.(1)** \**fa?*- / *fi?*- «to blow», **Nostr.(1)** \**puV* «id.», **SC** \**pOHwV* «id.» (Orel 1995a, 40).

**Bushm.(2)** *poiija* «to blow» (CIII: 158).

**Ling.(4)** -*pepa* «id.» (RLFS: 120).

### 37. TO BLOW 2, SPIRIT:

**Nostr.(1)** \**de/äwHi* «shake, blow» (D 49); **Russian(1)** *duh* «spirit, ghost», *dusha* «soul»; **Darg.-Lezg.** isogloss \**dwiHV* «wind» (Nik.-St.: 407). This evident comparison is lacking in the known to me works of S.A. Starostin or V. Orel. See also **EC** \**dil₂wV* «cloud» (Nik.-St.: 407).

**SB(3)** \**ndu*: «god, wizard, man» (E 18), \**?uh* «blow, play musical instrument» (E 155); **M.(3)**: *tiup* «to blow» (Po: 523).

**Ambulas(5)** *du* «man» (Am.: 17).

The semantic binding seem to be: «breathe/blow, spirit, soul, ghost, man».

### 38. TO BLOW 3, LUNGS, BREATHE:

**NC(1)** \**siHwV* «breath, to breathe» (Nik.-St.: 961–962).

**Hung.(1)** *száj* [saj] «mouth»' (OMS II: 482), **Finn.** *suu* «id.» (Yeliseev, 1978: 230), **Japanese** *suu* «inhale» (Nelson 1991, 885). The name of **Ancient Egyptian** god Seth (*šwtḥ*) also may be of interest (Rubinshtein, 1992: 429).

**Bushm.(2)** *sū*:, **s.** *sū:ζwa, sūsū, swa:iζ* «to blow, snore, hum» (SI: 173), *sū?ā*, **s. so.:**, *soā*, [o:., «lung, breast» (NII: 173), [wabba, **s.** [u, [obba «blow, whistle» (CII: 183), *ts?u, tsu, tsū*, **s.** *tsotšepi* «to blow» (SI: 220).

**Amerind(4): Chibchan-Paezan: Chimu** *sap*, **Paya** *sapa*, **Cuitlatec** *šuxpi* all «inhale» (Greenberg, 1987: 116).

### 39. BLUE 1:

**Russ.** *sinij* «id.»; **Finn.(1)** *sininen* «id.» (FRS: 243); **Chech.(1)** *sijna* «id.» (RChS: 609).

**Suahili(4)** *jani* «green» (RSS: 177).

**UL** \**sina* «blue, green».

### 40. BLUE 2:

**Engl.(1)** *blue*.

**M.(1)** *biru* «blue», *baru* «new» (Po. 47, 32).

**Suahili(4)** -*a kibuluu* «blue» (RSS: 542).

### 41. BLUNT

**Russ.(1)** *tupóĵ* «id.»; **Finn.(1)** *tylppää* «blunt» (about a form of an object) (RFS: 588); **Hung.(1)** *tompa* «blunt» (OMS II: 779).

**M.(3)** *tumpul* «id.» (Po: 1070)

Lingala(4) *motunu (tunu)* «id.» (RLS: 342).

#### 42. BODY 1:

Nostr.(1) \**bodV* «body, belly» (D2, 173).

M.(3) *badan* «body» (Pop: 22).

#### 43. BODY 2:

Nostr.(1) \**ge?UpV* «body» (D2, 650).

M.(3) *tubuh* «id.» (Po: 530).

#### 44. BRANCH 1:

S.-h.(1) \**gil-* «stick, yoke», EC(1) \**HāiV* «twig, branch», ST(1) \**jəl* «id.» (Orel 1995a, 55).

Bushm.(2) //*kale, //kare* «branch, root, fibre» (NIII: 554).

M.(3) *galah* «pole» (Po: 107).

#### 45. BRANCH 2:

Nostr.(1) \**ʔaʔA* «branch» (OS 141); S.-h.(1) \**ʔūç-* «tree», EC(1) \**ʔažwV* «tree, a bush» (Orel 1995a: 64); Av-Tsez.(1) isogloss \**hāl̥VIV* «branch, bud» (Nik.-St.: 508).

Bushm.(2) !*kha* ≠*hausi* «branch» (NIIa: 425), //*kāusij* «branches» (NII: 563), ≠*ha, ≠ hā* «hand, wing, forearm, handle, branch» (NI: 563), ≠*ha, s. ≠hā* «hand, wing, limb, handle, branch» (NI: 650), //*ōa, //o:* «forearm, hand, branch» (CII: 625), //*kwā* [a «wing» (CII: 598).

Malay(3) *cabang* «branch» (Po.: 625).

Commentary Nostr *Gāti*, Bushman forms and Tok Pisin: «hand belong tree» suggest that in the UL «hand» and «branch» were synonyms.

UL \**kata* «hand, branch of a tree»

#### ASH-TREE, ASPEN:

Nostr.(1) \**Ho(k)sV* «ash-tree», Enis. \**oksi* «tree» (Starostin 1989, 34). Nostr. *HosA* «ash-tree» (OS 117); Turkic(1): Bashkir *uçaq* «aspen» (RBS: 470); Tamil(1) *āsp maram* «id.» (RTS: 664), Russ. *осина (osina)* «id.»; Norw. *osp-a, -er* «id.» (RNS: 426).

#### TREE:

Nostr.(1) \**kojw/a* «birch-tree» (OS 170).

PMP(3) *kaju* «tree», An.(3) *kaS<sup>2</sup>iv* (Dahl, 1973, 33).

#### GREEN:

EC(1) \**GožV* «green color, dirt» (Nik.-St.: 464).

Malay(3) *hijau* «green» (IRUS: 150).

#### HAIR 1:

NC(1) \**k(w)iswi* (~ -ə, -a) «mane, hair» (Nik.-St.: 709), EC(1) \**kwīncwV* «bundle, plaiting, long hair» (Nik.-St.: 708), NC(1) \**kwV* [c]V

«tail» (Nik.-St.: 739), \*NC *q̄wĀčĀ* «id.» (Nik.-St.: 934), Av.-And. – Lezg. isogloss \**wVsa* «hair, feather» (Nik.-St.: 1058–1059). Compare: Russ. *волок (vólos)* «hair», *коса (kosá)* «plait», *хвост (xvost)* «tail».

IE(1) \**kais* «hair», NC \**kwVsV* «hair, mane» (Starostin 1988, 2.4), NC (Lezg.-WC isogloss) \**q̄wVčV* «a kind of grass» with characteristic semantics of the reflexes: Lezg. \**qaš(a)* «grass, feather-grass», WC \**q* *Iwaca* «nettle» (Nik.-St.: 905–906).

Bushm.(2) *ikhoisi* (source – Lebzelter, 1934) «hair», possibly *o khoisi* «our hair»:(NII 69), !*kuise* s. !*k'wi* «hair» (NI: 450), !*kx?wi*, s. !*kwi*, !*k'wi* «id.» (NII: 469).

An. \**quCus* «stem, stalk» (Si.: 172).

All these reflexes should have ultimately originated from just one word in the UL.

Ling.(4) *lokosa* «a hair (small)» (RLFS: 74).

The UL word was most probably \**kasa*. Of its semantics see below.

#### RAIN:

Nakh.-Darg.(1) isogloss \**HVĭ'V* «to rain» (Nik.-St.: 614). By the way in Russian there is no equivalent for the English verb «to rain». Rain in Russian «goes» [идёт (*idöt*)], as if it were a living being.

An.(3) \**quzan* «rain» (P 146).

Commentary: «Threads» of rain seen from afar might have been perceived in UL as branches (arms) of the raincloud (God). «Rain» (a gentle kind of rain, see PHALLOS 2) in UL thus might have been a semantic derivate from «branch, extremity».

#### ILLNESS:

S.-h.(1) \**asVw-* «illness», EC(1) \**ʔažžV* «to be sick, illness» (Orel 1995a, 2). Chechen(1) *ovst* «illness» (RChS: 47).

Proto-Tungus-Manchu(1) \**enusi(-)* «pain, to be ill» (AnH.: 195).

Bushm.(2) *tšā, tša:*, н. *tšao tša:ti* «to be sick, illness» (NI: 223), *tšii* «to be sick» (CI: 229), !*keisi, /keisij, //koasij* «soul, ghost» (SI: 583, 308).

#### AUTUMN:

Norw. *host* «autumn» (RNS: 426), Hung.(1) *ősz (ö:s)* «id.» (OMS, I: 1080); Bashk. *köz* «id.» (RBS: 470); Russ. *осень (ósen' )* «id.».

#### COUGH:

Port. *tosse* «cough», n. (PRS: 800), Norw. *hoste* «id.» (RNS: 268), Germ. *Husten* «id.» (Lein, 1992:462), Hung. *köhögés* «id.» (OMS. I: 631), Bashk. *jutəl* «id.» (RBS: 285). This root can be quite non-omatopoetic: Tamil *irumal* «id.» (RTS: 405).

#### ANCESTOR:

Finn.(1) *isä* «father» (Yeliseev, 1978: 175), *esi-isä* «ancestor» (A: 40). Ancient Egyptian *Osiris* [ws'ir] «Lord of the Underworld» (Reder 1992: 267), see also Teutonic *Asr* «younger god».

**Bushm.(2)** *aso, ásu* «parent», *asomo, asowa* «father», *asoko, asuko, asuti* «mother» (CIII: 11).

**Niger-Kordofan(6): Kwa: Isoko** *0se, Irhobo 0se Itsekiri Osa* (Bradbury 1957: 136, 185).

**WASP:**

**Russ.(1)** *oca (osá)* «wasp»; **Bashkir(1)** *haǰyzaǰ* «id.» (RBS: 469).

**Bushm.(2)** */we:nsa* «wasp» (SII: 361).

**Amerind(4): Almosan-Keresiouan: Pawnee:** *pats < wats*, **Iroquoian: Catawba** *wuss* «bee», **Keresan: Santa Ana** *bi:sa* ' «bee»; **Penutian: Miwok: Sentral Sierra:** *šuššu*; **Mayan: Tzeltal:** *šuš* (Greenberg, 1987: 179).

**BONE:**

**Nostr.(1)** *\*KaSA* «bone» (OS 219), **EC(1)** *\*kōça* «a kind of bone» (Nik.-St.: 698); **S.-h.** *\*kas-* «bone» (Mi.: 23).

**SB(3)** *\*kəntiŋ* «bone» (E 252).

**PPN(3)** *\*hui* «id.» (P 16).

**Ling.(4)** *-kasi* «hard» (RLFS: 331).

**Amerind.(6)** *\*k'atsi* «bone, hard» (RN 22).

**UL** *\*kasa* «bone / hand».

**Commentaries:**

1) The grounds to unite semantically and etymologically all material presented above are like follows:

1) Upper Paleolithic people of the Near East at 40 ka conceived foliage of aspens («talking» trees, see Toporov 1992: 266–267) as home of the ancestors. Wasps with their buzzing were similarly seen as souls of ancestors (Toporov 1992: 264). Ancestors who died «bad deaths», or in case of lack of reverence could send illness to the living. Autumn can be semantically tied with «illness» as a time when nature begins to fade and respiratory illnesses become more frequent.

2) In **UL** existed a word designating «branch, extremity», including «foot» (like in Bushman NI: 563 and 650, see above), and «long hair», see also **RAIN**. In Nostratic the semantic shift «foot» > «bone» happened whereas in Amerindian an ancient root continued to mean «foot».

3) It is clear that the Nostratic semantic reconstruction may be extended to include «aspen» as well. **UL** tentative «reconstructions» will be *\*kaša* «tree» due to higher probability of tree > branch semantic development, *\*kVša* «branch, extremity», *\*osa'* «ancestor» (in two-syllable **UL** words the stress fell on the first syllable).

**46. BOTTOM:**

**Port.(1)** *baixo* «low» (PRS: 122); **Finn.(1)** *pohja* «bottom» (RFS: 400); **Cech.(1)** *buh* «lower part» (RChS: 348).

**M.(3)** *bawah* «lower part, low» (Po: 34)

**47. BURN:**

**Russian(1)** *žec'* «to burn».

**Bashkir(1)** *яҗыу* (in syllables) «id.» (RBS: 193).

**Ling.(4)** *-zikisa* «id.» (RLFS: 126).

**48. BUZZ, HUM:**

**Russian(1)** *жу́жжеть* [*žužžat'*] «to buzz».

**Port.(1)** *zumbir* «id.» (PRS: 855).

**Hung.(1)** *zümmög* «id.» (OMS I: 436).

**Chechen** *zuz dan* «id.» (RChS: 170).

**Ling.(4)** *-lunza, -luza* «id.» (RLFS: 127).

**UL** *\*žuža* «to buzz», *žuka* «beetle» (see # 19).

**49. CHASE, TO:**

**Nostr.(1)** *\*Haya* «pursue» D2,821).

**M.(3)** *men-gejar* «id.» (Po: 949).

**50. CHEEK:**

**W.-Chad(1)** *\*(ha)-gun-* «cheek», **EC(1)** *\*qwan?u* «face, cheek»,

**Enis.(1)** *\*KVn* «face, mouth» (Orel 1995a, 52).

**Bushm.(2)** */ga:m, /gam, s. /gãn* «cheek, jaw» (NIA: 275).

**51. CHEW:**

**Nostr.(1)** *\*Käywa* «to chew» (D 166).

**Bushm.(2)** *//kaae* «chew up» (CI: 547) *//khwaiç* «to chew» (SI: 578).

**SB(3)** *\*k:l* «id.» (E 128).

**Amerind.(6)** *\*k'aiwa* «to bite» (RN 49).

**52. CHILD:**

**IE(1)** *\*kol(i)* (Starostin 1988 1.4), **Tsez.-Nakh.(1)** isogloss *\*qVlē* «child» (Nik.-St.: 929); **PK(1)** *\*kwaAl(l)A(c)* (Do.: 6), **Hung.(1)** *kölyök* «young of animal, little boy» (OMS I 354), **Mong.(1)** *gólóg* [*gólóg*] «cub» (RMS: 144). In the context of our study it is of no relevance whether the Hungarian or Mongolian terms are «Chuvatisms», i.e. borrowed from Early Turkic (see: Benkö, 1970, Vol.I: 608) or not.

**Bushm.(2)** *ola, 0la, s. ora* «child» (CIII: 154), *//ko:la* «boy» (SIII: 586), *!koŋ* «child» (SIIb: 442), *!koŋ s. !kōiŋ* «grandfather» (SI: 442), *koni* «child» (SIIb: 100), *!kava (/kaba)* «id.» (SIIb: 304), *!ko:ba, /koba* «child, boy» (SIIa: 318), *!ʔuba, /uʔva* «child» (SIIa: 358), *!wa s. gwa* «id.» (SII: 361), *!koá !kōā* «id.» (SI: 437), *!k0e* «grandchild, small child» (NII: 439), *!kū, s. !khū, !khwā* «child» (SI: 447), *!ko, s. !koma* «small» (NII: 436), *!kwa* «child, girl, boy, /gwa «young» (SIV), *!ha, !hā* «child, son» (SIV: 539).

**SB(3)** *\*k0:n* (E 470).

### 53. CHILD2:

**Nostr.(1)** *bArA* «child» (OS 32).

**Chechen(1)** *ber* «child» (ChRS: 35), **Tabasaran(1)** *буйлуп* (in cyrilics) «children» (RTabS: 33). Tabasaran is an Eastern North-Caucasian language.

**Malay(3)** *baru* «new, fresh» (Po.: 32).

**Ambulas(5)** *baadi* «children, offspring» (Am.: 11)

### 54. CHILD 3:

**Malay anak** «child» (Po.: 10).

**Gusii(4)** *ana* (*omo-*) «child» (Gu: 29).

**Ling.(4)** *bana* «children» (RLFS: 109), *mwana* «a child» (RLFS: 296).

**UL** *\*kola*, *ana* «child, cub»; *\*baru* «new». Possibly *\*kola* ment «young of animals and *\*ana* – human child.

### 55. CHINK:

**Chech.(1)** *xero* «id.» (RChS: 770); **Finn.(1)** *sola* “gorge, ravine” (RFS: 247); **Russ.(1)** *shchel’* «id.».

**M.(3)** *celah* «id.» (Po: 66); **Mgs.(3)** *tsefaka* «id.» (RMgS: 426).

**UL** *\*sela* «id.»

1. Distribution of the reflexes show that the «s» in the UL sounded like the corresponding sound in Japanese (between *s* and *š*).

2. In Russian the words *цель* «chink», *цель* «aim» (*целиться* «to aim») and *целый* [1] «whole» 2) «intact, unharmed»] sound similar. The English correspondence *hole*, *goal*, and *whole* – *all* show that in both cases it is not a coincidence, but a case of semantic ties. Let me try to crack at these semantics.

First I must add other examples:

**Hung.(1)** *cél*, *céloz* «target, aim at»; *egész*, *teljes* «all, whole» (OMS II: 912); *szűz talaj* «virgin land» (OMS I: 969); *hézag* «chink», *hasadék* «gorge, ravine» (OMS II: 976, 856).

**Chech.(1)** *лалашо* «target», *хъежо* «to aim at» (RChS: 746); *хьадаза* «intact, unharmed» (RChS: 344).

**M.(3)** *seluruh* «whole» (Po: 437). There is no «*luruh*» or similar words in Malay, so *selu-* here is the base of the word *seluruh*.

The explanation of all these semantic «coincidences» may lay in sexual notions of the man of the Paleolithic. *Sela* in UL must have ment not only «chink» but also «opening of a vagina». The aiming at game animals with the spear and throwing those spears were equalled (in symbol and magic) with aiming at vulva and penetrating it with penis. This hypothesis is also corroborated by some examples of the Paleolithic mural art which describe the hunters with erected falloses.

### 56. CHIN, JAW:

**IE(1)** *\*ĝ(h)enu* «cheek, chin», **EC(1)** *\*ġwan?u* «face, cheek, flat surface», **ST(1)** *\*kway* «cheek», **Yenis.(1)** *kVn* «face, mouth» (Starostin 1988, 2.8).

**FU(1)** *\*Ωηε* «jaw, cheek» (Teplyashina, 1978: 772).

**Bushm.(2)** *xanee* «chin, jaw» (CI: 256), *dža:ni*, **s.** *ža:ni*, *ža:ra* «chin» (SV: 32, 265), *!gãñ*, **s.** *!gãč*, *!ganiŋa* «id.» (NIII: 376), etc.

**SB(3)** *\*ka:ŋ* «jaw, chin» (E 649).

**An.(3)** *\*timig* «chin, jaw» (Si.: 143).

### 57. CLAN, RELATIVES:

**Finn.(1)** *suku* «clan, relatives» (RFS: 251); **Est.(1)** *sugu* «gender» (ERS: 564).

**Khm.(3)** *seka*: «woman» KRS: 706); **M.(3)** *suku* (1) part, (2) tribe, people» (Po: 470); **Minangkabau(3)** *suku* «matrilineal clan» (Maretin 2002: 96–97); **M.** *suka* «to love, like» (Po: 469). Japanese *suki* «to like» (

**Commentary:** In Russian this word degraded to *súka* «bitch». Since in other Nostratic branches this degradation did not happened, we may tentatively attribute it to the indoeropian «ideological revolution».

### 58. CLEAN:

**Nostr.(1)** *\*čitV* «to clean» (D2, 411).

**M.(1)** *ber-sih* «clean» (Po: 42). *Ber-* – prefix.

### 59. CLEAR:

**Nostr(1)** *hera*

**S.-h.(1)** *\*hera[w/y]* «day», **EC(1)** *\*hw[ɓ]re* «day, midday» (Orel 1995a, 65).

**Hausa(1)** *garai* «clear» (L: 331).

**M.(3)** *cerah* «clear (about weather)» (Po: 1129)

**Yoruba(4)** *kedere* «id.» (L: 331).

### 60. CLOSE, TO:

**Nostr.(1)** *\*ġEPtV* «to close, shut, hide» (D2, 492).

**M.(3)** *tutup* «to close» (Po: 541)

### 61. COLD 1 (see also WIND):

**Nostr.(1)** *\*küla* «to freeze, cold», *\*KirA* «hoarfrost» (OS 176, 230).

**Bushm.(2)** *haii* «cold» (CI: 56), *k'ačo* «to cool, to be cold» (SI: 119), *kaŋi?i* «cold» (SIIa: 81), */guru /guruwa* «cold, to be cold» (CI: 284), */karoba* «to be cold» (SV: 302), */kau* «be cold, naked» (NI: 303), *!kaáo* «be cold» (NII: 654), *!lOŋa* «be cold, cold» (SIV: 626), *!xoa* «be cold» (SIII: 500), *!k?äü* «same» (SVI: 561), *!xorre*, *!xorritən* «cold» (SI: 365), *!xworre*, *!xwarre* «same» (SI: 367).

**Bushm.** *//k0li, //kuli* «wind» (NIII: 586, 592), *//k''ari* «id.» (SIV: 603), *≠khou* «southern wind» (SIIa: 661), *≠khwe, ≠kowe* «wind» (SIIa: 662, 664), *≠kwe*, s. *≠khwe* «id.» (SIV: 666), *≠xe, ≠xẽ*, s. *≠xi* «to be cold» (NI: 679).

#### Quechua(6)

UL *\*kula* «cold».

#### 62. COLD 2:

**Nostr.(1)** *\*ćamgV* «cold» (D2, 343).

**M.(3)** *angin* «wind» (Po: 12).

#### 63. TO COVER:

**Nostr.(1)** *\*Kapa* «to cover» (Orel 1995a, 68).

**SB(2)** *\*kh'ro:p* «cover, lid» (E 414).

#### 64. CROOKED:

**Russ.(1)** *krivoj* «id.»

**M.(3)** *serong* «id.» (Po: 450). **45. CRANE:**

**Swahili(4)** *korongo (ma-)* «crane» (K.: 73).

#### 65. CRY, TO:

**Nostr.(1)** *\*gor'i/i* «to cry» (D, 140).

**M.(3)** *jerit* «to cry, a cry» (Po: 173); **Mgs.(3)** *akora* «a cry» (RMgS: 202).

#### 66. TO CUT:

**Nostr.(1)** *\*kăcä* «to cut, break»; **Amerind.(6)** *\*k'at'i* «to cut, break» (RN 50).

**Ling.(4)** *-kata* «to cut» (RLFS: 297).

UL *\*kata* «to cut»

#### 67. DAY:

**Nostr.(1)** *\*narA* «fire, burn» (OS 320).

**Bushm.(2)** *!nari, !naro*, s. *!neriba* «sky, cloud» (SVI: 474), *!nău, !naun* «red sky at dawn or sunset» (SI: 475), *η!kworribe, !kworribe* «makerel sky» (NII: 150, 469), *!na:*, *!naa, !neá*, и. *!nai* «sky, air» (NI: 342), *!na:* «dawn, morning» (NI: 471), *!nau* «thunder» (NIIb: 475), *!narrri, !nari* «to bore, stir, swirl or roll stick for making fire, firestick» (NI: 615), *!noru, !n0ru* «blood» (NII: 621); *!nău, !nau* «hare» [(from the myth about the Moon and Hare, see part II of the present paper, (SI: 475)], *!nau* s. *!na, !nai, !na:η* «to be old» (NI: 475), *!xanni-!nau* «rainbow», red rainbow is a female in Bushman ideology (NII: 497).

**Scrt.** *\*năbhas* «clouds» (Kochergina, 1996: 314).

**SB(3)** *\*nar* «day» (E 133); **Khm.(3)** *ηδw* «bright» (about red color) (KRS: 170).

**Swahili(4)** *-ng'aa / -ng'ara* «shine» (U 429).

**Suahili(4)** *su-nguru* «hare» (RSS: 176), *su-* – prefix.

**Lingala(4)** *li-ngéngi* «light» (n.) (RLS: 306), *li-* – prefix.

**Ambulas(5)** *nyaa* «sun, day» (Am.: 56).

UL *\*nara* «hot light, red sun».

**Commentary:** Taking into account the Bushman semantics: «red sky (sun) at dawn» > «arising day» > «blood» we may suggest the same scheme of origin for **Nostr.** «fire, burn» and **SB** «day» < «red sky, principal deity, providing the birth of the new day after cold night, giving people blood, life and breath».

*Nabu* – Babylonian god of knowledge (see Afanasjeva, 1992: 194).

*Nergal* – Sumerian God, husband of *Ereshkigal*, lordess of Underworld. Initially *Nergal* was a heaven deity (Afanasjeva, 1992: 212).

*Njōrōr* – Scandinavian god of wind and fertility; part of the time dwells in heaven (Meletinskij, 1992: 231). All three can be final transformations of the image of the Hare – Red Sun-Disc deity.

#### 68. DEAF:

**Nostr.(1)** *\*dURV* «id.» (D2, 558).

**M.(3)** *tuli* «id.» (Po: 533).

#### 69. DIRT:

**W.-Chad.(1)** *\*(HV-)ba(w/y)ak- ~ ba(w/y)ak-* «dirt», **SC** *\*pwōlqIV* «dirt, pus», **ST** *\*phāk* «dirt, excrements» (Orel, 1995a, 13).

**SB(3)** *\*b0?* «dirt» (E 123).

#### 70. DIRT 3

**Nostr.(1)** *\*ćqtV* «mud» (D2, 495).

**M.(3)** *kotor* «dirty» Po: 220).

#### 71. DOG 1:

**NC** *\*gwăžē* «bitch, dog» (Nik.-St.: 445).

**Ao-Naga(1)** *ázɔ* «dog» (Zaharjin 2008: 71).

**An(3)** *\*asu* «dog» (P: 114).

**Gusii(4)** *-seese (e-)* «id.» (Gu.: 29).

**Fula(4)** *rwaandu* «dog» (Z: 586). *Ndu* is a suffix for animated objects separately meaning «spirit». See # 29.

**Yoruba(4)** *ajá* «dog» (L: 261).

## 72. DOG 2:

**S.-h.(1)** \**kun-* «dog» (Orel 1995a, 78). V.M. Illich-Svitych, as is known, included **S.-h.** into the Nostratic family.

**Amerind.(6)** \**k'uan* «dog» (RN 35).

## 73. DOUBT, TO:

**Bashk.(1)** *šiklōnei* «to doubt» (RBS: 750); **Czech.(1)** *šeko* «doubt» (RChS: 634).

**Suahili(4)** *šaka* «id.» (RSS: 561).

## 74. DOWN:

**Nostr.(1)** *pučA* «body hair, down, feathers»; **Amerind.(6)** \**p'ut'i* «hair, feather, bird down» (RN 17). In the [OS] the Nostratic form is given as \*/*p/unčE* (OS 365).

**Chechen(1)** *gazan puH* «goat down» (*gāza* «goat») (RChS: 543, 243).

**Ling.(4)** *mposo* «skin» (RLFS: 374).

## 75. DROWN, TO:

**Russ.(1)** *tonut'* «id.».

**M.(3)** *tenggela* «id.» (Po: 508).

## 76. DRY:

**Hung.(1)** *szàràz* [saraz] «dry»

**Turkish(1)** *kuru* «id.» (RtuS: 396)

**Malay(3)** *kering* «id.» (Po: 1054).

**Swahili(4)** *-kavu* «id.» (K: 493), or 403 Check it

**Ling.(4)** *ekauki* «id.» (RLFS: 329).

**Yoruba(4)** *kasi* «id.» (L: 281).

**UL** \**garu* «bitter» \**karu* «dry, far».

## 77. EAGLE, OWL:»

**EC(1)** \**qHV~rV qV~* «kind of bird (magpie, eagle-owl)» (Nik.-St.: 921);

**Czech.(1)** *Arzu* «eagle» (RChS: 387).

**Bushm.(2)** //*garee* «eagle» – exists only in semantic index, p. 713; //*kao*, «eagle» (NII: 558), //*k''?o* «fish eagle» *Haliens vocifer* (SI: 606), //*hau* «to fly» (SI: 632), //*hau* «eagle» (NII: 633)

**Suahili (4)** *kwazi* «eagle» (RSS: 346).

## 78. EAR:

**Nostr.(1)** \*?*užV* «ear» (Д 84), but **Finn.** *korva* «id.» (A: 594); **Nakh-Xurrit(1)** isogloss \**χVcV* (~*x-*) «to hear» (Nik.-St.: 1078). Let us turn to possible semantic connotations between: **Russ.** *дверь* (*dver'*) «door», *дыра*

(*dyra*) «hole», *дыра* (*dura*) «female fool», adding to them **Engl.** *door*, **German** *Tür* and

**PK(2)** \**tAg(g)* «ear, hear» (Do. 108).

**Bushm.:** *du*, *s. tu*: «mouth, door» (SVIa: 28), *tum*: *s. tu*, *tu:i* «to hear, listen» (SI: 241), *dui*, *tu*, *tui* «to hear» (SIVa: 29), *dačma*, *dham* «doorway» (NIII: 21), *de* «ears» (SIIC: 23), *dum* «hole» (SVI: 29), *džu* «id.» (SV: 34). To this may be added:

**SB(3)** \**to:r* «ear» (E 616).

**An.(3)** \**talina* «ear» (P 34); *-na* might be a postfix, see **CLOUD, SPIRIT**.

**Nostr.(1)** \**dUrA* «deaf» (OSNJA 74), **Malay(3)** *tuli* «deaf» (IRUS: 468), **Tahitian(3)** *turi* «deaf» (Arakin, :49).

**Ling.(4)** *toi* (*li-*) «ear» (RLFS: 352); **Soninke(4)** *toro* «id.» (Gr., 17).

**Amerindian** *tolka* «ear» – three-way agreement in Swadesh (Yawelmani, Mariposa, Zoque).

**Commentary:**

**UL** \**tora* «ear» \**dura* «deaf, stupid».

## 79. EAT, MOUTH:

**S.-h.(1)** \**čama?* «eat, feed», **Nostr.(1)** \**čAmA* «eat» (only Kartvelian, see OS 57), **SC** \**čwVmV* «chew, hold in mouth» (Orel 1995a, 30).

**EC(1)** \**ž'wěmV* «mouth, chin» (Nik.-St.: 1103–1104).

**IE(1)** \**stom-en* «mouth», **EC** \**ž'wěmV* (~*-ə-*, *-ǝ-*) «mouth, chin» (Starostin 1988, 2.14).

**EC(1)** \**simV* (~*-ɫ-*, *-ä-*) «lip, gum» (Nik.-St.: 962).

**Bushm.(2)** *seme*, *semε*, *s. sameta* «eat, food» (CIII: 166).

**SB(3)** \**siəm* «to feed» (E 247).

**Swahili(4)** *-sema* «to speak» (U: 28).

**Amerind(6)** *sami* «mouth» is a three-way agreement in (Swadesh 1956): **Nez Perce**, **Yawelmani**, and **Quechua**. (**Quechua Cochabamba:** *simi* Simeon Quiste Bravo, personal communication), **Proto-Maidun** \**sim*.

**UL** \**sema* «mouth»

## 80. EEL:

**An(3)** \**tuNa* «freshwater eel» (S: 142).

**Suahili(4)** *mkunga* «eel» (RSS: 608).

## 81. EGG:

**EC(1)** \**qWVIVqV* (~\**qWVqVIV*) «egg, grain» (Nik.-St.: 906).

**Bushm.(2)** *uxle*, *uxilaku* «egg» (CIII: 249).

**An(3)** \**qaCɬuR* «id.» (Si: 165).

**Ling.(4)** *li-kei* «id.» (RLS: 381);  
**Suahili(4)** *yai* «id.» (RSS: 657).

## 82. ELBOW:

**Nostr.(1)** \**caq/aIV* (or \**caqV*) «elbow»(D2, 356). **Russ.(1)** *sgibat'* «to fold»; **Hung.(1)** *szőg* «angle» (OMS II: 797). Cf. **Engl.** *angle* and *ankle*.

**M.(3)** *siku, sikut* «elbow» (Po: 794); **An(3)** \**siku(H)* «elbow» (Sagart 2002: 5).

## 83. EMPTY

**Nostr.(1)** \**Ḳä/əñU* «empty» (D 61). **NC (Nakh-Av-And** isogloss) \**gwV:ntV* «pit, hollow» (Nik.-St.: 451, see also: 436).

**Bushm.(2)** //a: *ni* «be empty» (SV: 517), #*kae* «to go empty» (CI: 654), *ha:inja, ha:inti* «to be hollow, curved» (SI: 56) . *canoe* i.e. «hollow log».

**M.(3)** *hampa* «empty» (Po: 132); *kandung* «bag, pocket» (IRUS: 171); **Mlg(3)** *foana* «empty» (RMgS: 404).

## 84. EYE:

**EC(1)** \**məte* (~ *i*) «face» (Nik.-St.: 807), **Lolo-Burm.(1)** \**mwat* (Starostin 1984, 1.2), **PK(1)** \**mat(t)Aḥ* «head» > «forehead, chief» (Do.: 182).

**Bushm.(2)** *mu-i, s. mu* «eye» (NIib: 139), *mu, s. mo, moo, moe* «see, look» (CII: 139).

**SB(3)** \**mat* «eye» (E 105).

**An.(3)** \**mata* «id.» (P 115), **Thai(3)** \**ta* «id.» (Gohman 1992: 16).

**Ling.(4)** *motó, mutu (mi-)* «head» (RLFS: 96).

### Commentaries:

1) In Nostratic «eye» became \**HuḲa* (OS 118), while semantics of \**mata* changed to \**metA* «to feel, know», \**mUdv* «to think, wise» (OS 297 and 311, respectively).

2) Association in **UL**. \**muda* «balls (testicles)» (see # 8); \**mata* «eyes»

## 85. TO FALL:

**Nostr.(1)** \**ḲetA* «to fall» (OS 225).

**Chechen(1)** *xepya* (in cyrillics) [*herca*] «id.» (RChS: 416).

**Bushm.(2)** /*kutən* «id.», *xuttən* «id.» (SI: 326, 262).

**Au.(3): Ruk** *kut0h* (even tone, *u*-vowel, resembling Russian *ы*) «id.» (R: 205).

**An.(3)** **Malay** *jatuh* «id.» (Po: 168).

**Ling.(4)** *-kita* «id.» (RLFS: 237)

**UL** \**keta* «to fall»

## 86. FAMILY:

**Port.(1)** *parente* «relative» (PRS: 600); **Finn.(1)** *perhe* «family» (RFS: 193).

## 87. FAT 1:

**Nostr.(1)** \**ciṃyE* «fat, grease» (D 8); **Finn.(1)** *liha* «meat», *lihava* «fatty» (RFS: 136).

**Bushm.(2)** «fat»: *džəŋ* (NII: 31), *soa, s. sōe, soeŋ* (SII: 172), *tsa* «gravy, fat, soup» (CI: 210), etc.

**M.(3)** *lemak* «fat, fatty» (Po: 248).

## 88. FAT2:

**S.-h.(1)** *marih* «fat» (Orel 1995a, 112); **Nostr.(1)** \**mer`A* «fat, grease» (ibidem). **Nilo-Saharan(1)** (Koalib) \**ñila* (Blench: 19). Russian *marat`* «to soil».

**M.(3)** *minyak* «oil» (Po: 290).

## 89. FEAR 1:

**Nostr.(1)** \**pela* «to fear»

**Kobon(5)** *пырык* [*pīrik*] «id.» (Ko.: 242).

## 90. FEAR 2:

**Nostr.(1)** \**tikU* «fear», n. (D 36; MC 370).

**An.(3)** \**takut* «to fear» (P 43).

## 91. FENCE:

**Nostr.(1)** \**Ḳota* «fence, wall» > «hut, house, settlement» (D2, 1225).

**M.(3)** *kota* «town, city» (Po: 220).

## 92. FIELD:

**Port.(1)** *campo* «id.» (PRS: 172).

**M.(1)** *kampung* «village» (Po: 183)

## 93. FINGER:

**Nostr.(1)** \**ca/we/RV* «finger, (?) hand» (D2, 314).

**M.(3)** *jari* «finger» (Po: 167); **Mgs.(3)** *sandri* «hand» (RMaS 433).

## 94. FINGERNAIL 1 (possibly connected with **ARROW**, or even **BRANCH 1)**:

**S.-h(1)** \**cVIV\**- «to cleave, split», **Nostr(1)**. \**calu* «to split, cut», **SC(1)** \**cVIHV* «to split» (Orel 1995a, 25).

**NC(1)** \**cy(i)lhV* «tooth» (Nik.-St. 326). Compare **Russ.** *клык* (*klyk*) «fang»; **Engl.** *claw*, and **EC** \**cywylhV* (~ *-ā-*) «stick, branch» (Nik.-St. 374). See also **Proto-Tungus-Mancu(1)** \**surka* «fang» (AnH.: 140).

**Bushm.(2)** *kole* «nail (fingernail)» (CI: 98), *!kulu* «nails» (SI: 451), *//k0la* «nail» (CII: 586), *//k0nu*, s. *//kora //koro //kulu* «id.» (NIII: 586, 592), *//kuru*, s. *//kurisi*, *//kulu*, *//koro* «nail, claw» (SI: 593), *//kuru*, *//kurru* «stone knife, flake, quarts» (SI: 593).

**SB(3)** *\*c0h*, *\*src:h* «to cut» (E 481, 482), *\*kəl* «to cut a tree» (E 484).

To this (UL *\*cala* «claw») may have been tied as phono-semantic distinction – opposition another UL etymon with the meaning «to dig etc.», see:

**Nostr.(1)** *\*KajwA* «to dig» (OS 209).

**Bushm.(2)** «id.»: *kaba* (SIID: 76), *!ka:laa* (SV: 299), *//kain*, *//kein*, s. *//ke:n* «to stab, pierce, dig, sew» (SI: 552), *//kale* «to dig», s. *//kala* «digging stick» (SV: 554), *//ke:ŋ*, *//ke:n*, s. *//kein* «to stab, stick in, prick, pierce, sting, dig» (SI: 569).

**Malay(3)** *gali* «spade up» (IRUS: 123).

## 95. FINGER , FINGERNAIL, CLAW 2:

**Nostr.(1)** *\*kun-če* «nail, peg», **SC(1)** *\*xq'winV* «id.», **Enis.(1)** *(x)īne* «nail, claw» (Starostin 1989, 63).

**PK(1)** *\*qAnC* «claw» (Do.: 88), **FU(1)** *\*kūnče* «nail, claw» (Tepljašhina 1978: 302). Compare **Russ.** *конеч (konets)* «end».

**Bushm.(2)** */kentu* «finger» (SI: 309), *!kh0nu* «finger, toe» (CII: 313, */konesi* «fingers» (NI: 319) */k0nu* s. */konesi* «finger» (SVI: 319) *//kanate* «fingers» (SV: 557) *//kove* «id.» (NIII: 589).

**SB(3)** *\*[kə]'nhes* «nail, hoof» (E 341).

**Swahili(4)** *ukucha / kucha* «nail» (K: 321).

## 96. FIRE, HEAT:

**Nostr.(1)** *\*tEpV* «to warm» (D 75).

**PMP(3)** *\*Capuy* «fire» (Da: 32). In the Kadazan-Dusun dialects (in Sabah) this word sounds as *tapui* (J. F. Ongkili, personal communication).

## 97. FIRE 2:

**S.-h(1)** *\*cah-* «be white»; **SC(1)** *\*cAjV* (Nik.-St.: 1358); **Nostr.(1)** *\*cājha* «shimmer» (Orel 1995a, 26).

**M.(3)** *cahaya* «light» (Po: 1013).

**Ling.(4)** *saa* «light (in colour)» (RLFS: 306); **Suahili(4)** *taa* «light» (RSS: 335).

**Am(5)** *\*t'eq'a ~ \*t'oq'a* «to burn» (Gr, 101).

UL *\*saha* «light»

## 98. FISH:

**Nostr.(1)** *\*diga* «fish» (OSNJA, 67).

**An.(4)** *\*iSōkan* «id.» (P, 48).

## 99. FISH 2:

**IE(1)** *\*pisk / peisk-* «fish», **NC(1)** *\*pVśwV* «id.» (Starostin 1988, 1.10).

**Ling.** *mbisi* «fish» (RLFS: 302).

## 100. FIST, HOLD:

**Nostr.(1)** *\*kamu* «to hold, squeeze» (OS 157), **IE(1)** *\*penk̑ye-* «five»;

**S.-h.(1)** *\*kam-* «hand», **EC(1)** *\*kVmV* «armful», **ST(1)** *\*kōŋ / \*gōŋ* «id.» (Orel 1995a, 84).

**EC(1)** *\*x̄wink'wV* «fist» (Starostin 1988, 2.11).

**Bushm.(2)** */komaku* «handfist» (SIV: 319), *t̄sau* «hand, finger» (CII: 227), *\_gau*, usually *\_//gau* «hand» (NIII: 44), *!k''a* «hand, finger» (SI: 336), *k''aŋk''u* «id.» (SIVb: 119), *!koamba* «id.» (NIIb: 438), *!kAm* «take, fetch, carry» (SI: 326-327), *!kAmma* «take from, carry» (SI: 327) *≠kama*, *≠kamma* «carry» (SI: 656).

**Wolof(6)** *kēmēx* «fist» (English-Wolof Dictionary: 58).

**Commentary:** About postfix *\*-kV* see also **PHALLOS 2**, **MUSHROOM**, (in «indecent lexics» part); **NIGHT**; **ANTELOPE**, **DEER 2**.

## 101. FLAT:

**Nostr.(1)** *\*lapca* (lapca) «flat» (OSNJA 256).

**EC(1)** *\*HāpV~* «paw, extremity» [Nik.-St. 545 (**Tsez.-WC** isogloss)].

**Enis.(1)** *\*jə:pe* «leaf» (StE: 195).

**SB(3)** *\*ləpa:ŋ* «palm, sole of foot» (E276).

**An.(3)** *\*Da(m)pad* «flat, level», incl. **Cebu** (Cebuano) *lapad* «flat, level surface» (Blust 1980, 113); **Malay** *telapak* «foot», sole, palm» (Po: 502).

**Ling.(4)** *lambasanu* «flat» (RLFS: 249).

**Ambulas(5)** *laabi* «peel off», *laapiyak* «undo leaf wrappings» (Am.: 44).

UL *\*lapa* «foot, flat».

## 102. FLEA, LOUSE:

**Ling.(4)** *tsili (ba-)* «louse» (RLFS: 77).

## 103. FOAM:

**An.(3)** *puCaq* «foam» (Si.: 172).

**Ling.(4)** *fuku-fuku* (RLFS: 241).

## 104. FOOT:

**Nostr.(1)** *pal'qA* «foot (flat part of it)» (OS 361).

**Ling.(4)** *papala* «flat» (RLFS: 249).

### 105. TO FLOW:

**S.-h.(1)** \**ǵVwVr* «submerge, immerse», **Nostr.(1)** \**guru* «flow, pour», **NC(1)** \**HwVrV* «flow, pond», **ST(1)** *Hor* «to flow» (Orel 1995a, 57).

**Bushm.(2)** *ʃara s. ʃa, tʃa, tʃara* «to pour out» (NII: 178), *ʃa'a, s. ʃa* «to pour out, dribble» (NII: 177), *ʃi:*, *s. ʃa, ʃa'a* «to pour» (SIII: 179), */goru* «to pour out» (CI: 282), */kerri* «to pour in more (liquid)» (NII: 309), *deri, s. dhiri, dirri* «to run down, pour down» (SI: 24), *toro, torro* «to pour, stream, become wet, be drenched» (SI: 208), *ʃa* «water» (CIII: 177), **Komi** (belongs to **FU(1)** *šor* «river» (I once paddled rivers in the Northern Urals, the names of all of them ended with *šor*).

**Nostr.(1)** *guru* «to flow, to stream» (OS 98).

**SB(3)** \**h0:r* «to flow» (E 577).

**Malay(3)** *air* «water», *mengalir* «to flow» (Po.: 634, 1062).

**Ling.(4)** *-kɛɛ* «to flow» (RLFS: 334).

**Ambulas(5)** *gu* «water, liquid» (Am.: 22)

**UL** \**guru* «to flow».

### 106. TO FLY:

**S.-h.** \**far-* «rise, fly», **SC** \**pUrV* «to fly» **Nostr.** \**parV* «id.» (Orel 1995 I, 42).

**Ling.** *-pumbwa* «to fly» (RLFS: 179).

**UL** \**para* «id.».

### 107. FOOT 1:

**S.-h.(1)** \**lVk-* / *lVĕ-* «foot», **Nostr.** \**l[a]ka* «foot», **SC** \**l'EkV* «foot, bone», **NC** \**lākā* «foot», **ST** \**lVŋ* «id.» (Orel 1995a, 103).

**Nostr.(1)** \**Lāga* «to lie» [as in bed] (OS 271).

**SB(3)** \**jðŋ* «foot» (E 340).

**Ah.(3)** \**waqay* «foot» (P 55).

**Kobon(5)** *le* «bone» (Ko.: 240). Kobon is a Papuan language.

See also **SNAKE 1**.

### 108. FOOT 2:

**IE(1)** \**nog-o* «nail, foot» (Szemerényi 1980: 72).

**Bushm.(2)** *!naxu, s. !no, !nū!nū* «foot» (SI: 476), *//na:xu s. //na* «id.» (SII: 617).

### 109. FOOT 3:

**S.-h.(1)** \**paHud* «foot», **ST** \**pūt* / *pə̃t* «knee», **Enis.** \**bat* «id.» «same» (Orel, 1995a, 103). Tie with **Nostr.** \**podqa* «thigh seems to V. Orel «problematic». The following forms may be added to the list, however:

**Bushm.(2)** *fukwa* «foot» (CIII: 40), *upukwa* «leg, hindleg» (CIII: 249).

**An.(3)** \**paqa* «leg, thigh» (Dahl 1973: 27),

**Dogon(4)** *paga* «leg» (Blench 20).

**Amerind.(6)** *paqa* «bone», a 3-way agreement in «Macro-Penuti» (Swadesh 1956).

### 110. FOREHEAD:

**S.-h.(1)** \**hont-* «face, forehead»; **Nostr.(1)** \**qantV* «in front of»; **SC(1)** \**HendwV* «forehead» (Orel 1995a, 66).

**Bushm.(2)** *lxongúsiŋ* «brains» (NII: 365), *!kaŋ, u. !kun !kuŋ* «brain» (SIIb: 407), *≠xun≠xunu* «brains» (NII: 681).

**Ling.** *mbonzo, bonzo* «forehead» (RLFS: 182).

### 111. FOREST:

**FU(1)** \**wōre* (Teplyashina 1978: 267).

**Germanic** \**baru* «forest» (Dobrodomov: 30), **Russ.** *бop (bor)* «pine forest».

**Tamil(1)** *virođi* «enemy» (RTS: 147), cf. **Russ.** *вpaz (vrag)* «id.»; **Engl.** *wrong*, **Old Norse** *wrangr* «wrong, unjust» (Skeat, 1958: 726), **Finn.** *väärä* «wrong», *varas* «thief» (Yeliseev, 1978: 154, 46); **Finn.** *vaara* «danger» (RFS: 306).

**SB(3)** \**bri:* «forest, wild» (E 282).

If we collate these etymons with **An.(3)** \**pəraqu* «boat, vessel» (Kullanda, 1992: 36), **Port.(1)** *barco* «boat» (PRS: 129), **Carib(4)** *piragua* «boat» (Ditrih, 1999: 104), we may suggest for **UL:** \**wara-ka* «a raft, a boat made of a single log». \**Ka* – then will be a suffix. See also **MUSHROOM, FIST**.

**Commentary:** enemy comes from the forest: this must have been the ancient logic principle.

### 112. FULL:

**Nostr.(1)** \**bongä* «thick, swell» (D 136).

**SB(3)** \**be:ŋ* «full» (E 418).

**M.(3)** *bulan* «moon», *bulatan* «circle» (Po: 55)

**An.(3)** \**bulaN* «moon» (Si: 191), \**pənuh* «full» (P, 62).

**Commentary:** the name for the moon in **An** (and in Malay) was / is metaphorical: «full», as in Finnish: *kuu*

### 113. GANGWAY:

**Engl.** *gangway*; **Czech.(1)** *t'eg'a* «step of a ladder» (Czech. RChS: 659).

**M.(3)** *tangga* «ladder, gangway» (Po: 490).

**114. GNAW, TO:****Nostr.(1)** \**γVrqrV* «id.» (D2, 745).**M.(3)** *mengerat* «id.» (Po: 122).**115. TO GO, ROAD:****S.-h.** \**yan-* «to go, to come», **EC** \**V?wV-n* «to go» etc (Orel 1995 I, 4).**Alt(1)** \**jalan* «road».**An(3)** \**Zalan* «id.» (P 151).**Ling.(4)** *nzela (-ba)* «id.» (RLFS: 116).**UL** \**zala* «to go».**116. GRASS:****Russ.(1)** *séno* «hay»; **Engl.(1)** «*hay*»; **Finn.(1)** *heinä* «hay» **Budukh(1)***χым* [хьын in cyrillics] «grass, hay» (Budukh Language: 32).**Vietnamese(3)** *có* «grass»; **Ruk(3)** *kõh* «id.» (R: 178).**Suahili(4)** *majani* «grass»; *jani, kijani* «stalk of grass» (RSL: 596).**UL** \**sena* «grass».**117. GROW, TO:****Nostr.(1)** \**êumV* «to lift, raise» (D2, 453a).**M.(3)** *tumbuh* «to grow, to appear» (Po: 533–534).**118. HAIR 2 (HAIR 1 see BRANCH 2):****S.-h.(1)** \**sima?* «hair», **ST** \**chām* «id.», **Enis.** \**səŋe* «id.» (Orel 1995a, 135).**SB(3)** \**sən0?* «body hair, wool, feather» (E 62).**119. HAND 1:****S.-h.(1)** \**gen-* «hand», **NC(1)** \**ġġIwɣɣnV* «hand, shoulder», **Ancient****Chinese(1)** \**kēn* «shoulder», **Enis.(1)** \**ken-* «id.» (Orel 1995a, 48).**Bushm.(2)** *x?um, !gom* «arm» (NIa: 261, 385), *//gum* «upper arm, humerus» (NI: 535), *//kū* «arm, wing, humerus» (SI: 590), *//gū, s. //kū* «arm» (SVIa: 534), *//dā* «foreleg, arm» CII: 625, *//xoi* «upper arm» (SV: 636).**120. HAND 2****EC(1)** \**bHaqV* «palm of hand, hand» (Nik.-St.: 298).**Ling.(4)** *lob0k0 (-ma)* «hand» (RLFS: 301).**121. HAND3:****Nostr.(1)** \**gāti* (OS I: 227; D 51).**Chechen(1)** *кyьг [kug]* «hand» (RChS: 584).Compare the Chechen form with its **IE** \**ghes-*, **Finnish** *käsi*, **Hung.** *kéz*, and **Russ.** *kist* «wrist» cognates. Useful also may turn to be**Ling.(4)** *likaka (ma-), likanza (ma-)* with the exact semantic corresponding to the Russian «wrist» (RLFS: 301).**UL** \**kesa* «bone, wrist»**122. HARD:****Nostr.(1)** \**KæRV* «horn» (D2, 1030); **Czech.(1)** *hala* «hard, difficult» (RChS: 690).**M.(3)** *sukar* «hard, difficult» (Po: 469); **Mlg(3)** *sarotra* (RMgS: 491).**123. HARSH:****Czech.(1)** *k'or[ame* «id.» (RChS: 128).**M.(1)** *kasar* «id.» (Po: 187).**124. HEAD (top of):****Russian(1)** *temen'* «top of the head»; **Nostr.(1)** \**iVmV* «hair» (D2, 2278).**Ambulas(5)** *taama* «nose, snout, beak» (Am.: 74).**125. HEALTHY:****Nostr.(1)** \**cVχU* «be alive, healthy» (D2, 373).**M.(3)** *segar* «fresh, brisk» [about a man] (Po: 431); **Mgs.(3)** *hery [heri]* «courage, cheerfulness» (RMgS: 39).**126. HEART:****Nostr.(1)** \**šlVmV* «id.», \***SC(1)** \**SiMV* «id.» (Starostin 1989, 173).**M.(3)** *senang* «to rejoice» (Po: 442).**127. HEAVY:****Hung.(1)** *súly* «weight», *súlyos* «heavy» (OMS II: 785–786).**M.(3)** *sulit* «difficult» (Po: 470).**128. HIGH:****Nostr.(1)** \**h/ogE* «top, above» (D2, 759).**M.(3)** *tinggi* «high» (Po: 656).**129. HONEY, BEE:****EC(1)** \**päŋqV* «bee» (Nik.-St.: 868), **EC(1)** \**pörV* (~ *-l-*) «bee, butterfly» (Nik.-St.: 868). **Nostr.(1)** \**purgA* «flee» (MS: 358).**Bushm.(2)** *deni* «bee» (CII: 24), */genee* «a fly, bee» (CI: 278), *\_//gwāsi-ja* «big black or white bee» (CII: 537), *\_danija* «honey» (CII: 21), *denee* «bee, honey» (CI: 24), *!kōinje !kōwin* «honey» (SI: 440). Compare with **Engl.** *honey*; and these Bushmen terms are not recent loanwords unlike *həniŋ* (SII: 60) < (Afrikaans) *heuning*.**Ling.(4)** *monzoi, nzoi* «bee» (RLFS: 285).

### 130. HOT:

**Nostr.(1)** \**Ḳajla* «hot, burn» (OSNJA 208).

**Bushm.(2)** *haa?i, hai: i* «hot» (SII: 56); *//k?u* «to be hot, warm» (SVI: 590), *≠kee* «hot» (CI: 659), *khwa, khwi, kwi, \_kačo* «to be hot, burn» (NIII: 90), *//kai* «to roast» (SVI: 550), *//kola* «to burn» (SV: 586), *\_ačo* «to scorn, burn a mark» (NIII: 9), *\_gulu* «to burn, catch fire» (NIII: 50), .

**Northern Sierra Miwok** *kula* «coals», *kululi* «black» (Callagan 1987: 317, 310).

### 131. I:

**Nostr.(1)** *o/ukU* «head», \**o/ku* «self» (D2, 802).

**An(3)** \**aku* «I» (Si: 291).

### 132. ICE:

**NC(1)** \**mä(r)λwɔ* «ice» with reflexes: **Lak** *miḱ Darg miḱ*, **Lezg.** *merλw*, **Khin.** \**miḱ*; **WC** \**məLə* (Nik.-St.: 799).

**Bushm.(2)** *mikela*, «severe cold influenza» (CI: 137). *mokhuele* «cold, winter» [(SIId: 138) source: (Arbousset, 1842), borrowing from a Bantu language cannot be excluded].

**Ling.(4)** *malii* «cold» (RLFS: 360).

### 133. ILL, TO BE; PAIN

**S.-h.(1)** \**ler- / lor-* «snake» (Orel, 1995a, 100), **NC** \**ĽährV* «id.» (Nik.-St.: 787); **Nostr.(1)** \**Laga* «to lie» [as in bed] (OSNJA 271).

**Lat.** *larvae* «larvae»; **Port.** *lagarta* «lizard» (PRS: 495); **Russ.** *läguška* «frog».

**Cech.(1)** *lazar* «pain, illness» (RChS: 47); **Bud.(1)** *azar* «illness» (Ta: 31).

**German(1)** *Lasaret* «hospital» < *Lazar* (Hebrew) «legendary carer of the sick».

**Commentary:** see Appendix I

### 134. ILLNESS 1:

**Nostr.(1)** \**GilV* «state of illness, grief» (D 16).

**Bushm.(2)** *//ia* «to die, be dead» (CIII: 544), *kia: η, tia:η* «to be ill, feel sick» (SI: 92), */k0:ēja*, *u. /kwenja* «be very sick» (SI: 318), */ko:ēja, /k'ai, !khan* «to be sick» (SIIb: 424), */k'ai* «to be ill, die» (NII: 337), *//gani//gani* «to feel pain» (NII: 527), *//gũ, !k?ũ* «pass opver», *//gui* «die» (SI: 536).

### 135. JACKAL:

**S.-h.(1)** \**bar* «wolf, jackal», **NC(1)** \**běhěrci* «wolf» etc. (Orel 1995 I, 12).

**Ling.** *ebolo (bi-)* «jackal» (RLFS: 371).

### 136. KNEE 1:

**Nostr.(1)** \**kijjā* «to bend in joints, bone joint» (OSNJA 175); **Nostr.(1)+S.-h.(1)** \**FULV* «knee, elbow» (D2, 734).

**Cech.(1)** *gola* «knee», *gōla* «elbow» (RChS: 244, 273).

**Bushm.(2)** *koa ≠ne, s. !kwa/ni* «knee» (NI: 97), *//gũ /ni* «id.» (SVI: 536), *!khoa, s. !koa* «id.» (NII: 427), */nōan, /nūaη, s. /no* «id.» (SI: 349), *≠k0ni≠kuni* «elbow» (NIII: 663), *tʃuni* «id.» (CI: 237), */kuri /naη, /kuri /na* «id.» (SV: 326), */okuju* (CIII: 356), *!khuttəntu, s. !kottəntu* (SI: 440), *!kuni, !k?unni, s. ≠kuni* (SI: 453), *≠kuni, s. ≠k0ni* (NIII: 665), *≠kwonni, s. ≠kuni* (NII: 667), *≠xwonni*: (NII: 681).

**Commentary:** cf. **Nostr.** \**ñA-* may have developed from

UL \**-nga* «spirit», see **ARMPIT, FOREST, NIGHT**.

### 137. KNEE 2:

**Nostr.(1)** \**HoNka* «ankle, joint» (D2, 810); **Russ.(1)** *lokot'* «elbow».

**M.(3)** *lutut* «knee» (Po: 267).

### 138. TO KNOW:

**Nostr.(1):** \**ke/ānhU* «to know» (D 57).

**Bushm.(2):** *≠en, ≠enna* «to know» (SI: 643), *≠an, ≠ana, ≠anna* «to know, listen attentively» (SVIa: 641), *!ana, ≠enn* «to know» (CII: 370).

**Nostr.** \**k'ujnA* «wolf, dog», **SC** \**xweEjV* «dog», **ST** \**ghwīj* (Starostin, 1989, 88).

**Bushm.(2)** *kuenia* «dog» (SIId: 104), */kōij s. !kwiη* «id.» (SI: 318), *!khwiη, s. !kwiη* «id.» (SI: 433), *≠khuni* (SIIb:662), *≠khwe, ≠kwe, e.g. ≠kwe ti \_kā* «the dog is clever» (NII: 662, 666), *≠kōō* (SIV: 663), *≠?An* (SIIa: 677).

**M.(1)** *kenal* «to know» (Po: 199).

**Commentary:** In UL the name of a dog also meant «Cunning».

### 139. LADDER:

**Russ.** *lestnitsa* «id.»; **Hung.(1)** *lépcső* [*le:pčő*] «id.» (OMS: 749).

**M.(3)** *lutut* «knee» (Po: 266).

**Commentary:** semantics: knee is like a bamboo joint.

### 140. LAUGH, TO:

**Russ.(1)** *hohotat'* «id.»; **Hung.** *kacag* «id.» (OMS II: 601).

**M.(3)** *tertawa* (Po: 1029).

### 141. LAZY 1: (cf. ILL)

(RFS: 128); **Russ.(1)** *len'* «laziness»; **Engl.(1)** *lazy*; **Finn.(1)** *laiska* «lazy» (RFS: 128)

**Suahili(4)** *-legevu* «lazy» (RSS: 240).

**142. LAZY 2:****Port.(1)** *mal* «evil, harm» (PRS: 520); Russ. *málo* «little».**Chec(1):** *mela, malo erg* «lazy, lazy person» [*erg* – «man, person»]; *malo* «laziness» (RChS: 268).**Bushm.(2)** *ɲoloo* «lazy» (CIII: 149). CIII is Hadzapi.**M.(3)** *malas* «lazy»; *malu* «shame, disgrace»; *malang* «unlucky»; *ma-ling* «a thief» (Po: 273); **Mgs.(3)** *malo* «embarrassed, shy» (MRS: 314).**143. LEFT:****Nostr.(1)** \**Že/āw(i)* «left», **IE(1)** \**seuio-* «id.» (D 79).**Bushm.(2)** *se?au* «left» (NII: 165).**Bushm.** *dzau, s. dzou, \_dzao, sau, zau, tsau* «woman, wife, girl» (NI: 31), *//gai, n. //gae* «woman, left» (SIIa: 524).**SB(3)** \**giəw* «left» (E 280).**An.(3)** \**ka-wiRi* «id.» (P 86).**Ling.(4)** *lobok0* (RLFS: 178).**LAZY, STUPID:****Hung.** *lusta* «lazy», **Finn** *laiska* «id.» (A: 128).**Ling.** *zoba* «id.» (RLFS: 94).**UL** \**leva* «left, lazy, stupid»**Commentary:**

According to American archaeologist M.Syrett first microlithic (in terms of their stone industries) societies of the Middle East were less egalitarian than their predecessors. It is known that among some nomadic hunter-gatherers there were noticeable differences in men's and women's statuses. Argumentation of M. Syrett are mostly based upon the archaeological data on mesolithic Europe.

The data from the Bushman languages (e.g. association of the women with the left and deviant) possibly reflect the reminiscences of this non-egalitarian social pattern which had been adopted to the ecologically determined egalitarian demands of the Bushmen societies (see Kazankov 2002). On the connection between Bushman cultures and spread of microliths to East and South Africa see e.g. Phillipson 1977 London etc.

**144. LICK:****Russian** *lizat'* «to lick»**M.(3)** *lidah* «tongue» (Po: 1128); **An(3)** \**dilaq* «to lick» (Sagart 2002: 6).**Ling.(4)** *-letε* «to lick» (RLFS 180).**145. LICK, TO:****Nostr.(1)** \**Lig/NE* «id.» (D2, 1267).**M.(3)** *jilat* «id.» (Po: 173).**146. LITTLE:****Hung.(1)** *kicsi* [*kiči*] «little, small» (OMS: 782).**Chechen(1)** *klezuε* (in cyrillics) «little» (RChS: 277).**Bushm.(2)** */karise* «a little» (CII: 302); */ka:se, /ka:si* «a little» (SI: 302).**Malay(3)** *kecil* «little» (Po.: 799).**Ling.(4)** *-kuse* «id.» (RLFS: 184).**Ambulas(5)** *késédi* «a little bit» (Am.: 34).**UL** \**kisa* «little, small»**147. LIVE:****S.-h.(1)** \**?al- /?il-* «to be», **Nostr.(1)** \**?elA* «to live» etc (Orel 1995 I, 3).**Ling.(4)** *-zela* «to live, to be» (RLFS: 127, 56).**Nostr.(1)** \**hil/U* «stand, be, exist» (D2, 769); **Czech.(1)** *hila* «to be» (RChS: 54).**M.(3)** *hidup* «to live» (Po: 140).**148. LOOK, TO:****Nostr.(1)** \**dila* «to look at» (D2, 509).**M.(3)** *lihat* «to look, to see» (Po: 255).**149. LOUSE, FLEA 1:****Hung.(1)** *nyím* «squeeze» (OMS II:**M.(3)** *lintah* «leech» (Po: 257).**Ambulas(5)** *nyému* «louse» (Am.: 58). Ambulas belongs to pTNG**pTNG(5)** \**niman* «louse» (IP 47).**150. LOUSE:****Nostr.(1)** \**kučV* «ant» (D2, 850); **Hausa(1)** *kwarkwat* «louse» (Mi.: 14); **Proto-Chukchan(1)** \**γəttə* «nit» (M: 247).**Bushm(2)** *!koče-tau* «vermin, lice» (SI: 439).**M.(3)** *kutu* «louse» (Po.: 230), **An.** \**kuCu* «id.» (Si.: 167). The Malay form is kept here (and in all analogous cases too) because I had found it before (it had been in a draft version of the paper) I knew the **An.** form.**UL** \**kutu* «louse».**151. LOUSE:****Russ.(1)** *kusat'* «to bite».**An(3)** \**kuCu* «id.» (S: 167).**152. MEAT 1:****Nostr.(1)** \**Homsa* «meat»; **SC** \**jVmcV* «ox, meat» (Starostin 2007, 33).**Bushm.(2)** *m-sa, m-si* «food», especially vegetable food; *m* «to eat» (NI: 139).

**Amerind.(6)** *mat'i* «meat» (RN 21).

### 153. MEAT 2:

**Nostr.(1)** \**L/z^agu/yV/* «fat meat» (D2, 1270).

**M.(3)** *daging* «meat» (Po: 818).

### 154. MOTHER:

**NC(1)** \**dājV* «father, mother». Reflexes of it: **Nakh.** \**dād(a)* «father», **Av.-And.** \**dadV* «father», **Lak** *t:at:a* «grandfather», **Darg.** \**t:ut:e(š)* «father», **Lezgh.** \**dadVj* «father, grandfather, mother», **Khin.** *dādä* and **WC** \**t:at:V* «grandfather, father (daddy)» (Nik.-St.: 397–398).

**NC(1)** \**jājV* «mother, grandmother» (Nik.-St.: 673).

**Bushm.(2)** *aija, aijako* «mother, grandmother, aunt» (CIII: 7), *ai*, *s. kai*, *ei|a* (SIV: 6), *dae*, *s. tai* «mother» (NII: 20), *te* «same» (NIII: 196).

### 155. MOUNTAIN 1:

**PPN(3)** \**ma?uŋa* (P, 98).

**M.(3)** *gunung* «mountain» (Po.: 668).

**Ling.(4)** *ngomba* «id.» (RLFS: 97)

### 156. MOUNTAIN 2:

**Russian(1)** *gorá* «mountain», **Finn.(1)** *kukkula* «hill» (F: 271); **Hung.(1)** *hegy* «id.» (OMS I: 297), **Baskir(1)** *tau* «id.» (RBS: 142), **Turk(1)** *dağ* «id.» (RtuS: 73), **Chechen(1)** *gū* «hill» (RChS: 741).

**UL** \**gura* «mountain». Cf **UL** \**guru* «to flow»

### 157. MOUSE:

**Nostr.(1)** \**čikU* «mouse» (D2, 354), \**čikV* «small» (D2, 334).

**M.(3)** *tikus* «mouse» (Po: 818).

### 158. MOUTH:

**Nostr.(1)** \**h̄an/g/ʌ* «tongue».

**M.(3)** *nganga* «to open mouth wide» (Po: 306).

**Ling.(4)** *mongongo (-mi)* «voice» (RLFS: 97).

**Amerind.(6)** \**ñene* «id.» (RN 18).

### 159. NAME:

**Engl.(1)** *name*; **Finn.(1)** *nimi* «id.» (RFS: ); **Nostr.(1)** *nim?u* «name, to name» (D, 29).

**M(3)** *nama* «id.» (Po: 302).

**UL** \**nama* «id.»

### 160. NAPE:

**Nostr.(1)** \**guŋ/q/E* «nape» (D2, 649).

**M.(1)** *tengkuk* «id.» (Po: 730).

### 161. NARROW:

**Nostr.(1)** \**čen?V* «narrow, thin» (D2, 425).

**M.(3)** *sempit* «narrow» (Po: 1079).

### 162. NECK 1:

**Nostr.(1)** \**ÑiKa* «neck, neck vertebrae» (OS 330),

**SB(3)** \**ηk0:* «neck» (E 663),

**An.(3)** \**liqδR* «neck» (P 103).

**Bushm.(2)** *!ku:*, *s. ku* «neck» (SII: 103), *!kaiŋ*, *!ke~i* (NI: 405), *!khou*, *!kau*, *!kou* (SI: 412), *!ku*, *s. !kau*, *!kou*, *!khou* «id.» (SII: 448), *!xã* «upper part of spine» (SI: 496), *!kãŋ*, *s. gja:ŋ* «neck» (NII: 470), *//kau* «neck, back of neck» (SI: 561), *≠kano* «neck» (CI: 653), *≠kōi* «id.» (SIV: 663), *≠kū* «id.» (SVI: 664), *≠?ū* «id.» (SIIb: 676).

**Ling.(4)** *kingo, nkingo/nkungu (ba-)* «neck» (RLFS: 373).

**Amerind.(6)** *nuk'~nuq'* «throat» (RN 19).

**UL** \**nika* «back part of the neck».

**Commentary:** Illich-Svitych made his Nostratic reconstruction using only Uralic and Altaic material. But this root is attested in Indo-European languages as well, e.g. **Spanish**, **Portuguese** *nuca* «back of the head», **German** *Nacke* «id.», English *neck*.

### 163. NECK 2, THROAT 1

**S.-h.(1)** \**gon-* «neck, back of head», **ST(1)** \**g̃zŋ* «neck» (Orel 1995a, 50).

**Bushm.(2)** *dhom*, *s. dom*, *dočm* «neck» (CI: 24), *\_dom*, *dočm*, *\_dom* «to swallow» (SI: 2), *dum*, *s. dom*, *duko* «neck, throat, hole, river» (SVI: 29), *u:*, *m*, *loem*, «throat» (SIV: 356), *lum* «id.» (SVI: 359).

### 164. THROAT 2, SWALLOW

**S.-h.(1)** \**goraʔ-* «throat, neck», **Nostr.(1)** \**kurV* «swallow», **SC(1)** \**kwVra* «throat», **ST(1)** \**khrōw* «id.» (Orel 1995a, 1951).

**Bushm.(2)** *//xre: tu* «throat» (SII: 637), *//kauru*, *s. //kauru* «back of head, hollow at back of neck» (SI: 574).

### 165. NEAR:

**Nostr.(1)** \**daKa* «near» (OS 61).

**NC(1)** \**tiHV* «small» (Nik.-St.: 1399), \**h̄igVrV* «near» (Nik.-St.: 1393);

**Chechen(1)** *gerga* «near» (RChS: 45).

**Malay(3)** *dekat* «near» (Po.: 609).

**Malay(3)** *sedikit* «little, few» (Po.: 799).

## 166. NIGT, DARKNESS, CLOUD:

**S.-h.(1)** \**kenah-* «darkness», **NC(1)** \**gg wɪn?V* «smoke», **ST(1)** \**gh(i)u* «id.» (Orel 1995a, 73a).

**S.-h.(1)** \**gVm-* «be dark», **SC(1)** \**gVmHV* «dark, evening» (Orel 1995a, 56); **Nostr.(1)** \**gAmA* «darkness, night» (OSNJA 99), **Nostr.(1)** \**rīmz* «dark, to close eyes» (D 117), **Nostr.(1)** \**tumV* «dark» (D 127), **NC(1)** \**jəmge* (~ *i*) «ashes» (Nik.-St.: 681).

**NC(1)** \**ggwɪwmhV / m(h)iggwV* «cloud, mist» (Starostin 1984, 5.8).

**Nostr.(1)** \**KūmTā* «fog, mist», **SC(1)** \**k'wVmHV* «id.», **Enis.(1)**: Yug: *xoaŋ* «fog» (Starostin, 1989, 64).

**W.-Chad.(1)** \**amsi* «sky», **EC(1)** \**?amsV* «sky, cloud» (Orel 1995a, 61).

**Bushm.(2)** *lhumsa* «clouds» (SIV: 290), *gwačm* «id.» (SI: 285), *!gum* «id.» (SII: 388), *!kwa:čgən* «cloud, to make clouds» (SI: 329), *!xoni* «cloud» (SIV: 501), *!lga* «id.» (NII: 531), *!kumm* «to be cloudy, large black cloud» (NII: 592), *!kom* «cloud» (CI: 663), *!khum* «mist» (SI: 314), *!kum* «id.» (SI: 325), *!kāu* «a waft of mist» (SI: 412), *gwač* «evening» (NI: 52).

**SB(3)** \**jú:m* «tinder» (E 594), *ju:?* «black, dark» (E 654), \**jəŋ0:* «dark» (E 578), \**gəño:m* «dark, to close eyes» (E 579), \**mha:* «evening» (E 39), \**ŋhu?* «smoke» (E 160).

**Duleri (Nig.-C.)(4)** *gEni* «night» (Blench: 8).

**Ambulas(5)** *gaan* «night» (Am: 19).

### Commentaries:

1) \**gVm-* in UL appear to be the root «darkness» with \**-sa / \*-ha* being posfixes (*V* here stands either for *a* or *u*). Initial UL \**g-* seem to be opposed to \**k-* in roots like \**gam-* «darkness» – \**kona* «sun», distinguishing between «cold, dark» and «hot, sun» (see also **HOLE, SUN**).

2) Phonological closeness (with the opposition of the initial *k-g*) of the some of the above forms to the **Nostr.** *ḲawingA* «armpit» (see # 14) together with their derivational from «sky-night» etymon character tells us that in the Paleolithic there existed a myth in which a Sky God held the Sun (during the night) in his armpits and let it out in the morning. Reflexes of this motive are widely known in comparative mythology (Kazankov 2007: 92–96).

## 167. NIPPLE, BREAST, TEAT:

**Finn.(1)** *tutti* «dummy» (A: 577), **Hung.(1)** *dudli* «id.» (OMS II: 637).

**Chechen(1)** *mIapa* (in cyrillics) «teat», *dada* «breast» (RChS: 637, 673).

**Akkadan(1)** *tulū* «nipple, teat» (Mi.: 23).

**Ling.(4)** *ntolo, ntolu* (-, -*ba*) «breast» (RLFS: 102).

UL \**tulu* teat / female breast.

## 168. NOSE, BRAIN, TO BREATHE, BLOOD:

**S.-h.(1)** \**moḡ-/moheḡ-* «head», «brain», **EC(1)** \**maʕu* «brain», **ST(1)**

\**nūH* «id.» (Orel 1995a, 117); **NC(1)** \**māhny* «id.» (Nik.-St.: 1379), **NC** \**mɪhVIV* «nose» (ibid.: 1393).

**Alt.(1)** \**mežji* «brain» (O. A. Mudrak, personal communication), **Ancient Indian** *majján* m, *majjā* (f.) «marrow», **Avestian** *mazga-* «id.» (Fasmer, 1986, Vol.III: 638).

**Austroasiatic(3)** \**muh* «nose» (Yefimov, 1990: 109).

**Sert.(1)** *múkha* «mouth, face» (Kochergina, 1996: 515), **Tamil(1)** *muxam* «face» (RTS: 467), **Malay(3)** *muka* «id.» (IRUS: 275). Direction of the possible borrowing do not bother us much here since neither of the three etymons can have relation to Austroasiatic.

**Kobon(5)** *mulu* «nose» (Ko.: 243). Kobon is a Papuan language.

### BREATHE, BLOOD:

**S.-h.(1)** \**VnVḡ-* «to sigh», **Nostr.(1)** \**?anqV* «to breathe», **SC(1)** \**HwenHV*, «blood, breathe» (Orel 1995a, 10); **Nostr.** \**Henka* «burn» (OS 106).

**Bushm.(2)** *!xau*, s. *!xauka, !xaukən* «blood» (SI: 634), *!hu:*, *!hū:* «to breathe deeply, sigh, moan» (NII: 289), *!uhí, !Ahé* «to breathe» (NII: 358), *!uhé* «wind», usually *!khwe* (SII: 358).

**SB(3)** \**nhəm* «to breathe» (E 162), \**'mha:m* «blood» (E 259); other **Austroasiatic(3)** languages: **Sedang** *mahēamp* **Katu** *aham* **Brôu** *n'hàm*

**S.-h.(1)** \**maʕa/w/yj* «wind», **SC(1)** \**mɪwHV* «smell» (Orel 1995a, 106), \**marλwV* «rain, cloud» (Orel 1995a, 110); \***S.-h.** \**mawuç-* / \**mayç-* «to wash» (Orel 1995a, 113); **EC(1)** \**hmēhwa* (~ *-ə*) «moisture, lake, pool» (Nik.-St.: 538), **NC(1)** \**mHärčwV* «snot» (Nik.-St.: 1400).

**Malay(3)** *merah* «red» (Po.: 780). In view of possible semantic ties between «blood» and «red».

**Proto-Algonquian(6)** \**meskwi* «blood», *mextoši* (Aubin 1975, 1250, 1287); plus *miše* «bear»; \**misihkwa* «hail» (Costa 1991: 370).

## 169. NOSE, RAIN:

**Chech.(1)** *moh* «wind» (ChRS: 63).

**SB(3)** \**mi:wh* «rain» (E 142).

**Nostr.(1)** *miža* «sweet beverage» **Japanese(1)** *mizu* [midzu] «water».

**Proto-Semitic(1)** \**mVzz-* «tasty, sweet beverage»; **EC(1)** \**miž:* *V* «sweet», \**himiž:u* «honey» (MiS 1.11).

### Commentary:

1) Semantic items: «face», «nose», «breathe», «rain», and «wind» can be plausibly bound together if we imagine a Sky Diety of a «tribe» that spoke UL. This diety could have had face and nose; with the latter he breathed which was perceived by the UL people as wind and rain.

2) As to the interconnections of the other semantics presented above there is a substantiation for it from the field of comparative mythology. The wall of the Tres Frères Peleolithic cave bears a depiction of a bear (supposedly an *Ursus arctos*, i.e brown bear) «wounded by spears and vomiting

blood» (Kurten, 1976; Don's Maps, The Bear: 14). Our interpretation, based on Bushman mythology, will be different.

Bushman healers in the state of trance capture «rain animal» (normally kanna antelope, probably also a hippo as well). When a Bushman «shaman» kills that animal the soft rain pours on earth (Lewis-Williams, 1981). That is: the blood of the rain animal becomes rain, sweet water, as we shall further see. «Once more the eland figures in this special ritual (medicine dance !kia. – A.K.) !Kia «death» is likened to the death of a shot eland. «When an eland is pursued, it sweats more than any animal; this sweat, like the sweat of a medicine man, is considered by the !Kung to contain very powerful n/um (the reader may compare it with the sweat lodges of North American Indians. – A.K.) Brought to bay and near death, the eland trembles and shivers, its nostrils are wide open, it has difficulty in breathing and its hair stands on end...As it dies “melted fat, as it were, together with blood” gushes from its nostrils» (Lewis-Williams, 1983: 91).

The semantic connection between blood and breathing seems not obvious for a modern European scholar. Not so was it for the Paleolithic hunter if we accept a hypothesis, that rain for him resulted from the breathing of a giant mythical female sky-bear. We suppose that in the Paleolithic notion she (the sky-bear) breathed and thus voluntarily gave part of her blood to her children, that is hunter-gatherers, blood that turned into sweet rain and gave life to plants and animals. According to Bushmen notions (/Xam and !Kung) «eland when cut open have a very sweet strong smell, much like the smell of honey».. «Scent is one medium for the transference of the supernatural from animal to shaman, and through its association with the eland, honey came to be seen as powerful as well» (Hewitt, 1999: 1; Lewis-Williams, 1983b: 45–46).

We must also bear in mind that the birth of *Homo sapiens sapiens*' original corpus of mythology took place most probably either in Eastern Africa or in the Levant in semi-arid ecological conditions (time-stressed environment, see above). So the rain there should have indeed been a life-giving phenomenon.

Returning to Bushmen ethnology we can add that the /Xam Bushmen of the Cape Province had a tradition of the *mokoma* trance dance during which the curers sometimes bled from their noses, which was considered akin to temporary death and pretty dangerous for their health (Lewis-Williams, 1983:7; Huffman, 1983: 50–51). The depictions of both the nose-bleeding shamans and nose-bleeding kanna antelopes (rain animals) in the South African rock art are also present (see, for example «The San and the Eland», 1998: 3).

Bear (medicine bear or bear from the myths) among many American Indian tribes is a shamanistic figure (Loucks, 1985: 222–223). Among Nez Percé Indians the grizzly bear girl after having married a man forsores her death while singing a song and bleeding from the mouth (Boaz, 1917: 198–

200). Among Winnebago (Hotcak) a myth relates of a bear offering itself as a food source at the council of animals in exchange for the perpetual darkness (LaMère, Shinn, 1928: 87–89, see also: Loucks, 1985).

Now about nose and brain. Imagine a hunter viewing a full-grown bear sniffing suspected human presence. The bear would raise on its hindlegs, loos around and widen its nostrils... What would think the hunter this animal had been doing? The answer is – thinking, intensely thinking! For an ancient hunter then the connection between smelling (sniffing) and thinking would be much more stronger than for the modern people. To smell meant then to think, that is, to know where the danger comes from, where is a prey etc. [«...when the Tungus are asked how a bear knows when he has met you once before, they answer: “He smells it”... “The bear senses everything, hears everything, knows the activities and intentions of human beings and, above all, remembers everything”» (Don's Maps, The Bear: 21). Similar beliefs exist among the Tlingits (McClellan, 1975: 127), Eastern Creeks (Skinner, 1911) and other American Indians. And we may add that this bear may have been in the Palaeolithic both the sky-bear and mother-earth-bear, mother of all humans.

As for the sweetness of the rain there are such parallels as *miwh* in SB and milk-Milch in Germanic (< IE) languages. The name of the bear is also indicative. It is *misha* in Russian, *maxkwa* in Proto-Central-Algonquian languages (Aubin, 1975: 166). *mǐžV* «sweet» in North Caucasian (Nik.-St.: 824), *mižu* «sweet beverage in **Nostratic** etc.

The given examples evidence to a fact that for to discern the semantic connections between ancient etymons a cooperation is needed between a comparativist proper (a linguist) and a specialist in comparative mythology.

#### 170. NOSE 2:

**Russian(1)** *nos* «nose»

**Ling.(4)** *nsOngε* «point» (RLFS: 231).

**Ambulas(5)** *nèbi* «tooth, tusk, beak, point (pencil, spear) (Am.: 54).

#### 173. OLD:

**Nostr.(1)** \**KirhA* «old» (OC 165).

**Bushm.(2)** *kira, keira* «old» (SIV: 93).

**Swahili** *kale* (-) «ancient times» (U: 492)

#### 174. OTHER:

**Nostr.(1)** \**HanV* «other» (D 2, 807).

**M.(3)** *lain* «id.» (Po: 233).

#### 175. OWL, HAWK:

**Engl.(1)** *hawk*; **Cech.(1)** *g'irg'a* «id.» (RChS: 782).

**M.(3)** *burung elang* «hawk» (Po: 1130). *Burung* means «bird».

**Suahili(4)** *mwewe* «id.» (RSS: 658).

#### 176. TO PLAIT:

**Nostr.(1)** \**kurV* «to plait, tie», **IE(1)** \**kwer-* / \**kur-* «to build» (D 101).

**Bushm.(2)** *\_guru*, s. *gu*, *kuru* «to build, make» (NII: 52), *\_guru* «house, large hut» (NIII: 52), *!guri* «to tie» (CII: 389), *//gerri* «to hold, tie», e.g. *žu ku //gerri tšu, //k'au tšu* «people tie a hut, work the hut» (NI, NII: 530).

#### 177. PREGNANT:

**Nostr.(1)** \**z/a/ñA* «foetus, pregnancy» (OS 353).

**EC(1)** *GGIonV* «pregnant» (D.-St., 60).

**Malay(3)** *mengandung* «id.» (Po.: 604).

#### 178. PRESS, TO:

**Nostr.(1)** \**umKV* «to press» (D, 128).

**M.(3)** *tekan* «id.» (Po: 501).

#### 179. PUS:

**Russian(1)** *gnoj* «pus», **Hung.(1)** *genny* [*geñi*] «id.» (OMS: 288).

**Chechen(1)** *номкъа* (in cyrillics) «id.» (RChS: 120), **Chinese(1)** *nóng* «id.» (RKS: 78).

**Malay(3)** *nanah* «id.» (Po.: 303).

**Ling.(4)** *mayina* (RLFS: 94).

**UL** \**nona* «pus».

#### Commentary:

Again as in the case with the **BARK** (see **15a**) I knew that the Malay form repeats the Proto-Austronesian one (\**nanah*, «pus») only in 2008; see (St.-P., 7). This testifies to usefulness of a simple check between the Nostratic and Malay (with subsequent search for the Proto-Austronesian forms corresponding to Malay).

#### 180. PUNISH, TO:

**Engl.** *punish*; **Port.(1)** *punho* «fist», *punhada* «punch with the fist» (PRS: 666–667); **Hung.(1)** *büntet* «to punish» (OMS I: 883); **Chech.(1)** *buj* «fist» (RChS: 262).

**M.(3)** *punya* «to have» (Po: 375).

#### 181. PUT, TO

**Nostr.(1)** \**dE<sup>9</sup>/i* «to put, to place» (D2,497).

**M.(3)** *taruh* «to put», *meletakkan* «to put», *letak* «position» (Po: 495, 929).

#### 182. RED:

**Tamil(1)** *sem* «red» (RTS: 439).

**Chechen(1)** *уIен* (in cyrillics) «id.» (RChS: 257).

**Chinese(1)** *hóng* (RKS: 183).

**Ling.(4)** *-tana* «id.» (RLFS: 172).

**UL** \**tana* «red»

#### 183. ROAD 1:

**W.-Chad.(1)** \**gag-* «road», **ST(1)** \**kə:ŋ* «road, path» (Orel 1995a, 57).

**SB(3)** \**gu:n* «road, stairs» (E 150).

#### 184. ROAD 2:

**Nostr.(1)** \**gUIE* «to go (away), start going (away), set out» (D2, 616).

**M.(3)** *jalan* «road», «to go» (Po: 163).

#### 185. ROAST:

**S.-h.(1)** \**foh-*, «fire, burn», **Nostr.(1)** \**piŋwV*, «fire», **SC(1)** \**pVHV* «burn (v.), heat (n.)», **ST** \**pu/bhu* «id.» (Orel 1995a, 45).

**Bushm.(2)** *pixlo* «to boil» (CIII: 158).

**SB(3)** \**buh* «to roast» (E 169).

**Ambulas(5)** *yaa* «fire, heat» (Am.: 92).

**UL** \**poha* «to roast»

#### 186. ROB, TO:

**Engl.** *rob*, *to*; Swedish *råna*, *att* «to rob»; Portug. *Roubar* «steal, rob» (PRS: 724); Russ. *g-rabit'* «to rob»; Hung. *ki-rábol-ni* «id.» (OMS I:30–5); Finn. *rööstää* «id.» RFS: 389; Estonian *röövima* «id.» (RES: 68);

**M.(4)** *me-rebut* «to take away» (Po: 886);

**Lingala(5)** *-yiba* «to rob» (RLS: 100)

**UL** \**raba~roba* «to take away, to rob».

#### 187. ROPE, TO TIE:

**Proto-Samodian(1)** \**kurkoj* «rope, cord»; **Proto-Tungus-Manchu(1)** \**gure* «tie» (n.), «rope» (AnH: 81).

**Tamil** *кайиры* [*kaiiry*] «rope» (RTS: 104).

**S.-h.(1)** \**cal-* «rope, to tie», **EC(1)** \**čwōlHV* «belt» (Orel 1995a, 55).

**Bushm.(2)** *xollaxa* «to tie» (SV: 260), */eja /ejako* «rope, leather thong» (SIII: 272), *!xauka*, *!xaukən* «to tie» (SI: 498), *kae* «to tie on, inspan» (CI: 76), *kaie //kae* «to tie together» (CI: 77), *k'wōou*, *k'wōoĩ* (there is a discrepancy on the end-vowel between the main corpus and semantic index of Bleek's book) «to tie» (CII: 128), *tl?oa* «to tie» (CIII: 205), *twa*, н. *dwā* «tie up» (SIV: 243), *!gai* «close, tie on, tie off», s. *!go*: «close», *!gθ*, *!gwi* «to tie» (SIV: 375), *!gwi*, н. *!gwe* *!gu*: «to wear, tie» (SI: 393); *!gwi* «to tie» (NIII: 393); *//ki* «to tie, tie on» (CIII: 580); *//xau*, н. *//xau* «to tie a rope, set a snare»

(NI: 633), *ʔam*, *ʔamma* «to tie, stick in» (CII, NI: 641) [«Auen» and Nharo tribes (CII, NI: 641, had close cultural ties), //haito, «to tie, tie up» s. //he, //hain «to tie» (SV: 540), //hiŋ «to tie, tie up, hang» (SI: 542), //kã?ã «to wear, tie on» (NI: 547); //kãu, //kau «to wear» (NII: 561); //kai «to tie», s. //kã?ã «wear, tie on» (SV: 550); //kh?a «to tie» (CIII: 572); //khau, //khãuwa «to tie, tie up» (SIIb: 573); *ʔkai*, s. !kai, //kãekau, *ʔkei* «to tie» (CII: 654).

**An.(3)** \**talín* «rope» (P 153), or **An.** \**Calis* «id.» (Si.: 154).

**Ling(4)** -*kanga* «to tie» (RLFS: 271).

I am personally impressed by the coincidence of the EC – \**čwōlHV* and SV (Masarwa, southern Botswana) – *xollaxa* forms. Five out of six phonemes here practically coincide, and in the sixth pair *x* corresponds to *č*, i.e. these are phonemes with high frequency of mutual transformation, in our case a laryngal substituting a fricative lacking in Bushman languages.

Such cases of full coincidence (both phonetic and semantic of course) exceed number 3 (see e.g. **CLOUD** and **KNEE**), so the probability, in our view, that NASCA and Bushman proto-languages are genetically unrelated equals to about zero. Forms from SI, for which borrowing from the Bantu languages is excluded are also very close to SV.

#### 188. ROUND, KNEE:

**Nostr.(1)** \**būKa* «to bend, be bent»; **Amerind(6)** \**puku* ~ \**poko* «knee, elbow, to kneel» (RN 31).

**Ling.(4)** *bukutu* «round» (RLFS: 174).

#### 189. RUN:

**Nostr.(1)** \**rUčV* «to run» (D 116).

**Bushm.(2)** *kʷwačraka* «run quickly, run away» (SI: 127), !*ka!kaua* «run along» (SI: 419), !*ku:xe*, !*u:xe* «run, chase» (SI: 455), !*xoe:ja* «run from smb., smth.» (SI: 501), //*nãuča* «to run after a wounded buck» (SI: 617), *nok-haa* «run away» (CI: 149).

**SB(3)** \**Ū:t* «to run» (E: 209).

**M.(3)** *ber-lari* «to run»; *lari* «run, running» (Po: 600–601).

**Suahili(4)** *haraka* «to run» (RSS: 33).

#### 190. SAD:

**Spanish(1)** *sed* «thirst» (PRS: 738); **Engl.(1)** *sorrow*; **Finn(1)** *suru* «sadness» (RFS: 522); **Hung.(1)** *szomorú* [somoru:] «sad» (OMS II: 78)

**M.(3)** *sedih* «id.» (Po: 430).

**Suahili(4)** *kihoro* «deep sadness» (RSS: 392)

#### 191. SALIVA:

**Nostr.(1)** \**ñoHL/a/ ~ ñaHL/a/* «liquid, saliva» (D, 145).

**M.(3)** *liur* «saliva» (Po: 259); **Mgs.(3)** *rora* «id.» (RMgS: 454).

#### 192. SALT:

**NC(1)** \**čwěnhV* (~ *čěmhV*) «salt» (Nik.-St.: 371)

**Swahili(4)** *chumvi* (-) «id.» (U: 278).

#### 193. THE SAME:

**Engl.(1)** *same*; **Finn.(1)** *sama* «id.» (RFS: 232)

**M.(3)** \**sama* «id.» (Po: 418).

**UL** \**sama* «id.»

#### 194. SAND:

**S.-h.(1)** \**cir-* «sand», **EC(1)** \**söre* «id.», **ST(1)** \**srāj* «id.» (Orel 1995 I, 24).

**Ling.(4)** *zəl0* «id.» (RLFS: 245).

#### 195. SANDAL:

**Chad.(1)** \**kAbA* «a sandal [footgear]» (Illich-Svitych 1966, 1.21).

**Bushm.(2)** *tabo* «sandal» (Cib: 187), //*kabo* «id.» (CI: 549).

Here it may be a borrowing into Bushman since Central Bushman are in fact Khoe languages.

#### 196. SCALE:

**Engl.(1)** *scale*; **Russ.(1)** *češujá* «id.»

**M.(3)** *sisik* «id.» (Po: 461).

#### 197. TO SEE 1:

**S.-h.(1)** \**ʔarek-* «see, understand», **EC(1)** \**ʔa-rqqIV* «to see» (Orel 1995a, 30).

**Bushm.(2)** //*karrokən* «to see» (SI: 752, 559).

#### 198. TO SEE, EYE 2:

**Nostr.(1)** \**cuHV* «to see» (Д 91).

**Bushm.(2)** *tjaxu*, s. *tsaxau* «eye» (SIIe: 204, 213), *tsäin*, s. *tsaxu* «eyes» (SIII: 211), *tsaxau*, *tsaxe*, *tsʔaxáu*, *tsʔaxu*, *tsaxem* «eye, berry» (SI: 213), *tsoo*, s. *tsʔa:xu* «eye» (SIV: 220) *tʔai*, *tʔaii* «eye, eyes» (CI: 224), *tʔakai* «eyes» (CI: 224), *tʔxai*, s. *tsaxau*: «eye, eyes» (Cib: 238), *xtsai*, s. *tsaxáu* «same» (CIa: 260), *ʔkai*, s. «eye» (SII: 655).

*Se*, *se:*, s. *syŋ* «see» (NI: 165), *siŋ*, *sin* «see, look» (NII: 169), *sn*, *sŋ*, s. *siŋ* «id.» (NII: 171), *syŋ*, *siŋ*, *sŋ* «to see» (NIII: 176), *tsʔaxairo*, s. *tʔai* «id.» (CIa: 222), *lnhai*, *lnhe*, *lnhĩ*, s. *lna*, *lne*, *lni* «id.» (SIIa: 347).

**SB(3)** \**shA:* «to see» (E 56).

**An.(3)** \**Cuqun* «to see»

**UL** \**suha* «to see».

### 199. SEE, EYE 3:

**S.-h.(1)** \**luk-* / *luk-* «bird», **NC** \**leqIwV* «large bird, eagle», **ST** \**lāk* «eagle, hawk» (Orel, 1995a, 101).

**Bushm.(2)** *luga:ssi*, s. /*ga:*, /*ga:si* «to see, eye» (CIII: 131). Plus **Šumerian** *lugal* «lord», *Lugalbanda* etc. Our implication here is that the image of an eagle was used in Šumerian culture as a symbol of a ruler. An eagle is obviously a sharp-eyed and impressive bird.

### 200. SEIZE:

**Nostr.(1)** ?*EmA* «seize» (D2, 133).

**Proto-Lezg.(1)** \**c:imc:(a)* «ant» (Nik.-St.: 325); **Chech.(1)** *zingat* «id.» (RChS: 294).

**M.(3)** *semut* «ant» (Po: 441).

### 201. SENSE, MEANING:

**Russ.(1)** *мысль* (mysl') «thought»; **Finn.(1)** *miele* «thought» (RFS: 476).

### 202. SHARPEN, TO:

**NC(1)** \**ʔālwe* «whetstone, to whet» (Nik.-St.: 201).

**Japanese(1)** *toḡu* «to sharpen» (Russian-Japanese Dictionary: 799),

**Russian(1)** *точить* (*točit'*) «to sharpen».

**Bushm.(2)** *taʃule*, *tiga*, *tika* «to sharpen» (SV: 194, 203), *tsAm*, *ʃxAm* «to sharpen a wooden point» (NI: 222).

**SB(3)** \**TsU:l* «to sharpen» (E: 591).

**M.(3)** \**tajam* «sharp» (Po: 482); **An(3)** \**Cazem* (Sagart 2002: 6).

### 203. TO SHAVE:

**NC(1)** \**HamχV* «to shave, shear, cut» (Nik.-St.: 544).

**Bushm.(2)** /*kakaso* «to cut hair, shave» (SI: 298), /*xūŋ*, /*gum* «shave» (SI: 388, 366).

### 204. SHINE:

**Japanese(1)** *terasu* «id.»; **Chech.(1)** *sirla de* «bright day» (RChS: 596).

**M.(3)** *terang* «bright, light, clear» (Po: 511).

### 205. SHOW, TO:

**Nostr.(1)** \**tiḡ/ü* «to show» (D2, 2257).

**M.(3)** *tunjuk* «to show, to point at» (Po: 538). **181. SHORT:**

**Russian(1)** *korotkij* «short», **Portuguese(1)** *curto* «id.», **Turkish(1)** *kisa* «id.» (RtuS: 148), **Hung.(1)** *keves* «little» (OMS I: 783)

**Tamil(1)** *кутṡауṡāна* (in cyrillics) «short» (PTC: 432).

**Nostr.(1)** (my suggestion) \**kura* «short»

**Chechen(1)** *клезуз* [*kezig*] «little» (RChS: 277).

**Bushm.(2)** *kare*, «a little» (CI: 81), /*are* «id.» (CII: 269), /*kanni*, «little»

(SI: 301), /*karise*, «a little» (CII: 303), /*ka:se*, /*ka:si*, «a little» (SI: 302), /*k''are* «little, small» (CII: 338) etc.

**Malay(3)** *kurang* «little, less» (Po.: 228).

**Ling.(4)** *-kuse* «short» (RLFS: 171).

**Yoruba(4)** *kúru* «id.» (L: 127).

**UL** \**karu* «far», \**kuru* «short», \**kura* «crane»

### 206. SIDE:

**IE(1)** \**bhāḡhu-* «side»; **EC(1)** \**p̄üggV* «id.» (Starostin 1988, 2.11);

**Mong.(1)** *ža:žu:* «id.» (RMS: 43).

**Bushm.(2)** /*kā:xu* «side» (SI: 564), /*xāxu*, s. /*xāŋ* «id.» (SI: 634), /*oasi*, /*oaʃe* «on this side» (CII: 490).

### 207. SILENT, TO BE:

**Nostr.(1)** \**čimV* «to be (come) quiet/silent» (D2, 393).

**M.(3)** *diam* «to be silent» (Po: 89).

### 208. TO SING:

**Nostr.(1)** \**k/iH/ʌ* «to sing» (OS 164).

**Bushm.(2)** *ʃke:ki* s. /*kei kie*, *i* «id.» (SII: 659).

**Malagasian(3)** *hira*, *tonton-kira* «song»; *mihira* «ing» (Rakutumangi 1970: 338).

**Gusii(4)** *-kuur-* «to shout» (Gu.: 32).

### 209. SISTER:

**Nostr.(1)** \**UdV* «sister» (D2, 799).

**M.(3)** *adik* [adi?] «younger sibling» (Po: 2).

### 210. SKIN 1:

**Nostr.(1)** \**koyH[a]* «skin, bark» (D 169); **Nakh-Lezg.(1)** isogloss \**Gērkwē* (~ *-a*) «skin, sheepskin» with the note «not vewy reliable» (Nik.-St.: 456), **Tsez.-Lezg.(1)** isogloss \**GoLV* «skin, wineskin, sheath» (Nik.-St.: 463).

**Bushm.(2)** *gukwaa* (CI:50) rises we think, considerably, the probability of the \**Gērkwē* (~ *-a*)'s existence.

**Bushm.** *džoruu* «skin» (CI:50), *gukwaa* «milk skin» (CI:50), *k0:ʃa* «skin» (CI: 33), /*koʃa* «apron» [(made of skin, of course –A.K) CII: 444], *ʃkeja* «to skin» (CIII: 659).

**SB(3)** \**kōmh0:?* «skin» (E 235).

### Commentary:

Both **NC** isoglosses possibly stem from one etymon.

**211. SKIN 2:****IE(1)** \**tuak* «skin», **EC(1)** \**c'c'ekwV* (~žž-) «id.» (Starostin, 1988, 2.9)**Bushm.(2)** *diō* s. *tū* «id.» (SII: 26).**212. SKIN 3:****EC(1)** \**c'c'ākwV* (~žž-) «skin, pelt»**Ambulas(5)** *sépé* «skin, bark» (Am.: 70).**213. SKY:****Nakh-Avar** isogloss(1) \**rīhV* «time, day» (Nik.-St.: 952).**Bushm.(2)** *d0axu* «sky» (SIIc: 27), *dzaxu*, s. *!gwaxu* «sky» (NII: 31), [*orehe* «id.» (NIIb: 182), *!a:xu*, s. *!ka:xu*, *!gwačxu* «id.» (SII: 373, 418), *du\_si* «sky» (SIIb: 29).**Commentary:**The collation of the **Av.-And.** and **Nakh** reflexes belong to G. Dumézil (Nik.-St.: 952; Dumézil, 1933, 15).**214. SLEEP, TO:****Czech.(1)** *diža* «to go to sleep» (ChRS: 78).**M.(1)** *tidur* «to sleep» (Po: 516).**215. SLEEP, TO:****Nostr.(3)** \**lulV* «id.» (S, 99).**Suahili(4)** \**-lala* «id.» (RSS: 566).UL \**lula* «id.»**216. SNAKE 1:****S.-h.(1)** \**ler-* / *lor-* «snake» (Orel 1995a, 100), **NC(1)** \**ĽährV* «id.» (Nik.-St.: 787).**Nostr.(1)** \**Laga* «to lie» [as in bed] (OS 271).**Lat.** *larvae* «larvae»; **Port.** *lagarta* «lizard» (PRS: 495); **Russ.** *läguška* «frog»; **Sert.** *Nāga* «serpent» (Kochergina, 1996: 311), **Tamil(1)** *nāxam* «snake» (RTS: 351).**Bushm.(2)** /*gauba*, /*gau*la, /*gao* «snake, pufadder» (CI: 276), /*hã* s. *kã*; /*kã*, s. /*khã* «snake» (SIIb: 286, 294) /*kãu*, /*kau*, /*kwẽ* «id.» (NIII: 303, 332), /*kh?au* «id.» (SIIa: 335) /*k'au* «id.» (SI: 338), /*ge*, /*!gi* «id.» (NI: 380), /*kau*, /*kha*: «serpent» (SI: 412, 423), /*na* //*ke* «boa constrictor», prob. «python» (NII: 477), //*gaŋ* //*gani*le, s. //*gao* «snakes» (NI: 527), //*ge*: «a short thick snake» (NII: 530), //*gu* //*kha* «large watersnake» (NII: 536) //*neiaba* «snake, cobra» (CII: 618), ≠*awã*s. ≠*au* «snake» collective term (NII: 642).**Hausa(1)** *tsawo* «length» (RHS: 66).**Mlg.(3)** *lava* «long» (RMGS: 114).**Suahili(4)** *-refu* «id.» (RSS: 129)**Ling.(4)** *-lai* «id.» (RLS: 111).**217. SNAKE 2:****Nostr.(1)** \**KULΛ* «snake» (OS 179).**Bushm.(2)** //*ku:Lu* «snake, green “boomslang”» (NII: 593), ≠*kūnū* «worms which make holes in trees» (SI: 665).**An.(3)** \**kalati* «worm» (P 198), \**SulaR* «snake» (Sagart 2002: 6).**218. SOFT 1:****S.-h.(1)** \**len-* «be soft, weak», **Nostr.(1)** \**lejna* «soft, weak», **ST(1)** \**nel* «id.» (Orel 1995a, 99).**SB(3)** \**lɔbɔ:n* «id.» (E 322).**An.(3)** \**lemek* «soft» (Blust...); **Malay(3)** *lembek* «softened» (Po.: 818).**219. SOFT 2:****Nostr.(1)** \**Ľama* «to soften» (OSNJA 254).**Bushm.(2)** *gum*, *gučm* «to soften a skin» (NI: 50), *kam*, *kamma* «to become soft» (NII: 78), ≠*amma* «soft» (NII: 641), ≠*kočm*, ≠*kočmma* «to make soft» (SI: 663).**220. SHOULDER:****Nostr.(1)** \**ba.gu''* ~\**bahgu''* «forearm» (D2, 176).**M.(3)** *bahu* «shoulder» (Po: 25).**221. SOUL, LIFE:****M.(3)** *roh* «spirit» (Po.: 698).**Swahili(4)** *roho* (-) «soul, life»**222. SOUND, VOICE:****Port.(1)** *soar* «to sound» (PRS: 753); **Finn.(1)** *sävel* «melody» (RFS: 261).**M.(3)** *suara* «voice, sound» (Po: 467).**Suahili(4)** *sauti* «sound, voice» (RSS: 176, 107)**223. SPEAK, SING 2:****S.-h.(1)** \**lag-* «to speak», **EC(1)** \**le?IwV* «word» (Orel 1995a, 94); **Russian** *lajat'* «to bark» (I am a Russian), **Spanish** *ladrar* «bark», **Italian** *latrare* «id.»; **IE** \**lā* «to bark» (St. 2007: 135); **Bashkir** *jɔrlau* «sing» (RBS: 529), **Finn.(1)** *lailu* «to sing» (Yeliseev 1978: 187).**SB(3)** \**lah* «speak, scold» (E 98).**Malay(3)** *lagu* «song» (IRUS: 229).

**Nig.-Cong.(4): Ling.** *-lela* «sing» (about birds), «bark» (RLFS: 246, 178); **Fula** *laana* «to curse, damn, blame» (Z: 313); **Swahili** *laani* «to curse» (K: 368); **Ling.** *-lemwa* «to scold» (RLFS: 301).

**Ambulas(5)** *lale* «cicada» (Am.: 45). Cf. **Malay(3)** *lalat* «a fly» (Po.: 817).

**UL** *\*lala* «bark, wail, sing, cross». Compare with *\*laga* «snake» for the distinction between *\*g* and *\*l* in **UL**.

#### Commentaries:

1) There must have been a Nostratic word for «sing», but I am unable to reconstruct it not being a linguist. I knew about the Indoeuropean form [*\*lā-* «bark» (Starostin 2007: 135) only after I had noticed the similarity of the Russian and Roman etymons].

2) The Proto North Caucasian semantics is reconstructed by S.A. Starostin as «to sound, shout», but his own semantic reconstructions are: for the Nakh. «to howl, bellow, bark»; for the Av.-And. – «bark»; for the Lezg. – «to wail, howl, thunder, speak, bark»; and only for the W.-Cauc. he «econstructed «shout» (Nik.-St.: 548). So, the semantic reconstruction for the NC should be «to shout, wail, bark».

3) The «coincidence» of the Finnish, Spanish-Portuguese, Bashkir, North Caucasian, Sanskrit, Fula and Lingala semantics suggest that in the **UL** this etymon meant «bark, wail, sing, cross». Since a word *\*lara/laga* «snake» also existed in the **UL** (see **SNAKE**), «to bark» should have sounded as *\*lala*. In colloquial Russian «to cross» will be *lajat'sja* (*-sja* is a reflexive suffix), that is: to behave like two (or more) dogs. The evidence of the crossing wild dogs should have predated the dog domestication, however.

#### 224. SPEED

**Engl.(1)** *speed*; **Hung.(1)** *sebes* «fast» (OMS I: 118).

**M.(3)** *sepat* «id.» (Po: 617).

**Suahili(4)** *-epesi* «id.» (RSS: 54).

**UL** *\*sepa* «fast».

#### 225. SPLASHES:

**Russ.(1)** *bryzgi* «id.»; **Finn.(1)** *pirskottaa* «to splash» (RFS: 362).

**M.(3)** *percik* «splashes» (Po: 349).

**Ling.(4)** *-punzwa* «to splash» (RLS: 53).

#### 226. SPLIT 1:

**S.-h.(1)** *\*pilaq-* «knife, axe», **EC(1)** *\*bɪlgwV* «axe», **Enis.(1)** *\*pu?ul* «axe» (Orel 1995a, 128). **Russian** *pilá* «saw (n.)»

**SB(3)** *\*'blah* «to split» (E 461),

**An.(3)** *\*bəlaq* «id.» (P 117).

#### 227. SPLIT 2:

**Nostr.(1)** *\*bičV* «to break» (OS I: 179), **Hung.** *bicska* «knife» (OMS I: 982).

**SB(3)** *\*'pəcah* «break, crush» (Yefimov, 1990: 122, the author believes **SB** term to be a loanword from **An.** *\*pəcaq* «break to pieces»). Compare **An.** *\*pisaw* «knife» (E: 119).

#### 228. STAR:

**NC(1)** *\*žwhārī / \*žwährī* «star» (Nik.-St.: 1098–1099).

**Bushm.(2)** *!ʔwaikje* «stars» (SIIa: 629), *!wak'in* «air» (SIIa: 629).

#### 229. STAUNCH:

**Cech.(1)** *č'og'a* «id.» (RChS: 653).

**M.(1)** *tahan* 1) «to endure», 2) «stable» (Po: 480).

#### 230. STEP:

**Nostr.(1)** *\*hal/u/ḲV* «to step, walk» (D2, 771).

**M.(3)** *langkah* «step» (Po: 239).

#### 231. STICKY:

**Nostr.(1)** *\*lipa* «sticky» (D 125).

**Malay(3)** *lem* «glue (n.)», *lengket* «sticky» (Po.: 765, 791).

**Ling.(4)** *bolembo (-ma)* «glue (n.)» (RLFS: 164).

#### 232. STOMACH 1:

**IE.(1)** *\*gʷet-* «intestines, stomach», **EC(1)** *\*qqwata* «id.» (Starostin 1988, 2.7).

**Bushm.(2)** */ko:* *ζač* «belly, stomach» (SI: 317), */k0xu* «part of stomach» (SI: 321), */kwaič/kwačrri* «stomach of a bird or animal» (SI: 330), */kweič/kwačrre* «stomachs» (SI: 332), *!kautu* «stomach, belly» (SI: 416).

#### 233. STOMACH 2:

**Nostr.(1)** *\*Ḳarb/i/* «stomach, insides» (OS 214).

**Bushm.(2)** *kauaba* «body» (CII: 83), */kakhjo, /khaie* «id.» (CI: 298, 311), *!auki, s. !a:n, !oukən* «id.» (SI: 372), *!gauke, s. !kaukən, !oukəa* «id.» (SII: 379).

#### 234. STOMACH, BELLY:

**Nostr.(1)** *\*pālgi* «belly» (St. 142). **Nostr.(1)+S.-h.(1)** *\*borHu* «id.» (D2, 236). **Russ.(1)** *bruho* «belly»; **Port.(1)** *barriga* «id.».

**M.(3)** *perut* «stomach» (Po: 353).

### 235. STORM:

**Nostr.(1)** \*boʻa «grayish-brown», \*bura «storm» (OS 18; Starostin 1989, 3); **NC(1)** \*bHūrV «id.» (Starostin 1989, 3).

**M.(3)** *badai* «hurricane, taiphoo»; *buram* «turbid» (Po: 22, 57).

**Ling.(4)** *bongi* «storm» (RLFS: 55).

**UL** \*bura «storm», possibly also «brown».

### 236. STRETCH, PULL:

**Nostr.(1)** *jānTA* «stretch, pull» (

**Malay(3)** *merentang* «stretch» (Po.: 834).

**Ling.** -*benda* «pull, stretch» (RLFS: 343, 205).

### 237. STUPID

**Hung.** *buta* [*but0*] «stupid».

**An.** *buCa* «blind» (Si.: 167).

**Ling.** *miso-p0to* «blind» (RLFS: 314)

**UL** \*buta «blind»

### 238. SUN, ELAND:

**S.-h.(1)** \*kum- / k̄um- «burn», **Nostr.(1)** \*k̄um-~ «id.», **Alt.(1)** \*k̄iŋV «id.» (Orel 1995b, 27).

**Bushm.(2)** *kē*, /*kem* «sun, day» (SIV: 307), /*kem*: «to become warm» (SI: 309), /*kam*, **s.** /*kAm* «sun» (NII: 299), //*kami*, //*kammi*, **s.** //*xam* «id.» (SI: 555), //*kōe*, //*kōi*, //*ōe* **s.** //*kōiŋ* «id.» (SII: 584, 625), 'kuma, **s.** /*kam*, /*kAm* (NI: 689), 'gam, **s.** /*kam* «id.» (CI: 687).

**SB(3)** \*ʔuñ «fire» (E 135), **Mon-Khmer(3):** *Sedang ón* «id.», **Katu** *Brôu ôuih* «id.» (DDT).

#### DAY:

**Nostr.** \*ʔamu «morning, daylight» (OS 124).

**Bushm.** /*guma* «day, early morning» (NII: 283), !*gau-e* «dawn, day» (SI: 379), //*u:n*, **s.** //*uñ*, //*kōi* «sun, day» (SIII: 628).

#### ELAND (CANNA):

**Bushm.** *k'0ma*, *k'0mati* «eland» (CIII: 125), !*gum* «id.» (SVI: 389), !*kā*, **s.** !*khan*, ≠*kanthi* «id.» (SIV: 402), *koŋ* «canna» (SIIId: 100).

**UL** \*kona «sun».

**Commentary:** Horned animal (canna or aurochs, or somebody similar) personified in **UL** sun. Sun (day) have been opposed to night (darkness) through possible anlaut \*k / \*g phonetic opposition, see **NIGHT**.

As to the validity of \*k / \*g opposition, see **4 HOLE**.

### 239. SUNSHINE:

**Nostr.(1)** \*jarA «to shine»; \*gehRa ~ gERha «sunshine, day» (OSNJA, 145, 82); **Nostr.(1)** \*dilV «sunshine» (D, 15).

**M.(3)** *hari* «day» (Po: 135).

### 240. SWALLOW, TO:

**M.(3)** *tenggak* «id.».

### 241. SWIFT:

**Nostr.(1)** \*turA: , «swift», **NC(1)** \*=*ä*χV «id.» (Nik.-St.: 284).

**Bushm.(2)** *tsarao* «light, swift» *tsara ka* «quickly» (CI: 212), !*arri!arri* «be quick, hurry» (NI: 371), *arro*, *arroko*, *arruko* «quickly» (SI: 11), *arugu* form of *aroko* «quickly» (used in mythology, SI: 11).

#### Commentary:

The above presented etymons possibly stem from the meaning «to rotate quickly a firestick», see **34. TURN**.

### 242. TALK:

**Portuguese(1)** (eg.) *falar* «to talk» (PRS: 386).

**Ambulas(5)** *bul* (*bulu*, *bule*) «talk» (Am: 15).

### 243. TENDON:

**Finn.(1)** *jänne* «tendon» (A: 581), **Hung.(1)** *in* «id.» (OMS II: 705),

**Ling.(4)** *nyunyuku* (*li-*) «id.» (RLFS: 329).

**Ketchua(6)** *anku* (p. 3), **Sioux(6)** *kan*.

### 244. THREE:

**An(3)** \*iðlu «three» (Si: 143).

### 245. THROAT, SWALLOW

**SH(1)** \*gorA- «throat, neck», **Nostr.** \*kurV «swallow», **SC** \*kwVra «throat», **ST** \*khrōw «id.» (Orel, 1995a, 1951).

**Bushm.** //*xre: tu* «throat» (SII: 637), //*khauru*, **s.** //*kauru* «back of head, hollow at back of neck» (SI: 574).

**Finn.(1)** *kurkku* «throat» (RFS: 118), **M.(3)** *tekak* «id.» Po: 501).

### 246. THUNDER, SKY, FIRE, LIGHTNING: (see also TURN)

**Nostr.(1)** \*duli «fire» (OS 71).

**Bushm.(2)** *tala*, *talata*, *talate* «thunder» (NIII: 189), *tali*, *tari* «flame» (NIIa: 189).

**SB(3)** \*trU: «sky» (E 332), see also names of the Indo-European deities Celtic *Taranis*, Germanic *Thor*, Slavic *Perun*, Baltic *Perkunas* etc.

**SPEAK 1:** *tali-si* 4-way agreement in Swadesh (Swadesh 1956).

### 247. A TICK:

**Russian(1)** *таракан* (*tarakan*), «cockroach», which of course is a loanword from a Turkic language, see **Bashkir(1)** *тарақан* (*tarakan*) (RBS: 787).

**SB(3)** \*drəkay «a tick» (E 230).

#### 248. TONGUE 1, LIGHTNING:

**S.-h.(1)** \*kāl- / kawal- «to speak», **EC(1)** \*?V-gwVl- «id.» (Orel, 1995a, 83). In the work of 1989 S.A. Starostin compared **Nostr.** and **NC** etymons \*k'ä/Ĥ/ä and \*?V-gwVl- «speak» (Starostin 1989, 83). Illich-Svitych's variant is \*Kä(Ĥ)ä «tongue, to speak» (OS 221).

**Nostr.(1)** \*telh/V «to say»; **S.-h.(1)** \*ta'- «to speak» (Orel 1995b, 45); **Nostr.** \*tilV «voice», **S.-h.** \*til- «to cry» (Orel 1995b, 47); **PK.(1)** tA(x)xw «to speak» (D: 57).

**S.-h.** \*tVIVh- «long» (in size), **Nostr.** \*tel(h)V «id.», **ST** \*dhel «to stretch» (Orel 1995b, 140). See also # 121.

**Bushm.(2)** tali, s. tari, teri, teni, ta:m «tongue» (NIII: 189), tari, s. teri, teni, tali «id.» (NI: 193), nthaḷi «id.» (NII: 149), ta:m, s. tali, tarli «id.» (CII: 191), tamba, s. tali, ta:m «id.» (NIb: 190), /enni, /e r r i, «id.» (SI: 272), taŋʔa, taŋʔi «to ask for, beg» (SI: 191), tʔan, tʔana, tana «to speak, talk, ring, crow, resound» (SV: 191), tačm «vibrate, sound, tremble» (SI: 189), etc.

**Bushm.** //kačʒa, //kačʒač «to speak», n. «language» (SII: 554), haija, -haje «to talk, to speak» (SIV: 56), !kē~:i, s. !k e~ «to say, to talk» (NI: 420), !kē~:i «to speak» (SII: 568), !kōa, kōa «to speak to, say to, scold» (NII: 437), !khe~:i //au «to speak truly» (SI: 426), //kaŋ, s. //ka, //kala «to speak, talk, bleat» (NIII: 556), /kan «tongue» (SI: 300), #kxʔwa, #kuʔna (SIIa: 667, 656).

**Bushm.** təri, s. tala, tana «to thunder» (NIII: 198), tha:ḷa «lightning» (NII: 199), tali, tari «flame» (NIa: 189), tara, tačra «to shine, lighten» (NI: 193).

**Amerind.(6)** \*kwal-kwel «say, speak» (RN 28).

#### Commentary:

In NIII «tongue», and «thunder» are near omonyms. Semantic development of the type thunder / lightning > tongue, speak can not, we think, be explained otherwise than by excepting the existence of a concept in **UL** that lightning is a tongue of a deity, whose personification is a dark storm-cloud. Forms similar to tala «speak, talk» are indeed widespread in various linguistic families.

#### 249. TONGUE 2, LICK:

**S.-h.(1)** \*lep- «to lick», **SC(1)** \*λ'VpV/λ'VbV «tongue» (Orel 1995a, 95). **Nostr.(1)** \*lipa «sticky», **IE(1)** \*leip- «to smear, to glue» (D 25).

**SB(3)** \*lapiət «tongue» (E 674).

**Ling.(4)** -loba «to speak» (RLFS: 94).

#### 250. TOOTH 1:

**IE(1)** \*dā(n)k̄- «to bite» (NS: 129)

**Arab(1)** sinn

**An(3)** lino

#### 251. TREE:

**Finn.(1)** kojvu «birch-tree» (RFS: 104).

**An(3)** \*kayu «wood» (

**Nostr.(1)** \*koywa «birch tree» (D2, 976). Attested in **U** and **A**. A. Dolgopolsky further comments: «The word may have been borrowed by the **N** (Nostratic. – A.K.) dialects underlying **U** and **A** from aboriginal lgs of Northern Eurasia».

#### 252. TO TURN, ROUND 1:

**S.-h.(1)** \*kVl- «turn», **Nostr.(1)** \*kol?V «round», **SC(1)** \*gwVl(g)V «id.», **ST(1)** kw(r)el «id.» (Orel 1995a, 92). Illich-Svitych's variant of Nostratic is \*kolA «round» (OS 202).

**Bushm.(2)** kara «to roll» (NI: 81), //kala «id.» (NIII: 554), //kari «to roll, twist» (NIII: 559), kwerrekwerre «round» (SI: 113), kyrri:ja «wide, round» (SI: 116), kao: «to turn» (SII: 80) k010k010 «to turn, drill a hole» (NIII: 99).

**SB(3)** \*wil «round» (E 260).

#### 253. TO TURN 2:

**Nostr.(1)** \*turE «to turn» (D 130).

**Bushm.(2)** taua «to turn an object» (NII: 195), terre to scramble and fall, to turn» (SI: 198), taba: «to turn, turn into» (NII: 187), /uherrri «turn into» (SI: 358) in view of the similarity of the Russian, English and Bushman semantic models; doro «twist, pierce, drill, make fire, firestick, tinderbox» (SI: 28). Compare: tara, tačra «shine, light (about lightning)» (NI: 193), tala, talata, talate «thunder» (NIII: 189), tali, tari «flame» (NIa: 189), toro, totórro «twist, roll» (SI: 208), taba, tačbba, n. taa, tabe, tabi «to do, to make, work» (SI: 187). Compare **Russian** mpym (trut) «tinder», mepemь (terét') «to rub», mpyð (trud) «labor».

**Ling.(4)** -zolongisa «to turn» (RLFS: 78)

#### Commentary:

Sacral connotations of the proto-etymon are evident. See also **TONGUE**.

To this may be added:

**Nostr.(1)** \*t'urV «swift, hurry», **SC** \*t'UrV «run, hurry», **ST** \*(h)ur «id.» (Starostin 1989, 189). Original source for **Nostr.** – (MS 332).

#### 254. TURTLE

**Nostr.(1)** \*galu «id.» (D2, 610).

**M.(3)** kura-kura «id.» (Po: 228).

**255. TWO:****Nostr.(1)** \*tu''/?/o (D2, 2243).**An(3)** \*duSa (Si: 270).**256. WAIT:****Port.(1)** *esperar* «wait» (PRS: 358); **Czech.(1)** *čeža* «id.» (RChS: 167).**An.(3)** *taRa* «id.» (Si.: 145).**Ling.(4)** *-zila* «id.» (RLFS: 125).**UL** *śara* «wait».**257. WART:****NC.(1)** \*čā<sup>h</sup>ntwV «wart» (Nik.-St.: 340).**Bushm.(2)** *gutta sōa* «id.» (SI: 52), */k''ottən* «id.» (SI: 339).**258. WASH:****Nostr.(1)** \*LuΓV ~ \*LugV «most probably “to wash, rinse”» (D2, 1269).**M.(3)** *bilasan* «rinsing of the clothes» (Po: 929). **147. WATER 1:****NC(1)** \*xā<sup>h</sup>nhh̄y<sup>h</sup> «water» (Nik.-St.: 1060).**Iranian(1)** names of the rivers: *Dunaj*, *Dnepr* (Dnieper), *Don*, *Dnestr*.**Bushm. (2)** *duko* (may have relation to **WATER 2**), *dum* «river» (SIIC: 29), *dum* «swim» (NII: 29), *dō* «wash» (SVI: 26), *//xa:*, *//xa* «same» (NII: 630), *!kha*, *!ka* «swim» (CIII: 401), *!kha* «water, rain» (SII: 423), *xu:* «swim» (SI: 686), *//kwač//kwač<sup>h</sup>na* «wash off» (CII: 598).**An(3)** \*danaw «lake, pond» (P 83), *danum* «water» (Thurgood 351).**259. WATER 2:****Nostr.(1)** \*<sup>h</sup>EKu «water» (OS 139).**SB(3)** \*da:? «id» (E 62).**Amerind.(6)** \*<sup>h</sup>ok'wa «water, to drink» (RN 48).**260. WEAK:****Finn.(1)** *laimea* «weak, inactive» (RFS: 128).**M.(1)** *lemah* «weak», *lambat* «slow» (Po: 248, 803).**261. WET****Nostr.(1)** \*sulA «wet» (OS).**SB(3)** \*su:h «wet» (E: 564).**Malay(3)** *sungai* «river» (P: 472).**262. WHITE 1:****S.-h.(1)** \*cah- «be white», **Nostr.(1)** \*cājha «shimmer», **SC(1)** \*cAjV «to shine, fire, light» (Orel 1995a 26).**Bushm.(2)** *hwehe* «white» (CI: 66), */khao* «to shine» */khaa* «clear, dazzling, shining» (CI: 311), *!ʔuLija* «white» (SIIa: 493), *//xačŋ//xačŋ* «to be white» (SI: 632), *!k?au!k?au*, *u!kau*, *!k''áo* «id.» (NIII: 417); *!g?ao* *u!k?ao*, *!kau* «id.» (NII: 377).**Bushm.(2)** *sethaa* «yellow» (CI: 168), *džao* «be greenish, light-colored, to shine» (NII: 32), *tsā* «blue, pale yellow, bright green» (CII: 224), */gāu*, *s. /kāu*, */gāi* «yellow, pale blue, green» (NI: 276), */gān* «yellowish green» (NII: 275), */hu:* */hum* «yellow» (NII: 290), */kaŋ*, *s. /kain*, */kainja* «yellow unripe green» (NII: 300), *\_/kačla* «yellow» (SII: 229), */keinja* «be yellow, green, s. /kei «shine» (SI: 308), */korre* «yellow» (CII: 320), *!kau*, *s. !k''áo* «white, pale yellow» (NI, NIII: 413).**Malay(3)** *cahaya* «light, shining» (Po: 60); *kuning* «yellow» (Po: 227).**Ling.(4)** *saa* «light (adj.)» (RLFS: 306).**Commentary:**1) possibly some of the above reflexes stem from **14 (WHITE 2)**.2) the development of the primary color distinction: whitish/dark(black) may have gone to the **UL** forms \*kara vs. \*čala, the former reflecting the color and cry of the dark (black) birds: crows and ravens.**263. WHITE 2:****Nostr.(1)** \*balka «to shine», **S.-h.(1)** \*balag- «to light» (Orel 1995a, 11).**SB(3)** \*b0:? «white» (E: 15), **Austroas.(3)** \*bəlak (Kruglyj-Enke, 2.25).**An.(3)** *burag* «white» (P 188). See **PHALLOS 2**.**264. WIDE:****Russ.(1)** *širokij* «id.»; **Czech.(1)** *šůira* «id.» (RChS: 765); **Hausa(1)** *faffada* «id.» (RHS: 366).**265. WING:****Finn.(1)** *siipi* «id.»**M.(3)** *sayap* «id.», *sirip* «fin» (Po: 460, 428).**266. WISH:****Nostr.(1)** \*manu «to think, desire, conjure, request»; **Amerind(6)** \*mVnV «to wish, love, seek» (RN 38).**Malay(3)** *mau* «to wish, to want» (Po.: 282)**UL** \*manu «to wish»**267. WIND (see also COLD):****S.-h.(1)** \*sar-«wind», **EC(1)** \*ččVrV «to freeze, ice» (Orel 1995A, 134).**Hung.(1)** *szél* «wind» [sé:l].**Bushm.(2)** *serre:*, *serreja*, *serritən*, *s. serri* «cold wind»; *serri* «be cold» (SI: 167); */xorre:* «cold (n.)» (SI: 365).



**M.(3)** *mayat* «id.» (Po: 1069).  
**Suahili(4)** *maiti* (RSS: 600). Arab borrowing?

**282. CROWD, TO:**

**Hung.(1)** *összegyűl* «id.» (OMS bII:566). Base of the word is *-gyűl*  
**M.(3)** *kerumunan* «a crowd» (Po: 1064). Base of the word is *-rumu-*

**283. CURLY:**

**Russ.(1)** *kudrjavyj* «id.»; **Czech(1)** *gura* «id.» (*гyъpa* in cyrillics, RChS: 262).

**M.(3)** *keriting* «curly» (not about hair) (Po: 784).

**284. DIG, TO:**

**Nostr.(1)** *\*KʷajwV* «id.» (St, 460).

**M.(3)** *gali* «id.» (Po: 108); **An(3)** *\*kali* «id.» (P, 27).

**285. DROP:**

**Hung.(1)** *csepp* «id.» (OMS I: 619).

**M.(3)** *titik* «id.» (Po: 523).

**286. EDGE 1:**

**Russ.(1)** *kajmá* «border, selvage».

**Khm.(3)** *kɛ:m* «edge, selvage» (KRS: 148).

**287. EDGE 2:**

**Nostr.(1)** *\*dubV* «edge, end» (D2, 498).

**M.(3)** *tepi* «edge» (Po: 310).

**288. EVIL:**

**Lit.(1)** *žalingas* «harmful» (Al.: 507); **Russ.(1)** *zlo* «evil»; **Finn.(1)** *huono* «bad» (RFS: 58); **Est.(1)** *halb* «id.» (ERS: 83). (**Czech.(1)** *zulam* «harm» (ChRS: 87).

**Suahili(4)** *uovu* «evil» (n.) (RSS: 178).

**289. EXPLODE, TO:**

**Finn.(1)** *räjähdyks* «explosion» (Ku: 75).

**M.(3)** *letup* «to explode, vspyhivat' (about fire)» (Po: 254)

**Commentary:** Some kinds of dry ball mushrooms explode too, giving reasons for this etymon to be ancient.

**290. FALL, TO 2**

**Russ.(1)** *padat'* «id.»; **Finn.(1)** *pudota* «id.» (RFS: 206); **Hausa(1)** *faβa* «id.» (RHS: 198).

**Mlg.(3)** *potraka* «fallen, tumbled» (MgRS: 370).

**291. FAST:**

**Finn.(1)** *joutuisa* «id.» ().

**M.(3)** *laju* «id.» (Po: 233).

**292. FIRE 3:**

**Nostr.(1)** *\*duli* «id.» (D2,).

**M.(3)** *suluh* «torch» (Po: 470).

**292. FLEXIBLE:**

**Finn.(1)** *joustava* «id.» (RFS: 72).

**M.(3)** *lentur* «id.» (Po: 252).

**293. FREE:**

**Finn.(1)** *vapaus* «id.» (Ku: 767).

**M.(3)** *lepas* «id.» (Po: 252).

**294. GLUE:**

**Finn.(1)** *lima* «id.» (Ku: 443); **Czech.(1)** *χαχαμč* «id.» (RChS: 240).

**M.(3)** *lem* «id.» (Po: 248); **Mlg.(3)** *goma* «id.» (RMgS: 187).

**295. GRAVE:**

**Finn.(1)** *hauta* (RFS: 48).

**M.(3)** *lahad* (Po 232).

**296. GUARD:**

**Russ.(1)** *hranít'* «to keep, reserve»; *horonít* «to bury»; **Hausa(1)** *kiyaya* «to guard» (HRS: 357).

**Khm.(3)** *kr0:ŋ* «to guard» (KRS: 153).

**297. HEAD:**

**Nostr.(1)** *\*KaPVIIV* «occiput, skull» (D2, 1120); **Nostr.(1)** *\*gabV* (*l / lV*) «head» (D2, 585).

**PMP(3)** *\*qulu* «head» (D: 28); **M.(3)** *kepala* «id.» (Po: 202).

**Commentary:** in **Malay** *kepala* is a borrowing from **Sanscrit**. Yet **PMP** *\*qulu* stays and at least deserves attention.

**298. HIGH, BLUE**

**Nostr.(1)** *\*h/ogE* «top, above» (D2, 759); *\*ga?i ~ \*ga?yV* «high» (D2, 581); *\*K/Eho/ka* «green / blue, green plants» (D2, 858); *\*/h/awk/a* «light (lux), bright» (D2, 762).

**German(1)** *hoch* «high»; **Mong.(1)** *χṓχ* «blue» (MRS IV: 149); **T(1)** *gök* «sky»(RTS: 187).

**Khm.(3)** *khiḍw* «blue», *khp0h* «high» (KRS: 117, 126); **M.(3)** *hijau* «green» (Po: 737).

**M.** *tinggi* «high» (Po: 656).

### 299. HORROR:

**Finn.(1)** *hirmu* «id.» (FRS: 117).

**M.(3)** *seram* «id.» (Po: 1079).

### 299. HUMP:

**Russ.(1)** *gorb* «hump»; Engl(1) *hump*.

**Nostr.(1)** \**gub/pE* «heap, hump, hunchback» (D2, 587); **Nostr.(1)** \**gu'/?b/V* «to bend» (D2, 589).

**Khm.(3)** *kAmbak* «cripple» (KRS: 77)

### 300. HUNGER:

**Port.(1)** *emagrecer* «to become thin» (from malnutrition) (PRS: 311);

**Engl.(1)** *meagre*; **Czech.(1)** *macalla* «hungry» (RChS: 121).

**Mlg.(3)** *mosary* «id.» (RMgS: 96).

**UL** \**maga* «mighty, powerful», \**magara* «weak»; \*-*ra* – negation postfix.

### 301. JOKE:

**Finn.(1)** *lelucon* «joke, anecdote» (Po: 248).

**M.(3)** *leikki* «play, joke» (Ku: 133).

### 302. JUMP, TO:

**Engl.(1)** *jump*; **Finn.(1)** *hypähdellä, hypellä, hyppiä* «id.» (); **Hung.(1)** *lopni* «id.».

**M.(3)** *lompat* «id.» (Po: 260).

### 303. LONG:

**Finn.(1)** *pitkä* «long» (FRS: 400).

**M.(3)** *panjang* «id.» (Po: 332).

### 304. LOOK AT 4:

**Nostr.(1)** \**dihā* «to look at» (D2, 509).

**M.(3)** *lihat* «to look at, see» (Po: 255).

### 305. MALE:

**Nostr.(1)** \**ga'ndu* (D2, 643)

**M.(3)** *jantan* «male, manful» (Po: 166)

### 306. MELT:

**Finn.(1)** *sulaa* «id.» (Ku: 591).

**M.(3)** *leleh* «id.» (Po: 248).

### 307. MORE:

**Finn.(1)** *-jempi, -sempi* (Ku: 51).

**M.(3)** *lebih* (Po: 246).

### 308. MUSHROOM:

**Ruk(3)** *кьmtγγ* (R: 179).

**Mlg.(3)** *holatra* (RMgS: 101).

### 309. NEAR:

**Nostr.(1)** \**dU/K/a* «to approach, near» (D2, 519).

**M.(3)** *dekat* «near» (Po: 609).

### 310. NECESSARY:

**Fr.(1)** *aver besoin* «to need»; **Hung.(1)** *bizony* «for sure» **Czech.(1)** *bilggal* «for sure» (RChS: 299).

**M.(3)** *perlu* «it is necessary» (Po: 351).

### 311. PLEASANT:

**Czech.(1)** *tameχ* «id.» (RChS: 516).

**An(3)** \**tañam* «to taste, taste» (Si: 150).

**Suahili(4)** *-tamu* «pleasant, tasty»(RSS: 465).

**UL** \**tamV* «tasty».

### 312. POLE:

**Nostr.(1)** \**gElV* «stalk, twig» (D2, 611).

**Czech.(1)** *g'urkh* «pole» (763);

**M.(3)** *galah* «id.» (Po: 1115).

### 313. QUIET:

**Finn.(1)** *rauha* «piece, quietness» (RFS: 220).

**M.(3)** *lengang* 1) «quiet», 2) «desolated» (Po: 250).

### 314. ROTTEN:

**Lit.(1)** *pūti* «to rot» (Al: 507); Engl.(1) *putrid*.

**M.(3)** *busuk* «rotten, stinking; bad» (Po: 58).

### 315. ROCK:

**Nostr.(1)** \**k'arV* «id.» (St, 80).

**M.(3)** *karang* «coral» (Po: 186).

### 316. ROOT:

**Nostr.(1)** \**ziru* «id.» (D, 42).

**Mlg.(3)** *ozatra* «tendon» (RMgS: 129).

### 317. SATIATED:

**Nostr.(1)** \**z'ega* «to eat, get satiated» (D, 78).

**M.(3)** *kenyang* «satiated, get satiated» (Po: 201).

### 318. SCRATCH, WRITE:

**Finn.(1)** *kirja* «a book» (RFS: 99).

**M.(3)** *surat* «letter» (Po: 473).

**Commentary:** Both etymons ultimately origin from the word «to scratch» (in respective proto-languages). Finnish *k* regularly corresponds to Malay *s* (examples see Appendix II).

### 319. SEEK, TO:

**Engl.(1)** *seek*; **Finn.(1)** *hakea* «id.» (RFS: 434); **Czech.(1)** *lěha* «id.» (RChS: 224).

**M.(3)** *cari* «id.» (Po: 64).

**Suahili(4)** *-chakura* «id.» (PSS: 193).

**UL** \**sika* «id.»

### 320. SEW, TO:

**Russ.(1)** *šit'* «id.»; **Hausa(1)** *ḍinka* «id.» (RHS: 366); **Czech.(1)** *tega* «id.» (RChS: 765).

**PMP(3)** \**CaqiS* «id.» (Da: 34).

**Suahili(4)** *shona* «id.» (RSS: 648).

**UL** \**šita* «id.» May be it was a synonym with **UL**\**šita* 'to sit».

### 321. SHAME:

**Engl.(1)** *shame*.

**Khm.(3)** *khmah, khmΛm* «id.» (KRS: 127, 128).

**Mlg(3)** *hentara* «id.» (RMgS: 321).

### 322. SLEEP, TO 2:

**Finn.(1)** *nukkua* «to sleep» (FRS: 578); **Bashk.(1)** *joklau* «id.» (RBS: 757); **Jap.(1)** *nemui* «id.»; **Czech.(1)** *nab* «a dream» (while sleeping) (ChRS: 179).

**Khm.(3)** *η0ηuy* «sleepiness» (KRS: 166)

### 323. SLEEVE:

**Finn.(1)** *hiha* «id.» (Ku: 750).

**M.(3)** *lengan* «arm, sleeve» (Po: 250).

### 307. SMELL:

**Finn.(1)** *haju* «smell» (RFS: 45); **Nostr.(1)** \**n/ižwV* «to smell» (D, 30);

**Czech.(1)** *χοža* «id.» (RChS: 191).

**Khmer(3)** *khlôn* (RKhS: 109); **Mlg.(3)** *fafona* (RMgS: 147).

### 325. SMOKE, TO:

**Russ.(1)** *koptít'* «id.».

**An(3)** \**Capá* «to smoke meat, fish» (Si: 156).

### 326. SOFT 3:

**Russ.(1)** *svobóda* «freedom»; **Engl.(1)** *soft*; **Hausa(1)** *sawaba* «freedom» (RHS: 292).

**Khm.(3)** *khsΛ:t* free, unstrained» (KRS: 134).

### 327. SPINE:

**Engl.(1)** *spine*; **Russ.** *spiná* «back».

**Khm.(3)** *khnlj* «back, spine» (KRS: 124); **M.(3)** *punggung* «back» (Po: 1042, 375).

### 328. SQUINT, TO:

**Russ.(1)** *ščúrit'sja* «id.» **Finn.(1)** *siristää* «id.» V: 971).

**UL** \**siri* «id.».

### 329. STAND, TO:

**Russ.(1)** *stoját'* «id.»; **Finn.(1)** *seisoa* «id.» (FRS: 236); **Hausa(1)** *tsaya* «id.» (RHS: 319).

**Khm.(3)** *ch0:* «id.» (KRS: 251); **Mlg.(3)** *mitsangana, mitsoro* «id.» (RMgS: 474); *mi-* – prefix.

**Suahili(4)** *-simama* «id.» (RSS: 576).

### 330. STEAL, TO:

**Nostr.(1)** \**k'ula* «secret, steal» (St, 74).

**M.(1)** *mencuri* «to steal» (Po: 780); *men* – prefix.

### 331. STEEP:

**Finn.(1)** *jyrkkä* «id.» (RFS: 456).

**M.(3)** *curam* «id.» (Po: 74).

**Suahili(4)** *-kali* (RSS: 233).

### 332. STOOPED:

**Engl.(1)** *knoll* «hill»; **Hung.(1)** *halom* «id.» (OMS II: 899); **Tamil(1)** *kundr̥i* «id.» (RTS: 1071).

**Khm.(3)** *kjol* «stooped» (KRS: 85).

### 333. STREW:

**Nostr.(1)** \**CipV* «strew, pour, scatter» (D, 34).

**M.(3)** *tumpah* «to pour out» (534).

### 334. STRONG:

**Finn.(1)** *kova* «hard, strong» (RFS: 111).

**M.(3)** *kuat* «force, strong» (Po: 222)

### 335. STUMP:

**Cech.(1)** *juhk* «id.» (RChS: 423).

**Khm.(3)** *khnac* «id.» (RKS: 125); **An(3)** \**túq̄d* (Si: 146).

### 336. STUPID:

**Russ.** *glupyj*.

**Khm.(3)** *khlaw* «id.» (KRS: 131).

### 337. SWEAT:

**PK(1)** \**cAžAk* «id.» (Do,).

**M.(3)** *keringat* «id.» (Po: 205).

### 338. TAIL:

**Nostr.(1)** \**kUdi* «id.» (OSNJA 203).

**SB(3)** \**tiðη* «id.» (E, 625); **M.(3)** *ekor* «id.» (Po: 97).

### 339. TAKE, TO:

**Nostr.(1)** \**zapA* ~ \**zapca* «id.» (OSNJA 352).

**M.(3)** *-gambil* «id.» (Po: 613)

### 340. TASTY:

**Nostr.(1)** \**dq̄lV* «tasty, sweet» (D2, 520).

**M.(3)** *lezat* «tasty» (Po: 255).

### 341. TEAR:

**Finn.(1)** *kyynel* «id.» (RFS: 123).

**M.(3)** *tangis* «crying» (Po: 491).

### 342. THICK, THIN:

**Russ.(1)** *tólstyj* «thick», *tónkij* «thin»; **Hung.(1)** *duzzadt* «thick», *szűk* «narrow» (OMS II: 747–808); **Cech.(1)** *stomma* «thick» *dutk'a* «thin» (RChS: 678–679).

**M.(3)** *tebal* «thick», *tipis* «thin» (Po: 498, 522).

### 343. THIGH:

**Nostr.(1)** \**pcožqa* «id.» (OSNJA).

**M.(3)** *paha* «id.» (Po: 322).

### 344. TOOTH 2:

**Nostr.(1)** \**rVk/U?/V* «horn» (D2, 1981).

**Russian** *rog* «horn»; **Bashk.(1)** *teš* «tooth» (RBS: 248); **Turkish(1)** *diş* «id.» (RtuS: 120); **Tamil(1)** *kaḍi* (RTS: 453). Dravidian initial \**k* corresponds to Nostratic \**t*. **Chechen(1)** *ɟeɾɟ* (RChS: 210), *ɟeɾɟau* «bite» (RChS: 264).

**M.(3)** *gigi* (: 738).

**Tai(3)** *gka\_t* «bite» (low tone) (:182).

### 345. WILD:

**Finn.(1)** *hurja* «id.» (RFS: 399).

**M.(3)** *liar* «id.» (Po: 686).

## APPENDIX II.

As I wrote above (see to scratch, # 303) Finnish (**F**) *k* regularly corresponds to Malay (**M**) *s*. All examples for Malay are taken from **Po** (see abbreviations).

Examples:

**3). F.** *kumma* Russ. *chudo* **M.** *kaget* to wonder

**F.** *kupera* **Russ.** «выпуклый» **M.** *cembung*

**F.** *kurittaa* «to punish» **Russ.** *zhurit'*; **M.** *hukum* Arabian?

**F.** *kurttu* «wrinkle, furrow» *kerut*

*Kutsu* «invitation» *gandang* «to invite»

**F.** *kyhmy* «knob»

**F.** *kämmen* (123) «palm of a hand» *tangan* hand

**Cech.(1)** *ml'na* (маѡна in cyrillic orthography) «sense, meaning» RChS: 625) **M.(3)** *makna* «sense, meaning» (Po: 272). Borrowed from Arab (see also Hausa) Arab must be *makna*

Eurasian and Austric form a specific group. All languages are related (enough to collate Finnish *suku* and Munangkabau *suku*).

Now let us write out all these reconstructions for the **UL**

1, 56. «snake» *kula*, *laga*.

2. «lizard» *kukula*.
- 3, 4. «father» *aba, tata*.
5. «ancestor» *osa*.
- 6, 7. «child» *ana*, cub of animals – *kola*.
8. «new» *baru / bara*.
9. «cave, hole» *gura*.
10. «mushroom» *samaka*.
11. *sama* «mouth» (see below), since *-ka* appears to be a suffix in UL.
- 12–17. *kerā* «horn, root, male, penis, hard, dry»; *kara* «black», *kira* «to shout», *kora* «bark», *karu* «far, bitter»; *kura* «short».
- 18–20. *kila* «stalk», *kala* «fish», *kula* «cold».
- 21–24. *pala* «stick»; *palasa* «penis»; *pela* «to fear»; *pula* «two» (Ruhlen).
25. *palaka* «tormentous rain, tempest».
26. *palanga* «finger».
27. *palaka* «to shine, white».
28. *baka* «head», «to swell»; *paka* «dirt».
29. *pilaka* «stone knife».
- 30–31. *muda* «testicles, wise»; *mata* «eyes, see».
32. *gopa* «buttocks».
33. *kaba* (kura?) «turtle».
34. *kapa* «to cover».
- 35–36. *puti* «vulva», *pata* «sole of a foot».
37. *gura* «stag, animal, antelope».
38. *gera* «dawn».
39. *guru* «to flow».
40. *kona* «high sun (around zenith)».
41. *sala* «point of a spear or knife».
- 42–45. *lama* «flame»; *lima* «wrist, tongue»; *luma* «light, moon», *lema* «soft».
- 46–49. *tapa* «to beat»; *tepa* «warm», *tara* «thunder»; *tala* «to speak».
- Tupa, topa, tipa, tira.
50. *tora* «ear, hole».
51. *dura* «deaf».
- 51–53. *žuka* «beetle»; *žuma* «to buzz»; *žima* «to pinch»; *zala* «road», *sila* «power», *sola* salty. *Sela* – ?
54. *soka* «much, many».
55. *mana / maŋa* «big, strong».
- 57–58. *kamu* «to bite»; *kamaka* «biting insect».
59. *bisa* «bitter».
60. *pisa* «urine».
61. *para* «to fly».
62. *duha* «to breathe».

63. *suha* «to breathe».
64. *kura* «short».
65. *kasa* «bone, hand, hair».
- 66–67. *kuna* «wild dog, jackal, wolf»; *kena* «to be wise, to know».
68. *nara* «the rising and setting sun»; *kona* – the sun in zenith.
69. *paka* «thigh», pika kind of a fish? Puka dirt?
70. *sama* mouth.
71. *konsa* «claw».
72. *lapa* «sole».
73. *laka* «bone».
74. *wara* «forest».
75. *kawi* «left».
76. *kisa* «small».
77. *kuni* «knee».
78. *nika* «neck».
79. *gura* «throat».
80. *tika* «small, soft (not loud)» taka?
81. *gama* «night».
82. *gena* «to give birth».
83. *kuma* «cloud».
84. *muha* «nose».
85. *nasa* «beak».
86. *miša* «bear».
87. *bura* «storm, drill».
88. *tana* «red».
89. *guna* «path».
90. *žara* «to burn».
91. *poha* «to roast».
92. *kalaka* «rope, cord»; *kora* – skin.
93. *ruta* «to run».
94. *suha* «to see» see to breathe *suha saha seha siha?*
95. *luka* «eagle».
96. *toka* «to sharpen».
97. *baka* «side» *bika, boka, buka*.
98. *buka* «to bend».
99. *lala* «to sing, wail».
100. *tuka* «skin».
101. *tika* «insect».
102. *tura* «swift» see *gyors*.
103. *wula* «hair, skin».
104. *kana* «tendon».
105. *lepa* «tongue».

- 106 *lipa* «sticky».  
 107. *dana* «water»?  
 108 *weta* «wet».  
 110. *sula* «river».  
 111. *sipa* «whisper».  
 112. *tama* «top of the head».  
 113. «wind», rain, sky?  
 114. *tulu* «teat, nipple».  
 115. *keta* «to fall».  
 116. *saha* «light».  
 117. *bela* «white».  
 118. *lapa* «flat, leaf».  
 119. *paka* «leg».  
 120. *pana* face, forehead».  
 121. *kisa* «little, small» kesa, kusa?  
 122 *nona* «pus».  
 123. *poha* «to roast».  
 124. *kira* «to shout».  
 125. *lema* «soft».  
 126. *tura* «turn (v.), fast» (adj.).  
 127. *sema* «mouth».  
 128. *bada* «bad, disaster».  
 129. *śara* «wait».  
 130. *bata* «to beat».  
 131. *buta* «blind».  
 132. *puka* «foam».  
 133. *mana* «man».  
 134. *nama* «name».  
 135. *kata* «to cut».  
 136. *manu* «to wish».

UL *keda* «heart» An. *qaCay* «liver» (S.: 167).

Four *quatro Səpat* (Si: 173).

UL *\*karu* «far» *\*kuru* «short», *\*kura* «crane».

So we have the following rows:

*Kula* «snake, cold», *kala* «fish», *kola* «child», *kila* «stalk, a hair», *kerā* «horn». That is in the UL a developed system of vowels can be reconstructed. It had to develop in the course of singing in the BP style. Add to these vowels consonants and you will have a human language of the type we now use. As to the consonants. They could develop through people mimicking natural «consonant imitations» like «karr!» of a crow or zzz... of a beetle, rrr... of a lion, plus liquids (m, n, l).

Three musical style regions in Africa represent a single style and stand apart from the other areas. These are Bushmen, Pygmies and South-eastern Ethiopia (Omotic and some Kushitic people there). This emergence of this style (let us call it B-P—«Bushman-Pygmy style») can be dated by not later than 70 ka. This is the time of the divergence of the Khoesan and Pygmy populations. It is possible that there was no language at that time (one of the two scenarios). The major characteristic of this style is a choral polyphony without singing words. This polyphony requires developed system of vowel modification for the convenience of singing. Interject consonants (while not singing) between these vowels and you will have a language, as I said, which was probably developed by women speaking with their children. Most probably this was at first just one pair of speakers with later involvement of the closest young enough kin. Later the UL was «taken over» by males.

So *musilang* is most probable for the following reasons:

1) Music is structurally an analogue of speech (in terms of time processing of the notes. Notes are like phonemes. But music is obviously more ancient.

2) Both music and language are intricately intertwined in the (through the processing) working of the both hemispheres.

Ergo *musilang* preceded real language. We can stage an experiment. Produce *musilang* (I know how and see through the tomograph how it will be processed, by which hemisphere predominantly (I agree to be a volunteer). So the rest of this article is stored in GL under Origin of Language title) it is called Heschl's gyrus.

What are the phoneme-like sounds (usable as the future phonemes that babies pronounce most easily? M-of course. They could be taught to mimic other phonemes, but largely in the world sample of cultures they firstly pronounce *mama*. These are also the two sounds pronounced by the wild cows and bulls «*maaa...* or even *muu...*».

On the other hand the crow definitely says *kar* or at least glottal stop + ar: «Hencefrom the first word for “black”, meaning also “krow”: *kara*. This word stayed in Nostratic and its descendants: Nostr. *\*kara*, Turkish *\*kara*, Russian *chórnyj* “black”.

So we have the whole row of vowels, legacy of *musilang*, and consonants k, m, r.

I am convinced and will show later that the inventor of language (a woman talking to her baby) started combinatory experimenting with these phonemes. The results might have been as follows:

1. (1–5): *\*kara*, *\*kera*, *\*kora*, *\*kira*, *\*kura* («black, horn, bark, cry, crane»).

2. (6–10): *mara*, *mera*, *mira*, *mora*, *mura*.

3. (11–15): *kaka*, *rama*, *raka*, *kuma*, *koma* etc.

Of course it is not necessary for all these combinations to have been the words in the UL. These rows just illustrate the principle of the YL (the origi-

nal Young Lady – inventor of the language) thinking. Such rows must be reconstructed not on the basis of pure combinatorics, but in junction with the concrete results of the comparative linguistic research.

Then we' ll have:

3. *kala* «fish», *kela* (?), \**kula* «cold», \**kila* «hair» (sg.), \**kola* «child»;

4. \**laga* «snake, soot-black», \**liza* «lick», \**luga* «to tell lies», \**lega* «to lie», \**lagaka* «frog/toad, lizard».

The whole inventory of the UL words sought out with such method looks like is given above

## BIBLIOGRAPHY

**IP** – On the Indo-Pacific Hypothesis of Joseph Greenberg

GL Kung GL MtDNA Variation in the South African Kung and Khwe–Their Genetic Re... (see GL) GL Kung GL

*Abrahamsson H.* (1951). The origin of death. Studies in African mythology. Uppsala: Alqvist and Wiksell.

*Afanas'jeva V.K.* (1992). «abu» // MNM. Vol. II: 194.

*Afanas'jeva V.K.* (1992). «Nergal» // MNM. Vol. II: 212.

*Aksenova I.S., Toporova I.N.* (1994). Jazyk kuria [*Kuria Language*]. Moskva: Nauka.

*Aleksandravichjus Ju.* (1984). Litovskij Jazyk [Lithwanian Language] Vilnius: Mokslas.

*Andersson C.* (1856). Lake Ngami. New York: Harper.

*Anikin A.E., Helimskij E.A.* (2007). Samodijsko-tunguso-manchzhurskije leksicheskiye svjazi [*Samodian–Tungus-Manchu Lexical Ties*] Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.

*Arakin V.D.* (1981). Taitjanskij jazyk [*Taitian Language*]. Moskva: Nauka.

*Arbousset T.* (1842). Relation d'un voyage d'exploration au Nord–Est de la colonie du Cap de Bonne Esperance. Paris: Bertrand.

*Aubin G.F.* (1975). Proto-Algonquian Dictionary. Canadian Ethnology Service Paper 29: National Museums of Canada.

*Barnard A.* (1992). Hunters and Herders of Southern Africa: a Comparative Ethnography of the Khoisan Peoples. Cambridge etc.: Cambridge University Press.

*Beals C.* (1970). Stories told by the Aztecs before the Spaniards Came. London: Abelard-Schuman.

*Bengtson, John D.* Some Features of Dene-Caucasian Phonology with Special Reference to Basque // *Cahiers de l'institut de Linguistique de Louvain (CILL)* 30 (4): 33–54

(<http://74.125.77.132/search?q=cache:VmEVTvW57kJ:jdbengt.net/articles/C...>).

*Benkő L.* (Ed.). (1970). A Magyar Nyelv Történeti-Etimológiai Szótára [*Etymological Dictionary of Hungarian*]. Vols. I-II. Budapest: Akadémiai kiadó.

*Benvenist E.* (1995). Slovar indoevropskih sotsial'nyh terminov [*Le vocabulaire des institutions indo-européens*]. Noskva: Progress.

*Berndt R.M., Berndt C.H.* (1965). (Eds.). Aboriginal Man in Australia. Sydney: Angus and Robertson.

*Blake B.L.* (1981). Australian Aboriginal Languages. Sydney: Angus and Robertson.

*Blažek Václav, Bengtson D.* (1995). Lexica Dene-Caucasica // *Central Asiatic Journal* 39: 11–50, 161–164.

*Bleek D.F.* (1929). Comparative Vocabulary of Bushman Languages Cambridge: Cambridge University Press.

*Bleek D.F.* (1956). A Bushman Dictionary. New Haven, Connecticut: American Oriental Society.

*Blust R.* (1996). Beyond the Austronesian Homeland: the Austric Hypothesis and Its Implications for Archaeology // *Prehistoric Settlement of the Pacific*. (Ed. by W. Goodenough). Transactions of the American Philosophical Society 86 (Pt5): 117–160.

*Blust R.* (1980). Austronesian Etymologies // OL:

*Boaz F.* (1917). Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes. Memoires of American Folklore Society 11. Lancaster – New York: American Folklore Society.

*Bondarev D.G.* (1998). Sistemy terminov rodstva u kanuri i kanembu [*Kinship Terms among Kanuri and Kanembu*] // AR 2: 143–154.

*Bradbury R.E.* (1957). The Benin Kingdom. London: International African Institute.

*Broadbent S.M., Pitkin H.* A Comparison of Miwok and Wintun. UCPL, Vol. 34, 1964.

*Chen C., Wang X.Q.* (1989) Upper Palaeolithic Microblade Industries in North China and Their Relationships with Northeastern Asia and North America // *Arctic Anthropology* 26: 127–156.

*Christian D.R., Matteson E.* Proto Guahiban // *Comparative Studies in Amerindian Languages*. The Hague-Paris, 1972.

*Costa, David.A.* (1991). The Historical Phonology of Miami-Illinois Consonants // *IJAL* 57: 365–

*Crawford J.M.* (1976). A comparison of Cimiriko and Yuman // *Hokan Studies The Hague-Paris*.

*Dahl O. Ch.* (1973). Proto-Austronesian. Lund: Studentlitteratur.

*Davies, John.* (1981). Kobon. *Lingua Descriptive Studies*. Vol. 3. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

*Dayley J.P.* (1984). Tümpisa (Panamint) Shoshone Dictionary // UCPL. 1984. Vol. 116.

Derevjanko A.P., Markin S.V., Vasiljev S.A. (1994). Paleolitovedenje: vvedenje i osnovy [Introduction to the Theory of Paleolithic]. Novosibirsk: Nauka.

Diffloth G. (1994). The Lexical Evidence for Austric, so Far // Oceanic Linguistics. Vol. 33 (2):

Ditrich V. (1999). Vlijanije amerindskih jazykov na romanskije (jazykovyje kontakty v Severnoj Amerike i stranah Karibskogo basseina [Amerindian Influence in Roman Languages (Linguistic Contacts in North America and Caribbean)]. VJA (3): 98–108.

Djakonov I.M. (1998). Vneshnije svjazi shumerskogo jazyka [External Ties of Sumerian] // Jazyk i rechevaja dsejatel'nost' [Language and Language Behavior]. Vol. 1: 103–118.

Dolgopolsky A.B. (2001). Nostraticheskij slovar' [Nostratic Dictionary]. // Nostratica: resursy po nostraticheskomu jazykoznaniju [Nostratica: Resources on Nostratic Linguistics]

<http://www.nostratic.ru/index.php?page=books>.

Dolgopolsky A.B. (1995). Sud'ba nostraticheskikh glasnyh v indoevropejskom jazyke [Nostratic Vowels in Indoeuropean] // MLZH 1: 14–33.

Dolgopolsky A.B. (1973). Sravnitel'no-istoricheskaja fonetika kushitskikh jazykov [Comparative-Historical Phonology of the Kushitic Languages]. Moskva: Nauka.

Don's Maps, The Bear (<http://www.hominids.com/donsmaps/bear.html>).

Dornan S.S. (1925). Pygmies and Bushmen of the Kalahari. London.

Dumézil G. (1933). Introduction la grammaire comparée des langues caucasiques du Nord. Paris: Libr. Anc. Champion.

Dyen I. Aberle D.F. (1974). Lexical Reconstruction: The Case of the Proto-Athapaskan Kinship System. London – New York: Cambridge University Press.

Ernout A., Meillet A. (1979). Dictionnaire étymologique de la langue Latine. Paris: Éditions Klincksieck.

Eidelman D.I. (1965). Dardskije jazyki [Dardian Languages] Moskva: Nauka.

Gáldi L. (1987). Magyar-Spanyol Szótár. Budapest: Terra.

Gohman V.I. (1992). Istoricheskaja fonetika tajskih jazykov [Historical Phonology of the Thai Languages]. Moskva: Nauka.

Golla V. (1980). Some Yokuts–Maidun Comparisons // Trends in Linguistics. Studies and Monographs 16. The Hague etc.: Mouton: 57–65.

Gorgonijev Yu.A. (1975). Khmersko-russkij slovar' [Khmer-Russian Dictionary]. Moskva: Russkij Jazyk.

Goring-Morris A.N. (1987). At the Edge: Terminal Pleistocene Hunter-Gatherers in the Negev and Sinai. BAR 361.

Greenberg J.H. (1971). The Indo-Pacific hypothesis // Current trends in linguistics. Vol. 8. The Hague – Paris: Mouton.

Greenberg J.H. (1987). Language in Americas. Stanford: Stanford University Press.

Grintser P.A. (1992). «Shiwa» // MNM: 643–644.

Gromova N.V., Petrenko N.T. (2004). Uchebnik jazyka suahili [Textbook of the Swahili] Moskva: MGU–MGIMO.

Grune D. (1998). Burushaski – An Extraordinary Language in the Karakoram Mountains. Pontyporidd, Wales, UK: Joseph Biddulph Publisher.

Guthrie M. (1948). The Classification of the Bantu languages. London etc.: Oxford University Press.

Hadrovics L., Gáldi L. (1986). Orosz-Magyar Szótár. Vols. I-I. Budapest: Akadémiai kiadó.

Heekeren H.K. (1957). The Stone Age of Indonesia. 's-Gravenhage // Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor taal-land- en Volkerkunde. Deel XXI.

Heerschen V. (1992). A Dictionary of the Yale (Kosarek) Language. 22 Beitrag zur Schriftenreihe Mensch, Kultur und Umwelt im Zentralen Bergland von West-neuguinea. Berlin: Dietrich Reimar Verlag.

Hewitt B. (1999). Trance Hypothesis: Shamanism and South African Rock Painting (<http://home.cc.umanitoba.ca/~umkushn3/umausa/papers/trance.html>).

Huffman T.N. (1983). The Trance Hypothesis and the Rock Art of Zimbabwe // Lewis-Williams J.D. (Ed.). New Approaches to Southern African Rock Art. The South African Archaeological Society. Goodwin Series 4.: 49–53.

Illich-Svitych V.M. (1971–1984). Opyt sravnenija nostraticheskikh jazykov (semitohamitskij, kartvel'skij, indoevropejskij, ural'skij, dravidskij, altajskij) [Results of the Nostratic Comparison (Semitic-Hamitic, Kartvelian, Indoeuropean, Uralian, Dravidian, Altaic)]. Vol. 1–3. Moskva: Nauka.

Illich-Svitych V.M. (1968). Sootvetstvija smychnyh v nostraticheskikh jazykah [Correspondences of the Stops in Nostratic Languages] // Etymologija 1966.

Illich-Svitych V.M. (1967). Materialy k sravnitel'nomu slovaru nostraticheskikh jazykov [Materials to Comparative Vocabulary of Nostratic Languages] // Etymologija 1965.

Illich-Svitych V.M. (1966). Iz istorii chadskogo konsonatizma: labial'nyje smychnyje [From the History of Chadic Consonatism: Labial Plosives]. // Jazyki Afriki (ed. by... Uspenskij), Moskva: Nauka.

Jakovleva V.K. (1963). Jazyk joruba [Yoruba]. Moskva: Nauka.

Indonesijsko-russkij uchebnyj slovar' (1964). [Russian-Indonesian

Kazankov A.A. (2007). Lunnyj Zajatz, Zhenshchina-Pauk i problemy sravnitel'noj mifologii [Moon Hare, Spider Woman and the Problems of the Comparative Mythology] Moskva: Institut Afriki RAN.

Kazankov A.A. (2002). Eshcho raz o monofileticheskoj teorii proishozhdenija jazykov (v svjazi s diskussijej ob identicheskoj rekonstruktsii potosistem terminov rodstva) [*Once More on the Kinship Terminologies and the Monophyletic Origin of Languages*] // AR 7: 32–39.

Kazankov A.A. (2000a). Hunter-Gatherer Adaptations in Semi-Desert Areas // Ed. by N.N. Kradin, A.V. Korotayev, D.M. Bondarenko, V. de Munck, P.K. Wason). *Alternatives of Social Evolution*. Vladivostok: Far-Eastern Branch of the Russian Academy of Science: 117–122.

Kazankov A.A. (2000b). Sistemy terminov rodstva i teorija monofileticheskogo proishozhdenija jazykov [*Kinship Terminologies and the Monophyletic Origin of Languages*] // AR 5: 90–96.

Kazankov A.A., Korotayev A.V. (2000). Regions Based on Social Structure: A Reconsideration (or Apologia for Diffusionism) // *Current Anthropology* 41: 668–690.

Kinzhalov R.V. (1991). Orel, ketsal' i krest [Eagle, Ketsal and Cross] St.Petersburg: Nauka.

Kochergina V.A. (1996). *Sanskritsko-russkij slovar'* [*Sanskrit-Russian Dictionary*]. Moskva: Filologija.

Kotljarskiy E.S. (1983). Mify i skazki bushmenov [*Myths and Tales of the Bushmen*]. Moskva: Nauka.

Krjukov M.V. (1975). Mozhno li zagljanut' vglub' istorii bongu? (oherk sistem rodstva) [*Can We Look Deeper Into the Depth of Bongu History? (A Sketch of Kinship Terminology)*] // Na beregu Maklaja [*At the Maklaj Coast*]. (Ed by S.A. Tokarev), Moskva: Nauka: 185–203.

Krause, E.-D., von (1978). *Lehrbuch der indonesischen Sprache*. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.

Kullanda S.V. (1992). *Istorija Drevnej Javy [History of the Ancient Java]* Moskva: Nauka.

Kurten B. (1976). *The Cave Bear Story: Life and Death of a Vanished Animal*. New York: Columbia University Press.

LaMere O., Shinn B. (1928). *Winnebago Stories*. New York – Chicago: Rand, McNally.

Leavesley M., Allen J. (1998). Dates, disturbance and artefact distributions: another analysis of Buang Merabak, a Pleistocene site on New Guinea // *Archaeology in Oceania* 33 (2): 63–82.

Lebzelter V. (1934) *Rassen und Kulturen in Südwestafrika* Bd II, Leipzig: Hiersemann.

Lein K. et. al (1992). *Nemetsko-russkij slovar'* [*German Russian Dictionary*]. Moskva: Russkij Jazyk.

Leontjev A.A. (1974). *Papuasskije Jazyki [Papuan Languages]*. Moskva: Nauka.

Lewis-Williams J.D. (1997). Agency, Art and Altered Consciousness: A Motif in French (Quercy) Upper Palaeolithic Parietal Art // *Antiquity* 71: 810–830.

Lewis-Williams J.D. (1981). *Believing and Seeing: Symbolic Meaning in Southern San Rock Paintings*. London: Academic Press.

Lewis-Williams J.D. (1983a). Introductory Essay: Science and Rock Art // Lewis-Williams J.D. (Ed.). *New Approaches to Southern African Rock Art*. The South African Archaeological Society. Goodwin Series 4: 3–13.

Lewis-Williams J.D. (1983b). *The Rock Art of Southern Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Loma A. (1997). «Cock», «Firestick», or «Generator» // *Codes of Slav Cultures*. 4. 1999. Parts of Body. (Materials of the Conference).

(<http://kapija.narod.ru/Ethnoslavistics/Codes/c04/htm>).

Loucks G. (1985). The Girl and the Bear Facts: A Cross-Cultural Comparison // *The Canadian Journal of Native Studies* 2: 218–239 (<http://www.brandonu.ca/Library/CJNS/5.2/Loucks.pdf>)

Marshall L. (1976). *The !Kung of Nyae Nyae*. Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press.

Matteson E. (1972b). Proto Arawakan // *CSAL*: 160–242.

Matteson E. (1972a). Toward Proto Amerindian // *CSAL*: 21–89.

McClellan C. (1970). The Girl Who Married the Bear: A Masterpiece of Oral Tradition. National Museum of Man Publications in Ethnology 2 Ottawa: National Museums of Canada

Meletinskij E.M. (1992). «Njörd» // *MNM*. Vol. I: 232.

Mify narodov mira [Myths of the Peoples of the World]. (1992). (Ed by S.A. Tokarev). Vols. 1, 2. Moskva: Sovetskaja Entsiklopedija.

Mochanov Yu.A. (1992). Nachal'nyj etap v izuchenii paleolita Severo-Vostochnoj Azii. [*The Initial Stages of the Study of the Peopling of North-Eastern Asia*]. In: Mochanov Yu.A. (Ed.). *Arheologicheskije issledovanija v Jakutii*. [Archaeological Studies in Jakutija]. Novosibirsk: Nauka: 3–20.

Mochanov Yu.A. (1977). Drevnejshije etapy zaselenij chelovekom Severo-Vostochnoj Azii. [*The Peopling of the North-Eastern Asia in Prehistory*]. Novosibirsk: Nauka.

Mudrak O.A. (2000). *Etimologicheskij slovar' chukotsko-kamchatskih jazykov [Chukchee-Kamchatkan Etymological Dictionary]*. Moskva: Jazyki russkoj kul'tury.

Nelson A.N. (1991). *The Modern Reader's Japanese-English Dictionary*. Rutland (Vermont) – Tokyo: Charles E Tuttle.

Nikolaev S.L., Starostin S.A. (1994). *North Caucasian etymological dictionary*. Moscow: Asterisk Publishers.

Ohotina N.V. (1974). Status konstruktus v suahili [*Status Constructus in the Swahili*] // *Voprosy Afrikanскоj Filologii [African Phylology]*. Moskva: Hauka.

Orel V. (1995a). Semitohamitskij, sinokavkazskij, nostraticheskij [*Semito-Hamitic, Sino-Caucasian, Nostratic*] // *MLZH* 1: 99–116.

Orel V. (1995b). Semitohamitskij i nostraticheskij: dopolnenija k nostraticheskim etimologijam i novyje sopostavlenija [*Semito-Hamitic and Nostratic: additions and New Comparisons*] // MLZH 1: 117–128.

Parker G.J. (1969). *Ayacucho Quechua Grammar and Dictionary*. The Hague – Paris: Mouton.

Perepelkin Yu.Ya. (2000). *Istorija Drevnego Jegipta [History of Ancient Egypt]*. St.Petersburg: Letnij Sad.

Phillipson D.W. (1977). *The Later Prehistory of Eastern and Southern Africa* London: Heinemann.

Polinskaja M.S. (1995). *Jazyk niue [Niue language]*. Moskva: Vostochnaja literatura.

Portman M.V. (1887). *A Manual of the Andamanese Languages*. London: Allen.

Pozdnjakov K.I. (1993). *Sravnitel'naja grammatika atlanticheskikh jazykov [Comparative Grammar of the Atlantic Languages]*. Moskva: Nauka.

Rakutumangi M. (ed.) (1980). *Russko-malagsijskij slovar' [Russian-Malagasian Dictionary]* Moskva: Sovetskaja entsiklopedija.

Reder D.G. (1992). «Osiris» // MNM. Vol. II: 267–268.

Reid L.A. (1994). Morphological evidence for Austric // *Oceanic Linguistics* 33 (2): 323–344.

Riftin B.L. (1992). *Kitajskaja mifologija [Chinese Mythology]* MNM Vol. II: 652–662.

RomnayA., Epling P.J. (1958). A simplified model of Kariera kinship // *American Anthropologist*. Vol. 60. № 1.

Rubinshtein R.I. (1992). «Set» // MNM Vol. II :429.

Ruhlen M. Proto-World Language.

[http://members.aol.com/\\_ht\\_a/yahyam/page24/protoworld.htm](http://members.aol.com/_ht_a/yahyam/page24/protoworld.htm)

Ruhlen M. (1991). Proishozhdenije Jazyka: retrospektiva i perspektiva / VJA (1): 5–19. [English version: The Origin of Language: Retrospective and Perspective

(<http://74.125.77.132/search?q=cache:DpQoCtppEk0J:www.nostratic.ru/book...>)].

*Russko-bashkirsikij Slovar'* (1948). [*Russian-Bashkir Dictionary*]. (Ed. by N.K Dmitrijev et al.), Moskva: GIINS.

*Russko-japonskij Slovar'* (1950). [*Russian-Japanese Dictionary*]. (Ed. by N.I Feldman et al.), Moskva: GIINS.

*Russko-kirgizskij Slovar'* (1960). [*Russian-Kirgiz Dictionary*]. (Ed. by), Moskva: GIINS.

*Russko-mongol'skij Slovar'* (1960). [*Russian-Mongolian Dictionary*]. (Ed. by G.D. Sandzheev), Moskva: GIINS.

*Russko-norvezhskij Slovar'* (1987). [*Russian-Norwegian Dictionary*]. (Ed. by S.S. Lunden and T. Mathiassen). Moskva: Russkij Jazyk.

*Russko-tamil'skij Slovar'* (1965). [*Russian-Tamil Dictionary*]. (Compiled by M.S. Andronov et al.). Moskva: Sovetskaja entsiklopedija.

Sagart L. (2002). Sino-Tibetan–Austronesian: An Updated and Improved Argument // *ICAL9*: 1–11.

Sagart L. Proto-Austronesian and Old Chinese Evidence for Sino-Austronesian // *Oceanic Linguistics*. 1994. Vol. 33: 271–308.

*The San and the Eland* (1998).

<http://www.melt2000.com/loudtruth/ethnosphere/articles/0007.html>.

Shafer R. Some Uto-Aztec – Sino-Tibetan comparisons and their significance // *Orbis* (Louvain). Vol. 13: 104–109.

Shanskij N.M. et al (1986). *Uchebnyj russko-mongol'skij slovar' [Learner's Russian-Mongolian Dictionary]*. Moskva: Russkij Jazyk.

Skat W.W. (1958). *Etymological Dictionary of the English Language*. Oxford: Clarendon Press.

Skinner A. (1970). Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, Vol. IX, Pt. 1. New York: American Museum of Natural History.

Smoljak A.V. (1991). Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenije (narody nizhnego Amura) [*A Shaman: Personality, Functions, World's View (Lower Amur Region)*]. Moskva: Nauka.

Starostin S.A., Peiros I.I. (2008). Sino-Tibetan and Austro-Thai // S.A. Starostin. *Trudy po jazykoznaniju [Language Studies]*. Moskva: Jazyki russkoj kul'tury: 283–288.

Starostin S.A. (1989). Nostratic and Cino-Caucasian // *Explorations in Language Macrofamilies*. (Ed. by V. Shevoroshkin). Bochum. Universitätsverlag Brockmeyer: 42–66.

Starostin S.A. (1988). Indojevropejsko-severokavkazskije izoglossy [*Indoeuropean–North-Caucasian Izoglosses*] // *Drevnij Vostok: etnokul'turnyje svjazi [Ancient East: Ethnocultural Ties]*. (Ed. G.M. Bongard-Levin, V.G. Ardzinba). Moskva: Nauka: 112–163.

Starostin S.A. (1984). Gipoteza o geneticheskikh svjazjah sinotibetskih jazykov s jenisejskimi i severokavkazskimi jazykami [*Hypothesis of the genetic ties between Sino-Tibetan and North-Caucasian Languages*] // *LRDIV 4*:

Swadesh M. (1956). Problems of Long-Range Comparison in Penutian. *Language* 32: 17–41.

Syrett M.D. (1997). Explaining the Success of Microliths: A Social Explanation for Late Pleistocene and Early Holocene Technological Change. (Dissertation abstract).

Tepljashina T.I. (1978). Evolutsija struktury Prafinno-ugorskogo kornja v permskih jazykah [*Evolution of the Pra-Finno-Ugor Root Structure in Permian Languages*] // *Istoriko-tipologicheskie issledovanija po finno-ugorskim jazykam [Historic and Typological Research on Finno-Ugor Languages]* (ed. by B.A. Serebrennikov). Moskva: Nauka: 266–325.

*Teselkin A.S., Pavlenko A.P.* (1964). Indonezijsko-russkij uchebnyj slovar'. Moskva: Sovetskaja entsiklopedija.

*Thomas D.D.* (1966). Mon-Khmer Subgroupings in Vietnam // *Studies in Comparative Linguistics*. London etc: 194–202.

*Thurgood G.* (). Tai-Kadai and Austronesian: the Nature of the Historical Relationship // *Oceanic Linguistics* 33: 345–368).

*Toporov V.N.* (1992). «Osa», «Osina» // *MNM*. Vol. II: 264, 266–267 respectively.

*Toporova I.N.* (1974). Sistema imennyh klassov v jazyke lingala [*Name Classes in Lingala*] // *Voprosy afrikanskoj filologii* [*African Philology*]. Moskva: Nauka.

*Thurgood G.* Tai-Kadai and Austronesian: the nature of historical relationship // *Oceania linguistics*. Vol 33: 345–368.

*Turnbull C.* (1981). Mbuti Womanhood // *Woman the Gatherer* (ed. by F. Dahlberg). New Haven: Yale University Press: 205–220.

*Vasmer M.* (1986). Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka [*Etymological Dictionary of the Russian Language*] Vols. 1–4, Moskva.

*Wurm S.A., Laycock D.C., Voorhorve C.L., Dutton T.E.* (1975). Papuan Linguistic Prehistory and Past Language Migrations in the New Guinea Area // *Pacific Linguistics series C, No. 38. New Guinea Languages and Language Study*. Vol. 1 Papuan Languages and the New Guinea Linguistic Scene. Canberra.

*Yefimov A.Yu.* (1990). Istoricheskaja fonologija juznobahnaricheskikh jazykov [*Historical Phonology of the South Bahnaric Languages*]. Moskva: Nauka.

*Yeliseev Yu.S.* (1978). Karmannyj russko-finskij slovar' [*Pocket Russian-Finnish Dictionary*]. Moskva: Russkij Jazyk.

*Zaharjin B.A.* (2008). Tipologija jazykov Juzhnoj Azii [*The South Asian Languages' Typology*] Moskva: Izdatel'stvo LKI.

*Zavadovskij Yu.N., Smagina E.B.* (1986). Nub ijskij Jazyk [*The Nubian*]. Moskva: Nauka.

*Zhugra A.V.* (1998). Albanskije sotsionimy i sistema terminov rodstva [*Albanian Sotsionyms and System of Kinship Terms*] // *AR* 2: 167–185.

*ОЧЕРК ТРЕТИЙ\**

**ДОЛГИЙ, НЕ ЗНАЮЩИЙ КОНЦА, ПУТЬ К СЕБЕ САМОЙ**

Самим собой, до предела стать самим собой.  
Нелегкая задача.  
Бомба, речь, выстрел – и мир может стать  
другим. А какую же роль играет тогда «собой»?  
*К. Вольф. «Размышление о Кристе Т.»*

В самой полной гармонии можно находиться  
только с самим собою.  
*А. Шопенгауэр*

Мы попытаемся показать пути женщин к самим себе через собственное познание внутреннего движения своих самых сокровенных, скрытых от глаз постороннего чувств. А их отображение, по признанию видных историков, социологов, культурологов и психологов, неразрывно связано с жизнью тела, телесных проявлений и ощущений человека. Наша цель – раскрыть историю женщин через историю тела, эмоций и сексуальности, что характеризует отношение наших героинь к себе как к субъекту.

Как известно, представители современной социологии, и в первую очередь Эмиль Дюркгейм, видели в теле «фактор индивидуализации». К тому же многие исследователи доказывают, что так называемые естественные функции тела на самом деле имеют культурный, то есть исторический характер, а история тела и чувств является частью истории глобальной<sup>1</sup>.

«Можно даже сказать, – подчеркивают Жак Ле Гофф и Николя Трюон в своей книге «История тела в Средние века», – что тело конструирует историю точно так же, как экономические и социальные структуры, ментальные представления, ибо оно в какой-то мере определяется ими и воздействует на них»<sup>2</sup>. Наконец, тело в христианской культуре,

---

\* Очерк первый см. в: Мужчина и женщина. Книга 1. Диалог или соперничество. М., 2004. С. 9–48; Очерк второй см. в: Мужчина и женщина. Книга 2. Эволюция отношений. М., 2007. С. 144–221.

по мнению тех же авторов, являло собой важнейшую метафору, при помощи которой описывалось общество и его институты<sup>3</sup>. Тело могло выступать в качестве символа единения и конфликта, порядка и беспорядка, власти и подавления, свободы и зависимости. И что самое важное, в центре всей христианской философии и идеологии стояла борьба между душой (возвышенным) и телом (земным), поскольку как в Средние века, так и в последующие эпохи динамика общества и цивилизации определялась противоречиями: напряженными были взаимоотношения между Богом и человеком, верхами и низами, богатством и бедностью, между разумом и верой и, наконец, между мужчиной и женщиной, которые сами по себе символизировали эти понятия. Иначе говоря, душа ассоциировалась с божественным, чистым, совершенным, то есть с мужчиной, а тело – с низменным и греховным, то есть с женщиной; его (тело) – «презирали, осуждали и унижали, ибо спасение в христианской религии достигается через телесное покаяние»<sup>4</sup>.

Поэтому на протяжении многих веков «история тела не только вырисовывалась, но, в не меньшей степени, и заглушевывалась»<sup>5</sup>. Религиозные и социальные нормы строго контролировали и запрещали многие естественные импульсы человеческого тела (экспрессивные жесты, словесные выражения, смех, движения инстинктов и страстей, ощущение удовольствия, особенно сексуальных чувств, и тому подобное). «Наиболее явные проявления интереса человека к телу истреблялись, самые интимные телесные радости подвергались осуждению»<sup>6</sup>.

Государство и общество в лице общественного мнения тщательно следили за выполнением всех этих ограничений, которые касались обоих полов, чьи тела и личности превращались в объекты подавления.

«Процесс цивилизации», происходивший в западной культуре, стремился снивелировать, загнать внутрь, свести на нет все нежелательные телесные и чувственные импульсы индивидуумов, которые связывались с животной природой. Поэтому, как считают Ж. Ле Гофф и Н. Трюон, возникшая еще в период Римской империи тенденция к вытеснению всего, связанного с полом, «отречение от плоти», стала в дальнейшие исторические эпохи определять развитие европейской культуры, а в эпоху классицизма (XVII в.) в европейском сознании произошло радикальное отделение души от тела; оказалось, что история тела затрагивала бессознательное западной цивилизации<sup>7</sup>.

И хотя все эти предвзятости, ставящие своей целью подавление и извращение человеческих инстинктов и страстей, затрагивали представителей обоих полов. Наиболее жесткие и даже жестокие нормы и правила применялись к представительницам прекрасного пола. Их тела полностью исключались из социальной жизни, или, используя определение Ж. Лакана, фигура женщины здесь вообще отсутствовала. Более

того, женщина вообще не должна была обладать какой-либо индивидуальностью (не только телесной, но и душой, и самосознанием); ей не позволено было познавать, оценивать и ощущать особенности своей телесности. За нее это делал Другой, то есть мужчина.

Женщина, ее плоть и чувства демонизировались. Ей постоянно внушали идею пренебрежения своим телом и строго определенную манеру пользования им. Женское тело рассматривалось как тюрьма души и отравляющий ее яд. Осуждались нескромность в поведении и в одежде, свобода суждений, переодевание в одежду противоположного пола. Требовалось от женщин отказываться от наслаждений и бороться с искушениями; внушались враждебность к удовольствию и в первую очередь – к удовольствию телесному. Зато культивировались аскеза, стыд, стеснительность, стыдливость, болезненное стремление к девственности и целомудрию. Даже женский ручной труд обесценивался. Заметим, что последнее дошло и до наших дней, когда ни во что не ставится деятельность домохозяйек, а трудовые затраты женщин на производстве нередко оплачиваются ниже, чем работа мужчин.

В течение многих веков в большинстве европейских обществ считалось, что даме, то есть женщине из среднего и высшего классов, не подобает заниматься производительным трудом. Как отмечала Э. Дж. Патнем, «по мере обретения собственности, а также под влиянием эстетического развития и снобистских устремлений, мужчина пришел к выводу, что лучше иметь праздную, чем работающую жену, которая наряду с богато украшенным оружием и щедрой жертвой богам, служила бы показателем его финансовой мощи и, следовательно, его превосходства над другими мужчинами»<sup>8</sup>. Та работа, которую женщине разрешалось выполнять по дому, как правило, оценивалась обществом как бесполезное действие с социальной и экономической точек зрения. В бесполезности деятельности этих дам видели и ее назначение, и ее пользу.

Об этом блестяще написал Торнстайн Веблен в своей известной работе «Теория праздного класса» (1899). Слово «праздность» он употреблял в смысле любого непроизводительного использования времени. Автор показывает, как у большинства представительниц среднего и высшего классов, исключенных их отцами и мужьями из процесса оплачиваемого общественного труда, активные хозяйственные хлопоты по большей части носят скорее ритуальный характер; и эта деятельность продиктована и вызвана не столько соображениями необходимости и реальной пользы, сколько предписана общественными нормами и правилами хорошего тона<sup>9</sup>.

Женщина-мать и ее дочери должны были демонстрировать праздность в интересах других во имя доброго имени семьи и его членов: тем самым показывалось, что у них «нет необходимости заниматься ничем,

направленным на извлечение дохода»<sup>10</sup>. Эта, обусловленная традицией показная праздность, дополнялась, по определению Т. Веблена, «потреблением напоказ», когда дама «заметно для окружающих потребляла какие-то товары в целях поддержания респектабельности дома и его главы»<sup>11</sup>. Поскольку женщина сохраняла статус имущества мужчины, подобная «замещенная праздность и потребление, ставшие постоянной компонентой ее образа жизни, являлись характерной чертой несвободного слуги»<sup>12</sup>. Подобная ритуальная бесполезность долгие столетия сдерживала стремление благородных дам к самостоятельному и полезному труду<sup>13</sup>.

Эти установленные и узаконенные патриархальным обществом регламентация и стандарт поведения представительниц прекрасного пола закреплялись в созданном идеале женской красоты, где главную роль играло телосложение (тело), а лицо имело лишь вторичное значение<sup>14</sup>. И если на заре человеческой цивилизации ценились прежде всего физически здоровые женщины с полными грудями и крепкими бедрами, с большими и сильными руками и ногами, то начиная с рыцарских времен и до расцвета эпохи капитализма идеал женственности постепенно приобретает характеристики, которые являлись результатом праздного образа жизни.

Такая идеальная дама непременно мыслилась с утонченным и бледным лицом, с изящными, маленькими и нежными ручками и ножками, со стройным станом и, что особенно подчеркивалось, с талией, истонченной до болезненно-неестественной степени, подобно водяной лилии<sup>15</sup>. Тем самым, по мнению Т. Веблена, представители аристократического и буржуазного классов подчеркивали тот факт, что они сосредоточили в своих руках такие огромные богатства, которые ставят их женщин выше тени подозрения в вульгарном производительном труде<sup>16</sup>. Предполагалось, что описанные особенности строения женского тела делали их носительниц не способными на какие-либо полезные усилия. Таким образом обществом устанавливалась предполагаемая неразрывная связь между телом женщины и ее умственными и физическими возможностями, потребностями и способностями.

И большинство женщин, чтобы сохранить спокойную, размеренную и благополучную жизнь, «старались так повлиять на свою внешность, чтобы больше соответствовать вкусам времени» и «искусственно созданным патологическим чертам привлекательности»<sup>17</sup>, соответствующим мужским идеалам женственности.

Даже если подобная ситуация и вызывала у представительниц прекрасного пола чувство неудовлетворенности, они вынуждены были вслед за «замещенной» праздностью и потреблением вести «замещенную» жизнь в интересах других<sup>18</sup>.

И это «замещенное» существование становилось эфемерной жизнью манекенов и биороботов, условно живых кукол, наподобие того, как в наше время кукла Барби стала символом гипертрофированной женственности.

Как замечали известные французские медиевисты Жак Ле Гофф и Николя Трюон, только мужчины являлись действующими лицами истории; и хотя «иногда она обращала благосклонное внимание на женщин, но почти всегда они были бесплотны (выделено мною. – Н.К.), словно жизнь человеческого тела проходила вне времени и пространства, обусловленная лишь биологическим видом, который, как считалось, не меняется... Личность сводилась к одной только внешней стороне и лишалась плоти, тела превращались в символы, явления и образы»<sup>19</sup>.

Во всех андроцентричных обществах доминировали репрессивные формы и методы конструирования и репрезентации женского тела, маркированного теми или иными атрибутами феминности, то есть качествами, сформулированными в соответствии с идеалами патриархальной культуры<sup>20</sup>.

В этом плане очень интересные наблюдения сделала известный историк и феминистка Н.Л. Пушкарева, которая проследила тенденции и практику отношения к женскому телу в целом и к отдельным его частям через ряд дискурсов, господствовавших в доиндустриальной России (X – начало XIX в.)<sup>21</sup>. Внимание исследователя привлекли семиотика и символика мужских и женских уст и представления о значении рта (губ, языка, зубов).

Анализ текстов епитимийной литературы, изображений женских лиц и в частности женских ртов на иконах, фресках и миниатюрах позволяет «увидеть типичные черты древнерусского живописного канона. Первое, что бросается в глаза – очевидная малость и несообразность мужского и женского рта носу, глазам <...> размер рта – совсем небольшой и составляет, как правило, две трети от размера глаз <...> женские уста практически на всех изображениях закрыты, губы плотно сжаты, не улыбаются <...> Такое изображение женского рта соответствовало в дошедших до нас произведениях приему репрезентации господствующего типа женской телесности, точнее, почти что “бестелестности” (очертания фигуры скрыты одеждой, лицо до середины лба – повоем и кикой). Речь идет о типе, который условно можно назвать “добрая жена” или “святая”»<sup>22</sup>. Следует особо подчеркнуть, что изображаемые «женские лица лишь создают “фон” для действующих лиц – мужчин: лица женщин в подобных контекстах практически “не действуют”, зритель их почти не замечает»<sup>23</sup>.

Во многих текстах, подчеркивает Н.Л. Пушкарева, рот предстает локусом предписаний, касающихся допустимых и недопустимых дейст-

вий, и, прежде всего, поцелуев. «Женские уста в наиболее ранних древнерусских памятниках покаянной литературы – это символ соблазна, притяжения и побуждения к запретному действию – “лобзанию” в том его смысле, в котором *лобзание* отлично от “поцелуя” в ритуально-этическом контексте; и этими «неправильными» характеристиками с точки зрения религиозной и светской морали наделялись «грешницы» – носители «греховной женственности»<sup>24</sup>.

Иными словами, женские уста представляли собой объект, воплощающий те нормы поведения, следуя которым можно различить «правильное» и «неправильное» их использование. К первым относится лишь одно физиологически обусловленное и установленное общественными правилами действие – прием пищи. Христианская мораль в отношении женщин, да и мужчин тоже, запрещала и наказывала покаяниями от нескольких дней до нескольких лет любые перверсивные действия (использование рта для любовных поцелуев и сексуальных действий, для выпивания неположенной жидкости; все попытки «озвучивания» жизни тела, такие как смех, вскрики, плач, икота; все, связанное с говорением и тому подобное). Добропорядочная женщина – это молчащая женщина с плотно сжатыми губами. Ее язык и гортань – сокровенные части рта – представлялись как особенно греховные, источник соблазна и потенциальных девиаций, поскольку женские уста «не только превращались в объект желаний и получения запрещенного наслаждения, но все чаще и больше рассматривались *только и именно так*»<sup>25</sup>. Н.Л. Пушкирева считает, что «речь, по всей видимости, должна идти о **коннотациях рта женского лона**»<sup>26</sup>. Подобная трактовка была характерна и для древнерусского духовенства, которое выдвигало тезис о греховности рта как такового<sup>27</sup>. Эта тенденция прослеживается в образительных и нарративных материалах Нового времени, когда в описаниях женского рта авторы усиливали их сексуальное значение, «эротизируя их восприятие и подготавливая возникший в XVIII в. медицинский дискурс, в котором части женского лона получили наименования, созвучные частям рта»<sup>28</sup>.

Поэтому все действия ртом, выходящие за пределы нормы, приписывались «злым женам», которые имели дерзость высказывать свое мнение и осуждать поступки других. Ведь «“уста незаперта” “злой жены” представляли реальную угрозу автократии в семье и, более того, в обществе являлись источником “мятежу”, “великой пакости” и опасным “великим исправлениям”, что было сродни желанию перераспределить власть по-иному»<sup>29</sup>. А смех, крик женщины и все словесные проявления радости, недовольства и несогласия расценивались как знаки протеста и освобождения.

В подобных импульсах историк видит «позиционирование тела и помыслов вне нормы, то есть положение тела, сумевшего хотя бы на

время освободиться от необходимости в том, чтобы координировать, соотносить свои желания с существующими канонами и схемами (где господствовали иерархичность, репродуктивная перспектива, жесткая парность, моногамность и т.д.)»<sup>30</sup>.

И хотя в XVIII в. на светских портретах дам и девушек можно обнаружить «индивидуальные черты – губки “бантиком”, улыбки и полуулыбки, и лишь в конце этого века на портретах кисти Д.Г. Левицкого (а позже К.П. Брюллова) – приоткрытые рты и изображение зубов, <...> на лубочных картинках рты закрыты даже у тех, кто изображен поющим или принимающими мучения»<sup>31</sup>, то есть по-прежнему мы видим не лица женщин, а маски.

Существовавший на Руси в течение многих веков запрет на реалистическое изображение женских ликов и отдельных его частей нужно рассматривать не только как инструмент подавления женской сексуальности и насилия над ее телом, но и как средство предотвращения индивидуального сопротивления и протеста.

И хотя в Европе в Средние века и в Новое время создавались полотно и скульптуры, где женские тела изображались во всем их совершенстве, католическая церковь выступала против их предъявления широкой публике. Так, шедевры Веласкеса «Венера с зеркалом» и Гойи «Маха обнаженная» скрывались художниками и владельцами картин за множеством дверей. И в этом связанная с телом и его интимных проявлений этика государственной религии.

Поэтому наиболее сильное принижение тела происходило в области сексуальных отношений; церковники всеми силами старались их истребить, рассматривая телесную оболочку как средоточие всего греховного. Дороже всего за это пришлось расплачиваться женщине и причем долгие-долгие столетия. В борьбе с телом все средства были хороши. Как подчеркивают Жак Ле Гофф и Никола Трюон, «утвердившаяся в Европе христианская религия внесла крупное нововведение: она трансформировала первородный грех в грех сексуальный»<sup>32</sup>. «Таким образом, осуждение “плотского греха” осуществлялось при помощи ловкого идеологического приема»<sup>33</sup>. Произошла подмена традиционной интерпретации понимания первородного греха, какой давался в Ветхом Завете. Первоначальная трактовка данного события, ставшего причиной изгнания Адама и Евы из Рая, есть грех любопытства и гордыни. Перволюди искали в яблоке сущность, которая дала бы им частицу божественного знания. Последующие же толкования свели все к тому, что яблоко есть символ эротического контакта, а не символ познания. Главной же виновницей всего считалась женщина – Ева. Недаром философы и религиозные идеологи от Аристотеля до Фомы Аквинского все беды человечества и невысокое положение женщин в семье и

обществе объясняли не только несовершенством ее души, но и тела. Таким образом, «зависимое положение спутниц мужчин определялось как духовными, так и телесными причинами»<sup>34</sup>.

Во все исторические периоды и до сегодняшнего времени отношение к обнаженному женскому телу оставалось в центре дилеммы: его обесценивали и возвышали одновременно, оно воспринималось как образ невинности и образ вождения и сладострастия. А «понятие о женской красоте, – пишут Жак Ле Гофф и Николя Трюон, – металось между персонажами Евы-искусительницы и Марии-искупительницы <...> нагота пребывала в униженном положении, но, несмотря на это, воспринималась по-разному: как красота или как грех, как состояние невинности или как зло»<sup>35</sup>.

Вид обнаженности считался «в высшей степени рискованным с точки зрения морали, поскольку связывался с бесстыдством и эротизмом»<sup>36</sup>.

Это, как уже отмечалось выше, относилось не только ко всему женскому телу, но и к различным его деталям, например, даже отдаленный намек на женские ноги считался неприличным. Так, в викторианской Англии ножки рояля драпировались, поскольку они напоминали человеческие части тела.

Не только в далеком прошлом в женском силуэте и лице видели прежде всего символ эротизма, а женское тело было в основном объектом вождения для мужской части населения, но и в наше время данный стереотип восприятия продолжает жить. Это очень точно показал на своем полотне Рене Магрит (1898–1967) – известный бельгийский художник-сюрреалист, который изобразил женское лицо в виде торса, обрамленного волосами прически, а именно: вместо глаз – соски, вместо носа – пупок, вместо рта – «треугольник стыда». Несколько перефразируя выражение Н.Л. Пушкиревой, подобный художественный прием «представляется не столько находкой, сколько “воплощением” (именно во-площением, во-телением, embodiment) вполне традиционного патриархального взгляда на женщину»<sup>37</sup>.

Очень редкий мужчина видел в женском теле божественное начало, самоценное само по себе; большинство из них оценивало его как вещь, принадлежащую сильному полу, как его собственность, покорно подчиняющуюся любому его желанию. Следует признать, что среди мужской части общества все же находились личности, которые боготворили и славил своих спутниц жизни и их телесную суть, как например, американский поэт XIX в. Уолт Уитмен, который писал:

Не стыдитесь, женщины, – преимущество ваше включает  
других и начало других;  
Вы – ворота тела и вы – ворота души<sup>38</sup>.

Он не противопоставляет духовное и телесное, а объединяет их в одно целое, в саму женщину, что противоречило основному постулату патриархальной идеологии, в которой доминировал уничижительный взгляд на женщину вообще и на ее телесные проявления в частности. Так, известный психиатр 2-й половины XIX в. Пауль Мебиус, будучи откровенным женоненавистником и представителем профессии, где к женским умственным способностям было принято относиться скептически, в своем сочинении «Физиологическое слабоумие у женщин» (1900) утверждал, что **женщины – рабыни своего тела**<sup>39</sup>. В это суждение он вкладывал свое сексистское понимание женской психологии и физиологии, полагая, что «инстинкт делает женщин похожими на животное»; и даже их высокий ум, проявляемый ими во всем, что связано с сексом, является дегенеративной чертой. Иначе говоря, он считал, что женщинами руководят лишь инстинкты.

Высказывая эту сентенцию, он и не предполагал, что изрекает истину, но с иным смысловым наполнением. Действительно, женщина в течение многих столетий была рабой своего тела, поскольку оно ей не принадлежало. Им распоряжались все, кроме нее самой: родители, муж, общество, то есть те, кто имел власть над ней, а через ее телесную оболочку и над ее душой и разумом.

Мы неслучайно заостряем свое внимание на данном вопросе, ибо, с одной стороны, именно присвоение женского тела мужчинами есть один из главных постулатов властной гендерной стратегии патриархального общества, одно из важных условий в реализации собственнических мужских инстинктов. С другой стороны, рассматривая плоть как главную ценность женского объекта, представители андроцентричной культуры, начиная с архаических времен, всеми силами (путем введения правовых, религиозных, морально-этических норм) старались сформировать такие условия, которые бы существенно влияли на отчуждение женщин от своего тела и создавали культурную изоляцию, сопровождающую женское телесное бытие<sup>40</sup>.

Подобные сексистские воззрения существовали много веков и были, к сожалению, свойственны разным культурам и народам на всех континентах: от табуирования различных проявлений женской телесности в архаических и традиционных обществах до проповедования ненависти к плоти христианской идеологией.

Ведь долгие столетия в основном мужчины думали и чувствовали за женщин, представляли их в суде и в имущественных отношениях, описывали их в литературе и изображали на иконах и картинах, выдавая собственное представление о своих спутницах жизни, об их поступках, движениях мысли и души за подлинные ощущения женщин. Вспомним известное восклицание Г. Флобера: «Мадам Бовари – это я».

И лишь в XX в. многообразные исторические, культурологические, философские и психологические исследования и изменения, произошедшие в общественном сознании, позволили по-новому взглянуть на роль и значение женщин в истории, осознать подлинный смысл ее телесных и душевных проявлений. В этот период возобладала тенденция к объективному рассмотрению данной проблемы. И, как отмечает Н.Л. Пушкарева, «именно она заставляет современных исследователей согласиться с фактом неполноты и даже ложности имеющегося у традиционной науки знания о теле (женском. – *Н.К.*) как андроцентрического и сексистского»<sup>41</sup>.

Жак Ле Гофф и Николя Грюон в своей монографии предприняли попытку проследить в работах выдающихся историков прошлых столетий «приключения тела» и историю его выхода из забвения. Авторы не могли не обратить внимания на исследование Жюль Мишле «Народ» (1837), где он, описывая ведьм, утверждает, что они произвели величайшую революцию в период Средневековья, реабилитировав телесные проявления в условиях аскетической морали. По его мнению, ведьмы, «реальность горячая и плодovitая», вновь открывали природу, медицину и тело, которое позволяло себе излишества, страдало, то есть демонстрировало, как билась его жизнь<sup>42</sup>.

Первыми внесли значительный вклад в поднимаемую нами проблему исследователи, работавшие на стыке социологии и антропологии, как например, Марсель Мосс, занимавшийся «техниками тела» и рассматривавший «то, как разные общества навязывают индивидууму строго определенную манеру пользования своим телом»<sup>43</sup>, а также Клод Леви-Стросс и Норберт Элиас, развившие идеи М. Мосса.

Н. Элиас (1897–1990), изучая нравы и «техники тела» в Средние века и в эпоху Возрождения, показал, что так называемые естественные функции тела на самом деле имеют культурный, то есть исторический и социальный характер. Он писал, что «осанка, жесты, одежда, выражение лица – “внешнее” поведение <...> – это выражение внутреннего, целостного содержания человека»<sup>44</sup>, а история общества отражается во внутренней истории каждого индивидуума. Эти же идеи проповедовал и Йохан Хейзинга в своем знаменитом труде «Осень Средневековья» (1919), в котором он старался приблизить историю как дисциплину к пониманию проблем тела.

Наиболее существенный вклад в разработку данной проблемы внесли основоположники школы «Анналов» – Люсьен Февр (1878–1956) и Марк Блок (1886–1944), уделившие должное место приключениям тела, а также ученые, работавшие во франкфуртском Институте социальных исследований (1923–1950), главным направлением изысканий которых было рассмотрение человеческих инстинктов и страстей в контексте цивилизационного развития.

Особенно следует отметить достижения Мишеля Фуко (1926–1984), который в своих трудах проследил, как «тело непосредственно погружается в область политического»<sup>45</sup>, как телесные и чувственные проявления человека интегрируются в «микрофизику власти».

Неоценима заслуга известного французского историка Жоржа Дюби (1919–1926) в изучении отношения феодального общества к женщине.

Можно было бы назвать еще не один десяток современных западных и российских ученых, внесших значительный вклад в разработку данной проблемы. Полагаем, что Н.Л. Пушкарева совершенно права, когда заявляет, что «в интерпретации всех вопросов, связанных с изучением женского тела, наиболее релевантной для такого исследования представляется феминистская теория»<sup>46</sup>, возникшая и утвердившаяся в мировой науке за последние 50 лет.

Феминистская критика традиционных андроцентричных научных взглядов, начавшая свое наступление в 70–80-е годы прошлого столетия, попыталась сменить угол зрения на данный предмет и сломать устоявшиеся вековые стереотипы. Прежде всего женское тело рассматривалось феминизмом «как некий знак (marker) социального, классового, этнического развития. Эта концепция испытала сильное влияние со стороны модернизма и структуралистских теорий»<sup>47</sup>. Вопрос о женском теле в работах той поры был тесно увязан с властными практиками определенных исторических эпох и складыванием патриархальных механизмов насилия, эксплуатации и подавления, прежде всего сексуально-го, где основным объектом была женщина.

«Изучая тело и сексуальность, исследователи увидели в них социальные конструкты, доказав, что сексуальное чувство и деятельность, рефлексии о теле, телесные идентичности есть обычные продукты социальных и исторических сил (религиозных учений, законов, психологических теорий, медицинских определений, социальных политик, мифологизированного сознания и популярной культуры)»<sup>48</sup>.

Начиная с 90-х годов прошлого века и до сегодняшнего дня в феминистских трудах обозначился новый акцент в женских исследованиях телесности. Было доказано, что для достижения гендерного равенства не требуется трансформация или подавление тела, напротив, самим женщинам необходимо воспринимать свою идентичность и субъективность через тело.

В последние десятилетия, как отмечает Н.Л. Пушкарева, обрисовались иные направления в теоретических подходах, представленных французскими феминистами, которые стали уделять существенное внимание так называемому женскому письму. В нем «особенно ясно просматриваются особенности восприятия женщиной своего тела и переживаний, связанных с ним. Они предложили новое позиционирова-

ние субъекта (женщину, которая видит “женскими глазами” себя, другую женщину или мужчину), ввели проблему изучения языка всего женского в разных культурах, семиотику и символику женского, в частности женского тела»<sup>49</sup>.

Подобные прогрессивные тенденции наблюдаются в настоящее время и в области исследования и оценки общечеловеческих, и особенно женских, чувств и интимных переживаний, неразрывно связанных с поиском и обретением своей идентичности.

Необходимо напомнить слова классика гендерной теории Джудит Батлер о том, что гендер и гендерная идентичность – это неопределенные переменные, чьи характеристики уточняются временем, пространством, культурным контекстом, поэтому гендер выступает не тем, чем вы являетесь, а тем, как вы себя ведете и что вы делаете<sup>50</sup>, добавим и тем, как вы проявляете свои эмоции и чувства.

Следует заметить, что мир интимных человеческих переживаний все более и более становится предметом пристального внимания гуманитарных и общественных наук. «Эмоциональный бум», зародившись на Западе в последние годы, затронул теперь и отечественных ученых. «Разбудить» гуманитарные исследования об эмоциях была призвана первая московская конференция «Эмоции в русской истории и культуре», организованная Франко-российским центром гуманитарных и общественных наук и Германским историческим институтом (Москва, 3–5 апреля 2008 г.)<sup>51</sup>.

Доклады, прочитанные отечественными и зарубежными специалистами, убедительно доказывают, что эмоции должны находиться в самом центре внимания историков, культурологов, антропологов, социологов, представителей иных наук и что историю эмоций необходимо выделить в отдельную исследовательскую область.

Как заявляет Ян Плампер (Берлин) в своем выступлении «Эмоции в русской истории», «до 1980-х годов историки, изучающие эмоции, исходили из метаисторических и метакультурных концепций чувств, принимая эмоции за постоянную величину <...> В конце 1980-х годов стали появляться историки, рассматривающие эмоции как культурно и исторически обусловленные величины. Эту парадигму можно назвать фазой социального конструктивизма. Ее наступление было обусловлено постструктуралистскими, антиэссенциалистскими изменениями в гуманитарных науках в целом»<sup>52</sup>.

Данное научное направление, получившее с легкой руки психологов Пола и Анн Клейнгинна название «эмоциология»<sup>53</sup>, предполагает изучение не только эмоциональных норм и стандартов, формируемых обществами (в основном с патриархатной идеологией), но и девиационных проявлений эмоций, что, на наш взгляд, является наиболее инте-

ресным углом зрения на становление как отдельной личности, так и общественных явлений в периоды социальных кризисов и зарождения новых отношений между человеком и обществом, между разными людьми и, прежде всего, между представителями обоих полов.

Подобный аспект рассмотрения и анализа исторических явлений, начиная с 60-х годов XX в., был характерен для исследований многих российских ученых, идейными вдохновителями которых являлись такие выдающиеся историки, как Б.Ф. Поршнев, А.Я. Гуревич, Ю.Л. Бесмертный, Л.В. Данилова и другие. В их трудах история эмоций трактовалась в рамках истории семьи, сексуальности и частной жизни вообще<sup>54</sup>. Эти традиции нашли свое продолжение в трудах Н.Л. Пушкаревой, где подробно исследуется мир чувств и сексуальности русской женщины X–XIX веков<sup>55</sup>.

В последние 20–30 лет с развитием новой области знаний – гендерных исследований, изучение жизни женщины в различные исторические эпохи, ее интимных переживаний, того, как она познает свой внутренний мир и свою телесную оболочку (как неразрывную часть ее личности), – все это оказывается в центре внимания ученых, представителей различных гуманитарных наук.

Как видим, в наш XXI век разрушено большинство границ и появились широкие возможности для свободного и объективного рассмотрения указанных проблем. И важнее всего, на наш взгляд, то, что голос женщин-ученых, открыто говорящих правду о женском теле, об интимных чувствах и переживаниях, услышан и занимает достойное место в дискурсе современной науки.

Если ранее в науке, литературе и в искусстве женские персонажи говорили словами своих создателей – мужчин, и в основном действовали в рамках патриархальных норм, то со временем они против воли автора, повинувшись логике правды жизни, вырывались из-под их контроля, как, например, это случилось с Анной Карениной, которую Л.Н. Толстой хотел вывести в качестве порочной женщины и тем самым осудить такой тип характера. Но на деле этот образ вызывает у читателей сочувствие и понимание.

Более того, нередко героини современных романов и повестей, стараясь выпутаться из схем фаллоцентричной культуры, сопротивляются автору и вступают с ним в диалог, а иногда и в прямой конфликт, что свидетельствует о том, что творцы – мужчины сами готовы быть инициаторами смены парадигмы андроцентричного общества.

Так, Патти Дифуса – героиня книги знаменитого испанского кинорежиссера Педро Альмодовара, жесточно спорит с ним, отстаивая свою индивидуальность и заявляя протест против того, чтобы быть просто символом, а не живым персонажем. «Ты недооцениваешь мои

способности, – говорит она ему, – это несправедливо! Если я – твое отражение, то пусть я останусь молодой, пока ты не выживешь из ума. Преврати меня в идеал, над которым не властна реальность, как портрет Дориана Грея! Разрушайся сам, а я останусь божественной! <...> Зачем же ты меня воскресил, можно узнать? Чтобы я осталась немой, слепой и никак себя не выражала?»<sup>56</sup>. И Патти Дифуса делает вывод: «...увидев свое отражение в других, я почувствовала презрение к СЕБЕ САМОЙ. И это мне НЕ нравится. Почему я должна превращаться в МИФ?»<sup>57</sup> «... я не только обладательница тела, которое сводит с ума мужчин, у меня еще и мозги имеются»<sup>58</sup>.

Как справедливо замечает Н.Л. Пушкарева, для решения вопроса о гендерном неравенстве достаточно было лишь изменить отношение к телу на уровне репрезентаций<sup>59</sup>. Женщины на протяжении столетий предпринимали попытки в этом направлении. Не всегда они были успешными, разбиваясь о скалы официальной морали и общественного мнения, религиозной нетерпимости и предрассудков. Но шаг за шагом, продвигаясь по сантиметру вперед, женщина прокладывала пути к себе самой, отстаивая свою идентичность посредством предъявления и воплощения своей телесности и своих чувств как самоценных компонентов личности, равных мужскому полу. Восприятие женщиной своей субъективности в значительной мере шло через чувственное познание своих телесных проявлений и связанных с ними переживаний, хотя нужно признать, что данный процесс был сопряжен с мучительными трудностями, поскольку, как верно замечают философы Н.М. Ершова и Л.А. Мясникова, женщина в процессе поиска себя и своей идентичности мечется между полом (биологической женской сущностью) и гендером (положением на социокультурной лестнице)<sup>60</sup>. И не последнее место в этих исканиях принадлежит теме отношения к своему телу, осознания его значения и роли не для «другого», а для самой себя.

И главная задача, стоящая перед женщиной, стремящейся познать и утвердить свою идентичность, – это научиться самой оценивать себя и самой репрезентировать миру свои тело и душу, вывести свою сексуальность из-под общественного и семейного контроля, нарушая все патриархальные табу и нормы.

Как подчеркивают исследователи, женское тело, скованное моралью и правилами ритуала, никогда не признавало себя побежденным<sup>61</sup>.

Чем больше вокруг него сжимались тиски норм, правил, предписаний и табу, тем больше и разнообразней женщины находили путей и способов для выхода наружу своих чувств, творческих способностей и талантов. Чем больше его (тело) подавляли, тем активней женщины искали параллельные, отличные от устоявшихся стереотипов, телесные и вербальные способы самовыражения.

Так, в романе «Насколько мы близки»<sup>62</sup> (1997) известной современной американской писательницы Сьюзен С. Келли рассказывается о судьбе трех подруг – Прил, Рут и Рослин – обычных представительниц среднего класса, имеющих нормальные семьи, дом, обустроенный быт и прекрасных детей. Но жизнь с возникающими бытовыми и семейными трудностями ставит их перед выбором: как правильно реагировать на обстоятельства бытия и сохранить себя как личность, как обрести свое лицо и внутреннюю независимость? Писательница в образах и поступках своих героинь показывает читателю три возможных варианта пути, позволяющих женщинам вырваться из порочного круга рутины повседневности, найти дорогу к себе и обрести новое качество самодостаточности и самоценной личности.

Их протест против патриархатной системы существования выражался с разной степенью интенсивности, с разной степенью направленности их действий, с разной качественностью результатов. Рослин, узнав об измене мужа и о его желании разорить ее, сначала лишается рассудка, а затем – кончает с собой. Прил – старается примириться с устоявшейся и однообразной повседневностью, став писательницей. Рут – феминистка и незаурядная творческая личность, забрав детей, внезапно покидает мужа и убегает в другой город, не предупредив родных и близкую подругу; она исчезает, обрубая все связи и корни.

**Первый путь** на протяжении многих столетий был единственным для женщин, поскольку вне сферы семьи у нее не было иной возможности проявить свою самость (индивидуальность), обрести общественную значимость или признание; исключение составлял разве что уход в монастырь. Так что **смерть** или **необычные формы поведения и состояния личности** (сумасшествие, истерия, кликушество, проституция, адюльтер и т.п., что в равной степени приравнивалось общественным мнением к болезни) можно рассматривать как универсальную форму женского протестного действия.

**Второй путь** – это нахождение женщиной возможности проявить свои таланты и способности в рамках патриархальной культуры и, обретя свою нишу, мимикрировать во «враждебной» среде, принимая на себя роли, которые ранее рассматривались как маскулинные (не в смысле физиологии, а в смысле профессиональных занятий).

**Третий путь** – это наиболее трудная дорога, когда женщина поднимает индивидуальный мятеж, вступает в конфронтацию с патриархальной моралью и устоями общества, когда она пытается проявить свою идентичность, заново создавая себя и отвоевывая свое индивидуальное независимое пространство – «свою комнату» (по определению В. Вульф). И в этом заложено нечто рискованное, поскольку данный путь предполагает лишь одну альтернативу: либо сломаться и трагиче-

ски окончить свою жизнь, либо выдать максимум в тебе заложенного. Поэтому сторонницы этого направления неизбежно становятся нигилистами, феминистками, радикалами, выдающимися политическими и общественными деятелями, представителями творческих профессий или науки.

Необходимо заметить, что эти три варианта «пути к себе» не всегда проявляются в чистом виде. В большинстве случаев они переплетаются меж собой, перетекая один в другой. Но во всех них заложен один и тот же смысловой посыл. В качестве ракурса для рассмотрения путей обретения женщиной своего истинного «я» избирается самоидентификация, то есть акцентируется в данном понятии женская субъективность. Сложность и многогранность этого явления, по мнению Н.М. Ершовой и Л.А. Мясниковой, раскрывается как «процесс, система и область пересечения пола и гендера»<sup>63</sup>, как специфическое взаимодействие между ними, вариативность которого обуславливает функционирование основных сфер деятельности женщины, лежащих в основе ее самоидентификации в качестве системных элементов. Этими элементами, по мнению упомянутых философов, выступают телесность, сексуальность, партнерство, материнство и профессиональная деятельность. Сюда, думается, необходимо добавить и способность к креативности.

«Функционирование системы элементов на каждом этапе жизненного пути женщины обусловлено как способом их соединения, так и отношением между полом и гендером. <...> В зависимости от варианта соединения пола и гендера происходит раскрытие системных элементов женской самоидентификации»<sup>64</sup>.

И хотя на протяжении столетий женщина была отрешена от себя самой (от своего тела, души и чувств), она, пробуждаясь от долгого сна, куда насильно загнала ее патриархальная культура, где на ощупь, где через ряд проб и ошибок, где четко различая дорогу, ищет и находит путь к себе.

Следует признать, что в разные исторические времена находилось немало мужчин, помогающих своим спутницам жизни преодолеть этот порог, но, к сожалению, не все из них до конца правильно понимают основную задачу и подлинные намерения представительниц слабого пола. Например, исследователь В.А. Кутырев пишет, что современные женщины, окинув взглядом свое прошлое, «оскорблены “малозначительностью” ролей, которые сыграли в истории. Отсюда попытки ее пересмотра, переписывания...»<sup>65</sup> Это не совсем так. Женщины внесли немалый вклад в развитие стран и народов, но их роль и значение на протяжении веков скрывалась, затушевывалась, а порой и искажалась. И это неправда, что они намерены «пересмотреть» историю. Они просто хотят быть наконец-то услышанными.

Им вовсе не нужно, чтобы их по-иному оценивали. В этом смысле прав был И. Кант, который подметил, что только вещи имеют цену, а человек имеет достоинство. И женщины вот уже не одно столетие борются именно за то, чтобы отстоять свое **достоинство**.

Как мы показывали в предыдущих очерках, гегемонная маскулинность, являясь цементирующей основой патриархата, определяла как нормативные модели женственности, так и сексуальность представительниц женского пола. Причем, по словам Р. Коннела, эта доминанта господствовала и над другими видами «женственности» (гомосексуальными, асексуальными проявлениями, проститутками, сумасшедшими, ведьмами и пр.)<sup>66</sup>, то есть над всем, что, в соответствии с постулатами патриархальной идеологии подлежит стигматизации относительно нормы.

В подобном сценарии, отмечает А.А. Темкина, женщина – это лишь объект желания; она «вторична» по отношению к желанию обладавшего ею мужчины<sup>67</sup>. «С точки зрения системы, – пишет Г. Рубин в статье “Обмен женщинами”, – нужна такая женская сексуальность, которая бы отвечала на желания других, а не такая, которая бы активно желала и искала ответа»<sup>68</sup>.

Иначе говоря, нормативная гендерная идентичность женщины определялась только относительно модели мужественности. Во все времена лишь маскулинность отождествлялась с сексуальностью, а женственность – с асексуальностью. «В описании смысла сексуального действия женщин категории любви, общения или удовольствия отсутствовали»<sup>69</sup>. И любая попытка женщин заявить о наличии своих чувств, желаний, о самостоятельности и независимости сексуального поведения рассматривалась общественной моралью как бунт, как покушение на основы патриархального режима и на идеалы мужественности, поскольку угрожала власти, статусу и сексуальному авторитету мужчины.

Во многих обществах во все исторические времена в области сексуальных отношений наблюдался разрыв между официальной идеологией, общественной моралью и повседневными практиками. Эта ситуация прослеживалась среди всех социальных слоев. Как известно, и в традиционных сообществах, и в современной идеологии европейских и российских (как в советский, так и в постсоветский период) социумов единственно легитимной признавалась брачная сексуальность, хотя относительно мужского населения эти нормы в большинстве случаев нарушались и общество закрывало на это глаза. Для женщин же подобное расхождение с общественной моралью табуировалось.

Начиная с древнейших времен и до настоящего времени находилось немало женщин, которых угнетала «рутинная привычка» брачных отношений. Цепи семейных уз, доминанта со стороны мужчин и семейной общины, нередко сексуальное и бытовое насилие, применяемое по

отношению к женам, сестрам, дочерям, вынуждало женщин нарушать свой «супружеский долг» либо путем адюльтера и разнообразия сексуального опыта, либо путем побега из дома или иных действий, способных разрушить раз и навсегда заведенный порядок, регулирующий гендерные отношения в семье и в социуме. Эти героини активно выступали против веками созданного сценария, когда сексуальные отношения связывались с гендерной поляризацией, при которой ответственность и компетентность в данных действиях отводилась только мужу/мужчине, а женщина ставилась в положение лица, зависящего от его поведения и установок. Подобная гендерная асимметрия вырабатывала у женщин чувство пассивности, невозможности самостоятельного принятия решений, подавляла их индивидуальность.

В таком состоянии продолжало свое земное существование большинство женщин. Но гнет, боль, неудовлетворенность, безвыходность и безнадежность имеют свой предел, накапливаясь и достигая критической массы, когда взрыв неизбежен. Женщина не сразу понимает разумом, что с ней происходит; она лишь ощущает смутные желания и стремления. Но что-то новое, живое уже зарождается в ее душе. Это смятение чувств с психологической точностью передал А.Н. Островский устами героини пьесы «Гроза» (1860):

«К а т е р и н а. Нет, я знаю, что умру. Ох, девушка, что-то со мной недоброе делается, чудо какое-то! Никогда со мной этого не было. Что-то во мне такое необыкновенное. Точно я снова жить начинаю, или... уж и не знаю.

В а р в а р а. Что же с тобой такое?

К а т е р и н а (*берет ее за руку*). А вот что, Варя, быть греху какому-нибудь! Такой на меня страх, такой-то на меня страх! Точно я стою над пропастью и меня кто-то туда толкает, а удержаться мне не за что. (*Хватается за голову рукой*.) Лезет мне в голову мечта какая-то. И никуда я от нее не уйду. Думать стану – мысли никак не соберу, молиться – не отмолюсь никак <...> Сделается мне так душно, так душно дома, что бежала бы»<sup>70</sup>.

«В а р в а р а. Куда ты уйдешь? Ты мужняя жена.

К а т е р и н а. Эх Варя, не знаешь ты моего характеру! Конечно, не дай бог этому случиться! А уж коли очень мне здесь опостынет, так не удержат меня никакой силой. В окно выброшусь, в Волгу кинусь. Не хочу здесь жить, так не стану, хоть ты меня режь!»<sup>71</sup>

Хотя действие пьесы относится к очень далеким 60-м годам XIX в., но и через двадцать и сто лет женщин одолевали те же чувства и в **бегстве** им виделось единственное средство уйти от проблем и от тех обстоятельств, когда они задыхались в окружающей их среде и не могли там более жить и лгать прежде всего себе.

Они решались на небывалый поступок – сказать мужу и окружающим все, что у них наболело, бросить им в лицо всю правду, что они не могли позволить себе в течение долгих лет супружеской жизни, как это сделала тихая, интеллигентная женщина, примерная жена и мать Нора – героиня пьесы Генрика Ибсена «Кукольный дом» (1879):

«Н о р а. Присядь. Разговор будет долгий. Мне надо многое сказать тебе.

Х е л ь м е р (*садясь к столу напротив нее*). Ты меня пугаешь, Нора. И я не понимаю тебя.

Н о р а. В том-то и дело. Ты меня не понимаешь. И я тебя не понимала... до нынешнего вечера. Нет, не прерывай меня. Ты только выслушай меня... Сведем счеты, Торвальд. <...> Мы женаты восемь лет. Тебе не приходит в голову, что это ведь в первый раз мы с тобой, муж с женою, сели поговорить серьезно? <...> Вот мы и добрались до сути. Ты никогда не понимал меня... Со мной поступали очень несправедливо, Торвальд. Сначала папа, потом ты. <...> Когда я жила дома, с папой, он выкладывал мне все свои взгляды, и у меня оказывались те же самые; если же у меня оказывались другие, я их скрывала – ему бы это не понравилось. Он звал меня своей куколкой-дочкой, забавлялся мной, как я своими куклами. Потом я попала к тебе в дом. <...> Я была здесь твоей куколкой-дочкой»<sup>72</sup>.

«Н о р а. Мне надо сначала решить другую задачу. Надо постараться воспитать себя самое. И не у тебя мне искать помощи. Мне надо заняться этим одной. Поэтому я ухожу от тебя.

Х е л ь м е р (*вскакивая*). Что ты сказала?

Н о р а. Мне надо остаться одной, чтобы разобраться в самой себе и во всем прочем. Поэтому я и не могу остаться у тебя. <...>

Х е л ь м е р. Нет, это возмутительно! Ты способна так пренебречь самыми священными своими обязанностями!

Н о р а. Что ты считаешь самыми священными моими обязанностями?

Х е л ь м е р. И это еще нужно говорить тебе? Или у тебя нет обязанностей перед твоим мужем и перед твоими детьми?

Н о р а. У меня есть и другие, столь же священные.

Х е л ь м е р. Нет у тебя таких! Какие это?

Н о р а. Обязанности перед самой собою.

Х е л ь м е р. Ты прежде всего жена и мать.

Н о р а. Я в это больше не верю. Я думаю, что прежде всего я человек, так же как и ты, или, по крайней мере, должна постараться стать человеком. Знаю, что большинство будет на твоей стороне, Торвальд, и что в книгах говорится в этом же роде. Но я не могу больше удовлетворяться тем, что говорит большинство и что говорится в книгах. Мне надо самой подумать об этих вещах и попробовать разобраться в них. <...>

Х е л ь м е р. Ты судишь как ребенок. Не понимаешь общества, в котором живешь.

Н о р а. Да, не понимаю. Вот и хочу присмотреться к нему. Мне надо выяснить, кто прав – общество или я.

Х е л ь м е р. Ты больна, Нора. У тебя жар. Я готов подумать, что ты потеряла рассудок.

Н о р а. Никогда еще не бывала я в более здоровом рассудке и твердой памяти»<sup>73</sup>.

«Н о р а. Слушай, Торвальд... Раз жена бросает мужа, как я, то он, как я слышала, по закону свободен от всех обязательств по отношению к ней. Я, во всяком случае, освобождаю тебя совсем. Ты не считай себя связанным ничем, как и я не буду. Обе стороны должны быть вполне свободны»<sup>74</sup>.

Нора наконец-то решает обрести свободу и бежать. Но куда? В неизвестность... Нам не дано это узнать.

В такой же ситуации оказывается и Лоранс – наша современница, героиня романа Симоны де Бовуар «Прелестные картинки» (1966). Кажется, она живет совсем в другом мире, нежели Катерина и Нора, но ее одолевают те же проблемы и сомнения. И хотя она имеет определенную самостоятельность – работает в рекламном агентстве, ведет светскую жизнь, ее настоящее существование – это видимость, иллюзия свободы и независимости. С молодых лет и до зрелости она жила умом, привычками, вкусами, взглядами сначала родителей, а затем – мужа, который диктовал ей, как воспитывать детей, какие читать газеты и на какие политические события в мире необходимо обратить внимание. Отец, мать, супруг старались воспитать ее так, что она воспринимала жизнь как серию красивых картинок из глянцевого журнала, которые нужно принимать готовыми, не задумываясь об их сути. Но это благополучное клише дает трещину, и Лоранс начинает тихое сопротивление. Сначала оно проявляется на уровне подсознания, возникает физическое (скорее, даже физиологическое) отторжение своей зависимости: ее буквально мучает «тошнота», душевная пустота, «физиологический дискомфорт», «эмоциональный шок». Она констатирует: «Мне тогда казалось, что будущего нет. <...> Порочный круг: я пренебрегала собой, скучала и чувствовала, что все больше себя утрачивала»<sup>75</sup>.

Лоранс уже тяготеет к сохранению «супружеского декорама» и начинает по-иному оценивать действия и мысли мужа, которые ранее были для нее непререкаемы. Она с недоумением замечает: «Неужели он не чувствует, каким грузом лежит между нами невысказанное? Не молчание, а пустословие. Не чувствует за ритуалом внимания, как они отъединены, далеки друг от друга?»<sup>76</sup>

Героиня романа с горечью делает следующий вывод из всей прошедшей жизни: «А что из меня сделали? Женщину, которая никого не

любит, не чувствительна к красоте мира, не способна даже плакать, женщину, от которой меня рвет»<sup>77</sup>. Она осознает, что должна немедленно «выкарабкаться из этого мрака».

Ее первый бунт проявляется в отстаивании прав ее дочери-подростка, которой отец лимитирует желания, интересы, поступки, взгляды. Лоранс не желает, чтобы Катрин повторила ее судьбу – женщины-марионетки. Она резко возражает мужу, даже повышает голос, что ранее себе никогда не позволяла. Но этот взрыв, вернее прорыв эмоцией приносит ей небывалое удовлетворение. «Она запирается в спальне <...> отдается гневу; буря раздражается в ее груди, сотрясая все клетки организма, она ощущает физическую боль, но чувствует, что **живет**»<sup>78</sup> (подчеркнуто мною. – *Н.К.*).

Жан-Шарль (муж), отец и мать не поддержали позицию Лоранс; она почувствовала, что потерпела поражение и впала в глубокую депрессию, отказываясь от еды и какой-либо деятельности, все более изнемогая и впадая в дремоту. Родственники уговаривают ее показаться психиатру, поскольку ее небольшой бунт и неординарное (а, по их мнению, неадекватное) поведение они расценивают как болезнь. И вот это-то и явилось последней каплей, которая вконец разбудила Лоранс и позволила ей ощутить себя самостоятельной, независимой личностью. «Я не дам копать во мне»<sup>79</sup>. «Не хочу врача. Я больна от вас и выздоровею сама, потому что не уступлю вам. Катрин я не уступлю. <...> Не зови врача, я не спятила. Просто говорю, что думаю <...> принимать решения должна я. Я их принимаю <...>

Помимо собственной воли Лоранс повышает голос, она говорит, говорит, говорит, сама не понимая что, неважно, важно перекричать Жан-Шарля и всех остальных, заставить их замолчать. Сердце ее колотится изо всех сил, глаза горят: «Я приняла решение, и я не уступлю»<sup>80</sup>.

Муж, ошарашенный подобным напором, во всем соглашается с ней. Она победила! Достигнут консенсус между супругами, в их отношениях снова лад. Главное же заключалось в том, что Лоранс стала другим человеком – Личностью. Ей не пришлось бежать из семьи, как это сделала Ибсеновская Нора, на другую территорию, но, безусловно, теперь она вступит в иную жизнь, отличную от искусственной и ложной глянцевой картинке.

Этой героине удалось победить обстоятельства, так как она – человек 2-й половины XX в., когда патриархальные устои уже давали существенные сбои. А у женщин, живших много десятилетий, а тем более веков назад, не было подобных возможностей что-то изменить в своей жизни «мирным» путем и обрести себя через «побег к себе». Для большинства из них путь к освобождению личности шел в основном через **бегство вовне** из-под власти норм, стереотипов, из-под диктата домохозяек и различных табу.

Однако бегство бывало разным, отличаясь по целям, способам исполнения и результатам, хотя все эти разновидности объединяло одно – намерение выскользнуть из заскорузлой и закоренелой гендерной патриархальной системы.

Одним из радикальных путей был полный отказ от взаимоотношений с противоположным полом, следуя аскетическому идеалу монашества. Этот институт исследователи оценивают как внегендерную модель общества<sup>81</sup>. Психологическая мотивация женщин добровольно принять постриг могла быть совершенно различная: нежелание девушки вступать в брак вообще или за нелюбимого человека, которого ей насильно навязывают родители; бегство от семейного гнета; несчастная любовь; материальные семейные трудности; стремление решить личные или житейские проблемы, «сжигая все корабли», и многие другие причины. Этот шаг во всех случаях делался тогда, когда, по чрезвычайно емкому и меткому определению Андрея Платонова, женщина «не вытерпела жить» и у нее нет желаний и душевных сил продолжать соблюдать приличия и создавать видимость того, что она по-прежнему может играть роль «хорошей девочки», выполняющей предписанные патриархальным обществом правила. В подобном состоянии она редко способна на открытый протест и тем более бунт. И поэтому дочери, сестры, жены, матери предпочитают «тихо» удалиться в монастырь.

По замечанию известной американской писательницы-феминистки начала XX в. Эмили Джеймс Патнем, озвученном в ее известном труде «Дама» (1910), женщине «легче отречься от мира, чем найти себя в нем. Дама скорее примет постриг в самом суровом и бедном монастыре, чем изменит свое отношение к жизни, пройдя через моральное перерождение, крушение фальшивых идеалов, рождение новой личности в себе... Когда она оказывается перед выбором стать свободным человеком или сохранить свои привилегии, создаваемые зависимым положением, – она довольно часто делает выбор в пользу соблюдения этикета»<sup>82</sup>, то есть ее поступок не носит характера вызова обществу. Она не борется с ним, а просто выпадает из него. Так, например, пришлось поступить Сесиль де Воланж – героине романа «Опасные связи»<sup>83</sup> Ш. де Лакло, которой не удалось ни обрести свою сущность в миру, «ни создать себе маску, подходящую для той социальной роли, которая была ей уготована, поэтому она просто исчезает из светской жизни и возвращается в монастырь, возможно, в надежде обрести жизнь духовную»<sup>84</sup>.

Но отнюдь не все женщины, поступающие в святую обитель, желали найти только душевный покой и достичь гармонии с самой собой. Некоторые из них получали в новой среде то, чего они были лишены в миру. Э.Д. Патнем писала по этому поводу: «...в темные века Средневековья появляется мятежная германская дама, которая – тут перед на-

ми один из самых удивительных парадоксов – обретает свободу в монастыре. В некотором смысле дама-настоятельница является наследницей амазонок»<sup>85</sup>. Мы полагаем, что в данном случае автор несколько недооценивает (вернее, переоценивает) описываемое явление, поскольку эти дамы, став настоятельницами, хотя и приобретали определенную власть, все же были отгорожены от мира, от реальной жизни. Это – кажущаяся свобода. У монахини, будь она хоть аббатиса или простая послушница, не менее, а то и более обязанностей и ограничений, чем у мирянки. К тому же не все дамы, ушедшие в монастырь, занимали руководящие посты в лоне церкви. Большинство из них были затворницами, что равносильно заживо погребенному, навеки исключенному из сферы человеческого общения.

Уход женщин в монастырь или пребывание их в восточном серале, то есть в том пространстве, которое практически недоступно «мужскому» миру живых и которое можно приравнять к миру мертвых, к смерти – все это было для многих женщин почти единственным средством выпасть из патриархальной социальной среды.

«Монашеский подвиг, – писала А. Мар, – был так же печален, как и труден. Женщина оторвана от жизни, обречена на бездетность и аскетизм, брошена на отвлеченность, где ей часто пусто и холодно и не на что опереться <...> В монастыре женщина не принадлежит себе. Это еще полбеды, но она не принадлежит никому в отдельности – это уже несчастье»<sup>86</sup>.

Женщина, став «невестой Христовой», принадлежит только Богу, освобождаясь тем самым от мирской суеты и его трагических реалий, от всех обязанностей, связанных с сексуальностью и исполнением тех гендерных функций, которые были предусмотрены для женщины в обществе. В основе ее новой, приобретенной за монастырскими стенами идентичности лежала асексуальность, исчезновение пола и отсутствие ощущения своей телесности.

Данная свобода (не от церковной, а светской жизни) приобреталась ценою жертвенности, что было единственным достоинством, которое оставалось у наших героинь от свойств «женственности», закрепленных в патриархатных стереотипах.

К сожалению, женщине с уходом в монашество не удавалось полностью избежать гендерной стратификации. В монастыре она поменяла свои характеристики и, если позволено так высказаться, цвет. Гендерная иерархия и зависимость в рамках монастыря обладали той же жесткостью, что и в миру, но они проявлялись в пределах одного пола. Послушниц и монахинь подчас и там подстерегали искушения, соблазны и домогательства со стороны «сестер» и «матушек», о чем откровенно поведали нам такие знаменитые французские писатели, как Дени

Дидро в романе «Монахиня» (XVIII в.) и Альфред де Мюссе в романе «Гамини, или Две ночи бесчинств» (XIX в.)<sup>87</sup>.

Все же неудовлетворенность своей супружеской и семейной жизнью не очень часто толкало представительниц слабого пола к уходу в монастырь, тем более в наше время. Но «гендерное беспокойство», все настойчивее и интенсивнее овладевавшее ими, нарушало баланс между их духовной и бытовой жизнью. Как отмечала известная американская исследовательница Бетти Фридан – автор сенсационного и опровергающего все патриархальные гендерные стереотипы научного труда «Загадка женственности» (1963)<sup>88</sup>, идеология, созданная андроцентричным обществом, подавляла женщину, выхолащивала из нее чувства, желания, заставляла забыть, что она Человек, равный мужчине, а не бездушный и безвольный придаток отца, брата, мужа и их сотоварищей по полу. Подобные качества, которыми наделяли мужчины своих спутниц жизни, Б. Фридан назвала «мистификацией женственности»<sup>89</sup>.

Она провела опросы среди значительного числа американок разных возрастов, социального положения и образовательного уровня, которые старались следовать этому идеалу. В подавляющем большинстве исследовательница услышала следующие оценки: «они видят себя лишь женой и матерью при отсутствии собственных желаний»; «они считают, что у них нет выбора, что они не могут заглянуть в будущее и самостоятельно распоряжаться своей жизнью»; «у меня такое ощущение, будто меня нет»; «я чувствую себя совершенно одинокой»; «я охвачена внутренним беспокойством»; «я начинаю чувствовать»; «я хочу чего-то большего»<sup>90</sup>.

Многие из них осознают, что готовы отказаться от жизни, которую они ведут не как домохозяйки, а как личности<sup>91</sup>.

Кто-то опускает руки и окончательно теряет самоуважение в своем неумении, а скорее нежелании сделать усилие и выкарабкаться из депрессии. Они закрываются в свою раковину и нередко находят путь к себе в алкоголе, как это сделала Мелюзина Тропп – одна из героинь романа Алисы Ферней «Речи любовные» (2000), разошедшегося во Франции тиражом в 150 000 экземпляров и переведенного на тринадцать языков. «Самое главное, что можно было сказать о Мелюзине Тропп: она пила. <...> И никто в семье не замечал этого. Она и пить-то стала оттого, что день-деньской проводила наедине со стиральной машиной, утюгом, холодильником и кастрюлями; в кухне-то <...> она и начала пить. <...>

Ни дети, ни муж ничего не замечали. Ее выдало ее собственное тело: оно изменилось, стало телом алкоголички <...>

Когда-то она была настоящей красавицей. И думала, что одного этого достаточно, чтобы прожить жизнь <...> Она с самого начала была на-

строена на любовь, считая, что все остальное придет позже, через любовь. Но пришлось лицом к лицу столкнуться с очевидным фактом: ты один, даже когда любишь и любим. Она была всеми заброшена в этом доме, а еще больше – в своих мыслях. Чем была ее жизнь, как не умираем. Она прожила ее для других. Прошлое утекло меж пальцев»<sup>92</sup>.

Один психиатр, лечивший таких дам, говорил Б. Фридан о том, что все эти проблемы заключались в их неудовлетворенности – они не хотели быть только домохозяйками и матерями, и врач видел причины, далеко выходящие за рамки проблем секса.

Другая разновидность женщин, чтобы восполнить вакуум собственной личности, впадала, напротив, в бешеную хозяйственную деятельность (так называемый комплекс «любовь с пылесосом») или в очередное шопинг-безумие, которое, наряду с любовью к роскоши и развлечениям (вечеринки с подругами, дискотеки, театры и т.п.), спасало от рутины семейной жизни.

Подобное явление зафиксировано историками еще в эпоху Римской империи. Как пишет Ж.-Н. Робер, «завоевательная политика Рима, особенно на Востоке, облегчив жизнь, открыла для женщин наслаждение роскошью <...> Стремление к украшательству приобрело такие размеры, что пришлось принять закон, ограничивающий подобное сумасбродство <...> Но в 195 году до н.э. <...> женщины решительно вышли на улицы, демонстрируя свое недовольство и требуя себе право наряжаться. Они перекрыли все выходы с Форума, и никто, даже их собственные мужья, не смогли их удержать»<sup>93</sup>. Котон, будучи тогда римским консулом, обратился к мужчинам, которые, по его мнению, позволили своим супругам попать их права и власть: «Вы не сумели дома удержать своих жен в узде и вот теперь должны дрожать перед их толпой. <...> Хотя женское честолюбие терпимо, их неистовство укротить невозможно. Они хотят преимуществ, которые им запрещены, к их большому неудовольствию, нашими обычаями и законами. Они требуют свободы или, что вернее, свободных разговоров»<sup>94</sup>.

В похожей ситуации оказалась и королева Франции Мария-Антуанетта (1755–1793). Став в юном возрасте женой наследника престола, а затем короля Людовика XVI, она сразу окунулась в атмосферу дворцовых интриг и ненависти знати. К тому же ее супруг, воспитанный в духе глубокой религиозности и умерщвления плоти, в течение семи лет их брака не исполнял свои супружеские обязанности и выказывал ей свое глубокое равнодушие. Мария-Антуанетта, окруженная недоверием, нуждалась в защите и покровительстве. Она хотела всегда и во всем оставаться независимой и поэтому ощущала свое подчиненное состояние как несправедливость<sup>95</sup>. И поэтому, обладая живым и озорным характером, королева своими действиями и поступками пыта-

лась отомстить придворным за причиняемые ей обиды и доказать мужу, который не склонен был дарить ей супружеские радости, свою значимость. Окружая себя фаворитами и фаворитками, Мария-Антуанетта с головой окунулась в удовольствия и развлечения (игра в карты, балы, безрассудные покупки дорогостоящих украшений и одежды).

В наше время все эти женские «развлечения» зовутся «шопингом». Если нет удовлетворения в семейной жизни и женщина в погоне за интимными удовольствиями хочет избежать выхода за пределы общественных норм, ею овладевает зуд приобретательства, который, как показывают специалисты, является следствием культурной травмы, характерной для современной эпохи, компенсацией отсутствия счастья, местью мужу и окружающим за неудавшуюся жизнь и за неосуществленные надежды.

Шопинг стал, наряду с основными экранными персонажами – Кэри, Мирандой, Шарлот и Самантой, главным героем американского сериала «Секс в большом городе», вышедшим на экраны в 1998 г. и приобретшим невероятную популярность во всем мире. Этот фильм стал знаковым явлением целой эпохи и предметом серьезного культурологического, психологического и журналистского анализа<sup>96</sup>.

В 2004 г. вышло в свет глубокое исследование этой киноленты – «Обсуждаем “Секс в большом городе”». Среди тем, затронутых в сборнике (мужские и женские архетипы, секс и современные романтические отношения, феминизм третьей волны и судьбы одиноких горожанок, поиск мистера Идеала), есть и страсть женщин к приобретательству. Этому предмету посвящена 7-я глава исследования, авторы которой профессор теории и практики кино Лондонского университета Стелла Бруцци и преподаватель колледжа моды (London College of Fashion) Памела Ч. Гибсон утверждают, что шопинг необходимо рассматривать не как простое и глупое «бабское занятие», а как культурный феномен<sup>97</sup>.

Они полагают, что этот суррогат независимости, свободы и самодостаточности стал новой религией наших современниц. Указанные киноведы считают, что окунаясь в шопинг, женщины не только самореализуются, но и осуществляют свои претензии на власть. Это можно интерпретировать и так: способность «выбрасывать» деньги на самом деле является не материальным, а художественным и психологическим актом, утверждающим, что важно не то, что ты покупаешь и сколько средств тратишь («деньги – это мусор»), а сам жест («хочу и покупаю», «я свободна в своих действиях»).

Иначе говоря, шопинг и аналогичная деятельность являются символами и средствами уничтожения домашнего и общественного гнета, образами, воплощающими в себе свободу личности.

И если мужская половина человечества еще готова была мириться с подобными женскими причудами, то другой путь, выбранный их спут-

ницами жизни в стремлении выйти за пределы андроцентричных норм, чтобы добиться личной свободы, был для мужчин полной катастрофой. Здесь мы имеем в виду борьбу женщин за то, чтобы перестать быть объектом, а выступать в качестве субъекта в контексте семейно-брачных и интимных отношений. По-видимому, в историческом плане эту линию поведения можно рассматривать как самый первый прорыв слабого пола к независимости проявления чувств и своей телесности.

Мишель Фуко, проведя «археологию» сексуальности, справедливо замечает, что историю женщин необходимо рассматривать как «историю сексуальности», вернее, как историю освобождения через сексуальность. Как доказывают современные философы, психологи и культурологи, понятие личности лежит в основе не только политической и интеллектуальной свободы, но и свободы в сексуально-интимной сфере. Недаром же раскрепощение женщины и ощущение ею собственного «я» первоначально произошло именно в этой области человеческой жизнедеятельности.

Этот путь, отвергающий условности, стеснения и ограничения, был очень рискованным и тяжелым не только для представительниц слабого пола, поскольку требовал от них невероятных усилий, но и очень болезненным для их отцов, братьев, мужей, так как нес в себе самую страшную опасность для их гендера, подрывая основы патриархального общества и мужскую власть.

Женщины по понятиям фаллоцентричной идеологии должны были оставаться в неведении относительно своих интимных чувств и телесности. По мнению З. Фрейда, сексуальная эмансипация может привести к девальвации созданного мужчинами «идеала женственности», и поэтому ей (этой эмансипации) следует всячески препятствовать<sup>98</sup>. Эту установку Фрейд распространял и на свою жену, которую любил. И лишь в конце жизни этот великий ученый, который ни в обыденности, ни в науке не был, как все смертные, безупречен в своих воззрениях, признался, что был несправедлив к ней и что она не его игрушка-марионетка, управляемая мужем, а тоже личность. Он писал по этому поводу: «Я пытался бороться с ее откровенностью, пытался заставить ее не высказывать своего мнения»<sup>99</sup>.

Психоаналитическую концепцию З. Фрейда относительно структур и понятий феминности подвергли резкой критике многие исследователи феминистского направления. В частности, Кейт Миллет в знаменитой книге «Сексуальная политика» (1970) утверждает, что женскую субъективность нельзя определять как зависимую и формирующуюся исключительно через структуру Другого – представителя мужского пола. Она доказывает, что главная цель сексуальной политики патриархального общества – «это способы структурировать человеческие отношения

таким образом, когда один субъект получает возможность контролировать другого»<sup>100</sup>.

«За женщиной по-прежнему отрицается право на сексуальную свободу и биологический контроль за собственным телом – посредством культа девственности, двойного стандарта, запрета на аборт»<sup>101</sup>.

Непорочность в первую очередь возводилась на пьедестал, поскольку девственница не только не имела понятий о плотских утехах, но и не знала собственного тела; она была как бы бесполой, а вернее вне пола, тем самым не создавая угрозы ни мужскому обществу в целом, ни мужской власти в отдельности. Ведь женщина тогда управляема, когда она представляет собой объект без тела и эмоций. Ее сексуальные желания могут быть проявлены только через мужчину.

Подобные представления культивировались в течение веков, начиная с античных обществ Греции и Рима, и благополучно живут и в наше цивилизованное время, хотя и скрываются за маской современного «продвинутого» человека.

Как мы уже отметили выше, любое человеческое тело и чувства закодированы в социальных терминах и понятиях. Так, свобода проявления интимных переживаний женщиной во все исторические периоды оценивалась исключительно с отрицательным знаком. Н.Л. Пушкарева, исследуя русское общество X – начала XIX в., отмечает, что «воспитание сдержанности, умение не поддаваться эмоциям, а тем более страсти, по-прежнему во многом определяло содержание женского воспитания <...> Отношение к чувственной любви как к “любви скотской”, “мерзости” было следствием многовекового внедрения православной церковью негативного отношения к неплатоническим проявлениям любви»<sup>102</sup>. Шаг в сторону от этих стереотипов строго карался законом и осуждался обществом. Хотя с древних времен и наблюдались отдельные случаи нарушения этих норм, но это в основном касалось женщин из высших кругов общества, где представительницы прекрасного пола могли позволить себе некоторые вольности в общении с мужчинами или выразить свои интимные чувства и переживания в стихах или прозе, как это делали Сафо и Сэй Сёнагон, женщины-трубадуры, Кристина Пизанская и Маргарита Наваррская. Но таких смельчаков в истории прошлых веков было не так уж и много. Даже тем дамам, которые находились на самой высшей ступени социальной лестницы, было позволено далеко не все.

Яркий пример этому – история испанской королевы Хуаны (1479–1555), которая была жестоко наказана за свою сильную и сумасшедшую любовь к законному супругу Филиппу. Она была отвергнута не только мужем, но также отцом и братом за то, что проявляла страстные чувства к Филиппу и протестовала против его многочисленных измен. Она

не могла скрывать своих эмоций, выказывая их не только за закрытыми дверями, но и на людях. Однако согласно морали того времени даже королеве негоже открыто проявлять свою любовь, поскольку основное ее предназначение быть верной женой короля, а главная обязанность – рожать наследников престола.

За то, что Хуана не хотела следовать этим принципам и заключить в рамки «приличий» свои чувства, она была лишена статуса королевы, изолирована не только от власти, но и от детей и родных. Ее поведение расценивалось как действие вне нормы, и поэтому она вошла в историю как Безумная Хуана<sup>103</sup>.

Но не только в высших слоях общества доминировали подобные воззрения на женские чувства. Вспомним хотя бы высказывание лакея Яши из «Вишневого сада» А.П. Чехова. Этот персонаж, еще вчера бывший крестьянином, изрекает: «Ежели девушка любит, то она, значит, безнравственная»<sup>104</sup>.

Но женщина сопротивлялась этой сексистской идеологии, отстаивая свое право на свободу чувств всеми возможными способами, даже такими, которые осуждались обществом. И все ради того, чтобы доказать, что цензура сексуальности женщины ведет к искажению ее идентичности и тормозит формирование ее самостоятельной личности. Познание своих желаний и доступность наслаждений – вот один из путей к обретению женщиной своей субъективности.

Но на данной дороге женщин подстерегало множество препятствий, прежде всего, семейно-брачные узы, намертво связывающие супругов религиозными и общественными нормами. Их сексуальность была традиционно связана только с супружескими отношениями. На протяжении столетий представительницы слабого пола как бы жили в помещении с наглухо забитыми дверями и окнами; им запрещен был развод. Даже вдов, чтобы оградить от связей с возможными претендентами на их тело, заточали в монастырь или изолировали от мира в закрытых помещениях (затворничество было распространено в средневековых обществах Европы, России, в некоторых азиатских странах). Например, в Индии до британского завоевания широко практиковался обычай, называвшийся **сати**, когда овдовевших аристократок принуждали взойти на погребальный костер мужа, а вдовы из «простых» не имели права повторно выйти замуж.

И у женщин оставалось почти единственное средство – побег от мужа с возлюбленным. Некоторые из них с помощью флирта и коротких измен, как это делала чеховская Ольга из рассказа «Попрыгунья», пытались выпутаться из рутины повседневности, но это им не удавалось. Подобным героиням нестерпимо было осознавать, что их жизнь протекает впустую; они смутно приходили к пониманию того, что их

свобода – это прежде всего свобода выбора. Истинность данного положения во всей его трагичности показал Л.Н. Толстой в романе «Анна Каренина». Несмотря на свою приверженность патриархальным устоям, великий романист в поступках движимой испепеляющими сильными чувствами Анны увидел абсолютную свободу выбора для русской женской души.

Однако не у каждой женщины, особенно в прошлые века, хватало смелости на такой шаг, хотя и в античных, и в средневековых текстах, и в документах Нового и Новейшего времени подобных случаев описывается немало. По характеристике, данной Моник Виттиг, эти убежавшие жены подобны беглым рабыням, протестующим против гетеросексуального угнетения. Они тем самым пытались разорвать брачный общественный договор, который не позволял им выполнять роль независимых субъектов<sup>105</sup>.

В тех случаях, когда побег был невозможен или женщину насильно возвращали супругу, она, чтобы избавиться от него, прибегала к самому радикальному средству – к уничтожению того, кто унижал ее как личность и не давал ей свободно дышать и чувствовать.

Подобные протестные действия зафиксированы историками, начиная с древнейших времен. Геродот в шестой книге своей «Истории», ссылаясь на греческую мифологию, упоминает о женщинах о. Лемнос (на севере Эгейского моря), «убивших своих мужей, спутников Фоанта» (царя лемносцев)<sup>106</sup>. Нам не известны причины и подробности случившегося, но его отголоски получили резонанс в последующих веках, что говорит о значимости данного поступка<sup>107</sup>. О мужеубийствах в русском обществе X–XVIII вв. также свидетельствуют многочисленные источники<sup>108</sup>.

Безусловно, самый яркий пример в русской литературе, повествующий о таком преступлении, – это произведение Н.С. Лескова «Леди Макбет Мценского уезда». Главная героиня выписана как сильная личность, жаждущая свободной любви и настоящей страсти, чего она не могла получить от своего старого мужа. Ненависть к нему толкает Катерину Измайлову в объятия молодого любовника, которого она побуждает к убийству своего супруга. Здесь налицо протест против мужской власти<sup>109</sup>. Но нередко противостояние и смертельный семейный конфликт еще более углубляется, когда одной из его причин, кроме мужского деспотизма, является борьба гендеров за доминирование, как это произошло в немецкой семье Линков. Насильственная смерть главы семьи – простого столяра, стала причиной громкого судебного разбирательства, прошедшего в Берлине 12–16 марта 1923 г., взбудоражившего всю Германию и легшего в основу сюжета документальной книги Альфреда Дёблина «Подруги-отравительницы» (1924)<sup>110</sup>. Крупнейший

немецкий писатель с психологической глубиной проанализировал характеры всех действующих лиц этой драматической истории, ее истоки и последовательность событий.

Совсем молоденькой, хорошенькой и белокурой девушкой Элли приезжает из провинции в Берлин, чтобы работать там по полученной ранее специальности парикмахерши и вести свободную и веселую жизнь, поскольку она обладала легкомысленным и жизнерадостным нравом. Элли от души радовалась жизни до тех пор, пока не встретила молодого Линка, производившего впечатление серьезного и упрямого малого. Как пишет автор, «он решил взять ее в жены. Ему хотелось, чтобы она всегда была под рукой <...> Но ей еще нужно было измениться; ведь теперь он положил на нее руку»<sup>111</sup>.

«Линк не давал ей жить так, как она привыкла», но в то же время Элли понимала, что он «был целиком в ее власти»<sup>112</sup>. Элли им помыкала, но это ее скорее не радовало, а раздражало. «Он был неотесанный мужлан <...> Ему казалось, что он может завладеть ею целиком, сблизившись с ней физически <...> Он требовал своего. Он был ее мужем и имел на нее права»<sup>113</sup>. «Она просто молча терпела. Она принуждала себя отдаваться мужу, поскольку знала, что так положено. <...> Она испытывала облегчение, когда, наконец, оставалась в постели одна»<sup>114</sup>.

Они явно не подходили друг к другу, но так как супруги вынуждены были жить бок о бок, взаимная неудовлетворенность, разочарование и раздражение облекались в форму гендерного соперничества. Каждый из них пытался доказать свое превосходство, замешанное на садистском удовлетворении от этого. Нередко Элли одерживала над ним верх, «и тогда он решил бороться. На кону была вся его жизнь. Он не хотел сдаваться Элли без боя <...> он стал ей мстить за прежние обиды»<sup>115</sup>. Но эти чувства только обнажали его слабость, и Линк «снова оказался в ее власти. Он обнажил перед ней все свое нутро. Теперь он заставит ее это принять. Принять его. Уважать его»<sup>116</sup>.

Раз не вышло по-хорошему, «он перестал скрывать от нее свои старые непотребные привычки»<sup>117</sup> и распоясался. Сначала Линк кричал на жену по пустякам, а затем, напиваясь допьяна, начал бить Элли, рвать ее одежду, стал с ней разнузданным в постели, ломал мебель. Ее отвращение к нему распалаяло его страсть. «Он хотел потопить свое горе в этой вакханалии»<sup>118</sup>.

«Первоначально ее радовало уже одно то, что он ее домогался и страдал, – ведь это означало, что он без нее не может. И потом, это было не что иное, как продолжение их ссор, своего рода соперничество. Это походило скорее на рукопашную схватку, чем на объятия <...> Он открыл в ее душе новое измерение»<sup>119</sup>.

С его стороны в подобных отношениях все более проявлялась неприкрытая жестокость. И Элли не выдержала. Она сбежала к родите-

лям, но те заставили ее через две недели вернуться к законному супругу. Однако это не смогло погасить конфликта – нарыв был огромен и уже созрел.

Как только Элли появилась в доме Линка, снова начался ад. «Теперь он был зол на нее из-за того, что она сбежала, чувствовал себя опозоренным и стыдился того, что сам упрямил ее вернуться. Ему нужна была компенсация, нужно было с ней расквитаться <...> ей становилось жаль себя до дрожи. Родителям она была не нужна. Он был сильнее и мог бить ее. Она устала от этой бесконечной мучительной борьбы. Она чувствовала, что теряет себя <...> Так она и сидела, никому не нужная, опостылевшая сама себе»<sup>120</sup>.

В это время судьба свела ее с семейством Бенде; она очень подружилась с Маргаритой-Гретхен, которая приняла близко к сердцу горести Элли, поскольку сама была не очень счастлива в браке и ненавидела мужа. При моральной поддержке подруги наша героиня решила на второй побег. Гретхен и ее мать сняли для нее квартиру. «Они втроем отгородились от мужчин <...> Все трое были заодно <...> Вместе им было хорошо, теперь они чувствовали себя в три раза увереннее в этом противостоянии грубым мужьям»<sup>121</sup>. И наконец-то Элли была свободна! Более того, она обратилась к адвокату, представив медицинское заключение и письменное заявление свидетелей, подтверждающих, что ей были нанесены побои. Суд удовлетворил ее иск. Она получила право жить отдельно от мужа; к тому же последний обязан был выплачивать ей ежемесячное содержание. Судья назначил срок начала бракоразводного процесса.

«Элли вступила в бой. Она была на пути к освобождению, она могла отделаться от Линка. Так бы все и вышло»<sup>122</sup>, но отец вместе с мужем нашли ее убежище и слезно умоляли ее вернуться. Она пошла на попятную: ведь ей, как каждой нормальной женщине, хотелось иметь семью, квартиру, положение в обществе, нормальные сексуальные отношения, не говоря уже о деньгах.

Но их мирная жизнь длилась всего десять дней. И кошмар начался снова. Линк стал все больше пить; в алкогольном чаду он становился неуправляемым, как будто сорвался с цепи. Линк «решил больше спуску ей не давать. Теперь, когда он за ней побегал, когда он вернул ее силой, она за все заплатит сполна <...> С каждым разом ее нужно было укротить еще больше, еще основательнее. Он издевался над ней, как над насекомым. Он вытряхивал ей еду на кровать. Он пускал в ход резиновую дубинку, кулаки, трость <...> Часто он бросался на нее с ножом. А потом, когда она от него вырывалась, – она умоляла, отбивалась руками и ногами, однажды ночью он чуть было не выкинул ее голой из окна <...>

Плотские желания обуревали его еще сильнее. Ему хотелось все чаще, все больше унижать себя и жену. Он снова заманил ее, увлек за собой в мрачный мир ненависти <...> Он рыскал по ее телу, стараясь исторгнуть чувственность из каждой складки ее кожи. Ему хотелось в буквальном смысле ее пожрать»<sup>123</sup>. «Она жила в страшном напряжении. Напряжение было таким сильным, что часто у нее все путалось в голове, она не понимала, где находится, что делает»<sup>124</sup>. Элли отчаялась, запуталась, была сломана. Она понимает, что стала жертвой, заложницей обстоятельств и норм, установленных патриархальной системой. И исток, причиной всех ее мук был ужасный муж, «которого она впустила в себя и хотела из себя извергнуть <...> В голове у нее зрели опасные мысли, она жаждала мести, она задумала какое-то тайное, преступное дело»<sup>125</sup>. Подспудно в ней зарождалась воля к действию. Ее преследовали ужасные сны, в которых муж выбрасывает ее за борт плывущего парохода.

Она решила физически избавиться от него, много дней подсыпая ему в еду мышьяк. Как отмечает А. Дёблин: «Выбирая такой способ убийства, она руководствовалась инстинктами, которые властвовали над ней даже в состоянии аффекта <...> Отравление вполне соответствовало ее желанию вернуться в детство, в семью. Здесь ее держала только ненависть к мужу <...> Они уже давно убивали друг друга; она хотела сохранить ему жизнь, чтобы убивать его как можно дольше. Пока она понемногу его травила, она оставалась с ним. Травила потихоньку и думала, искренне думала, что он исправится»<sup>126</sup>.

Когда Линк скончался, «у Элли камень с души упал. О Линке она и не думала. На людях она изображала скорбь, но сама была совершенно счастлива, чувствовала себя свободной. Чему она радовалась? Тому, что она вновь обрела себя, выздоровела. Она надеялась, что теперь у нее восстановится душевное равновесие. Что же такое произошло? Она лишь смутно чувствовала, что весь этот ужас, прежде переполнявший ее жизнь, куда-то схлынул. Она не держала зла на мужа, она вообще о нем не думала. А если и думала, то с грустью. <...> С кем бы она ни говорила, она рассказывала о нем только хорошее. Для нее наступила пора счастья; вокруг нее снова был ее прежний ясный, чистый мир. Страх, которого она натерпелась за последние недели, сменился бурной радостью. У нее шла кругом голова; она ничего не соображала. Она уже строила планы на будущее. «Теперь я молодая веселая вдова, – ликовала она <...> я ведь хотела стать свободной к Пасхе. Мне нечего надеть, так что нужно будет что-нибудь себе прикупить»<sup>127</sup>. На первый взгляд подобные мысли можно расценивать как цинизм. Но это не так. Пожалуй, данное состояние молодой женщины было похоже на эйфорию от воздуха свободы после кислородного голодания, когда теряешь чувство

реальности. Но через несколько дней наступило отрезвление, похмелье. «Это был не страх перед наказанием <...>, а первые признаки ужасного просветления – возвращение в исходное состояние»<sup>128</sup>. Она говорила подруге: «Я была безжалостна, я действовала хладнокровно и ни о чем не жалею. Я испытываю лишь радость и счастье от того, что теперь я свободна»<sup>129</sup>.

На суде она полностью призналась в содеянном, но чувствовала себя невиновной, рассказав о том, что муж ее был злодеем и садистом. Но, сидя в камере предварительного заключения, она пришла в себя, впад в ужас от того, что сотворила; ей казалось, что все это сон.

Суд приговорил Элли Линк к четырем годам тюрьмы, а ее подругу за пособничество – к полутора годам принудительных работ. Присяжные и судья приняли во внимание то, что причиной преступления этой женщины было недопустимо жестокое обращение с ней покойного. Нужно признать, что на процессе выступали и такие эксперты, которые оценивали проступок подсудимой с позиций закостенелой патриархальной морали, пронизанной глубоким сексизмом. Так, член судебно-медицинского совета доктор Т. заявил: «Подсудимая фрау Линк действовала методично и продуманно. Однако, поскольку умственно и физически она не совсем полноценна, деяние ее следует расценивать иначе, нежели поступки полноценного человека»<sup>130</sup>.

В то время, в первую четверть прошлого века, еще не получило широкого распространения и понимания то, что нетерпимость к сексуальному насилию и принуждению со стороны любого лица сильного пола (будь то разбойник, сутенер или законный муж) связана с признанием равенства мужчин и женщин как во всех сферах общественной, так и интимной жизни.

Но не так уже часто внутренний бунтарский дух наших героинь находил выход в мужеубийствах или иных агрессивных действиях, а причины их протестных поступков крылись не только в деспотизме родителей, мужа или в любовных связях на стороне. Нередко побудительные мотивы были иными: скука и неудовлетворенность обывательским образом жизни, стремление добиться экономической независимости и права выбора, желание свободно проявлять свои чувства и телесные потребности.

Все это толкало молодых и не очень женщин из низов и из средних классов на бегство из деревень и провинций в крупные города. Кстати сказать, известные литературные и исторические персонажи, такие как Маргарита Готье и леди Гамильтон, были в молодости сельскими девушками, а затем стали значительными фигурами в свете благодаря обаянию и умению подать свою красоту. Сюда же можно отнести и Софью Шейндли-Блювштейн, более известную как Сонька Золотая

Ручка, – молодую и пикантную провинциалку, обладавшую, кроме притягательной внешности, умом и криминальным талантом, пробудившимся, как выразился один из исследователей ее жизни, «от скуки времени». Ей удалось, приобретя манеры светской львицы и изображая из себя русскую аристократку, соблазнять помещиков, генералов, других важных персон и обирать их.

Женщины меньшего калибра, очутившись в городах, находили свою «свободу» на панели, променяв одну зависимость на другую; убежав от родителей или мужа, они попадали под контроль бандерш или сутенеров<sup>131</sup>. Несмотря на это, есть немало исследователей, которые полагают, что женщина выбирает проституцию для выражения своей сексуальной автономии, свободы выбора и желания<sup>132</sup>. Некоторым из этих падших удавалось вырваться из сетей публичных домов, став содержанками, о чем с большой достоверностью поведала Джон Клеланд в романе «Фанни Хилл. Мемуары женщины для утех» (XVIII в.) и О. де Бальзак в середине XIX в. в своем знаменитом произведении «Блеск и нищета куртизанок». Для французского писателя куртизанка олицетворяла идеал свободной женщины, бросившей вызов условностям общества, обладающей способностью не быть похожей на других представительниц своего пола, задающей тон моде и влияющей на развитие искусства.

Демонстративные действия против общественной нравственности нередко сопровождались определенным цинизмом, который в своем первоначальном значении, ведущим происхождение от античных киников, предполагал вызов устоявшимся социальным нормам. Неприятие обыденности и монотонности жизни, излечение от наивности и тех идеалов, которые были сформированы патриархальной идеологией, – вот в чем состоял цинизм у этих женщин. Иначе говоря, это было защитной реакцией личности от насилия и принуждения со стороны окружающих людей и мира в целом; это был способ достижения социального равновесия и лекарство от тотальности, то есть от безраздельного контроля патриархального общества.

Женщины, исповедовавшие подобную философию, прятали свой цинизм под маской благопристойности, о чем писал Э. Фукс в своих исследованиях по истории морали<sup>133</sup>. За этой личиной скрывались не только презрение к толпе, но и порочность натуры, которая позволяла им добиваться различных жизненных благ, чувственных удовольствий и... свободы действий, не скованной рамками приличий и условностей. Подобные представительницы слабого пола расценивали сексуальную раскрепощенность как синоним свободы вообще во всех ее проявлениях. Недаром известный американский писатель Ирвинг Уоллес назвал свою книгу «Любовницы, героини, мятежницы» (1971)<sup>134</sup>, поставив тем

самым всех этих женщин, наделенных бунтарским духом и неординарным поведением, на одну доску, независимо от того к какому культурному уровню или социальному слою они принадлежали – будь это горожанка из низов или светская дама.

Обратимся, например, к героине новеллы П. Мериме «Кармен». Зададимся вопросом, почему образ этой полуграмотной работницы табачной фабрики до сих пор так привлекателен? Потому, что она символизирует безграничное право выбора и абсолютную свободу чувств. При всех обстоятельствах она живет, как хочет. Помните ее последние слова в опере Бизе: «Кармен – свободна, свободной и умрет!» Она обрела навечно свою идентичность.

Другой образец нахождения пути к себе мы обнаруживаем у Шодерло де Лакло (XVIII в.)<sup>135</sup>. Как отмечает Я.С. Линкова в своей статье «Женские образы в романе Шодерло де Лакло “Опасные связи”»: социальные роли и модели поведения», в основе жизненной философии аристократического общества XVIII в. лежала понятная пара – быть и казаться<sup>136</sup>. И успех героев и героинь того времени зависел от того, как искусно они могли скрывать свое истинное лицо, прикрываясь светской маской и лицемерием.

По-видимому, подобные тенденции в социальном поведении берут свое начало в более ранних периодах развития общества. Так, например, в итальянской *commedia dell' arte* (XVI–XVII вв.) среди традиционных и очень популярных персонажей была Коломбина, символизирующая женщину порочную, но тщательно и успешно скрывающую это.

К таким персонажам и принадлежала маркиза де Мертёй у Ш. де Лакло. Она «довольно рано осознала, что ее собственные мысли являются единственной областью абсолютной свободы и источником силы»<sup>137</sup>. Маркиза, скрывая их под маской-мифом, созданной ею самой, сумела занять довольно твердое и уважаемое положение в обществе, но при этом ее внутренняя жизнь оставалась абсолютно закрытой от посторонних. «Социальная роль маркизы тщательно выверена и определена ею самой, и в соответствии с этой ролью строятся и ее модели поведения <...> Ее *быть* принадлежит только ей одной, ее *казаться* одобрено другими и находится в полном согласии с установленными правилами»<sup>138</sup>. И это разрушительное воздействие светской морали проявилось в своеобразном протесте этой женщины, выражавшемся в ее сверхцинизме, интриганстве, сексуальной распушенности, которые вели ее на стезю **порока**.

То были героини прошлых веков, но, похоже, импульсы личности добиться полной свободы через порок не чужды и современным женщинам. Так поступает Северина – героиня романа выдающегося французского писателя члена Французской Академии Жозефа Кесселя

«Дневная красавица»<sup>139</sup>, которую блестяще сыграла Катрин Денев в одноименном фильме (1967) Луиса Бунюэля. Это произведение наделало много шума и вызвало ожесточенные споры; автора обвиняли в подрыве общественных моральных устоев. И действительно, как было не возмущаться героиней романа, которая, будучи богатой и уважаемой замужней дамой, движимая какими-то непонятными ею потребностями тела, предпочла спокойной и беззаботной жизни работу проституткой в фешенебельном доме свиданий, где она удовлетворяет самые странные желания клиентов.

Перенеся тяжелую болезнь и будучи на пороге смерти, Северина, всегда отличавшаяся стыдливостью и эмоциональной холодностью, не любившая всего, что отклонялось от здоровья и нормы, в процессе выздоровления в своем полусонном мозгу поддавалась неведомым прежде «соблазнам, игре каких-то необычных порочных образов, которые на несколько недель примешались к ее чистому существу – единственному, признаваемому Севериной, – и уже начали было разлагать элементы ее нравственности»<sup>140</sup>. «Она не сразу осознала это, но перегородка, отделявшая ее видимую сущность от заповедных уголков подсознания, где шевелились слепые и всемогущие личинки инстинктов, уже была сломана»<sup>141</sup>.

Всю жизнь Северина провела в мире своего замкнутого круга, где она была воплощением добродетели и нравственного здоровья, очень любила своего мужа Пьера, но не могла во всей полноте отдаться любовным чувствам. Ей мешало пуританское воспитание, рамки моральных норм, влияние которых вкупе с холодностью ее природы ограничивали свободное проявление душевных и телесных импульсов. Иначе говоря, в ее организме не хватало адреналина; для его появления Северине нужна была встряска, шок, которые смогли бы заставить свободно выплеснуть всю накопившуюся чувственную энергию.

Совершенно случайно, интуитивно она нашла дорогу к этому новому миру эмоций, начав двойную жизнь, вступив на путь порока. Придя в бордель мадам Анаис на улице Вирен ради любопытства, она осталась в нем, приняв облик другой женщины под именем-прозвищем Дневная Красавица. Вступая в интимную близость с чужими, неизвестными мужчинами, многие из которых были грубыми и невосдержанными, Северина смогла раскрепостить и раскрыть свою личность.

Как пишет Ж. Кессель: «Она добивалась равновесия между этими главными полюсами своей жизни, добивалась для себя полноценного существования.

Благодаря великому и стойкому терпению она достигла этого. Было ли это лицемерие? Все происходило настолько естественно, что Северина не считала свое поведение двуличием. Никогда еще она не чувст-

вовала себя более полно, более непорочно принадлежащей Пьеру <...> Два часа, ежедневно проводимые у госпожи Анаис, образовывали непроницаемый, изолированный, самодостаточный промежуток времени. Пока они протекали, эти два часа, Северина просто забывала, кто она такая. Тайна ее тела жила обособленно, вдали от всего остального, подобно тем необычным цветам, что раскрываются на несколько мгновений, а потом возвращаются в состояние девственного покоя.

Вскоре Северина даже перестала замечать, что ведет двойную жизнь. Ей казалось, что жизнь эта была предопределена уже задолго до ее рождения»<sup>142</sup>. «Она пришла на улицу Вирен искать не нежности, не доверия, не ласки – этим щедро одаривал ее Пьер, а того, чего он не мог ей дать, – восхитительных животных наслаждений.

Элегантность, воспитание, стремление нравиться противоречили чему-то такому в ней, что желало быть сломанным, покоренным, грубо укрощенным, дабы расцвела ее плоть <...> она испытала бесконечное облучение. После стольких недель мучений, когда она чуть было не сошла с ума, Северина наконец поняла себя, и тот ужасный двойник, который управлял ее поведением посреди жутки и мрака, теперь постоянно рассасывался в ней. Сильная и спокойная, она вновь обрела внутреннюю целостность. Коль скоро судьба так распорядилась, что она не могла получать от Пьера то удовольствие, которое доставляли ей грубые незнакомцы, то что она могла поделать? Стоило ли отказываться от наслаждения, которое у других женщин совпадает с любовью? <...>

Это откровение преобразило Северину, или, точнее, заставило ее прекратить жалкие слепые поиски, вернуло ей прежнее лицо. Она вновь обрела уверенность в себе и свою прежнюю внутреннюю энергию. Она чувствовала себя даже более безмятежно, чем прежде, поскольку ей удавалось обнаружить и засыпать ров, наполненный чудовищами и блуждающими болотными огоньками, долгое время являвшийся чем-то вроде ненадежного и опасного фундамента ее жизни»<sup>143</sup>.

Наконец-то она обрела желаемую всем ее существом свободу. Но за все нужно платить. Один из ее клиентов стреляет в ее мужа, который до конца жизни останется парализованным. И непрощенная им жена будет ухаживать за ним, посвятив этому всю оставшуюся жизнь.

Следует заметить, что расплата за выбранный путь порока бывает еще страшнее. И не важно, что толкнуло женщину на эту стезю – собственные устремления или действия окружающих.

Известный французский писатель и публицист первой половины XIX в. Жюль Жанен в своем нашумевшем романе «Мертвый осел и гильотинированная женщина» (1829)<sup>144</sup> в лице главной героини дал собирательный образ подобных женщин, вставших на такую манящую, но скользкую и опасную дорогу. Этот путь давал им возможность вы-

браться из низов, из обывательской среды, из безвестности и обрести хоть и мнимую, но свободу. Для этого необходимо было продавать свое тело в обмен на социальный статус, богатство, преклонение со стороны мужчин, признание в свете и в итоге – это позволяло им утвердить свою субъективность.

Ибо, как замечает автор, «в сфере порока бывает положение едва ли не столь же почетное, как в сфере добродетели: на определенной высоте порок уже не презираем, самое большее, если он становится темой для скандалов, – презрение остается, скандал забывается»<sup>145</sup>.

По-видимому, данный сюжет был социально востребован, поскольку, как отмечают исследователи, «“падшее, но милое создание” скоро станет одним из стереотипов образов во французском романе XIX века»<sup>146</sup>.

Центральное действующее лицо романа Ж. Жанена поселянка Анриетта показана как жертва лицемерной общественной морали. В ее судьбе «воплотился ужас уродства, иллюзорность романтической мечты»<sup>147</sup>.

Автор рисует читателю историю того, как невинная девушка и идеальная красавица превращается в проститутку, поскольку судьба предоставила ей жестокий выбор между нищетой и роскошью, толкающей ее на нравственное падение. А что еще ей оставалось делать!

Как говорится в романе: «Бедная, она разделила судьбу многих падших женщин, то взлетающих на верхи общества, то низвергающихся вниз; нынче в шелках, завтра в грязи, то роскошь, то нищета, и так до того часа, когда красота уйдет и придется впасть в нищету бездонную. Анриетта старалась каждодневно извлекать новую выгоду из своего обаяния и юности, так что скоро сделалась своего рода светскою дамой, то есть почти уважаемой женщиной. <...> Войдя в высокие круги под покровительством любовника с громким именем, она сделалась дамой-благотворительницей <...> К амбре, которою надушен был ее туалет, она добавила капельку ладана. В те годы красота, даже и мирская, совсем как благородное происхождение, совсем как богатство, была титулом, обеспечивающим любезный прием в доме Господнем. Анриетта скоро стала неизменной посетительницей обычной и праздничной церковной службы и получила постоянное место на церковной скамье. Швейцарец склонял перед нею перья своей шляпы и звонко бряцал алебардою»<sup>148</sup>.

Но, как восклицает Ж. Жанен: «Это твое довольство не может длиться вечно, каприз какого-то мужчины сделал тебя богатой, другой каприз низринет тебя в ничтожество! И я перебрал в уме истории большинства молодых девушек, коих судьба бросила при рождении в низкую общественную среду, дабы они послужили игрушками немногих богачей, а те обращаются с ними, как с дорогими лошадьми, и столь же легко от них избавляются.

Женщина – самое злосчастное существо из созданных по подобию Божию. Детство ее, наполненное ребяческими занятиями, протекает скучно; ранняя юность – и обещание, и угроза; ее двадцатый год – это ложь; обманутая фатом, она разоряет глупца; зрелый возраст – это позор, старость – ад. Она переходит из рук в руки, оставляя каждому новому хозяину лоскутки своего «я», – свою невинность, молодость, красоту, наконец, последний зуб. Хорошо еще, если после всех несчастий бедняжка сможет найти убежище на краю панели, на больничном одре или за кулисами мелодрамы. Видывал я и таких женщин, которые, чтобы не умереть с голоду, позволяли дробить камни у себя на животе, а ведь были когда-то хорошенькими <...> Так скажите на милость, стоит ли быть красивою?»<sup>149</sup>

В отличие от Маргариты Готье из «Дамы с камелиями» А. Дюма-сына и других героинь подобных романов, которые приходили к нравственному искуплению через истинную любовь, Анриетта у Ж. Жанена, чтобы выбраться из пучины греха и порока, совершает убийство своего совратителя, который обесчестил ее в юности и толкнул на панель.

Таким образом этот акт мести, повлекший за собой последующие страдания и смерть героини, возвращал ей не только человеческое достоинство, но и как бы соединял воедино ее сердце, душу и тело, воссоздавая тем самым ее как личность.

И хотя Анриетта приговорена к гильотинированию, это стало ее подлинным освобождением. «Наконец-то она вырвалась из лап публики, – восклицает автор, – отныне она принадлежала только палачу. Наконец-то этот мир, развративший ее, имел на эту женщину лишь право закона – он мог теперь требовать только ее голову, но не ее тело! <...> Отныне она доступна лишь правосудию, она укрыта от грязных страстей людских! <...> публичная женщина, благодаря своему преступлению уже снова превратилась в обыкновенную женщину»<sup>150</sup>.

У этих несчастных, попавших в ловушку обстоятельств, вырабатывается **синдром жертвы**<sup>151</sup>, порожденный либо ощущением невозможности вырваться из их сетей, либо возникшим чувством вины, от которого они пытаются избавиться путем принятия по собственной инициативе унижения, как это делала Алина Рушиц – героиня романа Анны Мар «Женщина на кресте» (отдаваясь в руки мазохиста) или Северина у Ж. Кесселя (через проституцию).

Симона де Бовуар в книге «Второй пол» не один десяток страниц уделяет теме жертвенной роли женщины в контексте патриархальной культуры. Она полемизирует с другими теоретиками, считавшими основной причиной этого состояния внешние, социально-экономические условия существования. В противоположность данному посылу, эта писательница и философ считает, что на первое место здесь нужно вы-

двинуть психологические факторы. То, что женщина добровольно принимает на себя роль жертвы, означает ее стремление облегчить себе существование в рамках патриархального общества и, по словам де Бовуар, «избежать болезненного опыта экзистенциальной свободы и ответственности»<sup>152</sup>.

И подобную пассивную позицию можно рассматривать как инстинкт самосохранения. Но когда и это не срабатывает, остается одно – убежать в никуда, в смерть, где женщина, наконец-то, достигает полной свободы, где уже никто, кроме Бога, не властен над ее душой и телом.

Эмоциональное состояние женщин, осознавших всю тяжесть положения внутри патриархального мира, можно передать строками стихотворения Зинаиды Гиппиус «Крик» (1896):

Мы исполняем волю строгую,  
Как тени, тихо, без следа,  
Неумолимою дорогою  
Идем – неведомо куда.

И ноша жизни, ноша крестная.  
Чем далее, тем тяжелей...  
И ждет кончина неизвестная  
У вечно запертых дверей<sup>153</sup>.

Недаром известная русская писательница начала прошлого века Анна Мар назвала этих героинь, мечущихся в безуспешной попытке найти себя, «лампады незажженные».

Женщины, подобно Анне Карениной, мадам Бовари, Катерине Кабановой и многим другим персонажам в литературе и в реальности, нашедшие в себе силы и волю для открытого и откровенного проявления своих чувств и вступившие в противоречие с общественной моралью, столкнувшись с непониманием и предательством мужчин, ломаются, истощенные жизнью. Они, разочаровавшиеся в близких людях, не верующие ни в искренность человеческих отношений, ни в истинную любовь, живут по инерции, предполагая, «что всегда в конце найдется... быстрая река с глубоким дном. Они совершают броуновское движение по жизни, не зная, где найдут успокоение»<sup>154</sup>.

И эта обреченность женщин, запертых в патриархальной клетке, на страдание, их «невписанность» в бытовую атмосферу – говорит о назревающем в их мозгу бунте, об их желании сопротивляться обстоятельствам. Так, героини пьес А. Мар «Когда тонут корабли» и «Побежденные», опубликованных в начале прошлого века, чувствуют свою потребность в борьбе, но, как замечает современный литературовед Мария Михайлова, им «еще не известно оружие и не ясно, с кем и за

что бороться»<sup>155</sup>. И поэтому они, не видя иного выхода, устремляются за «пределы», а именно: бросаются из окна или в реку, под поезд или в петлю, то есть соединяясь со стихией воды, воздуха или земли, они находят успокоение и Свободу. Это отчаянное состояние с удивительной глубиной прочувствовала замечательная поэтесса Серебряного века София Парнок:

Жить невпопад и как-то мимо,  
Но сгоряча, во весь опор,  
Наперерез, наперекор, –  
И так, на всем ходу, с разбегу  
Сорваться прямо в смерть, как в негу!..<sup>156</sup>

(1932)

Видимо, подобное превращение раскрепощенной души обрела и Катерина в «Грозе», бросившись в Волгу. Наконец-то ей удалось, как она мечтала, взлететь над крутым обрывом и заречными далями, которые по воле Островского являются мотивом простора и безграничной свободы.

В этом плане символичны последние слова пьесы, произнесенные мужем героини – Тихоном: «Хорошо тебе, Катя! А я-то зачем остался жить на свете да мучиться! (*Падают на труп жены.*)»<sup>157</sup>. Он тоже ощущает потребность в свободе, но в силу своего слабого характера не может решиться на бунт. И обнимая бездыханное тело, Тихон как бы стремится слиться с ним, чтобы Катерина забрала его с собой туда, где нет страданий и человек находится в ладу с самим собой.

Тема самоубийства волновала многие умы на протяжении веков, но в разные исторические эпохи его причины, характер и символическое значение трактовались по-разному. Так, в научных трудах и в дискуссиях XVIII – начала XIX вв. подчеркивалась «роль бурных эмоций и неуправляемых страстей в этиологии самоуничтожения»<sup>158</sup>.

Философы и писатели той поры полагали, что этому способствовали излишняя чувствительность, свойственная женщинам, чрезмерная игра страстей, подогреваемая чтением романов. И все это влияло на неустойчивость их эмоционального состояния. Более того, как считали тогдашние эскулапы, вело к потере контроля над душой и телом, а в этом случае телесная оболочка повреждается и человека настигает не только физический паралич, но и ипохондрия, истерика, эпилепсия и иные заболевания<sup>159</sup>.

Иначе говоря, самоубийство в подобных рассуждениях расценивалось только как саморазрушение. Но относительно суицида бытовали и совершенно другие мнения, которые рассматривали его как социальное протестное действие и проявление свободы личности. Противоречи-

вость всех этих мнений отражалась и на оценке образа человека, способного на данные поступки. Так, например, в литературе и в традиции драмы эпохи Реставрации (первая треть XIX в.) восстание против любой автократической власти (Бога, царя, отца, мужа) трактовалось как бунт, а гибель бунтаря рассматривалась как подтверждение главенства и неизбежности патриархальных устоев и ценностей.

Начиная с эпохи Просвещения (XVIII в.) и продолжая в последующие столетия, писатели и писательницы, исповедовавшие феминистские взгляды или просто симпатизирующие им, интерпретировали подвиги действия героев своих произведений совершенно по-иному. Бунт героинь против домостроевской морали и двойных стандартов в определении поведения мужчин и женщин, их требование свободы выбора спутников жизни и взаимной ответственности полов, вступление в конфликт с той ролью, которая была отведена им обществом, – все это оценивалось как **поиск своей идентичности**, как личностное самоопределение, как осуществление своего самостоятельного выбора<sup>160</sup>. И гибель этих персонажей на страницах романов, пьес и в жизни, как пишет Ф.В. Шеллинг, не являлась саморазрушением, а было ничем иным, как достижением ими свободы. Они уходили в мир иной, проявляя тем самым свободу воли<sup>161</sup>.

И если бегство от супруга с другим сексуальным партнером, самоубийство или убийство опостылевшего мужа-старика или садиста-мужа были крайними и даже криминальными действиями, обусловленными желанием женщины вырваться на свободу из патриархальных пут, то имелось множество иных, более «мягких» путей и способов обрести себя и получить некоторую свободу своим чувствам и желаниям, как например, адюльтер и флирт, чему в последние годы было посвящено немало исследований сквозь призму гендерного метода.

В прошлые века тема измены супружескому долгу была довольно популярна; ее разрабатывали такие столпы литературы, как Г. Флобер, А. Островский, Л. Толстой, Н. Лесков и многие другие писатели. Однако это, при всем таланте авторов и их мастерстве в разгадке психологии женщин, был мужской взгляд на данное явление. Но кто же лучше может понять душевные порывы представительниц слабого пола, чем одна из них!

Наше внимание привлек роман «Любовь к шестерым» (1935)<sup>162</sup> выдающейся русской писательницы Екатерины Васильевны Бакуниной (1889–1976), эмигрировавшей после революции сначала во Францию, а затем – в Англию, где были опубликованы все ее значительные прозаические и поэтические произведения, которые, по словам одного из рецензентов, были неподражаемы в своей искренности, психологической точности и тонкости в описании характеров и судеб героинь. Писатель-

ница словно самое себя, все сокровенное выплескивает на страницы своих произведений.

Читателя не должно шокировать название романа. Из заявленных шестерых объектов любви героини четверо – это муж и трое детей, затем – писатель известных романов (вернее, не сам литератор стал предметом восторгов, а его произведения и герои, чьи мысли и поступки были чрезвычайно созвучны ее душевным порывам) и, наконец, любовник.

Данный литературный труд не является описанием банального и пошлого адюльтера легкомысленной и любвеобильной особы. Это скорее энциклопедия жизни обычной, среднестатистической русской женщины, выбравшей измену мужу в качестве пути освобождения своей личности, познания самой себя и своей идентичности, как средство поиска иного мира, где душа, тело и разум обретают иное качественное наполнение, иной мир чувств и небывалые жизненные силы.

Мавра Леонидовна – образованная женщина из среднего класса, из благополучной семьи, «с седеющими висками и налившимся телом, с сорокапятилетней усложненной душой и снисходительным взглядом», уже 25 лет как состоит в браке с русским эмигрантом в Париже, имеет троих детей, обладает опытом работы в библиотеках и лабораториях, помогая мужу в научных исследованиях, много читает, увлекается театром, занимается гимнастикой. Но она всю свою зрелую жизнь посвятила семье и постоянно, как белка в колесе, вертится в рутинных бытовых семейных заботах, где у нее нет особого времени остановиться и задуматься серьезно о своей жизни. «Я уже неотделима от своих привычек, вросла в свой быт»<sup>163</sup>, – говорит Мавра.

И, наконец-то, наступил момент, когда все остановилось и возник стоп-кадр: муж, дети, прислуга уехали и героиня осталась одна. «Удивительно хорошо быть предоставленной самой себе и в то же время знать, что родные и любимые есть, и что нет повода о них беспокоиться»<sup>164</sup>. И главное – она может позволить себе расслабиться и... ей, наконец-то, «захотелось думать» (!), что бывало с ней за весь супружеский срок очень редко. «И все-таки хотя мои мысли ни для кого (потому что об этом – словами – некому) у меня неодолимая потребность раскрыться до конца, пусть лишь перед самой собой. Это свойственно человеку. Отсюда исповеди, дневники, неотправленные письма. Только трудно и самой себе открывать то, что надо таить от самых близких. От них-то и таимся. Самой страшное, как бы они не подсмотрели, не угадали, не подслушали <...> Мне хочется внутренне ну хоть раз в жизни освободиться от той лжи, которая возникает сама собою из моей недоступной вам всем правды, потому что подлинно правдива только та я, которая выпирает из вынужденно впитанной нравственности и любов-

ных неволь. Но этого противоречивого образа своего – первоначальное я, помноженное на все последующие поколения, плюс наследственность, за которую я не отвечаю, – я сама не знаю. Он дарил и дарит меня всю жизнь неожиданностями, как только я спускаю себя с общепринятой цепи. Моя внешность и моя жизнь лишь футляр для скрытых качеств, которые обнаруживаются внезапно при случае. Я похожа на негатив: под белым – черное, или же каждый человек непроявленный снимок себя самого.

А, может быть, нет ни черного, ни белого, ни правды, ни лжи, как нет безусловной красоты, а есть только точка зрения на вещи. Граница между дозволенным и недозволенным затерялась между тайной и безнаказанностью. Добродетель торжествует только в книгах мертвецов. <...>

Как распутать переживаемое? Мне кажется, что у меня не одна, а несколько одновременных жизней, и вот я выхожу то из одной, то из другой и смотрю на себя со стороны, или, что та я, которая есть, оценивает ту, которой я была и какой становилась и стала. Как это так вышло, что я такой, а не иной стала? Как ни всматривайся, – не увидишь, а главное, не сопоставишь частностей с общим, которое их предопределило или просто определило. Очень бы хотелось переставить некоторые фигуры в прошлом, но на шахматной доске времени ходов обратно не берут»<sup>165</sup>.

Оставшись наедине с собой, она в своей исповеди чрезвычайно откровенна до жестокости к себе и к своим близким, делая главный вывод из всей своей жизни: истоки измены заложены в браке и определяются задолго до ее свершения. Мавра приходит к пониманию, что «женщины все обобраны и знают об этом, но не все знают, в какой степени»<sup>166</sup>. «Случай загоняет женщину в брак, как корову в хлев. Потом ее начинают, как корову же, доить во всех смыслах. А она истекает молоком грудей и привязанностями и прилепляется к семье, потому что больше уж некуда. Матери и наружностью походят на коров»<sup>167</sup>.

Брак, по мнению Мавры, это рабство и клетка, попав в которую, «ты не считаешь себя вправе свободно распоряжаться своей жизнью, потому что ты называешься замужней и у тебя есть дети. Ты так терпелась к этому рабству, что уже боишься снять оковы»<sup>168</sup>.

С горечью героиня романа приходит к осознанию того, что она, несмотря на все ее старания и усилия по обслуживанию семьи и вложения любви и заботы в детей, осталась, по ее словам, обобранной, несвободной и жизнь проходит как в холодном сне, замкнутая в душевную тюрьму. Она констатирует: «Мой дом – мое хранилище. В нем, как в гербарии, засушена – день за днем – моя жизнь»<sup>169</sup>, «я такая мертвая дома»<sup>170</sup>, «я – использованная ветошь»<sup>171</sup>.

Бесконечно любя своих чад и ценя равное, но привычное до равнодушия, отношение мужа, Мавра вынуждена признать: «Все мои отно-

шения с близкими мне людьми как бы вывернулись наизнанку, и то самое, что я считала обогащающим меня, показалось мне отнявшим некую мою самой мне неясную сущность. Лучшее, что я имела, было от меня взято или добровольно мною отдано. А дальше что? Взамен ждать было нечего... Стареть стыдно.

Все чаще мне бывало ужасно, безнадежно, одиноко в семье»<sup>172</sup>.

«Но что же дано и мне взамен двадцати пяти лет, вложенных в семью? Не только не знание, но игнорирование меня как самостоятельной личности! Я есть некто дающий – любовь, заботу и т.п. – и долженствующий давать. Жена и мать должна быть синонимом самоотречения. В отрешении от себя должна она находить награду и удовлетворение. А если нет? А что если почувствовать себя обособленной, противопоставить свое уцелевшее под спудом Я привычке – долгу – любви. Что если жизнь потрачена на несостоящее дело? И что если притязаний семьи и ее поверхностная, полуравнодушная привязанность только к той части меня, которая ею используется, слишком мало за подавление моего Я и расточение моей единственной жизни»<sup>173</sup>.

В состоянии боязни окончательно потерять свою индивидуальность у героини романа растет недовольство, выражавшееся не только в душевной неудовлетворенности, но и в ощущении настоящего физического, если не сказать физиологического дискомфорта, которое она определяет так: душно, тошно, преснота, терпение тает, скована воля и жизнь и тому подобное.

Она понимает, чтобы не стать «заживо погребенной», необходимо «содрать с себя эту коросту, которую не отмыть никакой душевно-любовной ванной»<sup>174</sup>, вырвать душу из «пут обиходной морали»<sup>175</sup>, обрести свою волю, «ибо представленная мне свободная воля – наглый обман, сведшийся к тому, что я могу делать выбор в ограниченном кругу заранее подсунутых мне вертящихся колес жизненных комбинаций, да еще смазанных милосердием.

Но разве можно считать свободным колесо в механизме или звено в цепи?

Мне хочется увидеть все окружающее и себя самое в озарении мгновенного, ничем не заслоненного просветления, ощутить происходящее как оно есть на самом деле, а не так как оно мне навязано. Найти себя!»<sup>176</sup>

Пока ее вера в себя только слегка проклюнулась, она сомневается в том, что можно что-то изменить: «Неужели правда то, что <...> для меня еще возможен какой-то выход и я почувствую себя движимую своей волей, а не понуканиями и желаниями случайных спутников жизни?»<sup>177</sup>

«Но чего же я хочу?

Ужаснейший позыв встопориться из собственной кожи, уничтожить границы черепа, безгранично расширить крохотную, ничтожную свою жизнь, приобщившись к миру, вобрать его в себя, излить себя в него, преодолеть необходимость бытия, как оно есть, и в нем отгородить свое, выбрать из бессвязных мчащихся мыслей те, что легли бы отчетливым рисунком на ткани своего и чужого сознания, противопоставить себя сущему, рассмотреть и выщупать его сторонней наблюдательницей. Над самую собою произвести вивисекцию <...> выбиться из ничтожества.

Мне кажется, что то, что со мной, и есть постоянное сверление этого желания, вопреки бесчисленным помехам к его осуществлению вне и внутри. В основе же его – непосильное стремление договориться до правды. Понять себя! И добиться того, чтобы меня поняли. Ведь дать себя понять – это значит разбить скорлупу одиночества и вылупиться в мир.

Но я не знаю, с какого конца к себе приступить! Как вскопать целину голыми руками? <...> из всей бесконечности мне в издевку дана необъяснимо коротенькая жизнь, в которую ничего не успеть! И я так поздно принялась думать. Одна...»<sup>178</sup>

Мавре хочется содрать с себя «маску деловитой, зрелой серьезности», перестать мимикрировать, подделываясь под серые тона окружающего дома и общества; она желает обрести не только свободу воли, действий, но и чувств. До последнего времени они так были задавлены в ней, что в Мавре выработался комплекс неполноценности: «мне не под силу выносить себя <...> мое отчаяние, мое сознание, что я не заслуживаю ничьей любви, но я не могу жить нелюбимой и в то же время все равно что не любима, потому что никто не любит меня такую, какая я есть»<sup>179</sup>.

Но Провидение подбрасывает ей счастливую карту. Она встречается с солидным, немолодым мужчиной своего круга, который своей любовью и уважением к ней открывает Мавре путь к тому, что позволяет ей стать личностью. Он не похож на всех ее знакомых, поскольку видит в представительницах другого пола равного себе человека. Он говорит ей: «Я подхожу к женщине, как к святыне, ибо она источник жизни и высшее проявление красоты. Она ключ радости и смысл жизни мужчины. Он творит через нее в той области, где призван был создателем, через нее воспринимает мир»<sup>180</sup>. От мужа она ничего подобного не слышала никогда, и поэтому Мавра восклицает: «Могла ли я тогда думать, что мне будет послано такое невероятное (моментами) счастье, как ваша любовь! Передо мной было только увядание и сознание неправды прожитой жизни»<sup>181</sup>. «... вы, сделав меня целью своего стремления и мишенью ваших любовных разрядов, тем, что я вам необходима и всего на свете (кроме вашей гордости) дороже, заставили ме-

ня почувствовать ценность моего существа. Мне из-за вас стали дороги собственные, а не только детей, руки и ноги и все безумно любимое вами тело, а моя душа перестала быть принадлежностной, как вещь, а стала самодовлеющей и в то же время связанной с вашей. Я увидела себя»<sup>182</sup>. «Навязанная мне стечением обстоятельств роль сильнее моей задавленной личности. Впрочем, до встречи с вами я не так сильно чувствовала давление, потому что себя ощутить заставили меня вы. Вы – начало, семье моей враждебное, выгораживающее для меня мой мир, на который она посягать не может, поскольку и потому что он ей недоступен. Как отражение в зеркале, он в другом плане»<sup>183</sup>.

И здесь Е.В. Бакунина как бы спорит с Л. Толстым, который в «Анне Карениной» проводит тезис о том, что семья может быть несчастной, но не может быть счастья без семьи. Писательница опровергает этот посыл, утверждая, что ее героиня находит счастье именно за пределами своего дома. Через чувства, подаренные ей любовником, Мавра «перешагивает в другое существование, возможность которого скрыта в каждом»<sup>184</sup>, имя которого любовь и счастье. Героиня романа, мысленно обращаясь к своему другу, говорит: «После нашей с вами близости я чувствую такую полноту жизни и такую нежность к земле, как будто, оплодотворенная вашей мужской силой, я беременна любовью ко всему миру»<sup>185</sup>.

Она приходит к осознанию того, что «любовь не есть нечто данное, а творимое, следовательно, искусство, и как всякое искусство достигает вершины в зрелом возрасте»<sup>186</sup>. И в этом заслуга этого мужчины. Мавра с благодарностью обращает к нему слова: «Это вы меня научили такому пониманию и научили ценить себя теперешнюю <...> Скоро я буду бабушкой. Но вы меня любите как самую молодую и прекрасную женщину, и я не чувствую себя старой»<sup>187</sup>.

И это новое для героини состояние формирует в ней иной, отличный от патриархальных стереотипов, взгляд на сущность любовных отношений между полами. Мавра считает, что «трагедия женщины заключается в том, что она так же действительна в любви, как пассивна в страсти. **Необходимо достигнуть равенства в любви** (выделено мною. – Н.К.). Без этого женщина все недополучает и недополучает ответное чувство ни словами, ни предвосхищающими желания поступками. И она принимает свой рок – давать – с тем большей покорностью, чем меньше жизнь оставляет ей поводов ценить себя как самодовлеющую личность. При этом ей до сей поры внушают поклоняться древним гнилушкам: подвигу жертвенности, святости материнства, долгу и верности.

Но никакой жертвенности не нужно. Она только во вред тому, кому жертвы приносятся»<sup>188</sup>.

Любовь к другому человеку, перетянувшему ее на солнечную сторону улицы-жизни, преобразила Мавру в счастливейшую женщину, почувствовавшую себя самодостаточной личностью с независимой ни от кого волей, свободой чувств и поступков. Теперь-то Мавра уже не сомневается в том, что она может стать другой: «Я должна быть внутренне свободна. Я не должна себя мучить. Мне не за что себя мучить»<sup>189</sup>.

Мавра не чувствует угрызения совести в том, что имеет теперь параллельную от семьи жизнь; она не оценивает это как предательство по отношению к мужу и детям. Она любит всех шестерых. «У меня сосуществующие чувства»<sup>190</sup>, – говорит она и далее подводит итог создавшейся ситуации: «Как и большинство брачных союзов, мой брак покоится на измене. Очень часто ведь измена не только не разрушает брачного здания, а наоборот, подводит под него фундамент. Именно благодаря ей я ценю и берегу то, что иначе мне хотелось бы разбить, разметать, смести, уничтожить. И лишь измена дала мне понятие о том, что было до нее.

Оказалось, что она не заняла ничего места. Того, что она внесла, у меня просто не было. Она заполнила собою ту пустоту, которая оставалась незаполненной во всю мою жизнь, и она же дала особенно ярко ощутить эту пустоту. Может быть, то, что я называю пустотой, надо назвать другим словом или словами: повторными и все накопившимися большими уколами в бессознательно настроенное мое ожидание ответного равного тепла на мое непрерывное обогревание. Бесконечный ряд нечуткостей, годами ранящих душу, – вот что такое семья»<sup>191</sup>.

Но эта измена, эта «преступная» любовь героини Е.В. Бакуниной не есть итог или завершение нового этапа ее жизни; она явилась всего лишь калиткой, за пределы которой можно убежать в иной мир с другими ценностями, наслаждаясь опьянением от свободы.

Она бесконечно благодарна человеку, полюбившему ее: «Вы пробудили к жизни все мое существо, и мне не только не кажется нужным молчать о том, что из-за вас во мне совершилось, но хочется крикнуть себе: как же я жила до вас и без вас? И как и почему живут другие женщины, которым навязаны покорность, терпение и молчание!»<sup>192</sup>

Но одновременно с этим она понимает, что ей уже хочется чего-то большего, чем эта любовь. Ей нужна свобода в своей самодостаточности. Ведь эта связь для нее – новая клетка, хоть и золотая. Она мысленно приводит свои доводы любовнику: «Вы <...> меня хотели бы окружить нежнейшей заботой, но зато и иметь всю меня для себя одного. Вам больше никого не надо. Мне без вас тоже никого не надо <...> но при вас мне мало вас одного. Отсюда наш внутренний разрыв»<sup>193</sup>. «Мне странно, что я жила до вас, но я не могла бы жить и вместе с вами под

одним кровом (то, чего вы хотите, то, чего я не хочу) <...> Мне нравится, что вы этого хотите, мне кажется, что без этого в любви вашей был бы какой-то пробел, но сама я хочу оставаться свободной. Общее жилище прекрасно в воображении, но непрактично и стеснительно на деле. Для вас это “высшее счастье”, для меня добровольная попытка. Цепь»<sup>194</sup>.

Стремление избежать новой неволи, ограничения наконец-то народившейся личности, а значит, и неизбежного подавления свободы, побуждает героиню открыто признаться любовнику, что «как раз это заставляет меня тяготиться вашими объятиями и ласками рук, губ и языка, когда я уже насыщена ими. Они тогда мне словно оковы, и вы, разлитый во мне, влитый в меня эмоционально, как живая личность становитесь временно мне помехой, ибо, только отойдя от вас, я ощущаю себя как чашу, полную вами. Тогда я могу выносить себя одну, противопоставленную к вам, и из вашей любви ко мне вырастает у меня желание всего, что вне вас и меня.

Мне хочется улиц, толпы, чтобы бродить затерянной в них и в ней вдоль набережной по Сене в час заката; в Люксембургском саду, что возле вас; по бульвару Сен-Мишель или по рю Бонапарт, где я вглядываюсь в лица всех женщин, эстампы которых выставлены в витринах. Я хочу угадать в них то, о чем они не смели думать, но что в них жило и чем они жили. И я всматриваюсь в лица живых женщин, и самое ничтожное из них мне кажется загадкой или откровением. Но мужские лица мне безразличны или даже неприятны. Все они грубо похотливы, и для меня, знающей высшее искусство любви, в их взглядах, даже случайных, есть что-то противное, как в прикосновении потной и грязной руки»<sup>195</sup>.

Иначе говоря, Мавра, почувствовав вкус свободы вселенского масштаба, ни за что не хочет ее терять.

Эта история измены и обретения честной и самокритичной женщиной внутренней свободы есть роман-исповедь, универсальный в своей правдивости и банальности. Об этом говорит и сама героиня Е.В. Бакуниной: «Много ли сейчас таких оставшихся в стороне от большой дороги историй русских женщин. Но именно кажущееся благополучие моей жизни и заставляет меня поставить себе вопрос: почему же так больно жить? Откуда рождается непрерывное внутреннее страдание, которым я расплачиваюсь за каждое мгновение непосредственной радости?»<sup>196</sup>

Если супружеская измена была крайним порывом к свободе чувств и вообще к личной свободе и расценивалась моралью и церковью, обществом и законом как самый большой грех и строго наказывалась, вплоть до побития камнями и смертельным приговором, то такой феномен, как **флирт**, оформившийся в первой трети XIX в. и завезенный с берегов Туманного Альбиона в Европу, рассматривался с точки зрения

морали английского общества в качестве весьма своеобразного явления, своего рода любовной инициации и разрешенной игры, загнанной в социальные рамки.

Чтобы понять социальное значение и смысл данной любовной игры, мы обратились к очень серьезной монографии французской писательницы и журналистки Фабьенны Каста-Розас «История флирта: балансирование между невинностью и пороком» (Париж, 2000), в которой на основе богатого документального и литературного материала рассматривается и анализируется само понятие флирта, развитие и особенности его проявления на протяжении более ста лет с начала XIX в. и до революционных 60-х годов прошлого столетия.

Автор подчеркивает: «... англосаксы позволяли флирт именно потому, что были пуританами. В XIX в. у них, как и у французов, была одна главная цель: уберечь юную деву от “пороков и опасностей, кои представляет для нее общество” <...> Французы, проникнувшись католическими представлениями о роковой слабости плоти, не видели иного способа сохранить девичью добродетель, кроме бдительного надзора и воспитания, ориентированного на полную неосведомленность в вопросах пола. Поэтому и держали девиц взаперти, изолируя от света, всецело отдавая на попечение исповедников и мамаш. <...> Англосаксы, напротив, <...> в защите добродетели не уповают на одну лишь религию: они постарались вручить женщине оружие разума. Исходя из своих протестантских понятий, они сделали ставку на ответственность и благоразумие девушки, ибо “исполнены веры в ее силы”. Флирту они приписывали значение воспитательное, полагая, что он научит молодых обуздывать страстные порывы, сохранять власть над влечениями своего тела и сердца»<sup>197</sup>.

Ф. Каста-Розас справедливо полагает, что «для историка, изучающего мир чувств в развитии, флирт в ходе эволюции любовного поведения представляется не иначе как зеркалом своей эпохи, перехода от заката пуританизма к сексуальной революции»<sup>198</sup>. А известная писательница середины XX в. Анаис Нин рассматривает этот любовный способ общения полов как игру множества зеркал, в ходе которой женщина «сама становится многоликой, изменчивой, неуловимой»<sup>199</sup>.

Слово «флирт», по мнению Ф. Каста-Розас, не случайно появилось в среде буржуа и аристократов в середине XIX в., когда и «молодежь и взрослые чем дальше, тем больше сходятся в одном: отношении к этой любовной игре имеет смысл определять уже исходя не из понятий добра и зла или даже истинности или фальши чувств, а с точки зрения его современности. Флирт отныне представляется тем и другим как этап воспитания чувств, своего рода познавательная игра, подobaющая определенному возрасту, то есть отрочеству»<sup>200</sup>. «То, что звалось флирт-

том, тогда вызывало лишь представление о легком, почти неосознанном трепете чувственности. И все же – моралисты так называемой “прекрасной эпохи”<sup>\*</sup> тут не ошиблись – это предвещало конец прежнего мира, то есть вступление в новую эру. Грубое неравенство в области воспитания юношества разного пола <...> за несколько десятилетий мало-помалу должно было уступить место более прогрессивному и равноправному способу чувственной инициации, то есть флирту»<sup>201</sup>.

И исследовательница делает следующий важный вывод: «... флирт имеет свою маленькую историю, и она вписана в великую историю человечества. Подобно тому как любовь куртуазная возвращает нас в Средневековье, жеманство и либертинаж (легкомысленное отношение к нравственным запретам) слывят приметам XVIII-му столетия, а романтическая любовь принадлежит XIX-му, флирт нерасторжимо связан с веком XX-м. В нем отражены все противоречия, напряжения, колебания эпохи. Ведь история флирта – не что иное, как история желаний и страхов, пробуждения чувств и неудовлетворенности, послушания и нарушения запретов. Ее сюжет – противоборство нежности и конфликта юношей и девушек. И наконец, флирт – история, где разжимаются тиски принуждения, желание вырывается на волю, но неотвратимо присутствует также и страх, заклясть который воистину трудно: страх перед сексом»<sup>202</sup>.

Что же значила эта разрешенная общественным мнением любовная игра для обоих полов? Флирт разбил «оковы общественных предрассудков, разжал жесткие тиски запретов, табу, лицемерия»<sup>203</sup>, много веков душивших с небывалой силой мужчин и в особенности женщин. Для последних это стало своего рода «отменой крепостного права», когда им позволено было сделать глоток свободы, расправить не только плечи (тело), но и душу, поверить в свои возможности и дать волю своей чувственности.

Однако сперва девушка, причастная к флирту, открывала этот новый, не известный ей ранее и тщательно от нее скрываемый мир любовной игры, постепенно и очень робко; ей еще были чужды плотские желания, они пугали ее. Молодая женщина отваживалась только на мимолетные поцелуи и легкие касания кончиками пальцев, на беглые двусмысленные намеки и улыбки. То есть эта игра, по мнению общества, должна была быть почти незаметной, поэтому представительницы слабого пола, в которых все более и более пробуждались интимные чувства, чему и способствовал флирт, учились двусмысленному поведению, умению скрывать свои желания и телесные порывы под маской добропорядочной «беленькой гусыни», чтобы усыпить бдительность родителей и света.

<sup>\*</sup> Историки называют «прекрасной эпохой» период мира и относительного благополучия, предшествующий Первой мировой войне, т.е. 1885–1914 годы.

Флиртуя, девушка как бы тренировала свои чувства, готовясь к тому, чтобы рождающиеся в ее головке фантазмы нашли свое реальное воплощение, чтобы эта игра в видимость и легкое обольщение не ограничивались лишь опасными шалостями, а завершились обретением настоящей любви. Подобные устремления юных особ и более зрелых женщин побуждаемы были по крайней мере двумя главными причинами: встретить суженого, вступить в брак и совершенно противоположным намерением – обрести личную свободу, пробив брешь в патриархальных устоях путем высвобождения желания и сексуальности из оболочки табу.

Ф. Каста-Розас пишет: «В этом коллективном приключении, в постепенном завоевании свободы тела, порывов и чувств, флирт как любовная игра, не являясь итоговым достижением, тем не менее принимает полноценное участие. На свой лад флирт задолго до так называемой сексуальной революции способствует изменению правил игры. Он революционизирует воспитание чувств, расшатывает традиционное равновесие в отношениях между мужчинами и женщинами и непрестанно подтачивает запреты, раздвигает границы допустимых вольностей»<sup>204</sup>.

В этой «маленькой войне полов» женщине удается установить со своим партнером более равноправные любовные отношения, которые, если и были иногда конфликтными, все же в большинстве случаев становились гармоничнее и уравновешеннее, то есть взаимоотношение гендеров меняло свою окраску и строилось на паритетных началах.

Кроме того, флирту предназначено было, вопреки первоначальному замыслу идеологов патриархального общества, сыграть поистине «подрывную» роль в расшатывании устоев последнего. Девушки, едва вышедшие из подросткового периода и начавшие познавать свет, как и более зрелые дамы, включившиеся в водоворот этой любовной игры, уже ощущали себя другими личностями, подобно молодым лошадкам, сломавшим барьеры загона и вырвавшимся на простор бескрайнего поля. Хотя, надо признать, это новое для них ощущение появилось в результате нелегкой борьбы между чувством долга, впитанными с молоком матери постулатами нравственности и религиозной морали и проклюнувшимися сквозь бетон патриархальности ростками интимных желаний и ощущений.

Яркое описание этой тяжелой схватки мы находим в дневнике Катрин Пацци (1882–1934), снискавшей известность в качестве автора сборника стихов, мемуаров и как любовница выдающегося поэта Поля Валери. Она вышла из добропорядочной семьи, где дед был пастором, а отец – выдающимся хирургом; ей удалось получить хорошее образование в области истории, литературы, физики, математики, философии, но ее сердце и голова были полны грезами о «пленительной боли люб-

ви». «Вместе с тем пуританское воспитание наложило на Катрин свою печать, ей трудно было примириться с собственной чувственностью. Она ее воспринимала как некую чужеродную силу, поселившуюся в ее теле, как внутреннего врага. Ей хотелось сбросить тягостное плотское бремя, чтобы чистый, освобожденный дух мог воспарить к звездам.

Брак? Катрин знала: это не выход, супружество не разрешит мучающих ее противоречий. Оно лишь станет для нее еще одним поводом для разлада с собой <...> Увлекаясь, Катрин никак не могла полюбить по-настоящему. Порой она испытывала желание, чтобы “молодой человек обнял ее”, или “что-то вроде влюбленной дружбы”, но не более того... К тому же она осознавала, что, выйдя замуж, приобретет общественный статус, но утратит свободу, к которой привязана всем нутром.

Итак, Катрин колебалась между этими двумя полюсами – вожделем и страхом, соблазном и отвращением: дерзала без отваги, желала без воли к исполнению желаемого, затевала интрижки, но вскоре чувствовала, что из них “надо выпутываться”. Она противилась своим искушениям и злилась на себя за это»<sup>205</sup>.

Но все же флирт стал для многих образованных и свобододолюбивых натур своеобразным компромиссом, примиряющим все эти противоречивые чувства и силы. Он спасал от одиночества без брака и от одиночества в браке. И как замечал известный немецкий ученый – исследователь нравов в различные исторические эпохи – Эдуард Фукс (1870–1940), «если что-нибудь способствует развитию до огромных размеров естественной склонности к флирту, так это усиливающаяся тенденция свести брак к простой арифметической задаче. Флирт становится как бы предвосхищенным вознаграждением за отсутствие в условном браке эротического наслаждения <...> У нас флирт часто нечто большее. Условия современной жизни затрудняют брак, так что любовь и первые ее шаги становятся чем-то весьма серьезным, к чему уже нельзя относиться легкомысленно. Флирт приспособился к этим условиям. Перестав быть прелюдией нормального ухаживания, он превратился в суррогат полового удовлетворения»<sup>206</sup>.

Все это свидетельствует о том, что данная любовная игра никогда не ограничивалась холостыми ее участниками. Женатые и замужние флиртуют так же усердно, как и молодежь. Известный писатель Марсель Прево в своем романе «Брак Жюлиенны» поясняет устами своей героини, почему замужняя женщина флиртует и в чем для нее заключается наслаждение от этого: «Кажется, мы, женщины, все очень любим глядеться в зеркало. Взгляд на наше лицо говорит нам: “Ты, право же, недурна, маленькая Жюлиенна”. Выслушивать такие слова очень приятно. Но еще приятнее было бы, если бы такие слова говорило само зеркало, не правда ли? Так вот: флирт и есть не что иное, как говорящее

зеркало. У меня такая масса зеркал, что я могла бы ими наполнить целую галерею. И они говорят мне это одно громче другого»<sup>207</sup>.

Иначе говоря, флирт давал молодым и не очень молодым особам слабого пола возможность и средства самоутвердиться не только в социальной среде, но, прежде всего, перед самой собой. Подобные новые взаимоотношения между полами кардинально меняли женщин, их психологию и внешние проявления телесности. Все эти метаморфозы, происходящие с ними, были настолько радикальны, что пугали не только моралистов, но даже самих женщин.

Писательницы начала прошлого века, описывая флиртующую девушку, с тревогой и озабоченностью отмечали эти разительные перемены. Так «баронесса д’Орваль в книге 1901 года “Великосветские правила поведения”, томясь ностальгией, сетует, мол, прежде девушка была “нежным, изысканным, робким созданием. Ее большие потупленные очи изредка позволяли постороннему взору заглянуть в глубину ее души”. Теперь же, полюбуйтесь, она превратилась в существо, “**полное жизни, воли, движения, Ее самоуверенность приводит в замешательство, это какая-то непомерная мужская дерзость**”»<sup>208</sup> (выделено мною. – *Н.К.*). Другие современники отмечали, что нынешняя молодая особа ведет такие речи, «что даже гориллу вогнала бы в краску». В ней «столько смелости, что не она, а молодые люди перед ней теряются»<sup>209</sup>. Ее суждения настолько свободны, что любого студента за это исключили бы из университета»<sup>210</sup>.

Все больше женщин, знаменитых и безвестных, осмеливаются восставать против двойной морали и навязанного им приниженого положения. Происходит полная эмансипация чувств стыдливости и девальвация табу девственности. Как замечают исследователи, «когда духовная жизнь девиц “прекрасной эпохи” оживилась, они тотчас стали куда вольнее и в том, что касается жизни тела»<sup>211</sup>.

Хотелось бы отметить еще один важный момент. Девушки и замужние женщины, флиртуя, утверждают свою волю, собственную личность, свое право на тайну и собственное мнение, проявляют излишнюю, по мнению общества, активность, тем самым нарушая «естественную» иерархию отношений власти и подчинения между полами – этот краеугольный камень всего патриархального строя. Происходит смена гендерных ролей.

Как констатирует Ф. Каста-Розас, «мужчины же при этом обнаруживают, что перед ними – отнюдь не подобие чистого листа, не глина, ждущая, чтобы они вылепили из нее то, о чем грезили: им открывается, что женщины – совершенно отдельные существа, более чем непослушные – неуправляемые.

К тому же юные любительницы флирта больше не кажутся абсолютно невинными: им уже кое-что ведомо если не об оргазме, то о на-

слаждении. Они познали первые волнения чувственности, располагают опытом сенсорных ощущений <...> Это <...> вызывает у мужчин панический ужас. Если девушка ведет себя так по-мужски, разве мужчины не рискуют из-за этого, напротив, утратить свою вирильность? <...> Сталкиваясь с ними, мужчины испытывают тревогу и замешательство, поскольку сами чувствуют себя “старым Адамом”, у которого общество, начавшее – уже тогда! – стремительно меняться, отнимает его власть и его идентичность, чем дальше, тем больше»<sup>212</sup>.

Воистину, этот «ужасный» и «опасный» флирт можно рассматривать как действительное балансирование между невинностью и пороком, между патриархальными морально-нравственными устоями и модернистскими тенденциями обновляющегося общества. Поэтому он нес и несет в себе антиномические признаки и последствия. С одной стороны, он дает возможность женщине ощутить свободу чувственности и телесных практик, проявить волю, инициативность и некоторую самостоятельность, а с другой – несет множество негативных последствий как для женской личности, так и для завоевания ею определенного общественного статуса.

Все исследователи сходятся во мнении, что двусмысленность флирта с его эротикой незавершенности может пагубно сказаться на психо-эмоциональном здоровье девушки. Ведь мечта о любви и об идеальном возлюбленном становится ее параллельной, вернее, второй жизнью. И когда флирт обрывается ничем, а краткие чувственные переживания заканчиваются иллюзией телесного слияния, поскольку «тело ее остается по-прежнему заковано в броню запретов»<sup>213</sup>, «то, что начинается как игра, порой заканчивается драмой, драмой неразделенной любви со всеми сопровождающими ее мучениями»<sup>214</sup>.

Для молодых и замужних женщин флирт очень рискованное занятие, для которого характерно состояние неустойчивого равновесия. И если он раз за разом обрывается в пустоту, а природа требует свои права, тогда «флирт становится прелюдией, первой ступенькой, ведущей к адюльтеру»<sup>215</sup>. «Многие знатоки и критики современного общества, – пишет Э. Фукс, – утверждают, что ныне даже множество флиртующих девушек доходят во флирте часто до последних границ <...> Все позволено, решительно все, только “не то”. Другими словами: проблема флирта состоит в том, чтобы, сохраняя девственность, испытывать утеху любви. <...> Чистота души давно уже потеряна, нет ничего, чего бы они не знали, но... физическую девственность они сохранили... для будущего мужа»<sup>216</sup>. Такие особы получили в обществе и в исследовательской литературе термин «полудевы»<sup>217</sup>. «Там, где процветают полудевы, девушка не умеет лучше доказать свое презрение к мещанству, как тем, что прежде всего эмансипируется из-под власти чувства стыдливости»<sup>218</sup>.

И поэтому ее поступки, напористость в достижении цели, решительность до отчаяния напоминали неистовые «пляски на вулкане страсти», «игру с огнем», «балансирование на острие ножа».

Подобное поведение девушек, называемых «бесстыдницами», резко осуждалось обществом, поскольку, по его мнению, несло угрозу основополагающим патриархальным ценностям. Так, Ф. Каста-Розас в качестве яркого примера такого образа жизни приводит случаи из биографии нашей соотечественницы, живущей с матерью в Европе, – замечательной певицы и художницы Марии Башкирцевой (1858–1884), которая в полной мере осознавала свои способности и неординарную внешность<sup>219</sup>.

Ее семья, хоть и благородных кровей, испытывала материальные трудности и некоторые сложности во взаимоотношениях со светским обществом благодаря шлейфу скандалов с участием ее отца, матери и других родственников. Мария, зная, что она талантлива, мечтала, как все творческие личности, о признании и славе. Но она понимала, что в достижении этой цели ей мешало то, что она женщина. В своем знаменитом дневнике, опубликованном после ее ранней смерти, которым зачитывались многие поколения девушек, Башкирцева с откровением феминистки настроенной личности писала: «Я бы желала быть мужчиной. Я знаю, что могла бы кое-чего добиться, но куда, по-вашему, можно пойти, когда на тебе юбки?»<sup>220</sup>. «Мне – выйти замуж, делать детей! Но на это способна любая прачка. Чего же я хочу? <...> мне нужна слава»<sup>221</sup>.

И только блестящий брак с кем-нибудь из представителей аристократического семейства мог бы придать ей респектабельность и дать материальное обеспечение, которое позволило бы Марии заняться любимым искусством.

Поэтому, как полагает Ф. Каста-Розас, «если юная русская отчаянно флиртует, она это делает не только ради удовольствия или забавы. Еще и по необходимости. Мария любой ценой хочет выйти замуж, но таких козырей, как богатое наследство или престижные связи, у нее нет, ей приходится пускать в ход свой единственный джокер – очарование, обольстительность. Ее красота и живой нрав сводят мужчин с ума, она знает это. Вот и надеется найти себе жениха знатного и богатого, который вытащит ее из грязи, “очаровательного, свободного и независимого принца, который придет и положит к ее ногам свою корону и свое сердце”. Избрав такой образ действий, столь безнадежный и столь расчетливый, Мария тем самым опередила свое время. Ведь она пренебрегает общественными, семейными условностями, которые все еще продолжают тяготеть над институтом брака. Ею владеет честолюбивое намерение превратить обольстительность и страсть в решающий, неопровержимый довод. Она хочет, чтобы ее избрали ради нее самой, невзирая

на все прочее. А если прекрасный и столь долгожданный принц медлит явиться и освободить ее, она возьмет инициативу на себя и будет бороться, чтобы завоевать его»<sup>222</sup>.

И она дала волю своим желаниям, сметая все условности и пред-рассудки. Ее уловки во флирте не знали границ. «Эта игра вместо того, чтобы умерять импульсивность девушки, напротив, высвобождает ее. Флирт будит в ней вожеления, побуждает заходить в своих прихотях все дальше и дальше, до последнего предела рискованной авантюры, достигнув которого, она спасается бегством»<sup>223</sup>. Мария полностью теряет контроль над собой, тем более что для нее была характерна склонность к экстравагантным выходкам, которые очень шокировали велико-светскую публику.

Башкирцева изобретает целую «систему» оболъщения, рассчитанную до мелочей, в основе которой лежит притворство. Мария прекрасно отдает отчет своим действиям и сама дивится бесстыдству своего поведения, но по-другому поступать не может, поскольку, как она с горечью признается, «ведь у меня в конечном счете ничего нет, кроме моего тела»<sup>224</sup>, а жизнь так коротка и так редко бывает прекрасной, что надобно брать от нее все, что сможешь.

Однако подобное поведение этой неординарной личности не только не привело ее к поставленной цели – выгодному браку, но в результате она потеряла все: доброе имя, репутацию, надежду на счастье и материальное благополучие. Ее победили условности и неписанные законы той эпохи. Из щекотливой ситуации Марию Башкирцеву вывела ее ранняя смерть в 26 лет.

Но начиная с первых десятилетий XX в. подобных девушек и замужних дам, стремящихся к самостоятельности и получению образования, берущих во взаимоотношениях полов инициативу на себя, становилось все больше и больше. Они уже радикально отличались от своих предшественниц минувших столетий тем, что «безжалостно сметали со своего пути стародавние ориентиры»<sup>225</sup>.

Такими «пионерками бабьего века» стали флэпперы – «великие вертихвостки», появившиеся в европейских странах и США в 20-х гг. прошлого века после лихолетья Первой мировой войны. Европа устала от переживаний и разговоров о политике, окопах, погибших и раненых. Всем хочется расслабиться, обрести покой и веселиться – даже если в подобном беззаботно-радостном настроении есть что-то лихорадочное и безумное.

К этому типу женщин в основном относились молодые двадцатилетние девушки (чуть моложе или чуть старше), которые, во-первых, стремились сохранить за собой с трудом завоеванное суфражистками право голоса для женщин, право работать наравне с мужчинами, полу-

чать за это зарплату и жить на эти деньги. А во-вторых, они боролись с тем, что было одобрено и принято в патриархатном обществе, таким образом бросая вызов не только своим викторианским родителям, но и всему миру.

Английское слово «flappers» имеет неясную этимологию. По одной из версий – в это прозвище вкладывалось сравнение юных девиц с птенцами, которые, учась летать, хлопают крыльями, или с бабочками<sup>226</sup>. Иначе говоря, данный термин подразумевал не только молодость, но и свойственное ей легкомыслие и радостное восприятие жизни.

Хотя эти молодые женщины вследствие своего возраста не провожали женихов на фронт и не знали горечи утрат родных, они не хотели поддаваться общему послевоенному унынию от постигших их семьи трудностей. «Ведь все уже закончилось, а видеть вокруг мрачные лица, право же, невыносимо»<sup>227</sup>. Нужно радоваться и веселиться.

Эти эмансипированные «девушки-бабочки» очень отличались от всего остального женского населения. Они много курили, иногда баловались кокаином, не ограничивали себя в алкоголе (к сухому закону в США культивировалось презрительное отношение), слушали совершенно скандальную музыку – джаз, одобряли свободную любовь и даже сами водили автомобили. Для них был характерен особый вид одежды и тип поведения: стрижка «паж», сильно подведенные глаза, яркие губы, длинная нитка жемчуга на шее, подол платья чуть ниже колен; они могли ругаться как матросы.

Как описывается в материале, помещенном в Интернете, «тогда в моду вошли “petting parties” – вечеринки, на которых девушки позволяли мужчинам весьма откровенно себя ласкать, не доводя, однако ж, дело до победного конца. Слова “necking” и “petting” заменили старомодные “kissing” и “touching”. Флэпперы совершили невероятную революцию в отношениях полов. Впервые женщина могла остаться с мужчиной наедине – без компаньонки. Они могли, например, совершить автомобильное путешествие вдвоем. И мужчина вовсе не обязан был после этого жениться на опозоренной спутнице. Именно флэпперы ввели в обиход слово “встречаться” – ходить на свидания, не обязательно подразумевая брак. Флэпперские мамы были в ужасе».

Эти девицы ввели в оборот жаргонные слова и выражения: «Вам достаточно сказать короткое слово “It”(«это»), чтобы все поняли – вы имеете в виду секс. Вы можете произносить это слово сто раз, но вам все-таки нужен и Джек (“Jack” – «деньги»), потому что ваш “помидорчик” (девушка по-модному называется “Tomato”) может захотеть пойти в ресторан. И там ее можно угостить напитком. Отличная фраза: “giggle water” – “хихикательная вода”. Алкоголь, то бишь.

Правда, девушка может вам сказать “Bank’s closed” – вовсе не “банк закрыт”, а что-то вроде “секса/поцелуев в этот раз не будет, сори”.

А если дама спрашивает вас “cash or check?” – то она, возможно, совсем не интересуется наличными вы будете оплачивать или чеком. Это означает: “Ты меня сейчас поцелуешь, или мне подождать?”

Кстати, наличка, “cash” – это по-флэпперски “поцелуй”.

А “check” – «поцелуй меня попозже».

Если вы всерьез увлечены и хотите подарить ей колечко в знак помолвки, то не забудьте – девушка-флэппер называет такие украшения “наручниками” (“handcuff”, “manacle”).

Некоторые словечки до сих пор встречаются в американском сленге. Скажем, о важном человеке до сих пор могут сказать – “a big cheese” (русское соответствие – что-то вроде “большая шишка”).

Пожилого любовника юной красотки до сих пор зовут “daddy” – “папик”.

А девушку, мечтающую о богатом Буратино, – “gold digger”, золотискательницей»<sup>228</sup>.

Крах на Нью-Йоркской фондовой бирже в октябре 1929 г. положил конец беззаботной эпохе флэпперов. Наряды стали более скромными и консервативными, а нравы – более строгими; материальное благосостояние многих оказалось под угрозой.

В Америке началось тяжелое время – Великая депрессия. Блюстители нравственности с горьким торжеством говорили, что Божья кара пала на тех, кто считал главным в жизни бунт против традиций и озорное веселье.

Но следует признать, что начатое флэпперами, уже нельзя было остановить.

Понятие сексуальности понемногу начинало секуляризироваться от морально-нравственных и религиозных запретов, понижалась ценность брака как социального института и его значение для обоих гендеров, все чаще представительницы слабого пола сами решали вопрос о деторождении. Все это усиливало тревогу у мужской части населения и у столпов патриархального общества; у них рос страх перед новым типом женщин, которые превращались из «полудев» в «полуэмансипе» и, что еще страшнее, – в феминисток и особ со свободным взглядом на сексуальные отношения, проповедовавших совершенно новые правила игры, которые уже не назовешь флиртом.

Подобные резкие метаморфозы, случающиеся с девушками из порядочных интеллигентных или буржуазных семей, особенно поражают воображение. Думаю, что здесь можно вывести определенную закономерность. Когда представительницы слабого пола, принадлежащие к аристократическим и зажиточным слоям общества и получившие строгое пуританское воспитание либо в лоне семьи, либо в монастыре, выросли и вырывались из родной среды, они нередко пускались во все

тяжкие, сметая любые условности. По-видимому, чем строже воспитание и чем сильнее тиски патриархальных оков, тем сильнее протест против них и тем радикальнее формы его проявления.

Некоторые женщины, особенно это касается замужних дам, лишь изредка, по случаю, позволяли себе раскованность во взаимоотношении с понравившимися им мужчинами, выезжая на воды (XIX в.) или в санатории и дома отдыха (XX в.). Как выразился один остроумный писатель, каждый человек, особенно женщина, мечтает хоть на минуту вырваться из своей внутренней коммуналки. А **курортный роман** – это бегство из неволи, это территория свободы. Его можно трактовать как альтернативу бытовой рутины и скуки, что с большой достоверностью показано А.П. Чеховым в «Даме с собачкой».

Другие же героини выбирали полную свободу чувств и поведения как единственную верную среду обитания и жизненную философию.

Ф. Каста-Розас в своей книге дает яркие примеры этого кredo в лице таких известнейших женщин XX в., как знаменитая писательница и кавалер ордена Почетного легиона Габриэль Колетт, автор шокирующих эротических романов Анаис Нин, выдающаяся писательница и философ Симона де Бовуар, певица Жюльетт Греко, популярный автор журнала «Эль» Марсель Сегаль.

Все они в молодости являлись благовоспитанными девушками, для которых девственность и невинность оставались идеалами, а их собственное тело было настолько чуждо, что они даже в семнадцать лет «никак не умели управляться с ним». Как вспоминает автор «Второго пола» Симона де Бовуар: «В моем мире <...> плоть не имела права на существование»<sup>229</sup>.

«Но можно ли остаться безоблачно невинной в развращенном мире?»<sup>230</sup> – восклицает Ф. Каста-Розас. И окунувшись в этот самый мир, вступив на путь флирта, поддавшись впечатлениям от любовных бульварных романов, сломавшись после неудачных шагов первых сексуальных опытов, они решают жить не обремененными предрассудками.

Анаис Нин, воспитанная в жестких и тесных рамках католицизма самого пуританского толка, попадая в Париж, шокирована декадентскими нравами Монпарнаса. Но лихорадка современной жизни, которой она уже заражена, дает ей осознать, что ее «истинная натура не в том, чтобы быть супругой, домашней хозяйкой <...> ее сексуальная неудовлетворенность достигла крайней степени»<sup>231</sup>. Она, по свидетельству современников, «за каких-то несколько лет умудряется перейти от одной крайности к другой, от самой романтической чистоты к необузданному разврату <...> Во всех своих многочисленных опытах, – делает вывод Ф. Каста-Розас, – в писании, флирте, любовных похождениях, инцесте – Анаис Нин гонится за своим собственным отражением. Ста-

рается закрепить свою власть над самой собой и над другими. Она утверждает всесилие эго и либидо. Если использовать фрейдистскую терминологию, она добивается торжества принципа наслаждения над принципом реальности <...> является <...> провозвестницей сексуальной революции семидесятых. Не зря же американские феминистки тех лет признали ее своей предшественницей, знаменосицей сексуальной свободы?»<sup>232</sup>

Марсель Сегаль из домашней благовоспитанной девицы стала, благодаря своей воле и упрямству, известной журналисткой. После неудачного брака и смерти малолетней дочери она впала в депрессию, но, как она сама пишет в мемуарах, «потом неделю спустя до меня дошло, что это вовсе не плохо – быть совсем одной!!!»

«И верно: оставшись в полном одиночестве, она получает возможность жить как сама хочет. Может, по ее собственному выражению, “вести разгульную жизнь”, ведь она свободная женщина. В дневное время она тяжким трудом, сперва как секретарша, потом как журналистка, зарабатывает свой кусок хлеба. Но по вечерам два-три раза в неделю “задает жару”, всласть “стаптывает каблучки”, танцуя жаву в ночных кабаках Монпарнаса»<sup>233</sup>. Она счастливо прожила до ста лет.

Но, как считает Ф. Каста-Розас, пальму первенства по достижению сексуальной свободы и активной пропаганды ее у всех этих женщин отняла Симона де Бовуар, которая вступив на путь флирта, «успела проделать чертовски впечатляющий путь». Ее первым мужчиной в 22 года стал выдающийся французский философ Жан-Поль Сартр, с которым у нее были своеобразные супружеские отношения, вошедшие в литературу под термином «сартровский брак». Этих двух умнейших и талантливейших людей связывала интеллектуальная близость и много общего в философских и жизненных взглядах, но их союз скорее был не браком, а «идеальным братством». Заключенный между ними «контракт» представлял обоим полную сексуальную свободу, при этом они делились друг с другом своими эротическими похождениями, которых у них было предостаточно. Эта свобода приносит не только ревность и разочарование для С. де Бовуар, но и подлинное любовное удовлетворение, когда «сердце, душа и тело сливаются воедино».

Жизненный опыт, философские взгляды и острое осознание тенденций в проснувшемся обществе, уже беременном сексуальной революцией 70-х годов, – все это побудило писательницу создать гениальное произведение «Второй пол» (1949)<sup>234</sup>, ставшее наряду с эссе В. Вульф «Своя комната» и исследованием Бетти Фриден «Загадка женственности» манифестом феминистского движения и по своему воздействию на общественное мнение патриархального общества произведшее эффект разорвавшейся бомбы.

Такое сильное впечатление эта книга произвела потому, что С. де Бовуар сумела поднять целый комплекс проблем и высветить истоки и причины тяжелой и несправедливой жизни женщин на протяжении столетий, когда мужчины находились и находятся у власти. Она срывает покров с мифов о «тайне пола», о «загадке женской души», о «природной вторичности женского пола», созданных патриархальной идеологией. Одновременно с этим писательница дает рецепт достижения равенства полов, как женщине быть свободной и суметь самореализоваться. «Второй пол» посвящен и теме сексуальной личностной женской свободы, олицетворением которой стала сама Симона де Бовуар.

Благодаря этой книге наступил новый этап освобождения нравов и эмансипации женщин. Мировоззрение, заложенное в данном исследовании, выступало против покорности женщин, за раскрепощение ее сексуальности.

Нонконформистские взгляды на жизнь, желание достичь новых горизонтов в своей судьбе – все это толкало представительниц слабого пола на поиск новых поведенческих практик, позволявших им быть вровень с мужчинами во всех сферах общественного и интимного проявления их личности.

В частности, эти тенденции оформились в таком явлении, как **холостячки**, ставшем символом двадцатых годов прошлого столетия. К ним причисляли девиц, вышедших из кругов крупной буржуазии, вид которых (короткая стрижка, бесформенная и мужеподобная обувь и одежда) и поведение повторяет все признаки холостого парня. Но самое главное в подобных героинях – это мужская независимость, способность мыслить и действовать по-мужски. Они затевают кратковременные романы без всяких обязательств с обеих сторон, но если они погружаются в разврат, то от отчаяния, потому что их когда-то предали. Этот образ был настолько актуален, что вышедший в 1922 году роман «Холостячки» Виктора Маргерита имел скандальный успех и побил все издательские рекорды по тиражу<sup>235</sup>.

И если в первой трети XX в. это явление вызывало в обществе споры, возмущения и испуг, то спустя 70–80 лет оно стало обычным с той лишь разницей, что получило иное наименование – **одиночество**. Безусловно, женщины конца прошлого и начала нынешнего века, относимые к этой категории, одеты по-другому, хотя «мальчишеский стиль» тоже в моде, и не стремятся повторять мальчишескую жестикуляцию, но их жизненное кредо и философия во многом напоминают стереотипы мужского поведения.

В связи с этим интересны исследования психологов. Рассматривая жизнь современных 40-летних российских женщин, Г. Северская и Н. Гриднева приходят к выводу, что для большинства из них символом

личной свободы и условием счастливой и комфортной жизни является именно **одиночество**<sup>236</sup>. При этом они безупречные представительницы прекрасного пола, ведущие активный образ жизни, красивые, умные, образованные, финансово независимые.

Эти женщины совершенно сознательно решают жить одни, не оставляя ни минуты в своем распорядке дня для мужчин. Иногда все же они позволяют себе сходить со своим другом в клуб, кафе, съездить на природу, но каждый из них живет отдельно. По мнению этих женщин, будни убивают любовь. Одна из респонденток заявляет, что она никогда не променяет свою свободу на жизнь в браке, который не оставляет ни минуты для себя, все время чем-то грузит, держит в постоянном напряжении.

По итогам Всероссийской переписи населения 2002 г. каждая четвертая женщина указанного возраста одинока; у мужчин – это каждый пятый<sup>237</sup>. Как полагают психотерапевты и сексологи, для современного человека важен не сам факт брачного союза, а **качество** отношений в нем (сила чувств и эмоциональная близость). В среднем одна из двух российских пар расстается. Причем все чаще инициатором разводов бывают женщины.

Становится очевидным, что стремление современных женщин к одиночеству в большинстве случаев определяется не столько влиянием феминистских идей и настроений, сколько реалиями жизни. Женщины больше не желают иметь рядом с собой инфантильного мужчину или мачо, бегущего за любой юбкой, или диктатора, ежеминутно определяющего своей жене и домочадцам, что и как им нужно делать или думать.

За стремлением к свободе без партнера скрывается страх повторить свой отрицательный опыт и осознание того, что встретить идеального мужчину – недостижимая задача. И поэтому многие женщины, достигшие зрелого возраста, выбирают мужскую позицию и мужской образ жизни. Как признается одна из таких наших соотечественниц – ветеринар Марина, ей «нравится жить “по-мужски”: проводить вечера вне дома, брать уроки игры на гитаре, ездить в отпуск на край света и не отказывать себе в кратковременных романах без обязательств»<sup>238</sup>. Тяжело пережив когда-то расставание со своим другом, она решила никогда больше не быть **уязвимой** женщиной.

Подобная жизненная стратегия позволяет, по мнению этих женщин, сберечь им не только свою свободу и независимость, но и сохраниться как самоценная личность, заставить окружающих уважать себя как неповторимую индивидуальность, способную быть опорой для самой себя и не зависеть от сильного пола.

Известный французский социолог Жан-Клод Кауфман в своей книге «Одинокая женщина и прекрасный принц» полагает, что женщины, кото-

рые живут одни, находятся в вечном поиске себя. Их идентичность строится на фундаменте их мечтаний, их взгляд все время обращен в себя<sup>239</sup>.

По мнению сексологов и психологов, если мужская идентичность выражается в сексуальности, то женская требует более широкого спектра чувств и ощущений. Для представительниц прекрасного пола идентичность строится вокруг любви, нежности, доверительности отношений, взаимопонимания. Поэтому многие сорокалетние женщины вовсе отказываются от секса, подавляя свои желания и полностью закрывая тело для контакта с противоположным полом<sup>240</sup>.

Описанная ситуация представляет собой одну из крайностей в жизни современной женщины. Другой тип представительниц прекрасного пола полностью воспринял мужской стиль поведения и психологию мужской части населения, открыто не только декларируя, но и активно осуществляя на практике полигамность, непостоянство в привязанностях, склонность к изменам и к женскому варианту «донжуанизма».

Как замечает социолог С.И. Голод, «экономически самостоятельная, социально независимая женщина свободнее определяет свою сексуальную идентичность, стиль жизни и эротические предпочтения»<sup>241</sup>.

Современная женщина, находя путь к себе, переписывает сценарий гендерных отношений, порой переворачивая с ног на голову основные морально-этические принципы и, по меткому замечанию С.И. Голода, превращая отдельные пороки в нравы и обыденность<sup>242</sup>.

<sup>11</sup> *Ле Гофф Ж., Трюон Н.* История тела в Средние века. М., 2008. С. 18.

<sup>2</sup> Там же. С. 13.

<sup>3</sup> Там же. С. 10.

<sup>4</sup> Там же. С. 7.

<sup>5</sup> Там же. С. 12.

<sup>6</sup> Там же. С. 33.

<sup>7</sup> Там же. С. 22, 32, 44.

<sup>8</sup> Феминизм: проза, мемуары, письма, эссе. М., 1992.

<sup>9</sup> Феминизм. С. 287.

<sup>10</sup> Там же. С. 293.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 305.

<sup>14</sup> Там же. С. 294.

<sup>15</sup> Там же. С. 295–296.

<sup>16</sup> Там же. С. 295.

<sup>17</sup> Там же. С. 297.

<sup>18</sup> Там же. С. 303.

<sup>19</sup> *Ле Гофф Ж., Трюон Н.* История тела в Средние века. С. 5–6.

<sup>20</sup> *Иштван Инга.* В тени тела, под ред. Н. Нартовой, Е. Омельченко (Ульяновск: Изд-во Ульяновского университета, 2008) // Гендерные исследования. Т. 18. Харьков, 2008. С. 376.

<sup>21</sup> *Пушкарёва Н.Л.* «Мед и млеко под языком твоим...» // ЭО, 2004. № 1. С. 61–76.

<sup>22</sup> Там же. С. 65.

- <sup>23</sup> Там же.
- <sup>24</sup> Там же.
- <sup>25</sup> Там же. С. 67–68.
- <sup>26</sup> Там же. С. 69.
- <sup>27</sup> Там же. С. 71.
- <sup>28</sup> Там же. С. 73.
- <sup>29</sup> Там же. С. 67.
- <sup>30</sup> Там же. С. 67.
- <sup>31</sup> Там же. С. 70.
- <sup>32</sup> *Ле Гофф Ж., Трюон Н.* Указ. соч. С. 46.
- <sup>33</sup> Там же. С. 47.
- <sup>34</sup> *Ле Гофф Ж., Трюон Н.* Указ. соч. С. 49.
- <sup>35</sup> Там же. С. 136–137.
- <sup>36</sup> Там же. С. 138.
- <sup>37</sup> *Пушкарева Н.Л.* «Мед и млеко...». С. 70.
- <sup>38</sup> *Уитмен Уолт.* О теле электрическом я пою // Национальный эрос и культура. М., 2002. С. 32.
- <sup>39</sup> *Портер Рой.* Краткая история безумия. М., 2009. С. 143.
- <sup>40</sup> *Ершова Н.М., Мясникова Л.А.* Путь к себе: женщина между полом и гендером. Екатеринбург, 2007. С. 27.
- <sup>41</sup> *Пушкарева Н.Л.* «Мед и млеко...». С. 61.
- <sup>42</sup> *Ле Гофф Ж., Трюон Н.* Указ. соч. С. 12–30.
- <sup>43</sup> Там же. С. 17.
- <sup>44</sup> Там же. С. 18.
- <sup>45</sup> Там же. С. 23.
- <sup>46</sup> *Пушкарева Н.Л.* «Мед и млеко...». С. 61.
- <sup>47</sup> Там же. С. 62.
- <sup>48</sup> Там же.
- <sup>49</sup> Там же. С. 63.
- <sup>50</sup> *Батлер Джудит.* Гендерное беспокойство // Антология гендерной теории. Минск, 2000. С. 297–346.
- <sup>51</sup> См. подробнее: Российская империя чувств. Подходы к культурной истории эмоций. М.: Новое литературное обозрение. 2010.
- <sup>52</sup> Там же. С. 19.
- <sup>53</sup> Там же. С. 18.
- <sup>54</sup> Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала Нового времени. М., 2000.
- <sup>55</sup> *Пушкарева Н.Л.* Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X – начало XIX в.). М., 1997.
- <sup>56</sup> *Альмодовар Педро.* Патти Дифуса и другие тексты. СПб., 2010.
- <sup>57</sup> Там же. С. 105–106.
- <sup>58</sup> Там же. С. 11.
- <sup>59</sup> *Пушкарева Н.Л.* «Мед и млеко...». С. 62–63.
- <sup>60</sup> *Ершова Н.М., Мясникова Л.А.* Указ. соч. С. 40.
- <sup>61</sup> *Ле Гофф Ж., Трюон Н.* Указ. соч. С. 144.

- <sup>62</sup> *Келли Сьюзен К.* Насколько мы близки. М., 2006.
- <sup>63</sup> *Ершова Н.М., Мясникова Л.А.* Путь к себе. С. 8.
- <sup>64</sup> Там же. С. 161–162.
- <sup>65</sup> *Кутырев В.А.* Гендер как социальный конструкт одномерного человека // Философия хозяйства. М., 2004. № 11. С. 279.
- <sup>66</sup> *Connel R.* Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics. Cambridge, 1987. P. 183–188.
- <sup>67</sup> *Темкина А.А.* Сексуальная жизнь женщины: между подчинением и свободой. СПб., 2008. С. 264.
- <sup>68</sup> *Рубин Г.* Обмен женщинами. Заметки о «политической экономии» пола // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. СПб., 2000. С. 89.
- <sup>69</sup> *Темкина А.А.* Сексуальная жизнь женщины. С. 265.
- <sup>70</sup> *Островский Александр.* Гроза: Драма. М., 2005. С. 26–28.
- <sup>71</sup> Там же. С. 37.
- <sup>72</sup> *Ибсен Генрик.* Кукольный дом // Феминизм: проза, мемуары, письма, эссе: Сборник. М., 1992. С. 246–247.
- <sup>73</sup> Там же. С. 248–250.
- <sup>74</sup> Там же. С. 253.
- <sup>75</sup> *Де Бовуар Симона.* Прелестные картинки. Роман. М., 2004. С. 50.
- <sup>76</sup> Там же. С. 167.
- <sup>77</sup> Там же. С. 217.
- <sup>78</sup> Там же. С. 160.
- <sup>79</sup> Там же. С. 216.
- <sup>80</sup> Там же. С. 218.
- <sup>81</sup> *Пелипенко Т.И.* Монашество как внегендерная модель русского общества XVI–XVII вв. // Новый взгляд. Лаборатория социальной истории ТГУ им. Г.Р. Державина. Том I. Тамбов, 2007.
- <sup>82</sup> *Патнем Эмили Джеймс.* Дама // Феминизм: проза, мемуары, письма. С. 338.
- <sup>83</sup> *Лакло Ш. де.* Опасные связи. М., 1992.
- <sup>84</sup> *Линкова Я.С.* Женские образы в романе Шодерло де Лакло «Опасные связи»: социальные роли и модели поведения // XVIII век: женское/мужское в культуре эпохи. М., 2008. С. 294.
- <sup>85</sup> *Патнем Эмили Джеймс.* Указ. соч. С. 335.
- <sup>86</sup> *Мар Анна.* Женщина на кресте // Эротизм: Проза. М., 2000. С. 39.
- <sup>87</sup> *Дидро Дени.* Монахиня. М., 1984; *де Мюссе Альфред.* Гамиани, или Две ночи бесчинств // Век страсти. Французская фривольная проза. М., 2007.
- <sup>88</sup> *Фридан Б.* Загадка женственности. М., 1994. С. 158–164.
- <sup>89</sup> Там же. С. 158–164.
- <sup>90</sup> Там же. С. 55–56, 70, 104, 120.
- <sup>91</sup> Там же. С. 97.
- <sup>92</sup> *Ферней Алиса.* Речи любовные. Роман. М., 2004. С. 85–86.
- <sup>93</sup> *Робер Жан-Ноэль.* Повседневная жизнь Древнего Рима через призму наслаждений. М., 2006. С. 155–156.
- <sup>94</sup> Там же. С. 156.
- <sup>95</sup> *Шоссинан-Ногаре Ги.* Повседневная жизнь жен и возлюбленных французских королев. М., 2003. С. 227.
- <sup>96</sup> *Архангельский Андрей.* Принцесса Дырка // Город женщин. М., № 10. 2006. С. 50–53.
- <sup>97</sup> Обсуждаем «Секс в большом городе». М., 2006. С. 149–167.
- <sup>98</sup> *Фридан Б.* Указ. соч. С. 161.
- <sup>99</sup> Там же. С. 162.

- <sup>100</sup> Цит. по: *Жеребкина Ирина*. «Прочти мое желание...». Постмодернизм, психоанализ, феминизм. М., 2000. С. 48.
- <sup>101</sup> *Миллет К.* Теория сексуальной политики // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 169.
- <sup>102</sup> *Пушкарева Н.Л.* Частная жизнь русской женщины. С. 183.
- <sup>103</sup> *Шушпанов Петр*. Повесть о Хуане Безумной, первой королеве Испании. Почти документальное расследование. М., 2006.
- <sup>104</sup> *Чехов А.П.* Вишневый сад. Комедия // Полное собр. соч. и писем в 30 томах. Т. XIII. М., 1978. С. 217.
- <sup>105</sup> *Виттиг Моник*. Прямое мышление и другие эссе. М., 2002. С. 58.
- <sup>106</sup> *Геродот*. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 312.
- <sup>107</sup> История женщин. Том I. От древнейших богинь до христианских святых. СПб., 2005. С. 3.
- <sup>108</sup> *Пушкарева Н.Л.* Частная жизнь русской женщины. С. 127.
- <sup>109</sup> *Лесков Н.С.* Леди Макбет Мценского уезда // Лесков Н.С. Повести и рассказы. М., 1974. С. 19–62.
- <sup>110</sup> *Дёблин Альфред*. Подруги-отравительницы. Тверь, 2006.
- <sup>111</sup> Там же. С. 7.
- <sup>112</sup> Там же.
- <sup>113</sup> Там же. С. 8.
- <sup>114</sup> Там же. С. 12–13.
- <sup>115</sup> Там же. С. 15.
- <sup>116</sup> Там же. С. 16–17.
- <sup>117</sup> Там же. С. 16.
- <sup>118</sup> Там же.
- <sup>119</sup> Там же. С. 18.
- <sup>120</sup> Там же. С. 24–25.
- <sup>121</sup> Там же. С. 38.
- <sup>122</sup> Там же. С. 53.
- <sup>123</sup> Там же. С. 60–63.
- <sup>124</sup> Там же. С. 65.
- <sup>125</sup> Там же. С. 69–70.
- <sup>126</sup> Там же. С. 75–76.
- <sup>127</sup> Там же. С. 90–92.
- <sup>128</sup> Там же. С. 93.
- <sup>129</sup> Там же. С. 94.
- <sup>130</sup> Там же. С. 130.
- <sup>131</sup> *Адлер Лаура*. Повседневная жизнь публичных домов во времена Золя и Мопассана. М., 2005. С. 48–131; *Ходырева Н.В.* Современные дебаты о проституции: гендерный подход. СПб., 2006. С. 189–191.
- <sup>132</sup> *Ходырева Н.В.* Указ. соч. С. 221.
- <sup>133</sup> *Фукс Э.* История проституции трех эпох. СПб., 2010; он же. Иллюстрированная история нравов. Буржуазный век. М., 1994. С. 272–276.
- <sup>134</sup> *Уоллис И.* Любовницы, героини, мятежницы. М., 1995.
- <sup>135</sup> *Лакло Ш. де.* Опасные связи. М., 1992.
- <sup>136</sup> *Линкова Я.С.* Женские образы в романе Шодерло де Лакло «Опасные связи»: социальные роли и модели поведения // XVIII в.: женское/ мужское в культуре эпохи. М., 2008. С. 292.
- <sup>137</sup> Там же. С. 296–297.
- <sup>138</sup> Там же. С. 296.
- <sup>139</sup> *Кессель Ж.* Дневная красавица. СПб., 2007.
- <sup>140</sup> Там же. С. 42.

- <sup>141</sup> Там же. С. 60.
- <sup>142</sup> Там же. С. 121.
- <sup>143</sup> Там же. С. 119–120.
- <sup>144</sup> *Жанен Жюль*. Мертвый осел и гильотинированная женщина. СПб., 2010.
- <sup>145</sup> Там же. С. 54.
- <sup>146</sup> *Брахман С.Р.* Неистовый насмешник // *Жанен Жюль*. Указ. соч. С. 234.
- <sup>147</sup> Там же. С. 235.
- <sup>148</sup> *Жанен Жюль*. Указ. соч. С. 54–55.
- <sup>149</sup> Там же. С. 58.
- <sup>150</sup> Там же. С. 145.
- <sup>151</sup> Женщина, познание и реальность. Исследования по феминистской философии. М., 2005. С. 316–334.
- <sup>152</sup> *Де Бовуар С.* Второй пол. С. 181–303; *Жеребкина Ирина*. «Прочти мое желание...». С. 18.
- <sup>153</sup> *Гиппиус Зинаида*. Стихи. Воспоминания. Документальная проза. М., 1991. С. 24.
- <sup>154</sup> *Михайлов М.В.* «Бабы с пьесами...» в эпоху Modern // Женская драматургия Серебряного века. СПб., 2009. С. 31–32.
- <sup>155</sup> Там же. С. 32.
- <sup>156</sup> Женская лирика. Минск, 2004. С. 198.
- <sup>157</sup> *Островский А.Н.* Гроза. С. 96.
- <sup>158</sup> *Келли Катриона*. Право на эмоции, правильные эмоции: управление чувствами в России после эпохи Просвещения // Российская империя чувств. С. 64.
- <sup>159</sup> Там же.
- <sup>160</sup> *Поляков Олег*. Поэтика «женских» трагедий Николаса Роу // XVIII век: женское/мужское в культуре эпохи. С. 388–389.
- <sup>161</sup> *Шеллинг Ф.В.* Философия искусства. М., 1966. С. 403.
- <sup>162</sup> *Бакунина Екатерина*. Любовь к шестерым. Роман. Париж, 1935. С. 12.
- <sup>163</sup> Там же. С. 13.
- <sup>164</sup> Там же. С. 17.
- <sup>165</sup> Там же. С. 10–11.
- <sup>166</sup> Там же. С. 12.
- <sup>167</sup> Там же. С. 130.
- <sup>168</sup> Там же. С. 210.
- <sup>169</sup> Там же. С. 82.
- <sup>170</sup> Там же. С. 77.
- <sup>171</sup> Там же. С. 252.
- <sup>172</sup> Там же. С. 37–38.
- <sup>173</sup> Там же. С. 105.
- <sup>174</sup> Там же. С. 79.
- <sup>175</sup> Там же. С. 131.
- <sup>176</sup> Там же. С. 87–89.
- <sup>177</sup> Там же. С. 78–79.
- <sup>178</sup> Там же. С. 76–77.
- <sup>179</sup> Там же. С. 268.
- <sup>180</sup> Там же. С. 199.
- <sup>181</sup> Там же. С. 38.
- <sup>182</sup> Там же. С. 59.
- <sup>183</sup> Там же. С. 56.
- <sup>184</sup> Там же. С. 25.
- <sup>185</sup> Там же. С. 47.
- <sup>186</sup> Там же. С. 12.

- <sup>187</sup> Там же.
- <sup>188</sup> Там же. С. 223–224.
- <sup>189</sup> Там же. С. 29.
- <sup>190</sup> Там же. С. 56.
- <sup>191</sup> Там же. С. 222–223.
- <sup>192</sup> Там же. С. 49.
- <sup>193</sup> Там же. С. 13.
- <sup>194</sup> Там же. С. 49–50.
- <sup>195</sup> Там же. С. 47–48.
- <sup>196</sup> Там же. С. 16.
- <sup>197</sup> *Каста-Розас Ф.* История флирта: балансирование между невинностью и пороком. М., 2010. С. 31–32.
- <sup>198</sup> Там же. С. 26–27.
- <sup>199</sup> Там же. С. 188.
- <sup>200</sup> Там же. С. 347–348.
- <sup>201</sup> Там же. С. 27.
- <sup>202</sup> Там же. С. 28.
- <sup>203</sup> Там же. С. 26.
- <sup>204</sup> Там же. С. 364.
- <sup>205</sup> Там же. С. 46.
- <sup>206</sup> *Фукс Эдуард.* Иллюстрированная история нравов. Буржуазный век. М., 1994. С. 236–237.
- <sup>207</sup> Там же. С. 242–243.
- <sup>208</sup> *Каста-Розас Ф.* Указ. соч. С. 29.
- <sup>209</sup> Там же.
- <sup>210</sup> *Фукс Эдуард.* Иллюстрированная история нравов. Буржуазный век. С. 240.
- <sup>211</sup> *Каста-Розас Ф.* Указ. соч. С. 36–37.
- <sup>212</sup> *Каста Розас Ф.* Указ. соч. С. 110–111.
- <sup>213</sup> Там же. С. 300.
- <sup>214</sup> Там же. С. 345.
- <sup>215</sup> Там же. С. 85.
- <sup>216</sup> *Фукс Эдуард.* Иллюстрированная история нравов. Буржуазный век. С. 244.
- <sup>217</sup> *Каста-Розас Ф.* Указ. соч. С. 111–123; *Фукс Эдуард.* Иллюстрированная история нравов. Буржуазный век. С. 244–245.
- <sup>218</sup> *Фукс Эдуард.* История проституции трех эпох. М.–СПб., 2010. С. 169.
- <sup>219</sup> *Каста-Розас Ф.* Указ. соч. С. 57.
- <sup>220</sup> *Башикирцева Мария.* Дневник // Фотография женщины. СПб., 2005. С. 63.
- <sup>221</sup> Там же. С. 64.
- <sup>222</sup> *Каста-Розас Ф.* Указ. соч. С. 65–66.
- <sup>223</sup> Там же. С. 62.
- <sup>224</sup> *Башикирцева Мария.* Указ. соч. С. 68.
- <sup>225</sup> *Каста-Розас Ф.* Указ. соч. С. 111.
- <sup>226</sup> <http://www.liveinternet.ru/users/natahart/post137254606/>
- <sup>227</sup> Там же.
- <sup>228</sup> Там же.

- <sup>229</sup> *Каста-Розас Ф.* С. 155.
- <sup>230</sup> Там же.
- <sup>231</sup> Там же С. 187–188.
- <sup>232</sup> Там же. С. 190.
- <sup>233</sup> Там же С. 161.
- <sup>234</sup> *Де Бовуар Симона.* Второй пол. Т. 1. Факты и мифы. Т. 2. Жизнь женщины. СПб., 1997.
- <sup>235</sup> *Каста-Розас Ф.* Указ. соч. С. 149–153.
- <sup>236</sup> *Северская Галина, Гриднева Наталия.* Одинокие, успешные, 40-летние // *Psychologies*, апрель 2010, № 48. С. 97–102.
- <sup>237</sup> Там же. С. 98.
- <sup>238</sup> Там же.
- <sup>239</sup> Там же. С. 101.
- <sup>240</sup> Там же. М. 102.
- <sup>241</sup> *Голод С.* Сексуальная эмансипация женщин и проблема другого // *Журнал социологии и социальной антропологии.* 1999. Т. 2.
- <sup>242</sup> *Он же.* Что было пороками, стало нравами. М., 2005.

#### ОЧЕРК ЧЕТВЕРТЫЙ

### ЖЕНСКАЯ ТЕЛЕСНОСТЬ, ЭМАНСИПАЦИЯ ЧУВСТВ И СВОБОДА

Точно так же, как мы не знаем, что такое  
дух, мы не знаем, что такое тело;  
мы созерцаем лишь некоторые его свойства,  
но кто тот, кому принадлежат эти свойства?

*Вольтер*

Дано мне тело, – что мне делать с ним,  
Таким единым и таким моим?

*О. Манделштам*

Страстью я горю и безумствую...

*Сафо*

О, как трудно любить в этом мире приличий.

*А.Н. Вертинский*

Во многих культурах в различные исторические эпохи общество отторгало от себя определенных людей, которых оно считало безумными. Это явление порождено потребностью человека выделять из общего ряда тех, кто не похож на него и имеет отклонение от установленных социальных и биологических норм, а поэтому может быть опасен.

Как отмечал М. Фуко в своей ранней работе «Психические болезни и личность» (1954), «каждая культура создает из болезни образ, характер которого очерчивается всеми вытесняемыми или подавляемыми ею антропологическими возможностями»<sup>1</sup>. Бросая исторический взгляд на данную проблему, французский философ полагал, что все многочисленные лики безумия, которые сменялись от эпохи к эпохе, отражают особенности современной им культуры и конфликт условий существования личности в обществе, то есть он установил взаимосвязь социальных условий среды и физиологических механизмов функционирования организма. «В свете такой трактовки, – замечает О.А. Власова, переводчик и комментатор указанного сочинения М. Фуко, – болезнь представляется как своеобразная форма адаптации индивида к непреодолимым противоречиям среды, диалектики индивида и диалектики условий его существования»<sup>2</sup>.

Однако у общества, в свою очередь, тоже вырабатывается своя оборонительная реакция, этаким инстинкт самосохранения, и у него возникает необходимость закрепить за таким «больным» «статус не вписывающегося в ее рамки девианта»<sup>3</sup>. В процессе подобного отчуждения, подчеркивает М. Фуко в книге «История безумия» (1961), безумец для здорового окружения «представляет собой Другого, отличного от других в их внешней объективности»<sup>4</sup>.

Известный английский исследователь Рой Портер в книге «Краткая история безумия» пишет: «Такое “клеймо”, как считает американский социолог Эрвин Гофман, есть “ситуация индивидуума, лишённого права быть полноценным членом общества”. Клеймение – искусственное создание испорченной личности – заключается в проецировании на индивида или группу наших представлений о низшем, отталкивающем или постыдном <...> Такую демонизацию можно рассматривать как процесс, имеющий психологические и антропологические причины и стимулируемый глубоко укорененной и, возможно, бессознательной потребностью упорядочить мир путем проведения демаркационной линии между собой и другими, как мы делаем это, когда противопоставляем инсайдеров аутсайдерам, черных – белым, коренных жителей – иностранцам, людей с нетрадиционной сексуальной ориентацией – людям с традиционной и т.д. Конструирование таких оппозиций, как “они – мы”, укрепляет наше хрупкое чувство самоидентичности и самоценности за счет патологизации парий.

Обособляя больных, мы воображаем, будто сами здоровы. Диагноз болезни, таким образом, является мощным средством классификации, и медицина вносит немалую лепту в процесс стигматизации (*греч. stigma – клеймо*)»<sup>5</sup>.

Чаще всего подобной стигматизации подвергались представительницы слабого пола, поскольку изначально они были отнесены патриархальной культурой к слабым и неполноценным существам. И поэтому оттеснялись обществом на «окраину» социального бытия.

Несмотря на это, из века в век, женщиной все более и настойчивее овладевало «гендерное беспокойство». Осознание ею невозможности почувствовать себя независимым субъектом и реализоваться как личность в предложенных ей патриархальной средой обстоятельствах вело к проявлению двух состояний женской души, двух типов поведения, а именно: предельного **отчаяния**, нередко оканчивающегося смертельным исходом или агрессивными действиями разной степени, о чем мы писали ранее, или предельной **экзальтации**<sup>6</sup>, выражавшейся в истерическом поведении, в явлениях кликушества, блаженности, медиумизма, визионерства и тому подобном, то есть в уходе этих женщин в некое пограничное состояние, где стирается линия между иллюзией и реальностью, распадом души и обретением новой идентичности.

Созданные андроцентричной культурой стереотипы и шаблоны зачастую приводят к тому, что те или иные человеческие качества, поступки девушек или замужних дам нередко определяются и трактуются неправильно. Так, например, любое их нестандартное с точки зрения общественной морали поведение не рассматривается как проявление индивидуальности, смелости, мужества, креативности, а сразу же объявляется глупостью, порочностью, болезнью.

Если такое чудесное и великое, животворящее и созидательное чувство, как любовь, врачи и психиатры определяют как невроз (нервно-психическое заболевание), то не удивительно, что душевно-телесное протестное действие индивида, а именно истерию, они называют безумием. Безусловно, все зависит от того, как интерпретировать тот или иной термин, то или иное понятие.

Само слово «истерия» прежде чем войти в повседневный обиход появилось в медицинском и психоаналитическом лексиконе и приписывается знаменитому Гиппократу (ок. 460 – ок. 370 до н.э.), который полагал, что разнообразные и изменчивые ее симптомы возникают только у женщин из-за длительного сексуального воздержания («истерия» – от греческого *hysteron*, «матка»). Хотя в своих знаменитых текстах, известных как «Гиппократов корпус», этот великий врач писал: «Люди должны знать, что из мозга и только из мозга происходят наши наслаждения, радости, смех и шутки, а также наши огорчения, боли, скорби и слезы. Посредством мозга, в частности, мы думаем, видим, слышим и отличаем безобразное от прекрасного, зло от добра, приятное от неприятного... Именно мозг делает нас безумными или исступленными, вселяет в нас страх и ужас, ночью ли, днем ли вызывает бессонницу, временное помутнение рассудка, беспричинное беспокойство, рассеянность и заставляет совершать действия, противные общепринятым нормам»<sup>7</sup>.

Однако медики последующих веков взяли на вооружение только первый посыл Гиппократа. В середине XIX в. известный невролог Жан-Мартэн Шарко оценивал истерию как душевную болезнь, а его ученик Зигмунд Фрейд считал ее одним из видов невроза, проявлением скрытой сексуальности и связывал с Эдиповым комплексом. По его мнению, именно подавленная женская сексуальность прорывается в виде телесных симптомов или неадекватно сильной эмоциональной реакции. Все эти трактовки прекрасно вписывались в ткань ханжеской и сексистской церковной и общественной фаллоцентричной морали.

Склонность обыденного сознания толпы и «профессионального» мышления медиков рассматривать истерию как невроз происходит от того, что истерия, как и любовь, всегда ими противопоставляется **норме**. Иными словами, то, что выходит за рамки, установленные обществом, порицается и оценивается со знаком минус.

И действительно, истеричное или любое иное эксцентричное поведение женщины есть уход от нормы, но не в медицинском смысле (как, например, сумасшествие), а в социальном – это нарушение правил игры, установленных патриархальным обществом, со стороны представительниц слабого пола для того, чтобы быть сильными и противостоять доминанте мужской культуры.

Это понимали умные люди еще в глубокой древности, когда шла смена идеологий и патриархальные принципы одерживали верх над матриархальными.

В биотийских городах Древней Греции существовали легенды о **миниадах** (менадах), которые отличались от прочих женщин излишним трудолюбием<sup>8</sup>. Превращенные в вакханок за отказ следовать культу Диониса, поскольку не желали изменять своим женским богиням, они, сделавшись против своей воли спутницами этого бога, стали символом инверсии (изменения, переворачивания) обычного социального и семейного порядка.

Все эти менады, вакханки, бассариды, чьи прозвания означали «буйные» или «безумствующие» женщины, как гласят легенды, наделены были всевозможными крайностями: они забросили свои хозяйственные, профессиональные (ткачество) и семейные обязанности; тяготели к убийствам и могли разорвать на части даже собственных детей. Подобные характеристики призваны были очернить этих бунтарок, бросающих вызов противоположному полу.

Их безумие обуславливалось не психическим заболеванием, а проявлялось как протестное действие. Об этом говорится в трагедии Еврипида «Вакханки». У Гомера Андромаха, узнавшая о гибели Гектора, в порыве сильных чувств меняется; поэт называет ее «менадой с сильно бьющимся сердцем»<sup>9</sup>.

Эти «неистовствующие» женщины своим поведением нарушали мужское мироустройство. В их образах сконцентрировалась сила, готовая в борьбе полов противостоять патриархальным порядкам. И поэтому их считали наделенными психо-эмоциональными отклонениями.

Неспроста женщин, признанных истеричками, обозначают как обладающих «комплексом Кассандры», на которой лежит печать «божественного безумия». Ведь в древнегреческой мифологии Кассандра – это женщина-бунтарь, осмелившаяся бросить вызов самому Аполлону, олицетворявшему фаллоцентричную культуру.

Известный юнгианский аналитик, практикующий в Нью-Йорке, Лори Лэйтон Шапиро в своей монографии<sup>10</sup> подробно анализирует легенды об этой мифологической героине, прослеживает проявления характеристик ее архетипа у современных женщин и их связь с истерическим синдромом.

История Кассандры – это хроника жизни и сопротивления в атмосфере борьбы полов при набирающей силу маскулинной власти и недоверии со стороны окружающих. Как гласит миф, Кассандра была дочерью правителя Трои. Однажды, будучи в храме Аполлона, она увидела самого бога, который обещал наделить ее даром пророчества, если она согласится отдаться ему. Однако, получив этот дар, девушка отказалась принадлежать Аполлону. Это был с ее стороны вызов, согласно существовавшему правилу принятой милости богов уже нельзя отвергнуть. Несмотря на то, что троянская принцесса бурно сопротивлялась и пыталась спастись бегством, этот «солнечный» бог не только надругался над ней, но и сделал так, что ее пророчествам уже никто не верил. Последнее приносило ей нескончаемые муки, поскольку зная, что произойдет несчастье, она не имела возможности его предотвратить.

Л.Л. Шапиро и другие исследователи видят в этом мифологическом событии глубокий смысл<sup>11</sup>. Они считают, что в образе Аполлона утверждается архетипическая позиция, представляющая собой мужской взгляд на мир и идеологические принципы, на которых он должен держаться. Как известно, в основе аполлонической философии лежала «хищная установка по отношению к феминности. Это все тот же Аполлон, который отлучил Дельфийского оракула от богини земли, никогда не признавая его матриархальных корней. Он отдает дань уважения богине до тех пор, пока испытывает потребность в женщине, которая бы вдохновляла его божественное сумасшествие. Однако становится совершенно безжалостным, когда его избранник оказывается неверен ему или с презрением его отвергает, как поступила Кассандра»<sup>12</sup>.

Более того, он не только хотел в лице Кассандры сломить и подчинить все женское, но и желал, чтобы она стала вместо отстраненного им Дельфийского оракула его пифией, «женой бога», чтобы наполнить ее своей божественной одухотворенностью и чтобы она являлась его рупором.

Наша героиня сказала Аполлону «нет», «поскольку это был единственный способ выжить при столкновении с властью маскулинности, выходящей за любые ограничения. Кассандра не смогла отказать богу прямо и откровенно, непосредственно конфронтировав Аполлона с его Тенью насильника и женоненавистника. Поступив таким образом, она утвердила бы свою женскую сущность, сохранив свою девственность, которая в конечном счете позволила бы ей исполнить свое предназначение как святого божественного сосуда»<sup>13</sup>, то есть оракула. Но она поступает по-иному. Кассандра открыто и резко восстает не только против мужского сексуального насилия, а прежде всего против попыток Аполлона разорвать ее связи с материнским началом.

Хотя эта героиня терпит поражение, в ней не гаснет желание выговориться, быть услышанной и понятой. Поэтому, как полагает

Л.Л. Шапиро, «женщина с комплексом Кассандры обладает особым истерическим паттерном, включающим в себя заметное расщепление личности. Такая женщина часто оказывается экстравертированной, ответственной, даже навязчивой в том, что делает, и к тому же способной поддерживать длительные, правда, иногда поверхностные отношения. Но временами ее Персона внезапно распадается на части, обнажая испуганную маленькую девочку, жаждущую заботы и внимания, но не способную выразить свои потребности или найти свой путь в бессознательном. У нее нет проводника, она не испытывает удовлетворения, чувствует себя беспомощной, безнадежной и крайне испуганной»<sup>14</sup>.

Считалось, что люди, обладавшие подобными качествами, могут осуществлять связь земных жителей с потусторонним миром (светлым, но чаще с темным), то есть быть медиаторами.

В далеком историческом прошлом Европы и России, в традиционных африканских обществах все эти ведьмы, жрицы, колдуньи, знахарки, кликуши, пророчицы, блаженные, по признанию исследователей, обладали необузданной энергетической силой, чаще негативной, поскольку связывали себя с архаическими женскими божествами и духами; они, выступая в качестве «темного аспекта женской “самости” (по выражению патриархатных идеологов), ставили перед собой задачу идентификации с матриархатной силой и “убийства” патриархальности.

Неслучайно уходящее корнями в глубокую древность английское слово “ведьма” и немецкий эквивалент *nexe* означают “мудрая женщина”; ее мудрость и знания прежде всего относятся к природе и к человеческим отношениям, подчиняющимся природным ритмам. Проявления ее активности, окрашенные сильными эмоциями и подчиняющиеся особым телесным действиям, несли женщинам надежду на наступление периода справедливости и создания истинного соединения противоположностей»<sup>15</sup>. Кроме того, этот необычный стиль поведения и воздействия на окружающих создавал особую атмосферу, в которой ведьмы и им подобные обретали особую власть над людьми, возвышая значимость своей личности и тех истин, которые они изрекали.

Большинство исследователей сходятся во мнении, что все выходящие за пределы нормы «безумствующие» женщины сочетали в себе элементы истерического поведения и сознательного лицедейства.

Даже исследуя рядовых женщин, отличающихся странностями и не относящихся к медиумам, кликушам, колдуньям и прочим «профессионалкам», большинство врачей многие столетия считало эти проявления симуляцией или результатом самовнушения и называло истерию не болезнью, а «великой притворщицей». И действительно, «истерические симптомы проявлялись только в присутствии зрителей, были безопасны (падая, человек не ушибался) и не противоречили нормам поведения и

обществе (в XVIII веке обморок на публике считался признаком аристократизма)»<sup>16</sup>.

Женщины, наделенные сверхчувствительными психоэмоциональными качествами, нередко впадали в состояние транса или инсценировали сумасшествие, чтобы быть свободными за оградой «мнимого безумия». Как отмечают современные исследователи, «истерик превращает свое существование в театральные подмостки, где все – сплошной обман зрения, где он постоянно разыгрывает эмоции, словно обращаясь к зрителям, которых ему нужно тронуть и соблазнить <...> Истеричка бессознательно преподносит себя врачу как загадку, которую тот должен разгадать. Символически она отдает свое тело в дар науке, демонстрируя все новые и новые странные симптомы, отказываясь выздороветь...»<sup>17</sup> Нужно особо подчеркнуть, что главным выразителем ее эмоций, за которыми скрывались подлинные мотивы и желания, были ее соматические действия. Самое характерное для подобных женщин – это «говорящее тело», которое подает сигнал не только о душевном, но и социальном неблагополучии личности. Эти импульсы бывают настолько сильными, что специалисты ввели понятие «тело без органов», что означает и наполненность тела страстью, любовью, аффектом, и существование его вне ориентации на Другого, то есть за этим скрывается пренебрежение мнением и восприятием окружающих<sup>18</sup>. Жак Лакан оценивал подобное следующим образом: это желание, которое не может быть удовлетворено в Другом. **Это нехватка бытия, хватившая через край.** И суть его (психоза) не в потере реальности, а в той силе, которая вызывает к жизни на месте этой зияющей дыры в реальности, в той силе, которая заступает место реальности<sup>19</sup>.

Женщина, охваченная подобными чувствами, постоянно балансируя на грани реального и воображаемого, стремится найти свое истинное женское социальное пространство и убежать в иную идентичность.

Это явление рассматривается в известной **концепции женского истерического желания**, предложенной Элен Сиксу в 70-е годы XX века. Исследовательница полагает, что поскольку на протяжении веков общество лишало женщину возможности прямого и непосредственного выражения своих мыслей, чувств и эмоций, проявления своей индивидуальности она, в отличие от отцов, мужей и братьев, которые могли свободно высказать свое мнение, была ограничена социумом в своих поступках, выбирала истеричную форму поведения, чтобы «заставить общество быть осведомленным о своих чувствах»<sup>20</sup>. Подобное намерение осуществлялось посредством непрямого телесного действия. Как пишет Э. Сиксу, «через истеричку говорят не слова, а само тело, ... маркируя тем самым сопротивление традиционному миру символического»<sup>21</sup>. Истеричка всегда направлена против символического, муж-

ского порядка реальности. По мнению исследовательницы, истерия отличается от невроза тем, что разрушает идентификацию; она характеризуется несдерживаемой и интенсивной силой желания, которое никогда не может быть подавлено. Истеричка никогда не соглашается на компромисс, в ее действиях просматривается женская стратегия собственной реализации.

Как полагает Ирина Жеребкина, заслуга Э. Сиксу и ее последователей состоит в том, что они разрушили традиционное представление, выдвинутое З. Фрейдом, о женской истерии как о болезни, подлежащей лечению и **подавлению**. Они рассматривают «женский истерический опыт как реализацию женской субъективизации в ее отличии от мужской и наделяют его позитивной характеристикой в общей типологии женской субъективности, освобождая тем самым женскую субъективность от репрессивной маркировки по критериям норма/анормативное»<sup>22</sup>.

Э. Сиксу, Л. Иригарэ, К. Клеман и другие теоретики феминизма трактуют это особое состояние женщин как социальное явление, как специфическую форму женской активности, смысл и цель которой заключается в том, чтобы преодолеть нормативные условности и вырваться за рамки, обозначенные фаллоцентристской культурой, матрицы гендерной идентичности, выразить свое «я» и свои желания путем своеобразного телесного языка<sup>23</sup>.

Тело избирается истеричкой как главный выразитель ее намерений потому, что телесные характеристики, в отличие от душевных качеств, умственных и деловых способностей, считались представителями патриархальной культуры основным показателем феминности.

Пытаясь заглушить душевные метания и горечь от неудовлетворенности жизнью и своей ролью в ней, представительница прекрасного пола через истерический симптом не только демонстрирует отказ от того, что от нее ожидают мужчины и общество, но и как бы отвергает свою социальную кастрацию и тем самым активно самоутверждается.

Как считает И.А. Жеребкина, «истерия, проявляемая через экссесс, – это не “сущностная” характеристика женского, а пародия на то, что от нее ожидается. Симулятивным образом копируя те ожидания мужской культуры, которые от нее требуются, на самом деле “истеричка” удовлетворяет не их требования, а свои собственные»<sup>24</sup>. Яркая иллюстрация этому – образ Настасьи Филипповны в «Идиоте» Ф.М. Достоевского. И таких примеров мы найдем немало и в зарубежной, и в русской литературе. Ф.М. Достоевский, изучая подобные женские проявления характера в личной жизни (истерическим поведением отличалась его первая жена Мария Дмитриевна Исаева и его знаменитая любовница Аполлинария Прокофьевна Сулова) и показывая их на страницах своих произведений, называл истерию «уникальностью русской женской субъективности»<sup>25</sup>.

Это происходило, по-видимому, от того, что у нашей соотечественницы той поры почти не было других возможностей и способов заявить о себе и доказать окружающему миру, что она не хочет быть «ничем», не хочет быть только «приложением» к мужчине, что она не согласна с той идентификацией, которую ей определили. Ведь истерия, по мнению Сары Кофман, формируется и проявляется именно тогда, когда патриархальное общество пытается вписать женщину в некую абсолютную (т.е. маскулинную) «истину» и насильно закрепить ее за ней<sup>26</sup>, а женщина стремится выйти за пределы мужского авторитета и власти и своим необычным поведением завоевать эту власть, даже если ее личностные характеристики не соответствуют этому.

И опять мы вынуждены обратиться к образу Аполлинии Сусловой, которая, обладая сильным и истеричным характером, но будучи, выражаясь словами ее мужа – выдающегося философа Василия Розанова, по своим способностям посредственностью, сумела возбудить глубокие страстные чувства таких выдающихся деятелей русской культуры, как Ф.М. Достоевский и В.В. Розанов. Изображая из себя жертву, она внушила им чувство вины, долгие годы привязывая к себе и мучая истериками<sup>27</sup>. В юности она исповедовала идеалы нигилизма. Став любовницей Ф.М. Достоевского, Аполлиния впервые почувствовала свою сексуальную силу, стала менять любовников как перчатки. Исследователи отмечают, что у Сусловой была жесткая брутальная истерия, а по стилю поведения и душевным качествам она напоминала Екатерину Медичи с ее кровавыми деяниями. Ее истеричная натура, видимо, питала ее жизненные силы. А.П. Сулова дожила до 78 лет.

Поскольку фундамент патриархальной культуры базируется на основополагающем принципе неизбежной и неизменной асимметричной гендерной дихотомии, где понятие мужского всегда коррелирует с понятием разума и рациональности, а понятие женского выступает как символ иррационального и виновного, предельным выражением чего и является маркировка «безумие» (причем даже если речь идет о мужских грехах или девиациях), то они (эти пороки) «на символическом уровне получают неизбежную маркировку женского: “женское безумие” или “женская чувственность” внутри мужского субъекта»<sup>28</sup>.

Другим ярким примером может служить личность Елены Дмитриевны Дьяконовой – многолетней музы гениального Сальвадора Дали, который звал ее Гала и считал своей Богиней, Судьбой, Золотым талисманом и Жизнью. Под влиянием этой женщины он создал множество своих шедевров. Успех подобных спутниц многих творчески одаренных мужчин является полной загадкой. По своим внешним и интеллектуальным данным Дьяконова не выделялась среди других представительниц женского пола: она не обладала ни острым умом, ни утончен-

ностью облика (у нее был выдающийся нос, близко посаженные маленькие глаза, небезупречная фигура). Но Гале были присущи чрезвычайная чувственность (похоже, по мнению современников, она была нимфоманкой) и воля к достижению поставленных перед собой целей.

Как замечал в своих воспоминаниях сам художник, она с первой же встречи с ним стала рассматривать его как гения и ждала от него воплощения ее собственных мифов. «Моим сверхчеловеком же суждено было стать не женщине, а сверхженщине по имени Гала <...> Гала осудила тогда мое творение со всей неистовой страстью, против которой я взбунтовался в тот день, но которой с тех пор научился поклоняться»<sup>29</sup>. Он отмечал в ней интуицию, которая превосходила его собственную<sup>30</sup>. «Гала будет всегда права во всем, что касается моего будущего»<sup>31</sup>.

Окружавшие С. Дали люди полагали, что эта женщина – ведьма, которая околдовала его. Так это или нет – неизвестно, но очевидно то, что Гала на много десятилетий станет его единственной вдохновительницей, а ее облик будет переходить из картины в картину. По мнению современников, их интимные отношения строились скорее не на любви, а на жестокой страсти, балансируя между разрывом и истериками<sup>32</sup>. И подобная истеричность, замешанная на эротизме, не только сильно привязывала Дали к супруге, но и питала его творческую энергию.

Многие психологи отмечают, что женщины, для которых характерны истерические черты, нередко привносят эотику в, казалось бы, самые невинные отношения. Тем самым они непрерывно интригуют окружающих, усиливая свою загадочность. Прячась под ролями-масками, они желают и даже требуют, чтобы их разгадывали. При этом у подобных личностей неудовлетворенность «перерастает в образ жизни. Истерическая женщина чувствует себя несчастной жертвой, испытывающей бесконечную фрустрацию»<sup>33</sup>. И это ощущение невозможности осуществления целей, крушения надежд рождает психологическое состояние подавленности, тревоги, видимой неадекватности поступков.

Но нередко все эти психологические и поведенческие свойства намеренно используются представительницами слабого пола, чтобы через аффектацию (искусственную и преувеличенную возбужденность) и эпатаж заявить о себе и утвердить свою «сумасшедшую идентичность». Такое мнимое безумие, по мнению феминистов, скорее не сумасшествие, а прибежище для своего «я».

Ярчайшей иллюстрацией подобных ситуаций мы находим в романе классика современной английской литературы Джона Фаулза «Женщина французского лейтенанта» (1969), название которого в русском переводе неверно дается как «Любовница французского лейтенанта»<sup>34</sup>.

С глубочайшим и тонким психологизмом автор выписывает главную героиню – Сару Вудраф, которая выбрала истерическое поведение

в качестве своей жизненной стратегии. Она надевает на себя и эксплуатирует маску жертвы, которая свойственна женщине в картине патриархального мира, и доводит этот образ до крайности, балансируя на лезвии бритвы, поскольку, с одной стороны, эта фигура вызывает у части окружающих людей сострадание, а с другой – презрение к той, которая переступила границы морали.

В этом проглядывает тщательно продуманный сценарий, сочиненный данным действующим лицом разворачивающейся перед нами драмы. Так, Л. Иригарэ видела дискурсивный способ женского противостояния обществу в женской истеричности, посредством которой представительница слабого пола, «имитируя высокую мужскую трагедию <...> может выразить хоть часть своего собственного желания»<sup>35</sup>.

Неспроста Сара Вудраф получила у жителей небольшого английского городка Лайм-Риджис прозвище Трагедия, к чему она сама, собственно, и стремилась.

Знакомство с этой героиней происходит на символическом уровне, скорее как с неким мифическим персонажем, нежели с «обязательной принадлежностью ничтожной провинциальной повседневности». Она предстает перед нами как «фигура на дальнем конце этого мрачного изогнутого мола. Фигура эта опиралась на торчащий сверху ствол старинной пушки, который служил причальной тумбой. Она была в черном. Ветер развевал ее одежду, но она стояла неподвижно и все смотрела и смотрела в открытое море, напоминая скорее живой памятник погибшим в морской пучине»<sup>36</sup>. Ее профиль и взгляд, «словно ружье нацеленный на горизонт <...> Лицо ее нельзя было назвать миловидным <...> Но это было лицо незабываемое, трагическое. Скорбь изливалась из него так же естественно, незамутненно и бесконечно, как вода из лесного родника. В нем не было ни фальши, ни лицемерия, ни истеричности, ни притворства, а главное – ни малейшего признака безумия. Безумие было в пустом море, в пустом горизонте, в этой беспричинной скорби»<sup>37</sup>.

Так ощутил эту женщину главный герой романа Чарльз Смитсон – молодой палеонтолог, который, сразу проникшись к ней сочувствием, совершенно верно, интуитивно не заметил в ней истеричности, но он в то же время жестоко обманулся, не рассмотрев в ее натуре актрису, разыгрывающую перед ним жестокую комедию.

Кроме того, Сара – режиссер, выбравший мол в качестве подмостков для эффектной мизансцены, где она стоит в трагической неподвижной позе, выражавшей вечную скорбь. Как замечает культуролог и философ Ольга Кириллова, защитившая диссертацию по рассматриваемому роману, «фигура женщины, вроде бы совсем потерявшаяся, тем не менее формирует пространство, создает зону “эрогенности” – в лака-

новском понимании. Как пишет Лакан в “Ниспровержении субъекта...”: ...эрогенная зона представляет собой результат разрыва, которому способствует анатомическая черта пограничной области (marge) или края. Эрогенность – близость разрыву – обрыву, близость к краю – пучины, бездны»<sup>38</sup>. «Семантика “края бездны” так и будет структурировать пространство и время в развитии отношений героев»<sup>39</sup>.

Эта тема «близости к краю» станет центральной в романе как символ свободы и единственный способ ее достичь. Сара Вудраф – старшая дочь многодетного, но разорившегося фермера, который сошел с ума в попытках доказать свое дворянское происхождение и умер в доме для умалишенных. Она осталась совсем одна, без денег и без родных, обреченная на одиночество и бедность. Будучи хорошо образованной и творческой натурой (она была художницей), Сара вынуждена зарабатывать на хлеб в роли гувернантки или компаньонки, понимая, что ей – бесприданнице не светит удачное замужество и что у нее нет средств и возможностей реализовать свои художественные способности.

Рассказывая о себе, она говорит: «Долгие годы я чувствовала себя каким-то таинственным образом обреченной на одиночество, но не знала за что <...> Моя жизнь погружена в одиночество, мистер Смитсон. Мне словно предопределено судьбой никогда не знать дружбы с равным мне человеком, никогда не жить в своем собственном доме, никогда не смотреть на мир иначе как на правило, из которого я должна быть исключением»<sup>40</sup>.

И Сара Вудраф приходит к пониманию того, что она должна стать таким «исключением», чтобы заявить всем о своей субъективности. Она для этого конструирует миф о своей жизни и о своих мнимых пороках и страданиях. Девушка создает легенду, что остановившийся в этом городке когда-то раненый французский лейтенант – Варгенн – соблазнил ее и затем оставил, обещав вернуться. И вот уже в течение многих лет она, вглядываясь в морскую даль, ждет его, тем самым приобретая весьма неоднозначную репутацию. Можно представить себе на какой риск шла героиня романа, живя в провинции в викторианскую эпоху с ее ханжеской моралью. Для этого нужно было не только быть весьма смелой и мужественной женщиной, но и иметь жизненно важные цели.

Вот как она сама объясняет случившееся: «...я обесчещена вдвойне. В силу обстоятельств. И собственного выбора <...> – Мистер Смитсон, я хочу, чтобы вы поняли – дело не в том, что я совершила этот позорный поступок, а в том, зачем я его совершила. Зачем я пожертвовала самым дорогим достоянием женщины мимолетному удовольствию человека, которого я не любила. – Она приложила ладони к щекам. – Я сделала это затем, чтоб никогда уж не быть такою, как прежде. Я сдела-

ла это затем, чтобы люди показывали на меня пальцем и говорили: вон идет шлюха французского лейтенанта, – о да, пора уже произнести это слово. Затем, чтоб они знали, как я страдала и страдаю, подобно тому, как страдают другие во всех городах и деревнях нашей страны. Я не могла связать себя супружеством с этим человеком. Тогда я связала себя супружеством с позором <...> мне казалось, будто я кинулась в пропасть, или ножом пронзила себе сердце. Это было в некотором роде самоубийство. Поступок, вызванный отчаянием, мистер Смитсон. Я знаю, что это грех... кощунство, но я не видела иного средства покончить со своей прежней жизнью <...> Если бы я ушла от него, вернулась к миссис Тальбот и продолжала жить, как прежде, то сейчас меня бы просто не было... я бы покончила с собой. Жить мне позволил мой позор, сознание, что я и в самом деле не похожа на других женщин. У меня никогда не будет их невинных радостей, не будет ни детей, ни мужа. А им никогда не понять, почему я совершила это преступление. – Она остановилась, словно впервые ясно осознала смысл своих слов. – Иногда мне их даже жаль. Я думаю, что я обладаю свободой, которой им не понять. Мне не страшны ни униженья, ни хула. Потому что я переступила черту. Я – ничто. Я уже почти не человек. Я – шлюха французского лейтенанта»<sup>41</sup>.

Как видим, описываемое невротическое поведение нередко идет рука об руку с творческим воображением. А одной из форм проявления своей субъективности можно считать подобное эксцентричное поведение женщины, выражающееся в ее неординарных поступках, выходящих за рамки культурной нормативности. Ее взаимоотношение с обществом носит характер негативного восприятия друг друга. Такая личность рассматривалась М. Фуко как маргинальная, реализующая себя в процессе перемещения социокультурных и морально-этических границ социума.

Как замечает Д. Фаулз, Саре Вудраф нравилось находиться в этом маргинальном состоянии поиска своей идентичности, ее мучения стали ее наслаждением, но в то же время она уже предугадывала, к чему стремится ее натура и ее душа. Эта героиня романа уже готова была перейти от истерического поведения к активным действиям, чтобы не только выделиться из закоснелой среды провинциального городка, но и «выпасть» из общего ряда персонажей обывателей и их поведенческих рамок. Ей для этого нужен был лишь трамплин, в качестве которого она избрала Чарльза Смитсона.

Чарльз, проявляя искреннее сочувствие к Саре и увлекшись ею как женщиной, становится игрушкой в ее руках и подлинной жертвой обстоятельств. Он дает ей денег и помогает бежать из города, но она исчезает. Чарльз отказывается от своей невесты, несет материальные и мо-

ральные убытки, бросает любимую палеонтологию и начинает скитаться по странам и весям, храня в сердце образ необычной женщины, которая его обманула.

Недаром ему иногда мерещилось, что «она – сущий дьявол»<sup>42</sup>, а в ее облике виделось «что-то мужское»<sup>43</sup>. Безусловно, Сара Вудраф обладала волевым характером и была способна манипулировать мужчинами. После проведенной ночи с Чарльзом, когда он обнаружил, что она была девственница, а ее история с французским лейтенантом – сплошной вымысел, она, отбросив маску жертвы, с предельной откровенностью заявила ему: «Да. Я обманула вас <...> Я гораздо сильнее, чем можно было бы вообразить. Моя жизнь кончится тогда, когда придет ее естественный конец <...> Сегодня меня заботило только собственное счастье»<sup>44</sup>.

И когда через два года Смитсон находит Сару в Лондоне, он потрясен. «Теперь же перед ним была воплощенная идея Новой Женщины, чья наружность бросала открытый вызов общественным тогдашним представлениям о женской моде»<sup>45</sup>. Ее броский наряд поначалу сбил с толку. Но теперь он начал понимать, что столь смелая манера одеваться – всего лишь следствие ее нового самоощущения, новообретенной уверенности в себе; она уже не нуждалась ни в какой сковывающей внешней оболочке»<sup>46</sup>.

И она снова отвергает его, ответив отрицательно на предложение Чарльза о браке: «Теперь я живу в таком мире, где избежать одиночества легче легкого. И я поняла, как я им дорожу. Я не хочу ни с кем делить свою жизнь. Я хочу оставаться самой собою, не приравниваться к тому, чего неизбежно будет ожидать от меня даже самый добросердечный, самый снисходительный супруг»<sup>47</sup>.

Анализируя феномен истеричек в социальном контексте, Элен Сиксу отмечала: «Невероятная сила кроется в их хрупкости, уязвимости. К счастью, они не сублимировались, они сохранили свою кожу, свою энергию. **Они не тратили усилия на жизнь в тупике без будущего** (выделено мною. – *Н.К.*). Они гневно заселяли эти роскошные тела: замечательные истерички, которые заставили Фрейда сдать перед многими чувственными, непередаваемыми словом признаниями, бомбардируя его мозаичную статую страстными плотскими словами тела, преследуя его своими неслышными, громогласными разоблачениями, ослепительные, более чем нагие под семью покрывалами целомудрия. Те, кто лишь единым словом тела прописали головокружительную по необъятности историю, излетевшую подобно стреле изо всей истории мужчин и библейско-капиталистического общества, – эти женщины, вчерашние просительницы, **предшественницы новых женщин** (выделено мною. – *Н.К.*), после которых отношение между субъектами (т.е. мужчинами и женщинами. – *Н.К.*) никогда не будут прежними»<sup>48</sup>.

И действительно, как показала история второй половины XIX и всего XX в., особенно в России, из этих «нездоровых», «нервных» с точки зрения патриархального общества антиподов мужчин вышли многие разночинцы, нигилистки, революционерки, феминистки, которые, ощутив свою подлинную идентичность и став личностями, поднялись выше не только общественного мнения, но и своего личного, превратив последнее в общественно-значимое – в политическое. Вспомним одно из стихотворений в прозе И.С. Тургенева «Порог», где дается символический образ такой девушки. Один голос над нею называет ее «дурой», другой же – божественный, провозглашает: «святая»<sup>49</sup>.

Современные исследователи также отмечают положительные стороны у людей, склонных к истерическому синдрому. «Невроз придает истерикам энергию, заставляя их двигаться вперед и совершенствовать мир, который их окружает. В поисках такого мира, который им наконец подойдет <...> они могут заняться политикой или благотворительностью, участвовать в общественных движениях и отстаивать необходимые перемены <...> Так что мы многим обязаны истерикам»<sup>50</sup>.

А истерия, действующая внутри женского тела, нередко выступает в качестве побудителя и выразителя творческих импульсов. Через нее представительницы слабого пола искали пути к самовыражению и самоутверждению не только посредством «странного» и «нестандартного» поведения, но и проявляя незаурядные, а порой и необычные психоэмоциональные и умственные способности, склонности к креативному преломлению как жизненных реалий, так и фантазмов.

Подобное можно обнаружить в далеком прошлом, например, в очень распространенном в средневековой Европе явлении, известном как **визионерство**, под которым в нашем контексте подразумевается особая форма постижения Бога и единения с ним, ориентированная на прямое общение с трансцендентным, и способность индивидуума (в большинстве случаев – женщин) транслировать божественную истину<sup>51</sup>. Как показывает в монографии «Женская идентичность и средневековая мистика: опыт гендерного анализа» А.Г. Суприянович, среди женского литературного творчества труды, трактующие религиозные истины и церковные догмы, написанные под влиянием откровений, посылаемых Богом своим избранницам, стоят особняком. Они получили свое распространение в эпоху высокого и позднего Средневековья и обозначались понятием «средневековая женская мистика».

Эту своего рода публичную активность представительниц слабого пола можно рассматривать как экстраординарное явление, поскольку в те исторические времена все женщины были объектами социальной маргинализации по причине их исключенности из общественной среды. К тому же им было недоступно серьезное богословское образование,

предполагающее знание богословских тонкостей и опирающееся на текстуализированную традицию, что обычно рассматривалось как исключительная привилегия богословов мужчин. По мнению медиевистов, «время для появления мистических трактатов, исходивших от не имевших соответствующей подготовки женщин, было неоднозначным <...> любые, специально не обученные тому люди, бравшиеся толковать религиозные истины и церковные догмы, неизбежно вызвали <...> подозрения в искажении веры»<sup>52</sup>, а нередко их обвиняли в ереси. Поэтому светские и церковные власти предпринимали жесткие меры (от введения законодательных актов до приговоров к сожжению на костре) к тем лицам, которые пытались толковать Библию без помощи священников.

Несмотря на все подобные преграды, начиная с XII в. в Германии, Нидерландах, во Франции, Италии и в некоторых других европейских странах появляется не один десяток женщин-монахинь и послушниц, создающих тексты *откровений*. Хотя многие исследователи и считают, что подобные произведения в большинстве случаев создавались под пристальным вниманием и контролем мужчин, а может быть и были написаны последними со слов визионерок, все же данные тексты сохранили значительные черты женского творчества по стилю, манере изложения. История сохранила немало имен писательниц (начиная с Хильдегарды Бингенской [1098–1179], Мехтильды Магдебургской [ок. 1207/1210 – ок. 1282/1285], Гертруды Великой [1256–1304] и многих других), авторское право которых не оспаривается.

Более того, как отмечает А.Г. Суприянович, «пресловутая женская эмоциональность, часто неуместная в большинстве других видов публичной деятельности, помогала женщинам-мистикам создать шедевры, глубиной и проникновенностью поражающие и современного читателя»<sup>53</sup>. Эти образы письменного женского творчества были признаны церковью и заняли достойное место в рамках мужской богословской культуры, а некоторые из них неоднократно переиздавались и дошли до наших дней. Авторы этих *откровений* уважали, ими восторгались, их видения рассматривались в качестве общественного достояния.

Наибольший расцвет женской континентальной мистики пришелся на XIII век. Как свидетельствуют специалисты, в редком монастыре не было монахинь, не общавшихся с Богом и не передававших его откровений. До нас дошли «имена женщин, которым посчастливилось быть настолько высоко оцененными, что их видения были записаны или в популярном жанре житий, или в виде вдохновенных книг»<sup>54</sup>.

Помимо священнослужительниц медитативные практики были весьма популярны и среди мирянок. Число подобных женщин особенно было велико в тринадцатом столетии. В Бельгии и в Нидерландах той

эпохи появились, наряду с мужскими, женские религиозные объединения. Их члены назывались бегинками, которые, будучи простыми обывательницами, «усердствовали в духовных упражнениях и дали миру многих известных женщин-мистиков, как признанных, так и непризнанных церковью»<sup>55</sup>.

Подобное явление было зафиксировано и среди жительниц Туманного Альбиона, которые в своей мистической деятельности опирались на опыт сестер с континента. Но английский женский мистицизм имел и свою специфику: авторы откровений использовали в текстах не латынь, а английский язык, что значительно облегчало знакомство с их писаниями широкого круга населения. Наивысший расцвет этот жанр религиозной литературы в Англии приходится на XIV–XV вв. В это время наиболее заметным событием в духовной жизни общества стала публикация в 40-х годах XV столетия «Книги» мирянки Марджери Кемп (последняя четверть XIV – первая треть XV в.), посвятившей себя служению Богу.

Ее путь к прямому общению с Богом был тернист, так же как общественное и церковное признание ее неординарных способностей в трансляции божественных откровений.

Долгие годы религиозные привычки и поведение Марджери Кемп, сопровождающиеся приступами нескончаемых рыданий, вызывало у людей отвращение; ее подозревали в притворстве и лицемерии. Более того, ее обвиняли в связи с дьяволом и в том, что она еретичка<sup>56</sup>.

Многие современники и исследователи последующих веков, включая XX столетие, называли эту женщину просто «безумной». И правда, внешние проявления ее вербальных и телесных действий напоминали душевную болезнь. Впервые эти явления у нее стали наблюдаться после рождения первого ребенка, как послеродовое безумие. У нее появилось желание порвать с бранным миром, избавиться от «бремени страстей человеческих» и посвятить себя целиком Богу. Марджери заключила со своим мужем договор о целомудрии, чтобы ничто не мешало ей умерщвлять свою плоть, постоянно постилась и каялась, носила власяницу и совершила паломничество в Святую землю.

Ее стали посещать голоса и видения; она слышала, как Бог-Отец и Бог-Сын беседуют с ней. Сначала ей самой казалось, что все это – дьявольские искушения. Но ее поддержала женщина-мистик Юлиана из Нориджа, которая успокоила ее, разъяснив, что все это не плод воображения, а знаки от Бога.

И тогда Марджери Кемп уверилась в своем религиозном предназначении, к тому же к ней пришел провидческий и пророческий дар. Постепенно у окружающих и у представителей церкви она завоевывает репутацию женщины с божественным призванием. Марджери много

размышляет и советуется со священниками. В результате она надиктовала писарю свою автобиографию, где подробно описывается ее путь к Создателю и ее общение с ним.

Специалистов, исследовавших этот текст, он привлекает не только как образец средневековой мистики, но и как выдающееся произведение женской литературы, дающее богатый материал для понимания социальных процессов и для воссоздания биографии самого автора<sup>57</sup>. Некоторые историки характеризуют М. Кемп как «искусного писателя», которому удалось в «Книге» из своей личности создать литературного героя, предоставляющего нам редкие «свидетельства социальной, телесной (выделено мною. – Н.К.) и духовной жизни женщины»<sup>58</sup> и являющегося ценным источником для анализа гендерной идентичности этой визионерки.

Как отмечает А.Г. Суприянович, «“Книга” вошла в круг базовых текстов не только по средневековой мистике, но и женской литературе, также оказалась широко востребованной для реконструкции как глобальных социальных изменений в позднесредневековом обществе, так и истории повседневности»<sup>59</sup>.

Так чем же была религиозная мистика для европейских женщин Средневековья? При многочисленных ограничениях и препонах, которые возводила патриархальная культура перед представительницами слабого пола, подобная практика, не требовавшая глубоких богословских познаний и особой подготовленности, стала, по мнению исследователей, «“отдушиной”, в которой находила выход жажда религиозного и социального служения, позволявшая при желании достигнуть весьма многого»<sup>60</sup>, а главное – заявить о себе как о личности, то есть проявить свои неповторимые качества. Неслучайно в XIV–XV вв., в отличие от более ранних столетий, когда женская мистика была «групповой», когда этому занятию коллективно предавались обитательницы женских монастырей или мирянки, эта практика приобретает более индивидуальный характер<sup>61</sup>. Подобное проявление женской индивидуальности в попытке публично высказаться по вопросам веры не могло не беспокоить общество и поэтому деятельность женщин-мистиков подпадала под более пристальный контроль со стороны мужчин<sup>62</sup>.

По этой же причине, очевидно, часто замалчивались имена создательниц религиозных текстов и сводились к минимуму их биографические данные. Воспитанные в традициях патриархальной культуры, женщины-мистики и сами сознательно старались сохранить свою анонимность и последовательно стремились оставаться неизвестными возможному читателю их опусов<sup>63</sup>. Так, например, нам почти ничего не известно из биографии затворницы из Нориджа – Юлианы (1342/1343 – после 1416), кроме тех отрывочных данных, которые она дает в своем

тексте. Юлиана свидетельствует, что в возрасте 30 лет она пережила тяжелую «телесную болезнь», уже ждала смерти и причастилась. Но ее посетили шестнадцать божественных видений, после чего к ней снова вернулись жизненные силы. Все это она записала в «Откровениях божественной любви», которые, по мнению исследователей, были созданы между 1373 и 1393 годом и за прошедшие с тех пор 600 лет выдержали несколько публикаций, что говорит о признании их значительности со стороны общественности и о неординарности личности автора.

Необходимо подчеркнуть, что многочисленные редакции «Откровений», созданных в разное время этой затворницей, очень интересны не только трансляцией ее видений, но и тем, что Юлиана не просто записывала текст, а давала толкование увиденного, выявляла различные смысловые пласты и выстраивала на них концепции, что превращало данное произведение в искусное изложение теологических воззрений. Как делает вывод А.Г. Суприянович, таким образом, меняется роль автора и его саморепрезентация. С помощью Иисуса и уподобляясь ему, автор «Откровений» сливается с Богом не только духовно, но и телесно, постигает божественную мудрость, которая заставляет его пересмотреть понимание человека вообще и себя в том числе<sup>64</sup>.

Более того, рассуждая о сущности человека, о его душе и теле, нориджская затворница показывает, что она как автор «Откровений» ощущает себя скорее не женщиной, а «творением Божьим». То есть она сознательно как бы желала избавиться от своего пола. По мнению историка, тщательно изучившей «Откровения», Юлиана «объективирует и свое тело, и свою душу, репрезентируя их как части общечеловеческих плоти и духа. Можно предположить, что ... вымарывание собственного пола могло стать результатом переосмысливания собственной идентичности, произошедшей в связи с разработкой теории безличного и поэтому бесполого человека...»<sup>65</sup> Было ли это состояние следствием подлинного самоощущения или намеренной стратегии создателя «Откровений», чтобы заявить о себе как о полноценном и полноправном авторе, равном мужчине-мистику, сказать наверняка трудно. Бесспорно одно – нориджская затворница, разрабатывая образы героев своих видений, а именно: Бога-Отца, Иисуса Христа, Девы Марии, Адама, Церкви, души, дьявола, явно высказывает свое неравнозначное отношение к мужским и женским качествам и их носителям. Это в первую очередь проявляется в описании их внешности, личных характеристик и поступков<sup>66</sup>. Женские персонажи абсолютно положительны, добры, близки, понятны и вызывают исключительно позитивные эмоции, а их страдания – сочувствие и сопереживание автора и читателей. Мужские – сложнее и далеко не все так хороши. Например, маскулизованный Адам не вызывает гордости за человечество. Он выглядит «не по-

мужски» жалким и униженным. Основное чувство, которое он пробуждает, можно определить как сочувствие с негативным оттенком, поскольку его образ персонифицирует грехопадение.

Как замечает исследователь, «единственный близкий и понятный мужской образ – Иисус Христос. Но его привлекательность во многом достигается за счет наделения его женскими чертами. Описания его маскулинности и разработаны гораздо меньше, и вызывают куда меньше авторских эмоций»<sup>67</sup>. К слову сказать, использование образа феминизированного Христа, выполняющего чисто женские функции по отношению к человеку (он его питает, одевает, воспитывает и т.п.), было характерно для средневековой традиции. Однако автор «Откровений» «внесла в него новые существенные черты, актуализировав идею символического рождения человечества Христом через единение в нем человеческой (телесной и уже потому женской) природы с духовной сущностью»<sup>68</sup> (то есть мужской). Она создает в его лице образ Бога-Матери, и это является одним из центральных звеньев в концепции затворницы. Она неоднократно повторяет в текстах следующую сентенцию: «Иисус **есть** наша истинная мать... Он **есть** наша истинная мать»<sup>69</sup>. По мнению Юлианы, «Иисус не просто “истинная Мать” человечества, он – Мать с типичными женскими психологическими установками и качествами»<sup>70</sup>. «Очеловечивая Христа, – замечает А.Г. Суприянович, – наделяя его ролью матери, автор переносит на него не вообще человеческую, а женскую природу Марии»<sup>71</sup>.

Нельзя не согласиться с мнением исследователей, что это возвеличение феминных качеств не обязательно является продуманной и откровенной апологией женского. Вероятно, здесь проявилось неосознанное стремление женщины-автора к реабилитации собственной природы.

В поздней, пространной редакции «Откровений» Юлиана ощущает большую уверенность в себе и в своих силах. С позиции прожитых лет она чувствует за собой право на это обращение. В ее тоне появляются назидание и менторство. И это в значительной степени обусловлено ее возросшей славой визионерки. «Она обосновала претензию на сокровенное знание, недоступное обычному человеку. Она подтверждала право на изложение божественных истин, **право быть услышанной**»<sup>72</sup> (подчеркнуто мною. – Н.К.). Но это «право голоса» автор обретает, найдя подходящую форму «маскировки». Нориджская затворница предпочла «дефемизироваться», нежели бороться с существующими гендерными представлениями. Здесь речь идет не только об изменении саморепрезентации, но и об изменении идентичности, когда автор ощущает себя вне пола, в рамках человеческой всеобщности, не нагруженной неудобными и «некачественными» женскими признаками<sup>73</sup>.

Как видим из приведенных примеров, мистико-религиозная активность средневековых женщин сочеталась в некотором роде не только с развитием и реализацией созидательного воображения, но и с литературным творчеством. Последнее еще с античных времен было почти единственным легальным способом и возможностью для представительниц слабого пола заявить о себе, проявить свой голос соло среди мощного и все заглушающего мужского хора патриархального общества.

Ведь на протяжении многих веков вплоть до начала прошлого столетия женская часть населения всех стран была почти полностью отторгнута от публичной деятельности, в основном это касалось таких сфер, как образование, наука (особенно в области истории, философии, медицины и т.п.), общественная и политическая активность. И перед женщинами, особенно относящимися к высшим сословиям, постоянно стоял вопрос о возможности пробить хоть маленькую брешь в фаллоцентричной культуре и войти в некую область самовыражения, где они смогли бы предъявить миру свою субъективность. Чтобы быть услышанными, они «оставляли свои следы в поэзии и прозе»<sup>74</sup>. Подобные произведения можно рассматривать как важнейшие исторические памятники, поскольку, как верно замечает философ и филолог В.Ю. Михайлин, «текстуальные источники являются ключом к пониманию **поведенческих модусов** (подчеркнуто мною. – *Н.К.*), свойственных человеку данной конкретной культуры; культурных кодов, которые маркируют эти поведенческие модусы; а также способов взаимодействия между различными культурными зонами. Производство литературного или изобразительного текста, способы его бытования, исполнения ... воспринимаются как **формы социальной деятельности** (выделено мною. – *Н.К.*) в ряду других подобных форм социальной деятельности, неразрывно связанных между собой и вписанных в одни и те же культурные контексты ... логика литературного текста ... ни на одном из возможных уровней не может быть понятна только “изнутри”»<sup>75</sup>.

А известный французский историк Люсьен Февр в своей работе «Чувствительность и история» (1941) рассматривал литературное творчество как «наилучший способ душевного обезболивания для многих художников»<sup>76</sup>. Однако, как уточняет историк из Германии Ян Плампер, «этот феномен вернее характеризовать не как сублимацию в смысле фрейдизма, а как субституцию, подмену»<sup>77</sup>.

Подобное замещение телесных и любовных переживаний словесными образами и звуками нашло свое наивысшее воплощение в поэтическом творчестве греческой поэтессы VII–VI вв. до н.э. Сафо (Сапфо, Псапфа) – этом удивительном явлении мировой литературы. По тем временам подобная публичная активность женщин была исключением и наблюдалась лишь у дорийско-эолийских этнических групп Эллады, в которых положение этих представительниц населения было более свободно<sup>78</sup>.

Сафо происходила из знатного аристократического рода. Ей пришлось пережить превратности судьбы: в семнадцать лет она с родителями по политическим мотивам бежала с о. Лесбос на о. Сицилию, где во время эпидемии чумы умерли ее муж и дочь; лишь в тридцать лет она смогла вернуться на любимую родину. От глубокого отчаяния Сафо спасло страстное желание творить, что было для нее своего рода «душевым обезболиванием». Не случайно она начала сочинять песни и гимны еще с шестнадцатилетнего возраста.

На Лесбосе, будучи уже известной поэтессой, Сафо открыла женскую школу риторики, где девушек из лучших семей обучали литературе, в том числе и стихосложению, философии, пению и танцам, готовили к брачной жизни. Некоторые исследователи предполагают, что это заведение представляло собой замкнутое содружество, типа тайных женских союзов, предназначенных для служения женским божествам и культам<sup>79</sup>. Круг интересов этих «служительниц муз» определял и тематику поэзии самой наставницы и ее учениц: прославление Афродиты, Елены, Нереид и других небожителей, любовные ухаживания и свадьбы, соперничество, разлука, ревность, взаимное влечение подруг.

Сафо – первая из женщин-литераторов, писавшая в основном эротические стихи. Ее наиболее значительное художественное завоевание – «попытка изобразить переживаемое человеком чувство не по внешним признакам, как это было в эпосе, а по его внутреннему состоянию»<sup>80</sup>, дать тонкий психологический анализ телесных и душевных движений женской личности. Одна из вершин ее поэзии – стихотворение «Любовь», которое мы воспроизводим в блестящем переводе В.В. Вересаева:

Богу равным кажется мне по счастью  
Человек, который так близко-близко  
Пред тобой сидит, твой звучащий нежно  
Слушает голос.

И прелестный смех. У меня при этом  
Перестало сразу бы сердце биться:  
Лишь тебя увижу – уж я не в силах  
Вымолвить слова.

Но немеет подчас язык, под кожей  
Быстро легкий жар пробегает, смотрят,  
Ничего не видя, глаза, в ушах же –  
Звон непрерывный.

Потом жарким я обливаюсь, дрожью  
Члены все охвачены, зеленее  
Становятся травы, и вот-вот как будто  
С жизнью прощусь я.

Но терпи, терпи: чересчур далеко  
Все зашло...<sup>81</sup>

Лонгин, древнегреческий исследователь творчества Сафо, писал об этом стихотворении: «Не устаешь удивляться, как ей удается соединить вместе душу, тело, слух, речь, цвет, зрение, как бы различны они не были, объединяя противоположности, испытывая то жар, то холод, теряя чувства и возвращаясь к ним вновь; она дрожит и вот-вот умрет, так что в ней бушует не одна страсть, но целая буря и бореение страстей...»<sup>82</sup>

Современники и последующие поколения греческих поэтов называли ее «лесбосским соловьем», «среди муз бессмертных смертной музой», «равной богам», «вовсеки славною», «избежавшей мрака Аида», и тому подобное. Ею восхищались Плутарх, Страбон, Солон, а великий философ Платон выразил свой восторг в следующем двустишье:

Девять на свете есть муз, утверждают иные. Неверно:

Вот и десятая к ним – Лесбоса дочь, Сафо<sup>83</sup>.

Однако следует признать, что не все в древнегреческом обществе восторженно воспринимали поэзию и образ жизни этой талантливой личности, поскольку созданное ею закрытое женское общество воспитывало в ее участницах чувство личной свободы, способность к творческому саморазвитию и непосредственному, открытому проявлению эмоций, что могло, по мнению критиков, пробудить в девушках непокорство мужской воле, а это, в свою очередь, угрожало мужской власти и ослабляло государство.

Но несмотря ни на что Сафо, ее поэтический гений на многие века стали камертоном (эталон) в женском поэтическом (литературном) творчестве, с которым сверяли талант той или иной поэтессы или прозаика, присваивая женщине, достойной подобной оценки, имя-звание Русская Сафо, Французская Сафо, Немецкая Сафо и тому подобное.

И в последующие исторические периоды среди представительниц прекрасного пола появлялись то там, то здесь звездочки и звезды, пробивающие своим талантом плотную и сопротивляющуюся ткань сексистского небосклона.

Таким светилом, например, была японская фрейлина императрицы Садако (хейанская эпоха) Сэй Сёнагон (966–1009), которая вела дневник для себя, но вот уже более тысячи лет его переиздают во всех странах мира до сих пор<sup>84</sup>. И это не случайно, до X в. в японском обществе женщины занимали почетное, независимое положение, причем среди поэтов и романистов они преобладали.

«Записки у изголовья» положили начало новому жанру в японской литературе – эссе. Сэй Сёнагон, принадлежавшая к знатной аристократической семье, с детства впитала любовь к творчеству. Она еще в отрочестве в совершенстве овладела поэтическим искусством. В доме ее родителей жили литературными и музыкальными интересами.

Это произведение – «прежде всего собственный, совершенно особый взгляд на мир, мысли и наблюдения, изложенные удивительным поэтическим языком»<sup>85</sup>. Главное для писательницы не простое изложение фактов, а впечатление о тех или иных событиях, нахождение в них чего-то неожиданного и нового, анализ своих личных чувств и переживаний, которые порой расходятся с общепринятыми стереотипами. Недаром она сама признается, что «хвалит то, что порицают все остальные, и порицает то, что другие хвалят»<sup>86</sup>. Иначе говоря, она осмеливалась высказывать сомнения в традиционных ценностях.

При императорском дворе Сэй Сёнагон слыла интеллектуалкой и глубоким знатоком поэзии. Неоднократно она побеждала на поэтических турнирах. Ей присуща была чрезвычайная внутренняя свобода. Она признавалась: «Я пишу для собственного удовлетворения», «веду рассказ, как хочу, и пусть люди осуждают меня».

Подобные воззрения начали посещать и европейских женщин эпохи Средневековья, посвятивших себя литературному творчеству и видевших в нем смысл своей жизни. Это было довольно революционным явлением, поскольку в значительной степени подрывало патриархальные устои. Поэтессы и писательницы в произведениях не только открыто выражали свои интимные чувства, но делали представительниц слабого пола главными героинями. Как замечала выдающаяся современная французская писательница Маргарит Юрсенар в своем знаменитом романе «Воспоминания Адриана», «невозможно даже помыслить о том, чтобы сделать женский персонаж центральным <...> Жизнь женщины слишком сжата или закрыта. Если женщина рассказывает свою историю, то первое, что скажут люди, – то, что она более не женщина»<sup>87</sup>. Это суждение, озвученное в XX в., полностью применимо и для более отдаленных исторических эпох.

Но женщины Средневековья, хоть это было и очень трудно, заговорили своим голосом о себе, стараясь выйти из тени. Они, по образному выражению современной исследовательницы Кристины Клапиш-Зубер, «решились на смелую контратаку, обнажив меч в бою, который на протяжении столетий вели друг с другом одни мужчины»<sup>88</sup>. Мало того, они осмелились покуситься на те роды созидательной деятельности, которые считались прерогативой представителей сильного пола, – женщины на равных выступали на поэтических ристалищах. Их творчество занимает полноправное место в лирической традиции трубадуров – этих певцов рыцарской куртуазной любви и Прекрасной Дамы, представительниц поэтической школы, сформировавшейся на юге Франции (Окситания), севере Италии и на востоке Испании в XI–XIII вв.

Термин *трубадушка* (*trobairitz*) впервые появляется в анонимном романе XIII в. «Фламенка». И хотя средневековые источники упоминают о них довольно скупно, из «жизнеописаний» трубадуров, составлен-

ных анонимными авторами в XIII–XIV вв., и других документов до нас дошли биографии двух десятков этих поэтесс и более четырех десятков их стихотворений. По-видимому, этих талантливых женщин было значительно больше, но история сохранила нам имена лишь тех, кто занимал высокое положение в обществе и принадлежал исключительно к аристократическому сословию. На средневековых миниатюрах в рукописных сборниках сохранилось более пятидесяти изображений женщин-трубадуров, одетых в длинные платья, украшенные золотым шитьем, и покрытых плащами, подбитыми мехом горностая<sup>89</sup>.

Биографы таких знаменитых трубадурок, как Альмуэйс де Кастельноу, Изольда де Шапю, Элеонора Аквитанская, Азалаида де Поркайраргес, Кастеллоза, графиня де Диа, Ломбарда, Бьейрис де Романс, Клара Андузская (д'Андюз), Тибор из Серанона, подчеркивают, что все эти дамы отличались образованностью, умом и высоким уровнем культуры<sup>90</sup>. По словам немецкой исследовательницы Анни Латур, подобные незаурядные женщины «перебрасывали мост между интуитивным и конструктивным, между инстинктом и духовным синтезом»<sup>91</sup>.

По мнению историков, «активная роль женщины в окситанской литературе может быть истолкована как своего рода реванш по отношению к окружающей их женоненавистнической среде»<sup>92</sup>. Поэтому «каждый метод их самовыражения должен был быть сопоставлен с мужскими формами репрезентаций и во всех их литературных текстах подчеркивается взаимосвязь между половой принадлежностью и творчеством, между полом и окружающей их культурой»<sup>93</sup>. Как полагают специалисты, произведения женщин-трубадуров следует рассматривать как «контртекст». Так, например, кансоны самой известной трубадурки графини де Диа «вполне соответствуют маскулинному коду, но в то же время она вне его, поскольку автор – женщина. Стихотворение Бьейрис (Беатрисы) де Романс, посвященное другой женщине <...> также становится неким протестом, стихотворением бунтарским и сатирическим. В подобных контекстах традиционное “я” трубадуров вытеснено *дамой* – отсутствующая фигура стала присутствующей»<sup>94</sup>.

Используя выражение известного современного медиевиста и члена Французской Академии Жоржа Дюби, можно утверждать следующее: чтобы поймать подлинный «неприкрашенный звук женского голоса, не маскулинизированный смиренной рубашкой риторики и не трагестированный плагиатом»<sup>95</sup>, необходимо прикоснуться к самим подлинным текстам, познав их изящество, открытость чувств, неординарность мышления, глубину страданий.

Наследие женщин-трубадуров, по мнению специалистов, является образцом поэтического любовного послания. В отличие от коллег мужчин, эти поэтессы не писали ни политических, ни назидательных сти-

хов, не создавали вымышленных, эфемерных и идеализированных образов своих возлюбленных; предмет их страсти всегда конкретен и реален. Они «без лишних слов погружались в лирические излияния, радостные или печальные»<sup>96</sup>. Трубадурики сочиняли потому, что это было потребностью их души и телесных импульсов, подобно вскрытию нарезвешего нарыва, как об этом говорит, например, Кастеллоза:

Зачем пою? Встает за песней вслед  
Любовный бред,  
Томит бесплодный зной  
Мечты больной.  
Лишь муки умножая,  
Удел и так мой зол,  
Судьбины произвол  
Меня и так извел...  
Нет! Извелась сама я<sup>97</sup>.

Это настроение проявляется и в стихах графини де Диа, которая с горечью и предельной откровенностью повествует о превратностях своей любви и о неверности ее избранника сердца:

Повеселей бы песню я запела,  
Да не могу – на сердце накопело!  
Я ничего для друга не жалела,  
Но что ему душа моя и тело,  
И жалость, и любви закон святой!  
Покинутая, я осиротела,  
И он меня обходит стороной.

\* \* \*

Я горестной тоски полна  
О рыцаре, что был моим,  
И весть о том, как он любим,  
Пусть сохраняют времена.  
Мол, холодны мои объятья –  
Неверный друг мне шлет укор,  
.....  
Забыв безумств моих задор  
На ложе и в парадном платье.

Напомнить бы ему сполна  
Прикосновением нагим,  
Как ласково играла с ним  
Груды пуховая волна!<sup>98</sup>

\* \* \*

Печалью стала песня перевита:  
О том томлюсь и на того сердита,  
Пред кем в любви душа была раскрыта;  
Ни вежество мне больше не защита,  
Ни красота, ни духа глубина,  
Я предана, обманута, забыта,  
Впрямь, видно, стала другу не нужна<sup>99</sup>.

Знаменитая трубадурка Клара Андузская тоже безоглядно, отринув все условности света, обнажает свои чувства:

Есть у меня заветное желанье:  
Счастливого хочу дожидаться дня, –  
Постылых ласк угрозу отстраня,  
Себя навек отдать вам в обладанье.

Вот, милый друг, и все мои писанья,  
Примите их, за краткость не браня:  
Любви тесна литых стихов броня,  
И под напев не подогнать рыданье<sup>100</sup>.

Она готова, как и другие ее единомышленницы, ради любви и открытого проявления страсти бросить вызов общественному мнению:

Заботами наветчиков моих,  
Гонителей всей прелести земной,  
Гнев и тоска владеют нынче мной  
Взамен надежд и радостей былых.  
Жестокие и низкие созданья  
Вас отдалить успели от меня,  
И я томлюсь, в груди своей храня  
Боль смертных мук, огонь негодованья.

Но толков я не побоюсь людских.  
Моя любовь – вот гордый вызов мой.  
Вы жизнь моя, мне жизни нет иной, –  
Возможно ли, чтоб голос сердца стих?<sup>101</sup>

Другая трубадурка, чье имя неизвестно, откровенно издевается над господствующей патриархальной моралью, провозгласившей одним из своих главных постулатов святость брака и нетерпимость к супружеской измене. Она говорит без обиняков:

Свою мечту я вам открыть готова.  
Я хороша, а жизнь моя уныла:  
Мне муж не мил, его любовь постыла.  
Хочу любить я друга молодого!  
Я так бы с ним резвилась и шутила!  
Я хороша, а жизнь моя уныла:  
Мне муж не мил, его любовь постыла.

Наскучил муж! Ну как любить такого?  
Я хороша, а жизнь моя уныла:  
Мне муж не мил, его любовь постыла.  
Сколько мерзок он, не передаст и слово.  
Я хороша, а жизнь моя уныла:  
Мне муж не мил, его любовь постыла.  
И от него не надо мне иного,  
Как только бы взяла его могила.  
Я хороша, а жизнь моя уныла:  
Мне муж не мил, его любовь постыла.  
Довольно ждать! Давно решиться надо.  
.....  
Зачем страдать, коль счастье поманило?<sup>102</sup>

Одной из самых выдающихся творческих личностей была виконтесса Мария Вентадорнская, которая соединила в одном лице несколько ипостасей: дамы-трубадура, сочинительницы музыки, музы – вдохновительницы мужчин-трубадуров, арбитра в придворных дебатах на самые разные темы<sup>103</sup>. Наиболее известен ее поэтический диалог (тенсона) с поэтом Ги д'Юсселем, в котором она открыто защищала женскую любовь, провозглашала равноправие в чувствах для представителей обоих полов, отвергала власть мужчины над дамами:

Итак, дать обязана Дама взамен  
Любви – любовь, ту назначив из цен,  
Чтоб равенство соблюдал договор  
Без счетов, кто кем был до этих пор.

Пусть просит, не поднимаясь с колен:  
Она – и подруга, и сюзерен  
Ему: превосходство же ей не в укор,  
Поскольку он друг ей, но не сеньор<sup>104</sup>.

В средневековых «Жизнеописаниях трубадуров» о ней говорится следующее: «Вы уже слыхали о мадонне Марии Вентадорнской, как о наиславнейшей из дам, когда-либо живших в Лимузене, много творившей добра и бежавшей всякого зла. Во всех деяниях своих она руководствовалась законами вежества, и никакое безумие не подбивало ее на

необдуманные поступки. Одарил ее Господь прелестью лица и изяществом, коим не требовалось никаких прикрас»<sup>105</sup>.

Несмотря на то, что талантливые женщины описываемой эпохи находили отклик в сердцах и умах мужчин, это было скорее исключением из правил, поскольку в обществе господствовало мнение об «ущербности» представительниц слабого пола, которым постоянно, из века в век, из года в год приходилось доказывать обратное. И чем выше на социальной лестнице находились они, тем больше у них было возможностей открыто заговорить и быть услышанной обществом.

Одной из таких выдающихся личностей была поэт, прозаик, художница и историк при дворе короля Франции Карла VI, Кристина де Пизан (Кристина Пизанская) [1364–1430]. Эта итальянка по происхождению считается первой профессиональной писательницей Франции, писавшей от лица женщин и в защиту прав женщин.

Попав в раннем возрасте в королевский дворец, она получила, благодаря воле отца, прекрасное образование и уже в 14 лет начала писать стихи по-французски. В 15 лет она удачно вышла замуж, родив троих детей, но когда ей было 25 лет, ее супруг внезапно скончался. Кристина, не желая снова обременять себя супружескими обязанностями, осталась вдовой, отягощенной малыми детьми и братьями. От горя и безысходности ей не хотелось жить, но чувство долга перед семьей и сильный характер дали ей импульс для деятельности, которая позволила принять всю заботу о близких на себя. Она писала: «И я стала мужчиной»<sup>106</sup>. Под этой констатацией нужно понимать, что идентифицируя себя с противоположным полом, она имеет в виду, что ей приходится воспитывать и проявлять в себе те качества, какие обычно свойственны мужчинам: упорство, смелость, самостоятельность, настойчивость, ум – все это ей было необходимо, чтобы не только просто выжить самой и тем, кто был зависим от нее, но и чтобы вести тяжбы за наследство и уметь заработать деньги на жизнь.

В своей знаменитой книге «Город дам» (в другом переводе – «Книга о граде женском», 1405) Кристина сокрушается о несчастье родиться женщиной: «В безумии моем я впала в отчаяние из-за того, что Бог определил мне родиться в женском теле»<sup>107</sup>. Но это отвращение к собственной телесной оболочке было порождено не только господствующей общественной и церковной моралью, но и, прежде всего, пониманием незащищенности женщин в этом мире и отсутствием условий для ее самовыражения и активной жизненной позиции. Ведь ее умение вести имущественные дела и содержать семью писательским трудом и созданием портретов на заказ вызывало насмешки и осуждение среди окружающих, поскольку она тем самым, вопреки патриархальным устоям, пересекла грань между частной и публичной жизнью, что женщинам делать было не желательно.

В упомянутой книге Кристина Пизанская в центре повествования ставит женщину, не пожелавшую принять мнение о женской «ущербности» и понимающую, что ее наружность, характер, идентичность обложены в несвойственную ее натуре «одежду», скроенную патриархальной идеологией. Громкий голос писательницы открыл эру в истории, когда впервые был поднят женский вопрос и женщина заговорила<sup>108</sup>, когда в литературные и теоретические споры с авторами мизогинистических сочинений были вовлечены сами женщины, не принимавшие маскулинные культурные ценности. Участницы дискуссий – последовательницы Кристины Пизанской – именно в доступности образования видели путь к свободе женщин и к равенству полов во всех сферах личной и общественной жизни.

Книга «Город дам» – это первый вклад в создание истинной истории женщин, в которой были использованы разнообразные источники, в том числе труд Джованни Боккаччо «О знаменитых женщинах», где помещены 104 жизнеописания жительниц античного мира.

Помимо исторической ценности и общественной значимости упомянутой книги италоязычной писательницы необходимо выделить следующий аспект в ее работе: значительное место Кристина Пизанская уделяла утверждению права женщин на интимные чувства и на их свободное проявление. Она считала, что эротическая культура остается сферой эгоизма мужчин. Полемизуя с Гийомом де Лори (XIII в.) и Жаном де Мёном (XIII в.) – авторами известного и весьма популярного «Романа о розе», Кристина Пизанская, критикуя мизогинистические взгляды этих писателей, называет их патологией.

В своих многочисленных стихотворениях, поэмах и книгах она подвергает критике патриархальные традиции гендерных отношений. Видя непреодолимые сложности в отстаивании женщиной своих прав и достижении достойного ее личности положения в семье и обществе, писательница, будучи реалисткой, рекомендует девушкам и всем женщинам избрать в качестве действенного оружия в борьбе с патриархальными устоями и стереотипами – притворство, которое послужит залогом безопасности представительниц слабого пола любого социального положения, ее выживания в мужском мире, поскольку оно, это притворство, является частью механизма, созданного сильным полом.

Как замечает К. Клапиш-Зубер, личность Кристины Пизанской настолько неординарная и выдающаяся во всем многообразии ее творческих дарований, что ее «нелегко характеризовать привычными для историографии терминами»<sup>109</sup>. А преподаватель из Сорбонны Даниелла Ренье-Болер считает, что подобные образованные представительницы средневековой культуры своей деятельностью, взглядами позволяют нам судить о богатом духовном мире женщин той поры, понять степень

их воображения. Уже тогда они стали носителями особого культурного кода<sup>110</sup>, характерной чертой которого является то, что их литературное творчество (Кристины Пизанской и ее последовательниц) стало исключительным примером того, как можно объединить в себе радение об общественных интересах и личностный поиск своего «Я»<sup>111</sup>.

Эта тенденция нашла свое продолжение и в последующие века (XVI–XVII), когда наступает золотое время культуры, характеризующееся тем, что образованность стала цениться выше, чем знатность происхождения, а представительницы прекрасного пола пополняли на равных с мужчинами ряды духовной элиты. В это время в Италии и во Франции вокруг королей, принцесс и иных знатных персон создаются интеллектуальные кружки – прообразы дамских салонов, объединявшие ведущих поэтов, писателей, философов, художников и архитекторов того времени, которые вели беседы и дискуссии на самые разные темы, относящиеся к литературе, искусству и иным жизненным вопросам.

Например, для подобных обществ Франции XVI в. одним из главных предметов светской беседы были чувственные переживания. При этом, как отмечают исследователи, любовь здесь далеко не возвышена, как было во времена трубадуров, сюжеты не выдуманы, а взяты из самой жизни. «Дамы говорят без обиняков, не стесняясь ни непристойностей, ни грубых выражений <...> произрастает извращенное, с причудами, до времени созревшее барокко. Веселая непристойность, смачный цинизм стихотворных упражнений, бесстыдные любезности»<sup>112</sup> – вот характерные приметы и устных бесед, и литературных творений, в которых ярко отражено буйство не только движения мысли, но и телесных проявлений (вспомним хотя бы романы Рабле).

Все эти явления и социально-художественные направления нашли свое непосредственное выражение в одной из самых знаменитых книг XVI в. – в сборнике новелл «Гептамерон»<sup>113</sup>, принадлежащем перу Маргариты – королевы Наваррской (1492–1549), французской принцессы, сестре короля Франциска I, бабушке короля Генриха IV.

В историю она вошла также под именем Маргариты де Валуа, Маргарита Ангулемской, Маргариты Французской и признана одной из самых образованных, умных и талантливых женщин того времени. Известно, что Маргарита владела несколькими языками (латынью, греческим, древнееврейским, итальянским), писала стихи, поэмы, философские и религиозные тексты, отличалась веротерпимостью, любовью к литературе и искусству, являлась сторонницей идей гуманистов<sup>114</sup>.

Свой «Гептамерон» она создала под влиянием «Декамерона» Боккаччо. Маргарита Наваррская не только заимствовала у него некоторые сюжеты, переосмысливая их в духе современности и вводя новые персонажи, но и не уступала великому итальянцу в фривольности сюжетов

и в описании эротических сцен. В отличие от автора «Декамерона», она в указанной книге подробно и глубоко раскрыла психологию самих рассказчиков пикантных сюжетов, «достоверно и проникательно описала нравы высшего общества, отстаивая в то же время гуманистический идеал человеческой личности. При всем разнообразии сюжетов основное место в “Гептамероне” занимают любовные истории, причем любовь трактуется в духе неоплатонизма»<sup>115</sup>. Неслучайно опубликованный лишь после смерти королевы в 1558 г. сборник имел заголовок «Истории счастливых любовников».

Свойственная для некоторых из рассказанных сюжетов трагическая интонация предваряет прозу конца XVI – начала XVII века, когда из литературы, искусства, архитектуры исчезают барочные элементы и нарождается эпоха классицизма, для которого характерны такие основные темы, как конфликт личного чувства и гражданского долга, торжество общественного разумного начала над стихией индивидуальных страстей. С чувственной поэзией покончено и женский голос в ней звучит значительно тише. Общество старается не особенно допускать представительниц слабого пола к высокой литературе.

Как саркастически замечает В. Вульф в своем знаменитом эссе «Своя комната», посвященном исследованию места, роли и значения женщин в истории мировой литературы, если бы у Шекспира была одаренная сестра, ее участь была бы незавидна, поскольку, «уродись в шестнадцатом веке гениальная женщина, она наверняка помешалась бы <...> Не нужно быть большим психологом, чтобы знать: попробуй только одаренная душа заявить о своем таланте, ее так одернули бы и пригрозили, она была бы так измучена и раздираема противоречивыми инстинктами, что почти наверняка потеряла бы здоровье и рассудок <...> А если бы она выжила, все из-под ее пера вышло бы скомканным и изуродованным от сдавленного истерического сознания <...> Они отдавали дань условности, которую мужчины постоянно исподволь внушали: гласность для женщины отвратительна <...> та, что родилась поэтом в шестнадцатом веке, была несчастной, ей приходилось воевать с самой собой»<sup>116</sup>. Это происходило оттого, что система воспитания, общественная мораль, жизненные условия – все противилось тому, чтобы представительницы слабого пола имели возможность открыто высказываться на любые темы.

Это борец с общественным мнением и с внутренним цензором не всегда заканчивалось поражением наших героинь. И те, кто сумел пробить эту социально-психологическую брешь, совершали своего рода гендерный подвиг. Но для этого, по выражению Вирджинии Вульф, им необходимо было иметь свои «средства и свою комнату», что давало им свободу действий и возможность для самовыражения.

Безусловно, открыто противостоять той модели патриархальных социальных отношений, которая утвердилась в раннее Новое время, и найти смелость быть активным действующим субъектом на общественной сцене могли лишь те женщины, которые имели высокий имущественный и социальный статус.

Дворы английских и французских королей и королев представляли дамам из общества потенциальное поле для активной деятельности, для выражения и продвижения их политических взглядов, для формирования собственной культурной позиции. Например, в Англии эпохи Елизаветы I для оправдания и легитимизации пребывания женщины на троне мыслители той поры ввели понятие «расщепленной идентичности»<sup>117</sup>, что послужило толчком для «разрешения» представительницам слабого пола на протяжении всего XVII в. входить в политические группировки, выражать собственное мнение и тому подобное, как это совершала видная деятельница английского образования Батшуйя Мейкин. А во Франции «Письма» (1664) мадам де Севинье, в которых она открыто вмешивалась в политику и позволяла себе остро критиковать манеру поведения канцлера, по популярности стояли на одном уровне с «Мемуарами» Сен-Симона.

В середине XVII в. – в годы религиозных и гражданских войн, революций и переворотов в европейских странах открылись для женщин новые возможности для непосредственного участия в политике (занятия политикой были в моде и в аристократических, и в богемных кругах), а это в свою очередь позволяло высказываться по другим важнейшим вопросам общественной жизни, среди которых значились и такие темы, как взаимоотношения полов в браке и на социальном поле, важность для женщин образования и самостоятельности в принятии важных решений, включая и интимную сторону существования личности.

Представительницы образованных слоев общества находили действенные средства для трансляции своих мыслей, взглядов, интересов, облаченные в литературные формы. Как замечают исследователи, в указанный исторический период «тесно связанными оказались политика и литература»<sup>118</sup>. И если последняя сначала являлась сферой политической активности женщин, которые издавали воспоминания, памфлеты, философские трактаты, критические статьи в периодической печати, становились издателями общественно-политических газет и журналов, то затем они стали самовыражаться посредством других жанров – в поэзии, прозе, в драматических произведениях. Главным достоянием было то, что они смогли их печатать. Как подчеркивает профессор Принстонского университета Натали Земон Дэвис, «женское мнение, которым могли пренебречь как “болтовней”, если оно высказывалась устно, приобретало большую основательность, когда появлялось в напечатанном виде»<sup>119</sup>.

Англичанки и француженки, прекрасно это понимая, с головой кинулись в новую сферу публичной деятельности – в журналистику, дававшую возможность быстро реализовывать свои задумки и иметь широкий круг читательниц-единомышленниц. Создавая газеты, вестники, журналы, они тем самым приобретали трибуну для выражения своих идей, которые не всегда согласовывались с общепринятыми нормами.

Самой известной английской журналисткой была Элиза Хейвуд, чье издание «Зрительница» (*Female Spectator*, 1744–1746) пользовалось огромной популярностью как в стране, так и за ее пределами, особенно по ту сторону Атлантики в колониях<sup>120</sup>. Издательница и ее сотрудницы нередко выпускали статьи анонимно, чтобы под этой защитой, скрывая свою идентичность, достичь наиболее полной свободы самовыражения. В отдельных публикациях журналистка, утаивая свое имя, расценивала патриархальный брак, как «высшую форму унижения и рабства и афишировала свой неизменный статус незамужней женщины. В этом отношении они зашли столь далеко, что стремились к гендерной нейтральности»<sup>121</sup> андрогина.

Возникавшие во Франции газеты, основанные издательницами (от Мари Жанн Л’Эретье [начало XVII в.] до Анны-Мargarиты Пти Дюнуайе [1663–1719]), были ориентированы не только на образованную аудиторию, но и на безграмотных представительниц низших классов. Статьи в них были свободными, смелыми и чрезвычайно оригинальными. Их авторы привносили в политику личный момент и придавали ей скорее частный, чем публичный характер. Например, «тексты мадам Дюнуайе всегда носили печать ее личного присутствия», что «укрепляло в ней высокую самооценку»<sup>122</sup>. При этом издательницы и корреспондентки не всегда афишировали свои феминистские взгляды, стараясь за гендерно нейтральными названиями газет и статей создать впечатление своей мнимой толерантности к патриархальным устоям. Они нередко использовали подобные тактические приемы, позволяющие не вызвать недовольство со стороны столпов общества. «В случае необходимости многие женщины переходили на лояльные позиции ради спасения изданий»<sup>123</sup>.

Немало представительниц высших аристократических кругов, будучи приверженцами патриархальных устоев, осознавали несовершенство этого общества и несправедливость отношения в нем к представительницам прекрасного пола. Такой противоречивой фигурой предстает перед нами леди Маргарет Кавендиш, герцогиня Ньюкасл (1623–1673), которую историки называют одной из первых феминисток в Англии<sup>124</sup>. Хотя, на наш взгляд, это некоторое преувеличение, поскольку она довольно резко критикует современное ей женское общество, леность его представительниц, склонность их к бессмысленному времяпрепровождению

дению и нежелание повысить свое образование, интеллектуальный и социальный уровень. Вместе с тем она ратует за равенство обоих полов в браке, который, по ее мнению, нужно заключать по обоюдной любви (ее собственный союз с сэром Уильямом, герцогом Ньюкаслем, был счастливым, а их отношения – романтическими), а не в зависимости от титула, знатности и богатства жениха и невесты. Она ясно осознает несовершенство современного брака в среде английской аристократии. Вообще тема брака и нравственности занимает центральное место в литературном наследии Маргарет Кавендиш (в многочисленных пьесах, в философских письмах и суждениях, в автобиографии).

Герцогиня Ньюкасл не только была увлечена проблемами литературного творчества, интересовалась натурфилософией, но и глубоко анализировала состояние моральных основ общества и роль в нем обоих гендеров. При всем своем неоднозначном отношении к соотечественницам, она утверждала, что женщины от природы наделены чувствами и разумом, как и мужчины, что было весьма революционным заявлением по тем временам, как и ее суждение о возможности участия знатных женщин в организации властных отношений как проявлении их интеллектуальной жизни.

Ее выводы и заявления шокировали общество, считавшее Маргарет Кавендиш «чрезмерно экстравагантной и забавной леди»<sup>125</sup>. И этому были причины. Чего стоила, например, характеристика, данная ею в одном из «Философских писем», патриархальному социальному устройству: «Свет является сборищем нечестивцев и глупцов <...> Однако когда говорю о Свете вообще, то прежде всего подразумеваю общество мужчин и по большей части их телесный мир, поскольку среди них, кажется, невозможно встретить души, ведомые Разумом. Мужчины бездумны, их чувства и желания диктуются исключительно их телами и чувственными желаниями»<sup>126</sup>.

М.А. Буланаква полагает, что «жизненный опыт леди Маргарет Кавендиш отражает возможность усиления социальной активности женщин на основе ее включения в сферы интеллектуальной и литературной деятельности <...> Важным в этой связи оказывается формирование самостоятельных оценок и представлений о собственном статусе и положении представительниц женского пола вообще, как и социальная рефлексия»<sup>127</sup>.

На берегах Туманного Альбиона такие женщины-драматурги, как Мэри де Ларивьер Мэнли (1663–1724), Сюзанна Сентливр (1669–1723), Афра Бен (1640–1689), более активно выступали против сексистской дискриминации. Особенно яркой и самобытной во всех отношениях была Афра Бен, которая активно занималась политикой и выполняла поручения английской разведки в Суринаме, Голландии и Фландрии<sup>128</sup>.

Но не этим она нам интересна. Бен вошла в английскую историю как первая профессиональная писательница и драматург. Она реализовывала свои феминистские взгляды и принципы не только в пьесах, но и в жизни. После смерти мужа она отказалась вторично вступить в брак, имела бисексуальные отношения. Чтобы расплатиться с долгами, Афра Бен начала писать и публиковаться, сама обеспечивая себя, сохраняя личную и материальную независимость.

Писательница специализировалась на комедиях с любовной интригой, непристойным диалогом и адюльтерными приключениями. Большой скандал вызвала ее пьеса «Сэр Мнимый Больной» (1678), в которой она бросает вызов мужскому окружению, стремившемуся дискриминировать женщин-авторов:

Что же такого сделала бедная женщина, что ее следует  
Лишать права на ум и святую поэзию?  
Неужели в этом веке Небеса наделили вас бóльшим,  
А женщин меньшим разумом, чем прежде?  
.....  
Мы до сих пор сохраняем пассивную доблесть  
и способны выказать,  
Если обычай позволит нам, и активное мужество...  
Мы покажем вам, что бы мы ни делали помимо этого,  
Насколько умело мы подражаем некоторым из вас...<sup>129</sup>

Многие из ее пьес затрагивают проблемы принудительного брака, свойственного патриархальному обществу, выражают стремление женщин освободиться из-под контроля отцов, братьев и мужей, протест против ограничения сексуальной свободы представительниц слабого пола.

Таким образом А. Бен провозглашает борьбу своих сестер за самоосвобождение, самоопределение и самореализацию, разбивая претензии мужчин на превосходство. Используя в своих драматических произведениях излюбленный комический прием – переодевание в одежду противоположного пола, писательница посредством перевернутых гендерных ролей реализует свою альтернативную эротическую концепцию.

Она дебютировала как драматург в 1670 г. с пьесой «Брак по принуждению, или Ревнивый жених» и написала около двадцати драматических произведений. Несмотря на фривольный дух и двусмысленные сюжеты, почти все ее пьесы так или иначе связаны с политической проблематикой, освещающей события не только далекого прошлого, но и современного общества, как и роман «Любовная переписка дворянина и его сестры», где она не скрываясь подтверждает свою роялистскую позицию.

Как замечает В.С. Трофимова, Афра Бен удалось преодолеть несерьезное отношение к политической активности женщин. «К ней пришло понимание особой миссии писателя в жизни государства, а, следовательно, и особого значения собственной писательской деятельности»<sup>130</sup>.

И если тем женщинам, которые связывали свое имя с политикой, удавалось, не нарушая основ патриархального мироустройства, в некоторой степени утвердить свою значимость, то другим, кто посвятил себя чисто литературному труду (поэзии, прозе), все же было намного труднее проявить публично свои чувства, поскольку это считалось для представительниц слабого пола неприличным. «Писать – это утрачивать половину своего благородства»<sup>131</sup>, – констатировала романистка мадемуазель де Скюдери, которая, уже будучи популярной, долгие годы скрывала свою личность под именем брата. И делала она это не напрасно, ведь перед глазами у нее вставала картина не вполне уважительного отношения общества к такой знатной и одаренной даме, как герцогиня Ньюкасл. В. Вульф, затрагивая эту тему, пишет о том, что ей попались записки некоей девушки – современницы леди Кавендиш, которая высказывается о ее новой книге: «Конечно, бедная женщина немного не в себе, иначе зачем бы она стала писать, да еще стихи, делая из себя посмешище; я б до такого позора никогда не дошла»<sup>132</sup>. А именем свободолюбивой и независимой Афры Бен пугали девушек, отбивая у них всякую охоту к самостоятельности и свободе выражения чувств.

И необходимость подобной анонимности сковывала волевые усилия женщин, вгоняла их в депрессию, поскольку главное для них – не только быть услышанной, но и увиденной. А понимание того, что твои произведения, в которые ты вложила сердце и талант, останутся непубликованными, терзали душу, о чем с глубокой болью повествует выдающаяся английская поэтесса XVII в. леди Уинчилси:

В утеху другу пой, моя свирель,  
Не ликовать тебе в лесах лавровых:  
Смирись, и да сомкнутся глуше своды<sup>133</sup>.

Но если эти стихи даже опубликованы, они вызывают раздражение и насмешки патриархального общества:

Стих высмеян, в занятии узрет  
Каприз никчемный, самомнений бред<sup>134</sup>.

Обида и горечь леди Уинчилси нашли свое выражение в значительных по силе духа и критичной откровенности, строках, где она срывает маску с мнимой благопристойности той среды, где она родилась и воспитывалась («от воспитания дуры – не Творца /Всех благ ли-

шенные с рожденья / В опеке гложнем мы, теряем разумень»), и обнажает те язвы, которые разъедают женскую личность и не дают ей подняться с рабских колен и воспарить высь (полный текст стихотворения мы приводим в «Очерке втором»)<sup>135</sup>.

Несмотря на все преграды, женщины активно печатались. Например, только в Венеции в XVII в. было опубликовано около 50 их произведений. И такое наблюдалось и в других европейских странах. Немалое число подобных сочинений было признано при жизни авторов и высоко оценено собратьями по перу последующих столетий. Так, великими романистками той эпохи были провозглашены мадемуазель де Скюдери и мадам де Лафайет – ученицы известного французского лингвиста Жилия Менажа<sup>136</sup>. В их произведениях не содержалось ничего крамольного, что могло бы нарушить социальный порядок и принятые условности, но их взгляды, отношения к жизни с ее чувственными страстями не уступали по открытости и смелости высказываниям писателей-мужчин.

Мадлен де Скюдери (1607–1701), получившая титул Сафо, в своем галантно-героическом романе «Ибрагим, или Знаменитый паша» выводит совершенную любовь за пределы человеческих возможностей и замещает понятием «нежной дружбы». На смену страданиям идеальной любви приходит радость любви галантной. Все это отвечало характеру придворной жизни начала царствования Людовика XIV, когда галантность превращается в официальную идеологию, а культ любви и удовольствий приближается к той тонкой грани, которая отделяет радость любви от разврата<sup>137</sup>.

Де Скюдери в своих произведениях обнаруживает совершенно новое **представление о чувстве и о взаимоотношении полов**, что было весьма близко идеям писателей-либертенов, наиболее яркими представителями которых выступали маркиз де Сад и граф де Бюсси. Как известно, либертены не просто описывали откровенные эротические сцены, лежащие за пределами нравственности и нормы, но, по словам Ж. Прево, прежде всего имели своей целью «разоблачить притворство и отказаться от красивой лжи, прячущей реалии жизни светской элиты, к которой принадлежали»<sup>138</sup>.

Подобно де Скюдери, мадам де Лафайет (1634–1693) в «Принцессе Клевской» проявляет пессимистический взгляд на светское общество и любовь в его среде. Выразительным фоном ее шедевра стали интриги знати: блестящая мишура придворной жизни, мелочность чувств и подлость поступков<sup>139</sup>. Стараясь не «травмировать» читателя, Мари Мадлен де Лафайет, принадлежащая к высшей аристократии и хорошо усвоившая правила игры, по которым жило светское общество, не могла открыто заявлять, что представительницы прекрасного пола имеют,

наравне с мужчинами, желания и поддаются им. Поэтому у героинь ее романов разум и добродетель одерживают верх над страстью, как это было принято описывать в то время. Но романистка со свойственным ей тонким психологизмом обнажает истоки и причины этой высокой нравственности своих современниц. Как считает Клод Дюлон, в чрезмерной стыдливости женских персонажей, в тех препятствиях, которые они возводят перед собой и своим партнером прежде, чем уступить любви, по-видимому, следует видеть неосознанный страх перед подчинением, протест против неизбежного господства мужчины.

«Пока женщина не сказала “да”, она остается объектом желания и завоевания, то есть госпожой. Когда она сказала “да” – это конец той малости свободы, которой она пользовалась, и уважения, которое ее украшало. А также конец любви, которая не может пережить обладание, и только мадам де Лафайет в XVII в. смогла найти нужные слова, чтобы сказать об этом»<sup>140</sup>.

И хотя писательница до конца жизни не признавалась в авторстве написанных ею романов, она все же, хоть и в тайне, могла радоваться тому, что ее творчество оценено лучшими умами. Это придавало ей силы и осознание своей значимости как индивидуальности и как творческой личности. В одном из писем она откровенно признавалась: «Иногда я восхищаюсь собой <...> ... Покажите мне другую женщину, которая... имела бы столь острый ум»<sup>141</sup>.

Все представительницы XVII в., занимавшиеся литературным трудом, через свое творчество доказывали, что их пол может и должен обрести свою идентичность. Они подготовили почву для взлета женской прозы и поэзии XVIII в., который историки называют эпохой Просвещения и «женским веком».

Как полагают исследователи, культура того времени оказалась более подвержена женскому влиянию, чем это было в предыдущие столетия. «В ней происходит процесс феминизации, женское начало пронизывает дух, стиль и вкусы эпохи, окрашивает поэтику творчества, особым и важным адресатом которого становится женщина. <...> Все это было признаком смены культурных парадигм.

К тому, чтобы в культуре XVIII века женщина стала объектом пристального внимания, предполагал господствующий идеал естественности»<sup>142</sup>, который в значительной мере оказался близок женскому началу. Подобная ситуация была характерна для наступившего нового этапа развития классицизма, который связан с буржуазным Просвещением XVIII в.

Отвергая как аристократическое искусство барокко и рококо, так и выродившийся дворянский классицизм с его окостеневшими догмами, французские просветители провозглашали идеалы «естественной чело-

вечности», стремились к простоте, ясности и реалистичности подачи литературного текста. Их немецкие коллеги (И.В. Гете, Ф. Шиллер) видели в искусстве средство эстетического преобразования мира, воспитания свободной, цельной, всесторонне развитой личности. В России той поры осваивались идеи и формы европейской литературы XVII – начала XVIII в., в которой, как и в отечественных прозаических произведениях доминировала тема романтической любви, которая распространяла знания о новой поведенческой модели. Она, эта литература, стала очень популярна и способствовала расцвету сентиментализма и рождению психологической прозы. Ярким примером служит, в частности, «Бедная Лиза» Н. Карамзина, которая, по мнению исследователей, являлась «новаторским манифестом искренних чувств»<sup>143</sup>.

В конце XVIII в. в России современники отмечали смягчение нравов в обществе, а культ чувствительности и интимности, хоть и медленно, но все же завоевывал себе место на русской почве.

Однако наряду с этим набирала силу и противоположная тенденция – идеология, подкрепленная морально-нравственными установками, требующая не самовыражения, а самоконтроля и делающая упор на подавление чувств. Многочисленные трактаты «о воспитании девиц» настоятельно рекомендовали им не придаваться бурному изъятию своих переживаний (скорби, восторга, романтической склонности, сексуальной страсти и тому подобное), умерять свои эмоции и уметь вести себя в строго установленных патриархальными нормами рамках.

Более того, неприязнь к избыточным проявлениям душевных и интимных ощущений находила свое продолжение в подозрительном отношении к любви<sup>144</sup>.

Женская романтическая любовь, замечает М. Киммел, рассматривалась как угроза не только власти мужчин, но и власти семьи, государства, церкви<sup>145</sup>, а тем более ее телесные проявления. Поэтому литература эпохи романтизма (рубеж XVIII–XIX вв.), которая в основном была плодом творчества мужчин, воспевая идеальную, всепобеждающую любовь и провозгласив вместе с тем свободу чувства, в то же время внесла свою лепту в обуздание тела с его низменными инстинктами<sup>146</sup>. На свой лад она способствовала возрождению идеала женственности и становлению его образца в лице ангелоподобной девы, чистой и **бесплотной**, то есть не имеющей реального тела.

Иначе говоря, как в российском, так и в западном обществе эпохи Просвещения, не существовало единого для всех социальных слоев, включая гендерные, стандарта поведения и кода эмоционального выражения чувств<sup>147</sup>. Для культуры и философии той поры была характерна их антиномичность.

Однако следует признать, что все же зарождались прогрессивные тенденции в отношении представительниц противоположного гендера.

Так, в литературе сентиментализма, начиная с Вольтера и Дидро, формировалось представление «о женщине как о носителе особой субкультуры, зачастую “чужой” для мужчины, но которая может “капитулировать” перед просветительским разумом»<sup>148</sup>, то есть за слабым полом признавалось определенное право быть «иным», «другим», хотя эта инаковость женщины и несла, по признанию представителей патриархальной культуры, скрытую угрозу для своего гендерного визави, прежде всего угрозу для доминирования его на сексуальном поприще.

Как считает И. Лимборский, в эпоху Просвещения приходит осознание, что, «человечество должно проникнуться пониманием к “другому”, научилось не видеть в нем “врага”, перестало подозревать его в своих несчастьях, не боится обнаружить в нем отрицания собственной целостности и идентичности»<sup>149</sup>. «Эта эпоха не только санкционировала свободу проявления человеческого – в понимании большинства просветителей мужского интеллекта – для позитивного “подрыва” старого мира, но и положила начало практике новых символических жестов, стереотипов поведения и риторических фигур по отношению к такому сложному теоретическому и художественному построению, как “женщина”»<sup>150</sup>.

И если в XVII – начале XVIII в. девушек и молодых женщин оберегали от всех занятий, которые могли бы привести их к избытку эмоций, особенно от чтения романов, чем они были все увлечены (поскольку эти книги «мечтания через меру возбуждают, непорочные сердца приводят они в соблазн и оставляют во оных непорочные движения»<sup>151</sup>), то впоследствии, как выразился Н.М. Карамзин, «смягчение нравов» и «размножение жизненных удовольствий», чему способствовала литература эпохи Просвещения, сделали свое дело.

Очень важно подчеркнуть следующий факт, отмеченный историками и культурологами: XVIII век не акцентировал гендерные отличия между мужчиной и женщиной, а скорее нивелировал их, отдавая предпочтение универсальным общечеловеческим свойствам, таким как просвещенность, остроумие, умение полемизировать и убеждать. Поэтому, как пишет Н. Лидергос, «в романах Кребийона-сына и его современников любовное оболъщение напоминает скорее состязание, цель которого <...> не только и не столько соблазнить партнера, сколько убедить оппонента, поразить его изощренностью аргументации при обсуждении вопросов любви»<sup>152</sup>.

Следует признать, что это соперничество гендеров было не столь театральным и гладким по своему накалу страстей, игре ума и последствиям для общественного спокойствия. Представительницам слабого пола уже не хотелось быть только зрителем происходивших социальных и духовных процессов, только объектом «оживленных дискуссий о женском уме и о том, что делать с ним в эгалитарной мужской схеме»<sup>153</sup>.

Как отмечают известные английские литературоведы Изабелла Армстронг и Вирджиния Блейн, женщины эпохи Просвещения «начали проявлять открытое недовольство приоритетностью искусственных мужских рационалистических ценностей» и противопоставили им особый тип «женской субъективной чувствительности»<sup>154</sup>, что в значительной мере нашло свое выражение в произведениях женщин-литераторов.

По мнению Н.Л. Пушкаревой и других историков, «одной из главных черт душевного мира русской женщины “на пороге Нового времени” – как и человека вообще – была и оставалась <...> *повышенная эмоциональность*»<sup>155</sup>. Это наблюдение в полной мере применимо и к представительницам западноевропейской культуры той исторической поры. Об этом ярко свидетельствуют многочисленные зарубежные и отечественные исследования, в частности материалы Шестой международной конференции по проблемам литературы и культуры эпохи Просвещения (Москва, 20–22 марта 2008 г.); значительное количество докладов, прочитанных на ней, были посвящены анализу ментальности, поведения, жизненных моделей и особенностей чувствований женщин<sup>156</sup>.

Движение женской души к самораскрытию и эмоциональному обогащению, к самоутверждению своего «я» выражалось в поиске ее (души) обладательниц своего жизненного и духовного пути, в отвоёвывании у представителей патриархальной идеологии своей особой культурной ниши, где можно было бы думать, чувствовать и действовать не по маскулинным стереотипам.

И это своего рода «бегство» от оков реальности реализовывалось в частности в увлечении литературой. В эпоху Просвещения число читательниц чувственных романов, как в Европе, так и в России, множилось. Но самое для нас главное – увеличивалось и количество женщин, которые через писательство смогли свободно выражать свои чувства, достигнуть определенной степени независимости в личных поступках и заявить о себе не только как о творце, но и как о полноценном человеке, равном представителям сильного пола. Необходимо было нащупать ту почву, которая еще не освоена мужчинами. И выход был найден – новый литературный жанр – роман, который, начиная с конца XVII в., получил широкое распространение и развитие в XVIII в. именно благодаря писательницам.

Как замечают исследователи, опираясь на мнение современников той поры, это явление можно объяснять на разных уровнях. Сексистски настроенные критики выдвигали следующие тезисы:

– поскольку роман – это жанр несерьезный, его сочинением занимаются женщины, так как они сами несерьезны;

– поскольку роман повествует о любовных страстях, а женщины в большей степени подверженные подобному «недугу», то они способны более подробно и натурально описать эти чувства;

– поскольку женщины отличаются по своим умственным способностям от противоположного пола, то и написанные ими романы можно оценить очень низко (Ш. де Лакло), чтение подобных произведений портит вкус и они достойны только презрения (Вольтер), знакомство с ними опасно для вкуса и нравов (Дидро) и тому подобное<sup>157</sup>.

И то, что знаменитые мужи – столпы европейской философии и литературы, так всполошились и стали так агрессивны, говорит как раз об истинной ценности и значимости данного жанра словесности, избранного представительницами слабого пола, который мог вполне соперничать с мужскими опусами. Не случайно хулители романа и женоненавистники оказались в одном лагере. Их гнев был подогрет растущим успехом этого вида литературы, который, по их мнению, начал представлять «серьезную угрозу для гегемонии жанров, считавшихся каноническими, таких как трагедия, лирическая и эпическая поэзия <...> романы наносят нравам двойной урон, внушая вкус к пороку и уничтожая семена добродетели <...> они наполнены непристойными образами <...> незаметно входят в привычку и ослабляют нас своим искушающим языком страстей»<sup>158</sup>. Да, было о чем беспокоиться, ведь все это подрывало основы патриархальной морали, а значит и устои общества.

Но среди писателей эпохи Просвещения находились и такие, которые, как де Сад, Мариво, Кребийон, Деламбер, приветствовали появление романа, защищали мадам де Лафайет и ее коллег от нападок критиков, превознося их талант и выражая удивление, что кто-то может оспаривать превосходство женщин в этом жанре. Один из их современников – Виргилий Бейль откровенно констатировал: «Давно уже повелось, что лучшие из наших французских романов пишутся девушками или женщинами»<sup>159</sup>.

Как замечает известный французский философ, культуролог и антрополог, ученик Жюль Делеза Марсель Энафф в своей книге «Маркиз де Сад. Изобретение тела либертена» (2005), вторжение женщин в литературу имело большое значение для развития европейской культуры. «Поскольку роман был новым жанром, не подчиненным строгим канонам, он представлялся в качестве новой, требующей освоения, территории, в качестве еще не размеченного и не структурированного законами жанра пространства, поэтому в него было легко проникнуть без необходимости немедленного подчинения вердиктам ревнителей традиций. С помощью романа женщины смогли решительно войти в общественную и культурную жизнь, не боясь посягнуть на установленные привилегии, как это могло произойти в случае с другими литературными

жанрами <...> развитие романа совпало с периодом подъема буржуазии и закрепило ее ценности и притязания»<sup>160</sup>.

Вступив на свою собственную «взлетную полосу», создательницы романов тем самым смогли сформировать как бы иное идеологическое пространство в культуре и обществе, обозначив новую общественную проблему, требующую немедленного разрешения, – это равенство полов, созвучное с равенством всех людей вообще.

«Появилось нечто иное, что шло наперерез движению истории, нечто иное, чем классовая борьба, а именно борьба полов (следует заметить, что большинство женщин-романистов принадлежало тогда к благородному сословию). Это нечто было связано с противоречием, существовавшим между тем статусом женщины, который навязывался ей семьей и государством, и тем, что аргументировалось той формой письма, которая стала возможной благодаря роману»<sup>161</sup>.

Рождение этого нового литературного жанра, «вскормленного» женщинами, означало также появление субъективности и пробуждение интереса к становлению женской личности, у которой должна быть своя история и, прежде всего, история ее желания. Как замечает Марсель Энафф, здесь «речь идет о противоречивом отношении между желанием женщины и миром мужчин, о ее попытке выйти за пределы семейного уклада, изменив вечным функциям матери и жены и овладев дискурсом, из которого она была исключена»<sup>162</sup>.

В произведениях многих европейских женщин-писательниц того времени все чаще проскальзывала мысль, что мужское и женское начала совсем не обязательно должны противостоять друг другу, что между ними возможна гармония и дружба (правда, ценой отказа от слишком ярких проявлений мужского!). Данная идея стала центральной в сказке «Красавица и Чудовище» француженки Лепренс де Бомон (1711–1780)<sup>163</sup>. Эта высокоинтеллектуальная женщина, зарабатывающая на жизнь педагогическим трудом, написала немало произведений (романов, статей, писем), посвященных проблемам взаимоотношения полов. Но посмертную славу, которая жива и в наш XXI век, принесла упомянутая сказка; мюзикл на ее основе с успехом идет и сейчас во многих странах.

Показательно, что героиня «Красавицы и Чудовища» сама принимает жизненно важные решения, в том числе выходить ей замуж или оставаться в девушках. А ее взаимоотношения с Чудовищем строятся на основе схождения интересов, пристрастий и взаимного уважения. Писательница настойчиво проводит мысль, что тот муж лучше, в ком меньше собственно «мужских» качеств, к которым патриархальная мораль относилась силу, доминирование, властность, агрессию. Недаром Чудовище в сказке обозначено словом женского рода «La Bête» – так сам себя называет и герой.

Как провозглашает свои принципы Красавица, «женщину делает счастливой не красота мужа, не блеск его ума, но его добрый характер, дружелюбие, добродетель (все эти качества всегда приписывались женщинам. – *Н.К.*). Я не питаю к нему любви, но я уважаю его, признательна ему, и он мой друг»<sup>164</sup>.

Но первое литературное произведение де Бомон «Письмо в ответ автору “Чудесного года” (1745), появилось как реакция на антифеминистский памфлет аббата Койе. Де Бомон доказывала несомненное нравственное превосходство женщин, которых общество заставляло быть в подчинении у мужчин, утверждая, что именно ее следует считать шедевром Божьего творения.

Аббат Койе в своем сочинении описывал обстоятельство, когда чудесное расположение планет так повлияло на земную жизнь, что мужчины и женщины поменялись местами; а это было, по мнению автора, подобно катастрофе. Данная ситуация, как замечает О. Смолицкая, «очень соответствовала духу характерных для эпохи всевозможных “битв полов”, связанных, в свою очередь, с попыткой осознать, в чем же суть женского и мужского начала в культуре»<sup>165</sup>.

Представительницы прекрасного пола в рамках этого дискурса искали новые возможности выразить и свое мнение по этому поводу и проявить свою идентичность, вырвавшись из клетки вековых стереотипов. Поэтому во многих литературных произведениях XVIII в., особенно во французском романе рококо был очень популярен, как отмечает Н.Т. Пахсарьян, мотив «пространственного блуждания»<sup>166</sup>. Это блуждание представлено в первую очередь между полюсами феминного и маскулинного, интимного и публичного, телесного (чувственного) и душевного, активного и пассивного. При этом наблюдается не только обмен гендерными ролями на противоположное, но и вторжение в чужое гендерное пространство. Как подчеркивает Н.Т. Пахсарьян, в литературе, во всяком случае, в романе половая «дифференциация приглушается: у женщин обнаруживается по крайней мере одна “мужская” способность – способность к рефлексии <...> у мужчин важной формой социализации оказывается “женская” черта – кокетство <...>. “Женское” начало выступает как смягчающее, пастельное, игривое – т.е. собственно рокайльное, поэтому органическое единство романного пространства рококо <...> создается, прежде всего, посредством феминизации “мужской” сферы»<sup>167</sup>.

Расширение «женского» пространства в творчестве писательниц прежде всего осуществлялось ими посредством затрагивания таких тем, которые ранее были запретны для них – это открытое проявление, вернее, выставление на показ интимных личных переживаний, подробное описание чувственной стороны *ars amandi*. Более того, французские, английские писательницы и их коллеги в других европейских странах

шли еще дальше. Они осмеливались, анализируя психологию, поведение и иные особенности характера представителей обоих полов, говорить не только о несовпадении мужского и женского осмысливания любви, но и о разном понимании природы этого чувства у гендеров.

В определении любовного чувства как синтеза физического влечения и духовного единства писатели-мужчины и их персонажи отдавали приоритет первому, а писательницы – второму, часто подчеркивая высокую ценность платонического характера любви, утверждая, что в достижении физической близости они видят угрозу любви.

С другой стороны, мужчины часто как бы стеснялись показывать свои истинные чувства, а женщины довольно откровенно их обнажали. Очень показательна в этом смысле терминология, используемая в переписке известной английской писательницы леди Мэри Монтегю (1689–1762) и ее будущего мужа. Эдвард, как отмечает Л.В. Сидорченко, «старался избежать слова “любовь” (love), заменяя его такими терминами, как “уважение” (respect, esteem), “предпочтение” (preference) и лишь очень редко “passion” (страсть, увлечение). Леди Мэри свободно оперировала словом “любовь” (love), лишь иногда заменяя его на “care” (забота, внимание), но вместе с тем вкладывала в него совершенно определенное понятие (“страсть”»<sup>168</sup>.

Вопреки мнению, утвердившемуся в обществе, Мэри Монтегю полагала, что браки должны заключаться только по взаимной любви, а интересы обоих полов должны учитываться в равной степени. Она предложила даже свой вариант закона о разводе, выражая сочувствие тем женщинам, которые были несчастны в супружестве. Вопреки официальной морали и стереотипу женственности, основанному на концепции женской слабости и покорности, писательница не осуждала ни адюльтер английских светских дам, ни любовные похождения затворниц гарема, быт которых она наблюдала, живя в Османской империи. Она рассматривала подобные действия как проявление **личной свободы**.

Заслуга творчества писательниц, подобных Мэри Монтегю, состоит в том, что они заострили проблему гендерных отношений и отразили, «исходя из женского опыта, мир женщин с их психологией, тщеславием, самолюбованием», а «усиление социального звучания в контекстах “мужское” и “женское”, само введение фактора пола позволило <...> поставить проблему **гендерной идентичности в контексте субъективного самовосприятия и самосознания <...> своей личности**» (выделено мною. – *Н.К.*)<sup>169</sup>.

Подобное можно рассматривать как гигантский шаг вперед, поскольку во все предыдущие века женщина познавала самую себя лишь через взгляды других и в суждениях окружающих.

Вырвавшийся из-под опеки женский ум проявлял себя порой как более реалистичный и здравомыслящий, чем мужской. Так, среди готиче-

ских романов конца XVIII в. выделялись труды Анны Радклиф (1764–1823), которая в своих произведениях («Удольфские тайны», «Замки Атлин и Денбейн» и др.) в противовес писателям-мужчинам, объяснявшим фантастичность окружающей реальности исключительно действием потусторонних сил, сводила загадочные и мистические события к привычным и рациональным объяснениям, тем самым разоблачая все тайны и ужасы. По мнению исследователей, «Радклиф заложила основу некоторым ведущим темам и подтекстам готики: замкнутость женщины в семейном кругу, ограничение социумом женской самореализации, проявления и влияния подавленной женской сексуальности, особенности душевной жизни женщины»<sup>170</sup>. Ее героини обладают утонченной душевно-психологической организацией. Они «взаимодействуют с окружающим миром, чувствуя его, а не анализируя <...> Гипертрофированная женская чувствительность в романах Радклиф стремится распространиться на весь мир, заставляя героев-мужчин испытывать сильнейшие эмоции, подвергая серьезному испытанию их рациональность»<sup>171</sup>.

И эта повышенная степень чувственности, характерная для персонажей готических романов, как бы помещала представительниц слабого пола на границу рационального и иррационального, что свидетельствовало о том, что не только вымышленные романские образы, но и реальные женщины той эпохи смогли освоить новые поведенческие модели, во всеуслышание заявить о них. В это время, как известно, возникает мода на обмороки, закатывание глаз, побледневшее лицо, спазмы и тому подобное, что говорит о распространении культа чувств и глубоких интимных переживаний, связанных непосредственно с изменениями ситуации в семье и в обществе, когда начинают допускаться проявления любых сильных эмоций у женщин<sup>172</sup>. Как подчеркивают исследователи, ключевую роль в распространении этих новых и радикальных тенденций сыграл женский роман.

Литературные произведения рассматриваемой эпохи, принадлежащие перу представительниц прекрасного пола, дали импульс для становления новых по форме и по сути взаимоотношений мужчин и женщин в социокультурном пространстве, в котором начали пробиваться ростки феминистских идей, получивших блестящее отражение и оформление в политико-философских работах, путевых заметках и в романах известной английской писательницы и общественной деятельницы, непосредственной свидетельницы французской революции Мэри Уолстонкрафт (1759–1797).

Современники, признавая в ней лидера радикального политического и женского движения Европы, называли ее «гениальным и непоборимым духом времени», «жертвой грехов и предрассудков человечества»<sup>173</sup>. Сама пережив ряд бурных и не очень счастливых романов, Уол-

стнккрафт в своих героинях показывает женщин, ощущавших разлад с миром и с самой собой. Причем на страницах исповедальных писем-очерков «Короткое путешествие в Швецию, Норвегию и Данию» и в романе «Мария, или Ошибка женщины» она прослеживает взаимосвязь и взаимозависимость женских судеб и социально-политических катаклизмов и переломов в историческом времени, в водовороте которого женщины искали и находили путь к себе. Но главное, как подчеркивает Т.Н. Потничева, что определило романтический вектор сознания писательницы, – это «совпадение драмы истории, пропущенной через сердце, с драмой самого сердца <...> интимное проецируется на весь мир, на историю всего человечества»<sup>174</sup>.

Большую часть своей жизни Уолстонкрафт была убежденным сторонником идеи вольного, суверенного союза мужчины и женщины, основанного на свободной любви. Она искренне полагала, что мир без любви обрекает человека на вымирание. В своих литературных произведениях эта выдающаяся женщина не только открывала себя в себе. Она прочертила четкий след во времени и дала мощный толчок для осознания женщинами своей идентичности. Ее взгляды оказали мощное воздействие на образ мысли, на романтическое воображение и на способ самопознания ее дочери Мэри Шелли, таких поэтов и писателей, как П.Б. Шелли, Г. Ибсен, Т. Гарди, М. Метерлинк<sup>175</sup>.

Английская женская проза оказала значительное влияние на другие европейские литературные школы XVIII в., в частности на немецкую, для которой фигура женщины-писательницы была достаточно редким явлением. Новая мораль, новые герои и исповедальный характер изображения чувств нашли наиболее полное отражение в жанре германского романа воспитания. Его женским вариантом явились произведения талантливого прозаика и драматурга Софи де ла Рош (1730–1807). Наиболее значительным явлением стал написанный ею в форме дневников и писем роман «История фрейлейн фон Штернгейм». Как отмечает Е.В. Карабегова, «образ главной героини становится как более ярким и рельефным, так и более лиричным и глубже раскрытым и обособленным в плане психологии»<sup>176</sup>.

Особенно следует отметить, что в отличие от женских персонажей других авторов – предшественников и современников де ла Рош, которые были заложниками патриархальных стереотипов и морали, Софи Штернгейм обладает сильным и независимым характером. Она, отбрасывая догмы и ритуалы как предрассудки, способна на волевые усилия. «В любых обстоятельствах остается **сама собой**, анализируя себя и других людей <...> Софи очень критична по отношению к самой себе и терпима к другим. Благотворительность, любовь к порядку и труду – это те основы воспитания и морали, которые установили европейские просветители...»<sup>177</sup>

Писательница раскрывает мир чувств своей героини намного богаче и тоньше, чем ее коллеги-мужчины. По мнению исследователей, этот роман возникает как «отдаленное предвестие того психологизма, который потом появится уже в прозе германских романтиков»<sup>178</sup>, в частности у Гёте.

В европейской и российской культуре эпохи Просвещения известен не один десяток имен женщин-писательниц (Мэри Липпор, Анна Бербалд, Хана Мур, Шарлотта Смит, Элизабет Сингер, Луиза Бергалли, А.Ф. Ржевская, Е.В. Хераскова, Н.Б. Долгорукова, Е.Р. Дашкова и многие другие), чье творчество хоть и развивалось на территории, освоенной и узурпированной маскулинной традицией, в то же время характеризовалось поисками альтернативных способов и моделей репрезентации<sup>179</sup>.

Они формулировали иное представление о различных, отличных от принятых фаллоцентричным обществом, характерах женщин, суть которых заключалась в «чувствительной душе»<sup>180</sup>.

И как точно подмечает Элейн Шоуалтер – представительница современной феминистской критики, «женщины-писательницы не пребывают ни внутри, ни снаружи мужской традиции: они одновременно находятся в двух традициях, это “подводное течение” основного русла»<sup>181</sup>.

Данное суждение, на наш взгляд, более относится все же не к романному жанру, развитие которого шло своей особой дорогой, а к сфере женской поэзии, имевшей многовековые традиции сосуществования с поэтами противоположного пола. Хотя и здесь поэтессам приходилось отвоёвывать свое место на творческом ристалище с боем.

Как известно, для галантной эпохи Просвещения в русской и в западной культуре были свойственны раскрепощенная чувственность и дразнящая эротическая игривость, что допускалось только в рамках мужского творчества. Как отмечает С.А. Салова, известный российский поэт А.П. Сумароков и его современники «репродуцировали одну из наиболее типичных для эпохи рококо моделей поведения в сфере частной, интимной жизни, когда женщина воспринималась исключительно как инструмент эротического обольщения в любовной игре, правила которой устанавливал мужчина»<sup>182</sup>.

И то, что некоторые представительницы прекрасного пола пытались пойти вопреки подобным правилам и выставляли тем самым на показ интимные чувства, вызывало негативную реакцию общества. Так сам факт издания в 1759 г. любовных песен, которые были написаны и опубликованы дочерью поэта Е.А. Сумароковой «от лица женщины, приобрел эпатажный характер уже в силу возрастного ценза начинающей поэтессы (ей было тогда 13 лет. – Н.К.) и ее статуса незамужней девицы»<sup>183</sup>.

По мнению С. Саловой, «сам факт публикации стихотворений, написанных в форме монолога от лица женщины, которая мучительно

страдает от измены неверного возлюбленного <...> или изнывает в “лютейших” муках необъявленной любви <...> мог недвусмысленно ассоциироваться с бытовой личностью автора текста и с его личным психологическим опытом. В таких условиях принципиальная неприемлемость своевольного, неподконтрольного литераторам-мужчинам творческого поведения женщин становилась более чем очевидной»<sup>184</sup>.

Однако явная дискриминация поэтесс и писательниц и самого феномена женского литературного творчества не могла остановить стремление женщин к открытому выражению своих чувств, к утверждению своей индивидуальности через новое для нее поприще – литературное.

К числу подобных творцов принадлежала выдающаяся поэтесса Е.В. Хераскова, чей талант высоко чтит А.П. Сумароков, посвятившей ей в своей «Оде анакреонтической к Елисавете Васильевне Херасковой» следующие восторженные строки:

А ты, Хераскова, сему внимая слову,  
Увидети в себе дай Россам Софу нову.

.....  
Воспой весну прекрасну  
И сладкую свободу,  
Воспой любви заразы<sup>185</sup>.

В этих строках сконцентрирована основная тематика любовной лирики «стихотворицы Московской», пронизанной неподдельным, искренним и глубоким чувством. По мнению литературоведов, в данном случае А.П. Сумароков, один из столпов отечественной поэзии той поры, «вплотную подошел к осознанию специфической природы женской лирики как особого эстетического феномена»<sup>186</sup>.

Необходимо признать, что подобная тенденция наблюдалась не только в России, но и в европейских странах, где литераторы-мужчины воздавали должное таланту представительниц прекрасного пола и награждали их титулами Русская Сафо (Е.В. Хераскова), Немецкая Сафо (Анна-Луиза Карш/Каршина), Итальянские Сафо (П. Массими и Ф. Дзаппи), поскольку их творчество являло собой «художественную репрезентацию женского жизненного опыта и характерного именно для женщин восприятия действительности»<sup>187</sup>.

Так, в Италии XVIII в. произошло выделение женской лирики как самостоятельной ветви поэзии, для которой были характерны глубокая чувственность в описании любовного переживания, открытый, непосредственный всплеск эмоций, отображение личной трагедии, поэтическое изображение автобиографических эпизодов. Стихи Петрониллы Паолины Массими (1663–1726), Фаустины Маратти Дзаппи (1680–1745) и их соратниц – это высокая поэзия чувств и «мучительного наслаждения»<sup>188</sup>.

А в Англии к концу века насчитывалось не менее девятисот поэтесс, опубликовавших свои стихи на страницах литературных альманахов. Как отмечает А.В. Дуклау, «если для мужчины сочинение стихов само по себе нейтральное занятие, то для женщины-автора <...> возникла потребность в дополнительной идентификации и самоидентификации. И читателю, и похоже, ей самой, необходим был ответ на вопрос, какова ее социальная роль, кто она, куртизанка, старая дева, синый чулок или, как настойчиво подчеркивается во многих биографиях женщин авторов, <...> – крайне благочестивая мать семейства?»<sup>189</sup>

И поэтому миф о женщине, обретшей способность говорить, утратив свою женскую природу, среди поэтесс был чрезвычайно популярен. И такой «мифической» личностью была выступающая под вымышленным именем Филомела выдающаяся поэтесса и мастер эпистолярного жанра Элизабет Сингер (1674–1737) – жена поэта Томаса Роу. К 19 годам она была уже сложившимся поэтом, опубликовавшим знаменитый поэтический сборник «Стихотворения на случай, сочинения Филомелы» и ставшим одним из ведущих авторов альманаха «Афинский Меркурий». Ее творчество шло по двум тематическим и жанровым линиям. Наряду с тем, что Сингер являлась наследницей традиции женского религиозного мистицизма, истоки которого восходят к Юлиане из Нориджа и Марджери Кемп, она в то же время была автором пасторальной любовно-эротической лирики. И пасторальная Аркадия, которая избирается ею в качестве места действия, выступает не столько как идиллический мир, где в соответствии с патриархальной традицией мужчина является субъектом любовного переживания и активным действующим лицом, а как среда, свободная от социальных конвенций и традиционных гендерных ролей<sup>190</sup>. Женские персонажи Э. Сингер нарушают гендерные ожидания, предстают перед нами в качестве активных фигур, способных рефлексировать и свободно говорить о своих чувствах, поступках и стремящихся реализовать свои желания, что несколько противоречило традиционным общественным устоям.

В пасторальном диалоге «Любовь и дружба» автор, примеряя на себя маску Сафо, воспекает «женскую дружбу, столь нежную и страстную, что в ней явственно проступает эротическая составляющая»<sup>191</sup>. Другие персонажи Сингер тоже нарушают устоявшиеся гендерные стереотипы. Так, Сильвия – нимфа, которая избегает мужской любви. Как замечает Алина Дуклау в своей статье, эта писательница относилась к лицам, обладающим способностью слышать голоса муз, то есть являющимся носителями творческого дара, которые в XVII–XVIII вв. заговорили о правах женщин на проявление собственной воли, интеллектуальном и духовном равенстве с мужчинами<sup>192</sup>.

Большинство романисток и поэтесс эпохи Просвещения в своем новаторском творчестве стремились показать, как размываются грани-

цы традиционных гендерных стереотипов, нравственных установлений и в жизнь внедряются иные моральные принципы и модели чувствования. Они создавали новый тип женской личности, которая рассматривала соблюдение патриархальных норм как несовместимое с реальной жизнью и как насилие над индивидуумом.

Подобный альтернативный способ репрезентации своей идентичности позволял этим женщинам сформировать свой «другой», «иной», «подводный дискурс» не только в рамках литературного поприща, но и в жизненных ситуациях. То есть, перенося новую матрицу чувствования и поведения из мира литературных фантазий в реальную действительность, эти деятельницы культуры тем самым манифестировали свое несогласие быть включенными в традиционную систему патриархальных отношений и идеологии.

Нередко данные декларации были не только словесными. И в своей частной жизни некоторые из писательниц попирали установленные нормы, демонстрируя нетерпимое отношение к той форме брака, которая господствовала в обществе, и к той роли, которая отводилась женщине в рамках семьи и социума. Они добивались развода, убегали от мужей с любовниками, предпочитали жить в одиночестве, афишируя свой статус незамужней и независимой личности, живущей за счет своего собственного творческого труда<sup>193</sup>. И главное – эти женщины слушали свой внутренний голос, который подвигал их понимать свои желания и давать волю своим чувствам.

Процессы, начавшиеся в XVII–XVIII вв., не прекращали своего поступательного развития в последующее столетие, когда женщины-литераторы продолжали осваивать то пространство в культуре и, в частности в литературе, которое они завоевали с великим трудом. У них уже было моральное право твердо заявить, как это сделала Каролина Павлова (1807–1893, в девичестве Яниш) задолго до Анны Ахматовой и Марины Цветаевой, «я – не поэтесса, я – поэт».

Эта женщина, блиставшая в салоне Зинаиды Волконской, а после отъезда последней в Италию, сама открыла салон, который стал крупнейшим и популярнейшим в Москве первой половины XIX в. и привлек к себе лучших литераторов и философов России. Поэтический дар Павловой был высоко оценен современниками (от Мицкевича до Баратынского и Фета), отмечавшими «ее необыкновенный талант». В.Г. Белинский называл стих К. Павловой «алмазным».

Будучи влюбленной в Адама Мицкевича и став его невестой, она пережила сильные чувства. В это время ею было написано много стихотворных строк, наполненных любовью и страстью, которые она сумела сохранить до конца своей жизни, несмотря на то, что польский поэт перед свадьбой уехал на родину и не вернулся к своей возлюбленной.

Каролина в течение более двадцати лет через поэзию выплескивала наружу боль своего сердца:

Успел ли ты былое вспомнить ныне?  
Заветного ты не забыл ли дня?  
Подумал ли, скажи, ты ныне снова,  
Что с верою я детской, в оный час,  
Из рук твоих свой жребий взять готова,  
Тебе навек без страха обрелась?  
.....  
Ты вспомнил ли, как я, при шуме бала,  
Безмолвно назвалась твоей?  
Как больно сердце задрожало,  
Как гордо вспыхнул огонь очей?  
Взносясь над всей тревогой света...<sup>194</sup>  
1840

Вспоминая день помолвки 10 ноября 1827 г., она писала:

Ужели я теперь готова,  
Через двадцать лет, заплакать снова,  
Как в тот весенний, грустный день?<sup>195</sup>  
*Март 1848*

\* \* \*

Что сердце женщин наполняет,  
Вам никогда не испытать.  
Пусть их души утешает  
Небесной тайны благодать.  
Не горем и не сожаленьем  
Сердца их бедные полны.  
Ваш смех земной – лишь оскорбленье  
Тех слез, что небом рождены!<sup>196</sup>

Откровенность и глубина эмоциональных переживаний, заключенная в этих строках, дали повод творцам Серебряного века признать в ней свою предшественницу. «Нам Павлова прабабкой стала славной», – писала София Парнок.

Этот мотив неразделенной любви и неугасающих чувств звучит в поэзии многих русских поэтесс той поры, как например, в творчестве Юлии Валериановны Жадовской (1824–1883), которой на «женском Парнасе» середины XIX в. принадлежит одно из первых мест. Многие ее стихи были положены на музыку выдающимися композиторами (М.И. Глинкой, А.Е. Варламовым, А.С. Даргомыжским, А.И. Дюбюком). От исполнения этих романсов, как вспоминают современники,

слушатели «приходили в трепет, дрожь пробегала по жилам, в жар бросало»<sup>197</sup>. К числу оных принадлежит «Ты скоро меня позабудешь» (1844) и «Я все еще его, безумная, люблю» (1846):

Я все еще его, безумная, люблю!  
При имени его душа моя трепещет;  
Тоска по-прежнему сжимает грудь мою,  
И взор горячею слезой невольно блещет.  
Я все еще его, безумная, люблю!  
Отрада тихая мне в душу проникает  
И радость ясная на сердце низлетает,  
Когда я за него Создателя молю<sup>198</sup>.

В романтической лирике проявили себя многие женщины-литераторы позапрошлого века, не стеснявшиеся открыть публике самые сокровенные струны своего сердца, что в обыденной жизни считалось непозволительным. Разве приличным было женщине изрекать слова, произнесенные Ольгой Петровной Мартыновой (1832–1890, писавшей под псевдонимом Ольга Павлова, или – Ольга П.), в стихотворении «Люби меня!»

Люби меня! Тебе давно  
Я отдала и мысль и волю,  
С тобою я слила в одно  
Мою безрадостную долю.

Я жажду взгляда твоего,  
Им, как надеждой, упиваюсь  
И всюду, там где нет его,  
Как тень одна во тьме скитаюсь.

Люби меня! Любви твоей  
Отвечу я безумной страстью,  
И будешь ты душой моей  
Владеть несокрушимой властью...<sup>199</sup>

С той же силой написаны стихи графини Евдокии Петровны Ростопчиной, урожденной Сушковой (1811–1858), достойно представлявшей в Золотом веке русской культуры женскую поэзию. Ее ценили В. Жуковский, А. Пушкин, М. Лермонтов, П. Вяземский. Увлечшись, как и многие ее современники, поэзией француженки Марселины Деборд-Вальмор (1786–1859), «от которой все так плакали и после которой уж никто не умел изобразить женское сердце»<sup>200</sup>. Ростопчина пишет: «Подражание г-же Деборд-Вальмор». Выбранный жанр позволял

ей более раскованно изобразить свои собственные чувства, которые как бы не были ее личными:

Когда б он знал, что пламенной душою  
С его душой сливаюсь тайно я!  
.....  
Когда б он знал, как страстно и как нежно  
Он первую любовь любим –  
Он не дал бы в печали безнадежно  
Мечтам моим увянуть золотым...<sup>201</sup>

Графиня, зная свет и его этические и моральные правила, отдавала себе отчет в том, что позволено женщине, а что нет. Поэтому в своем произведении «Как должны писать женщины» (1840) давала следующие советы коллегам по перу:

Но женские стихи особенной усладой  
Мне привлекательны...  
.....  
Но только я люблю, чтоб лучших снов своих  
Певица робкая вполне не выдавала,  
Чтоб имя призрака ее невольных грез,  
Чтоб повесть милую любви и сладких слез  
Она, стыдливая, таила и скрывала;  
Чтоб только изредка и в проблесках она  
Умела намекать о чувствах слишком нежных...  
.....  
Чтоб сердца жар и блеск подернут был золой,  
Как лавою вулкан...  
.....  
Чтоб внутренний призыв был скован выраженьем,  
Чтобы приличие боролось с увлеченьем  
И слово каждое чтоб мудрость стерегла.  
Да, женская душа должна в тени светиться,  
Как в урне мраморной лампы скрытый луч<sup>202</sup>.

Большинство поэтесс XIX века были профессионалами на поэтическом поприще, ставшим неотъемлемой частью их жизни. Их вклад в русскую культуру уже нельзя было не заметить и не признать. Как отмечал Николай Языков в послании к известной представительнице казанского литературного цеха, писавшей стихи и прозу, Александре Андреевне Фукс (1805–1853),

«Завиден жребий ваш: от обольщений света,  
От суетных забав, бездушных дел и слов,

На **волю** (подчеркнуто мною. – *Н.К.*) вы ушли – в священный мир поэта,  
В мир гармонических трудов.

.....  
И вдохновенными заботами прекрасен  
Открытый жизненный ваш путь!  
Всегда цветущие мечты и наслажденья  
Свободу и покой дарует вам Парнас...»<sup>203</sup>

Этот восторженный панегирик не совсем отражал существующее положение дел. Да, женщины-литераторы описываемой поры обладали намного большей свободой, чем прежде. Их творческий прорыв давал им некоторую волю, но жизнь этих служительниц муз не являлась столь легкой и спокойной, поскольку вынуждена была протекать в рамках патриархатных норм, стереотипов и приличий. Видимо, по этой причине писательницы изображали в основном добродетельных героинь, которые хоть и бунтуют против отдельных жизненных проявлений, но бунт этот происходит в рамках устоявшейся системы. Как предполагает французская исследовательница Клод Дюлон, не свидетельствует ли это о том, что романистки подавляли свою сексуальность в пользу своей интеллектуальности<sup>204</sup>, как это делали, например, в романах Джейн Остен (Остин) и сестры Бронте. У них акт освобождения и эмансипация чувств заключался прежде всего в самом факте занятия ими писательским трудом и публикации произведений, хотя они и уделяли большое внимание описыванию проявления глубоких внутренних чувств представительницами современного им общества.

Несмотря на то, что один из первых романов Джейн Остен (1775–1818) назывался «Чувство и чувственность», все же основной его темой было прославление женского разума.

Как полагают исследователи, писательница пошла значительно дальше А. Радклив в утверждении необходимости для женщин разума, причем эта составляющая поэтики Остен связана с готикой. Пародийно обыгрывая каноны готического романа и типичное восприятие готики читательницами, доведя до смешного приемы Радклиф по приземленному разоблачению «ужасов и тайн», в «Нортенгерском аббатстве» Остен создает несколько иной тип героини, уже готовой меняться, накапливать познавательный опыт, способной к полному осознанию полезности рассудка<sup>205</sup>. «В романах же “Разум и чувство”, “Гордость и предубеждение” рассмотрение роли рациональности в женском характере становится важной идеологической составляющей»<sup>206</sup>.

Произведения Дж. Остен, как и сестер Бронте, – это не любовные романы, а жесткие социальные повествования с любовной интригой, где в основе сюжета лежит поиск героиней своего личного счастья. Это было актуально и для самих писательниц, не связавших себя узами бра-

ка (кроме Шарлотты Бронте, которая, будучи замужем, умерла беременной), поскольку они слыли большими максималистками и их жизненное кредо гласило: лучше совсем не быть замужем, чем выйти без любви. А подобные взгляды для английского общества первой половины XIX в. были в новинку, так же как и подозрительны были женщины «с мозгами».

Окружающее общество несколько побаивалось Дж. Остен, поскольку, как замечает Ф. Уэлдон, «слишком она была умна, слишком начитана и вообще слишком насмешница»<sup>207</sup>. И действительно ирония – отличительная черта ее литературного стиля, а это, безусловно, – качество внутренне свободного и самостоятельного человека. К тому же она из своего угла как бы смеялась и над всем миром, который «под ее пером проступал выпукло, ярко, остроумно, уютно и пленительно»<sup>208</sup>. В то же время, как метко подмечает В. Вульф, когда Дж. Остен якобы изображает своих героев, на самом деле она пишет о самой себе. «Она воюет со своей судьбой»<sup>209</sup>.

И далее В. Вульф продолжает: у писательницы «острый ум сочетается с безупречным вкусом <...> Ни у кого из романистов не было такого точного понимания человеческих ценностей, как у Джейн Остин <...> ее книги предназначались всему миру. Она хорошо понимала, в чем ее сила и какой материал ей подходит, чтобы писать так, как пристало романисту, предъявляющему к своему творчеству высокие требования»<sup>210</sup>. Все это позволяет специалистам сказать, что Джейн Остен – одна из величайших английских писательниц XIX в., «первая леди английского романа», изменившая лицо всей литературы, развивающейся на Британских островах.

Другим выдающимся явлением стало творчество сестер Бронте – Шарлотты (1816–1855), Эмили (1818–1848), Энн (1820–1849), подтвердившее безусловность неопределимого вклада, сделанного англичанками в мировую литературу. Необходимо отметить, что Англия взрастила больше всего великих романисток.

Следует особо подчеркнуть, что Дж. Остен, сестры Бронте и другие подобные им писательницы и их творчество – совершенно особое явление. Они не были аристократками, живущими во дворцах, среди богатых библиотек и материального благополучия. Это – обычные женщины из провинции, представительницы среднего класса, с весьма низкими доходами, никогда не имевшими своей комнаты для творческого уединения. Они писали урывками, на краюшке стола, стараясь, чтобы никто не застал их за подобным занятием, прятали рукописи от глаз посторонних. Но, несмотря ни на что, они писали и писали, а из-под их пера выходили шедевры. И это происходило от того, что писательство для них было естественным делом, потребностью души, способом са-

мовыражения. Страдая от обстоятельств, беднежьи, болезней, семейных забот, эти женщины через творчество старались освободиться «от узости навязанной им жизни» (выражение В. Вульф)<sup>211</sup>.

Почти всю жизнь проживавшие в своих городках в родительских домах и почти никуда не выезжая, эти романистки обладали своим богатым внутренним миром, питавшим их вдохновение и снабжавший картинками-сюжетами. Они были самостоятельны, отчетливо осознавая и свою идентичность, и свое высокое предназначение. Например, Эмили Бронте, написавшая роман «Грозовой перевал» (1847) – самая красивая и статная из сестер, всегда окруженная атмосферой тайны, отличалась, по мнению современников, эксцентричным поведением. Она могла часами стоять у окна с закрытыми ставнями, погруженная в размышления. Однажды в таком состоянии она пребывала шесть часов подряд<sup>212</sup>! Но было ли это чудачеством? Думается, что нет. Это свойство глубоко творческой природы, для которой нет границ между реальностью и фантазийным миром. Для подобных личностей все это есть единое пространство духа.

В этом плане характерен следующий отрывок из романа Шарлотты Бронте «Джейн Эйр» (1847), в котором говорится, что героиня еще девочкой заберется, бывало, на чердак и смотрит на поля, вдаль. «Тогда я мечтала, – вспоминает Джейн, – обладать такой силой воображения, чтобы разорвать границы, проникнуть в кипучий мир, в города, страны, полные жизни, о которых я слышала, но никогда не видела: как мне тогда хотелось иметь больше жизненного опыта <...> я верила в существование другой, более яркой формы добра, и мне хотелось видеть то, что я видела»<sup>213</sup>. Как известно, Шарлотта списала Джейн Эйр с себя.

Вирджиния Вульф, подробно анализируя творчество писательниц XIX в., задается вопросом, как влияет на работу романиста его пол. И отвечает, что главная их победа в том, что они писали как женщины, а не как мужчины. Здесь это следует понимать не в ключе патриархальной идеологии, для которой «жить, думать, писать как женщина», значит делать плохо, слабо, беспомощно, безвкусно, незначительно и тому подобное. Сексисты полагают, что «романистки должны добиваться мастерства исключительно путем смелого признания ограниченности своего пола»<sup>214</sup>.

На самом деле «писать как женщины» это означает «полностью игнорировать вечную директорскую указку – пиши так, думай эдак»<sup>215</sup>, отвергать навязываемые представительницам слабого пола стереотипы и нормы, активно защищать свое право на независимость и автономность, заявляя: «Я не позволю вам, господа <...> согнать меня с травы. Запирайте свои библиотеки, если угодно, но на свободу моей мысли никаких запоров, никаких запретов, никаких замков вам не наложить»<sup>216</sup>.

Подобные установки Дж. Остен и сестры Бронте реализовывали в творчестве через характеры своих героев, оставаясь в жизни скромными женщинами, поскольку они вынуждены были жить в замкнутом территориальном и социальном пространстве. Все их существо, наполненное сильнейшими эмоциями, билось, как птица в клетке, не имеющая возможности улететь. Их жизненных сил надолго не хватило. Они все рано ушли из жизни, хотя память о них жива до сих пор в их неумирающих произведениях.

Внутреннюю боль от ощущения ограниченности своих возможностей и сковывающих рамок проявления чувств передала с высоким мастерством Шарлотта Бронте в стихотворении «Погружение»:

Вглядись в глубины мысли, зри сама,  
Нырйай, не бойся черных волн движенья,  
Ищи, – на дне жемчужин чистых тьма, –  
Чем дальше, тем богаче погруженье.

«Я там была, искала и нашла  
Лишь черную зловещую пустыню,  
Где царствует светобийца мгла.  
Отвергнувшая солнце благостыню.

Я б все дала за ветерка порыв,  
Что жизнь несет владеньям смерти вечной!  
Мечты и мысли спят, про все забыв,  
Лишив надежды всякий дух увечный»<sup>217</sup>.

Поэтому некоторые женщины-поэты и романисты, описываемой эпохи, предпочитали быть литературными затворницами, как скромная американка – жительница г. Амхерст, штат Массачусетс, Эмили Дикинсон (1830–1886), которая воплотила в жизнь образ автора-отшельника, не изменив ему до самой своей смерти<sup>218</sup>.

Существует много версий, пытавшихся вскрыть истоки этого затворничества: от несчастной любви до болезни радужной оболочки глаз (ирит), заставлявшей избегать какого бы то ни было света. Но на настоящую причину подобного образа жизни намекала сама Эмили – это было выражение максимальной свободы. Чтобы жить в гармонии с собой и с образами ее творений, ей не нужно было физически общаться с окружающими ее людьми (в основном все ее контакты с родными и друзьями шли по переписке). Соседи говорили о ней: «Талантливая, но не такая, как все», «эксцентричная и мечтательная».

Дикинсон написала около двух тысяч «сжатых и туманных по смыслу стихотворений, используя свои собственные, ни на что не похожие синтаксис и пунктуацию»<sup>219</sup>. Они, благодаря стараниям ее сест-

ры и соседки, были подготовлены к публикации и вышли в виде сборника в 1890 г. уже после смерти автора. За пять месяцев было распродано шесть тиражей книги. Эмили Дикинсон вошла в пантеон величайших поэтов Америки.

Несмотря на это, некоторые критики-злопыхатели, не поняв своеобразия ее таланта и внутреннего смысла ее творений, писали: «Эти стихи явно принадлежат перу гиперчувствительной, замкнутой, не умеющей держать себя в руках, хотя и хорошо воспитанной истеричной старой девы»<sup>220</sup>.

Повышенная чувственность и чувствительность поэзии Э. Дикинсон остаются для многих литераторов загадкой, как и их психосексуальная подоплека.

Наиболее близко, на наш взгляд, подошла к пониманию этого феномена известный американский исследователь Камилла Палья в своем эссе «Мадам де Сад из Амхерста» (1990)<sup>221</sup>. Подробно анализируя творчество Эмили Дикинсон, она пишет: «Даже лучшие критические работы о ней, недооценивают и ее поэзию, и ее личность; она пугает. Понять Дикинсон мешало сложное использование ею сексуальных личин. Ее сентиментальные женственные личины становятся парадоксальным средством поэтического превращения в мужчину»<sup>222</sup>. То, что она выступала под мужской поэтической личиной – можно рассматривать как первый шаг прочь от социальной и биологической предопределенности женщин»<sup>223</sup>.

Еще Блейк считал, «что воображение должно освободиться от женской природы. В Дикинсон, необычайной женщине-романистке, уже присутствует та женственность, от которой нужно избавиться, чтобы обрести свободу. Поляризуя мужские и женские силы природы, производя разделение, влекущее разрушение для беззащитной женственности, она изгоняет хтоническое женское начало из своего мира. Ее отделение в духе Бронте от своего пола позволяет ей создать некоторые из самых блестящих своих новаторских образов <...> как и технические эксперименты «Грозового перевала», они созданы за счет замещения точки зрения, исходящей из сексуального отвлечения и самоотчуждения <...>

В скрытой внутренней жизни эта робкая викторианская старая дева была мужским гением и садистом-визионером, творческой сексуальной личиной бешеной силы»<sup>224</sup>.

Как и великий Уолт Уитмен, Э. Дикинсон, избрав личину андрогина, вырывается на свободу из уготованной ей патриархатной культурой женской «идентичности», становясь личностью, не желающей и не способной объединиться с другими людьми.

Если Э. Дикинсон добровольно и намеренно избрала затворничество как образ жизни, то известная английская писательница, которую

В. Вульф ставила вровень с Дж. Остен и сестрами Бронте, Мэри Анн Эванс (1819–1880), творившая под псевдонимом Джордж Элиот, стала изгнанницей в силу обстоятельств.

С ранней юности она блистала острым умом и свободолобием, была очень образована, знала многие языки, включая латынь, греческий и иврит. За ней даже закрепилась репутация «талантливой атеистки». В 22 года она восстала против викторианской морали и традиций, перестала ходить в церковь и ушла из родительского дома, отвергала приниженное и зависимое положение женщины в семье и обществе.

Став редактором «Вестминстер ревью», Дж. Элиот поднимала в своих статьях большие и злободневные темы, касающиеся любви и брака. Себя она считала свободной и независимой в выборе партнера. Влюбившись в известного литератора и философа Дж. Льюиса, она увела его от жены и многочисленных детей, чем навлекла на себя гнев общества, это заставило ее бежать из города и принять «добровольную» изоляцию на вилле в Сент-Джонз-Вуд. Многие не хотели с ней общаться, поскольку «она состояла в греховной связи с женатым мужчиной и один вид ее мог оскорбить целомудрие тех, кто захотел бы с ней вступить в контакт»<sup>225</sup>.

И тогда писательница под мужским псевдонимом стала создавать романы. Первый же из них – «Сцены из провинциальной жизни», в котором она разоблачает нравы викторианского общества, принес ей бешеный успех, а последующие («Мельница на Флосе», «Мидл-Марч» и другие) – славу и богатство. О ее былой «безнравственности» забыли, ее боготворили и превозносили современники, начиная от Теккерея и Диккенса.

Антисексистская жизненная позиция сделали Дж. Элиот символом для суфражисток. Вся ее жизнь и творчество – это нарушение патриархальных законов и морали.

Подобной же личностью была и яркая представительница французского романтизма Анна Луиза Жермен де Сталь (1766–1817), которая в своих романах («Дельфина», «Коринна, или Италия») утверждала идею свободы человеческого чувства, независимость его от нравственных предрассудков и ограничений со стороны аристократической и буржуазной среды. В частности в «романе в письмах “Дельфина” де Сталь утверждает, что женщина должна и может быть свободна в выборе своего жизненного пути, и отстаивает ее право на любовь»<sup>226</sup>. Коринна – героиня одноименного романа, стала символом раскрепощения женской личности.

Недаром «Коринною севера» называли нашу соотечественницу княгиню Зинаиду Александровну Волконскую (1789–1862), которой восхищались А. Пушкин, П. Вяземский и другие поэты, посещавшие ее салон.

А Пушкин, с которым ее связывала дружба, посвятил княгине следующие строки:

Царица муз и красоты,  
Рукою нежной держишь ты  
Волшебный скипетр вдохновений.

Зинаида Волконская слыла женщиной умной, необычной, одаренной многими талантами (писала стихи, прозу, музыкальные произведения и превосходно пела), независимой в суждениях и свободолобивой личностью.

Ее занятия литературным творчеством не вполне вписывались в модель образцового женского типа, построенной по патриархальной матрице, как и нарисованные ею женские образы.

Так, в исторической повести «Сказание об Ольге», навеянной сюжетом из «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина, данный им канонический мифологическо-символический характер жены князя Игоря «сменился у Волконской образом умной, полной сил, энергичной женщины, вовсе не случайно ставшей княгиней»<sup>227</sup>. Здесь она спорит с историком, предлагая иную интерпретацию образа Ольги как не только исторического, но и как вполне жизненного персонажа, отвергая его андроцентричную концепцию, что только некоторые из женщин «иногда» могут равняться с «великими мужьями».

З. Волконская развивает мысль о преимуществе «слабой жены», которая активно вмешивается в государственные дела, отгеснив Игоря. «При сохранении внешних традиционных взаимоотношений мужа и жены в семейном союзе происходит ролевая субституция, когда жена становится независимой от мужа, хозяйкой своего положения и, по сути, главой государства»<sup>228</sup>.

Большую роль в изменении взгляда на современную женщину сыграло творчество замечательной французской писательницы Жорж Санд [настоящее имя Аврора Дюдеван (1804–1876)], примыкавшей к демократическому течению романтизма.

С юности ей присуще было глубокое чувство социальной справедливости и протест против лживой общественной нравственности, которые впоследствии в ее романах переросли в отстаивание свободы личности и внутренней свободы человека вообще и женской, в частности.

Особенно ее возмущало лицемерие, господствующее в обществе, по отношению к представительницам ее пола. Она писала: «Женщин воспитывают как святых, а обращаются как с кобылами». Ж. Санд в своих публицистических произведениях постоянно развенчивала мужской миф о «женской логике». Она писала: «Для меня свобода мыслей и действий – важнейшее из благ, а любое их ограничение – невыносимо»<sup>229</sup>.

Современники, принадлежащие к литературным кругам Европы и России (Н.Г. Чернышевский, М.Е. Салтыков-Щедрин), высоко ценили талант и нравственную позицию писательницы. В.Г. Белинский называл ее «гениальной женщиной» и «первой поэтической славой современного мира».

Жорж Санд, вобрав в своем творчестве традиции готики и эпохи Просвещения, свои исторические романы («Мопра», «Коснсуэло», «Графиня Рудольштадт») замешивала на романтической основе. По ее собственным словам, в центре повествования она выдвигала проблемы любви и брака, счастья и равенства полов «в понимании самом высоком и еще недоступном современному обществу»<sup>230</sup>. Как считают исследователи, писательница прокладывала «пути новой беллетристике и новым процессам женской идентификации»<sup>231</sup>. В каждой из упомянутых книг Жорж Санд рассматривает этические и психологические проблемы формирования нового типа взаимоотношения между мужчиной и женщиной как основу не только любви и брака, но и всей общественной жизни и для создания новых нравственных устоев.

И если ее предшественники и современники мужчины (Ш. де Лакло, А. де Мюссе, Ф.Р. Шатобриан) в своих любовных романах говорили в основном о неспособности героев любить, то у Жорж Санд указанные произведения – это романы о воспитании чувств в любви и любовью, когда происходит становление Человека, главным максималистским императивом которого было стремление к идеальной любви и желание пронести свою любовь «до конца».

Писательница утверждает новую этику любви, рождающуюся в процессе воспитания женской личности нового типа, которая сама формирует отношения между собой и своим избранником. В конфликте между чувственным и рациональным побеждает первое, а активное начало в характере героинь способствует формированию ее идентичности.

Жорж Санд сама была главной героиней своих романов. Вся ее жизнь, философия, поведение отвечали ее жизненному кредо. Ее девиз – не быть как все, через эпатаж взрывать нравственные основы патриархального общества, все ее действия должны соответствовать ее индивидуальным принципам.

Это воистину во всем была Новая Женщина. Она жила отдельно от мужа, открыто имела любовников обоих полов, ходила в мужской одежде, курила сигары, занималась верховой ездой в мужском костюме, одна посещала кафе, что не было принято в порядочном обществе – вообще у нее была скандальная репутация. Да к тому же она отличалась не женской работоспособностью, живя на гонорары от опубликованных романов, кормя многочисленных приживалов в своем доме (от возлюбленного ею Шопена до временных «друзей»).

Жорж Санд была противницей классовых и гендерных различий, в своих романах выступая яростной поборницей феминизма. Представительницы этого общественного движения даже предлагали ей стать их кандидатом и участвовать в политической жизни. Но она отказалась, считая, что поскольку женщины не имеют политических прав, их деятельность в политике не имеет смысла.

Пример жизни и творчества писательницы говорил о возрастании роли женщин в обществе, показывал, как расширился ее умственный кругозор и какие возможности таит в себе женская душа и ее эмоциональная жизнь.

Такой же символической фигурой женщин, но уже новейшего времени, стала классик французской словесности Сидони-Габриэль Колетт (1873–1954). Мы говорим о ней именно в этом очерке потому, что хотя она уже и принадлежит истории XX в., треть ее жизни прошла в позапрошлом веке, когда проявился ее писательский талант, сделавший ее знаменитой, и она своей жизненной философией и свободным поведением сформировала образ новой женщины рубежа веков<sup>232</sup>.

За свои 54 года литературного творчества она опубликовала 50 книг и сотни журнальных статей об искусстве, в которых писала о том, что знала лучше всего: о любви, страсти, ревности и разочаровании.

Колетт очень рано стала писать, а в 23 года она создала шесть автобиографических романов о Клодине, которые ее муж напечатал под собственным именем и в течение многих лет использовал жену как литературного «негра», приносящего ему неплохие доходы. Эти живые и талантливые истории были настолько популярны у читающей публики, что именем Клодины названы были сигареты, сорт мороженого, торты и тому подобное.

Писательница получила очень строгое воспитание в семье и в закрытой школе для девочек, муж в течение многих лет держал ее взаперти. И это затворничество и пуританская мораль семьи на некоторое время как бы отгораживали ее от внешнего мира.

Мужу, не отличавшемуся строгой моралью и супружеской верностью, очень нравилось шикарно жить за счет таланта Габриэль, и он решил расширить ее жизненный кругозор и дать ей пищу для новых сюжетов. Он позволил ей ходить в театры, на выставки, в рестораны и кабаре, брать уроки гимнастики и танцев, чтобы она стала модной, современной и эксцентричной<sup>233</sup>. Надо сказать, что она была очень талантливой ученицей: ее раскованность проявилась мгновенно. Окунувшись в реальность, почувствовав ритм новой жизни, Колетт осознала свои способности и возможности, поскольку обладала недюжинным умом и очень красивой и сексапильной внешностью.

В результате она не только развелась с когда-то горячо любимым мужем, осознав всю его нечестность и подлость по отношению к ней,

стала выпускать книги под своим именем и добилась публичного признания своего таланта, но и в корне изменилась внешне и внутренне. Колетт коротко остриглась по последней моде, научилась курить, ее наряды поражали роскошью и откровенной обнаженностью; она отличалась полной раскрепощенностью в своем поведении и в отношении с любовниками и любовницами.

Ее романы «Развращенная невинность», «Неприкаянная» и, особенно «Dialogues des Betes» сразу же были признаны скандальными и полупорнографическими. Свободными сюжетами и чувствами наполнены и другие ее прозаические произведения, В статьях же она описывала людские пороки и «кизанку мюзик-холла». А это-то ей было известно во всех деталях, поскольку, обладая разными талантами (артистическим и танцевальным), она проявила себя на эстрадной и театральной сцене. Еще в 1906 г. она впервые выступила в мюзик-холле на сцене Мулен Руж.

На других подмостках она стала героиней в пьесе маркизы Матильды де Бельбеф, где сыграла роль египетской мумии, которая сбрасывает с себя все покровы и остается совершенно голой, представ перед женщиной-археологом, впавшей в экстаз. В другой пьесе «Колетт обнажала грудь – по тем временам это было просто шокирующе – или вообще выходила в мужском костюме и танцевала в паре с полуобнаженной девушкой, некое двусмысленно-эротическое танго»<sup>234</sup>.

Подобное преподнесение публике своих талантов, прекрасного тела и откровенные отношения с любовниками – все это было поводом для того, что Г. Колетт постоянно становилась героиней скандальной хроники, что не влияло на ее репутацию и популярность, а лишь только добавляло пикантности ее образу.

Но когда было необходимо, писательница отбрасывала эпатаж и старалась помочь людям и стране в беде. В годы Первой мировой войны она пробралась на фронт и была несколько месяцев рядом с любимым мужем бароном де Жувенелем, затем открыла госпиталь в их поместье Сен-Мало, за что стала кавалером ордена Почетного Легиона.

Как отмечают специалисты, произведения Г. Колетт «изысканны и просты. Они показывают раннюю женскую натуру, но при этом не выглядят ни слишком слезливо, ни сахарно. Органика, проблематика и глубокий трагизм ее произведений по сей день завораживают миллионы читателей по всему миру»<sup>235</sup>. Ее высоко ценили феминистки, а одна из их ярких представительниц – Симона де Бовуар, называла ее «богиней-матерью».

Сидони-Габриэль Колетт – одна из знаменитейших писательниц Франции. Критики называли ее выдающейся женщиной XX века. Ее избрали членом Гонкуровской академии и при жизни издали ее собра-

ние сочинений. Она была голосом эпохи, в которую стали набирать силу, как в литературе и искусстве, так и в жизни новые тенденции – повышенный интерес к чувственной стороне человеческого существования, к эротике и соматическим проявлениям эмоциональной жизни.

Все эти сюжеты и темы высоко ценились читателями и находили отклик в их душах. Недаром в истории культурной жизни США первую Пулитцеровскую премию (сначала она называлась Премией Общества Поэзии Университета Колумбии) в 1918 г. присудили поэтессе Саре Тисдейл (1884–1933), с творчеством которой российские любители словесности познакомилась лишь в 2011 г. после выхода в свет сборника переводов ее стихов «Реки, текущие к морю»<sup>236</sup>.

А ведь С. Тисдейл входит в пантеон «главных» американских поэтов; в 1944 г. в Аллее Славы родного ей Сент-Луиса появилась табличка с ее именем. Она действительно истинная, большая поэтесса, отличающаяся в своих произведениях чрезвычайно мощной глубиной чувств и «филигранностью мастерства, в чем-то схожею по российским меркам с творчеством замечательной российской поэтессы Софии Парнок»<sup>237</sup>. У них даже не только совпадают годы жизни и смерти, но и эротические пристрастия.

Начиная с 1907 г. и в последующее время Тисдейл выпускает один значительный сборник стихов за другим: «Сонеты к Дузе» (посвящен великой актрисе театра и кино Элеоноре Дузе), «Елена Троянская и другие стихотворения», «Реки, текущие к морю». Один из самых талантливых по мастерству и эмоциональной глубине – это сборник «Песни любви» (1917). Вот некоторые из стихотворений:

#### **Мои долги**

Что я тебе должна  
За всю любовь, ответь?  
Тобою в плен заключена,  
Я не хотела петь.

Пусть тот, кто мной любим,  
Был в чувствах скуповат –  
В долгу я перед ним  
За ключ от райских врат<sup>238</sup>.  
\* \* \*

#### **Зов**

Тьму ночи крик разорвал,  
Как вспышка, как шквал огня.  
За тысячу миль он звал  
Меня, меня!

Без сна ты встречал рассвет,  
Любовью охвачен весь,  
И вдаль полетел ответ –  
Я здесь, я здесь!<sup>239</sup>

#### После любви

Расколдовали... Я жива,  
Мы встретимся еще – привет.  
Что ж, между нами волшебства,  
Похоже, нет.

Ты ветром был, а я – морской  
Волной, но больше не могу.  
Как пруд, унылый мой покой  
На берегу.

Пусть от бушующих морей  
Мой пруд надежно защищен,  
Горька вода в нем – стал грустней  
Без бури он<sup>240</sup>.

К концу XIX – началу XX вв. помимо увлечения чувственной стороной человеческого духа, характера, эмоций, литераторы, деятели культуры и искусства, ученые да и часть образованной публики все большее внимание уделяли человеческому телу. Хотя, по мнению английского историка Линн Абрамс, по-прежнему, как и в традициях эпохи Просвещения, в спорах о женском теле и о соотношении телесного и умственного все сводилось к полемике о месте представительниц прекрасного пола в семье и обществе, а гендерные роли в свою очередь связывались с функциями тела. Вера в то, что женщины поработены своими телами, являлась исторической константой, а «однополая (мужская) модель» человека не подразумевала равенства гендеров, «так как в ней приоритет отдавался мужчине, или нормальному полу; женщина же являлась разновидностью нормы, то есть вторичным созданием, лишенным мужской силы и энергии, таким образом, несовершенно»<sup>241</sup>.

Однако на протяжении веков самые разные писатели от Апулея до Вирджинии Вульф разрабатывали тему превращения мужчины в женщину и женщины в мужчину в силу обстоятельств, вследствие повышенной жизненной активности и выделенной из-за перенапряжения энергии. В этом заключалась вера авторов в возможность смены гендерных ролей и нарушения властной иерархии.

Данная мысль и сюжеты все же были на уровне умозрительных концепций.

Показать, что подобное возможно в реальности и для этого не нужно менять свой биологический пол, взялась автор известных эротических романов конца XIX в. маркиза де Маннури д'Экто, которая печатала свои шедевры, конечно, под псевдонимами, вроде такого: «Женщина, пожелавшая остаться неизвестной», чтобы непременно подчеркнуть половую принадлежность автора, что придавало еще большую пикантность произведениям. Они были написаны с незаурядным литературным мастерством, и это позволяло критикам приписывать авторство то Ги де Мопассану, то Александру Дюма.

Обладея большим умом и неординарными творческими способностями, маркиза, овдовев и потеряв состояние, основала брачное агентство и занялась сочинением эротических романов: «Тайные мемуары дамского портного», «Кузины полковницы».

Третий и последний опус де Маннури д'Экто «Роман Виолетты» (1883)<sup>242</sup>, по признанию специалистов, «обладает высокими литературными достоинствами <...> от первой до последней страницы чувствуется, что автор <...> – женщина, причем женщина из высшего общества, которая задалась целью изобразить *pes plus ultra* \* женской распущенности»<sup>243</sup>.

Думается все же, целью писательницы была не демонстрация порочности некоторых представительниц высшего общества, а создание пародии на мужские романы, где герой с невообразимой легкостью и безнаказанностью реализует свою эротическую энергию, осуществляя свою власть над совращенными им девушками и дамами.

Главная героиня романа красивая и молодая графиня Одетта де Мэнфруа питает отвращение к мужскому полу и всем своим поведением она доказывает, что не хуже мужчин может сыграть роль Казановы или Дон Жуана, не уступая последним в любовном искусстве. Разница лишь в том, что объекты ее домогательств одного с ней пола. Тема соблазна переплетается с темой властных отношений, поскольку все любовницы графини стоят ниже нее на иерархической лестнице (белешвейка, артистка), то есть повторяется патриархатная модель.

Текст романа, его интрига поданы с величайшей виртуозностью и богаты неожиданными и вполне рискованными находками в изображении изысков наслаждения и эволюции чувств. По таланту описания и откровенности эротических проявлений «Роман Виолетты» не уступал другому французскому шедевру, написанному полвека ранее, – «Гамиани, или Две ночи бесчинств» (1833) Альфреда де Мюссе.

Сам факт создания и публикации подобного эротического произведения женщиной говорит о ее раскрепощенности, желании встать вро-

\* Дальше некуда.

вень с писателями мужчинами не только в творчестве, но и в способности чувствовать глубоко и не стыдиться женской телесности, спев гимн ее красоте.

Подобные эротические сочинения являются своего рода вызовом ханжеской, пуританской морали, стремлением защитить вечные права человека»<sup>244</sup>. Показательно, что главными героями романа являются женщины, бросающие вызов патриархатной морали, презирующие общественные устои и запреты, отвергающие гетеросексуальные отношения, проповедовавшие равенство гендеров в любви и сексе.

Но в тот исторический период такие фривольные романы, хотя и были любимы публикой, подвергались гонениям критиков и даже судебным преследованиям.

До последнего времени почти во всех патриархальных культурах социальная регуляция эроса, интимных чувств и их проявлений устанавливала предел свободе личности и ее осознанию своей телесности. Обоснование этого мы находим в трудах основателя психоанализа. Исследователи подчеркивают: «Фрейдовское понимание истории тела как истории подавления тела, его ограничения и несвободы фактически выражает идею цивилизации как свертывания и обуздания инстинктов»<sup>245</sup>. По замечанию выдающегося английского писателя Дейвида Герберта Лоуренса, «если цивилизация на что-нибудь пригодна, она должна была бы помочь нам забыть о нашем теле»<sup>246</sup>, но в жизни происходит совершенно наоборот. Владимир Хазан – исследователь из Иерусалимского университета в своем эссе приходит к следующему выводу на этот счет: «Говоря несколько общо и схематично, гуманизация истории и процесс культурного утончения и одухотворения человека не только не устраняют этих (природных. – *Н.К.*) инстинктов, а продольно движутся по пути их всемирного углубления и развития. Больше того эротическая стихия легко подчиняет себе логические доводы прогресса, т.е. ту сферу рационального, которая выступает продуктом многотысячелетней мысли»<sup>247</sup>.

Здесь, безусловно, автор имеет в виду не только природные биологические состояния, заключенные в человеке и доставшиеся ему от первобытных предков, а и пробуждение в индивидууме, скованном вековыми социальными ограничениями и нормами, осознания своего «я» и понимания своей телесности, чему и способствовал непосредственно цивилизационный прогресс. Именно он дал возможность женщине стряхнуть оковы патриархальности и ощутить себя во всей своей духовной и телесной целостности.

Эти новые тенденции в жизни женской личности особенно стали проявляться в конце XIX – начале XX в. и все чаще находили свое отражение в литературных произведениях, созданных женщинами, и в творчестве деятельниц культуры и искусства.

По мнению многих современных исследователей, главной отличительной особенностью европейской и российской литературы XX в. является ее настойчивое стремление сделать предметом искусства не только сферу человеческого духа, но и область физиологического существования индивида. Поэтому в фокус внимания женщин-литераторов попадает наряду с духовными и нравственными исканиями человека само человеческое тело, которое становится объектом пристального изучения.

Все это очень естественно и логично вписывается в общее мироощущение представителей творческой интеллигенции эпохи *fin de siècle*, когда резко обострился интерес к проблемам пола, к вопросам взаимоотношения мужчин и женщин, взаимовлияния и соотношения природного (телесного) и цивилизационного (духовного) начал. Стремление преобразить жизнь и избежать вырождения человека и общества подвигало философов, деятелей литературы и искусства той поры создавать новые теории и формы, что воплощалось в новаторских художественных и жизненных практиках, ломающих прежние стереотипы, установки и представления.

Поэтому особенно сильное впечатление на русского читателя производили прозаические и поэтические произведения авторов-женщин, которые до этого на протяжении многих веков были «молчащей» частью населения. И этот их прорыв придал им скандальную известность, поскольку она (эта известность) была, по словам М.В. Михайловой, «главным образом связана с тем, что их авторы – женщины – вольно или невольно затронули те сферы, заглянули в те пограничные области, которые раньше были, безусловно, прерогативой “мужской литературы” и даже в целом, по-видимому, не существовали в арсенале русской словесности, которая в этом отношении достаточно аскетична. В ней даже “мужской” вариант освещения некоторых проблем прививался с большим трудом, являлся по-своему эпатажным»<sup>248</sup>.

Эту тенденцию, характерную для «женской» литературы прошлого столетия очень красочно описал французский писатель Паскаль Брюкнер в своем эссе «Парадоксы любви» (2009), в котором он исследовал, как повлияли социокультурные сдвиги XX в. на мир чувств, отношений и ценностей. Он с большой долей иронии замечает, что если писатели прошлого, начиная с Монтеня, во главу угла помещали мысль: «вот моя душа», то современные представительницы литературного автопортрета провозглашают: «вот мои половые органы <...>, как будто женская сексуальность – загадка, прежде всего для самих женщин»<sup>249</sup>.

Но эту насмешку автора можно скорее отнести к представительницам прекрасного пола эпохи сексуальной революции 60-х годов XX в. и последующего за ними исторических периодов, чем для их товарок предыдущих столетий, когда женское тело и сокровенные чувства яв-

лялись предметом неукоснительного надзора и цензуры с самого детства и были действительно «непознанной страной» для самих их носительниц. И как образно выразилась в 1922 г. русская поэтесса Мария Шкапская, описывая состояние женщин на протяжении многих-многих веков, «было тело мое без входа и палил его темный дым»<sup>250</sup>.

То, что писательницы обратили свой взор на эту ранее запретную тему, можно рассматривать как шаг революционный и прогрессивный, поскольку репрезентация своей телесной сущности – прямой путь к формированию и познанию женской субъективности.

По меткому замечанию философа и культуролога Жоржа Батая, «если формирование человека как субъекта обусловлено существованием различных запретов, то утверждение индивида возможно лишь посредством их преодоления через выражение аффекта и протеста против социальности»<sup>251</sup>. Подобное действие, называемое трансгрессией, обозначает не только феномен нарушения запрета, но также в более широком смысле – преодоление любых границ дозволенного, легитимного<sup>252</sup>.

Пример этому – творчество русских писательниц первой трети прошлого века. Одно из самых сильных и талантливых описаний, данных представительницей слабого пола, интимных чувств современной женщины, ее осознания и постижения своей телесности мы находим у Е.В. Бакуниной в уже упоминаемых романах «Тело» (1933) и «Любовь к шестерым» (1935). Основополагающая мысль, которую проводит Е.В. Бакунина, заключается в том, что телесность человека, в данном случае – женская, есть своеобразная его духовность. В этих произведениях сама личность, ее истинная сущность открывается в осмыслении ее соматического пространства. Писательница не просто повествует, а буквально кричит о том, о чем не только писать, но даже думать в то время считалось неприличным.

Ее героиня романа «Любовь к шестерым» – Мавра Леонидовна, зрелая и умная женщина, оставшись на несколько дней одна, отправив мужа и детей отдыхать, позволяет себе на некоторое время остановить бешено вращающееся колесо быта, расслабиться и быть самой собой в ее первозданном естестве. Все ее существо начинает отторгать пошлость повседневности и окружающих ее людей, похожих на восковые фигуры или на усовершенствованные автоматы, двигающиеся по запрограммированной общественными условностями и моралью схеме.

Наконец-то Мавра может никуда не торопиться и понежиться в постели. Наступили минуты блаженного отдыха. Сейчас она позволяет себе скинуть маску, напыленную ею еще в молодости стечением обстоятельств, которая символизировала ее задавленную личность. Она дышит ровно, наслаждается покоем, мысли ее свободно парят и ее тело начинает диалог с ее душой. «Мои мысли приняли эротическое направ-

ление»<sup>253</sup>. Она размышляет о том, что «эротические мысли, вероятно, очень тягостны для одиноких женщин, если они возникают. У монахинь, например»<sup>254</sup>, поскольку всегда они считались греховными и табу для представительниц прекрасного пола. Но «мои эротические размышления вовсе не значат, что я излишне чувственна или развращена»<sup>255</sup>. Просто, благодаря ее любовнику, она теперь может позволить себе думать «об этом» без боязни и без ханжества. Мысленно обращаясь к человеку, который, в отличие от мужа, ее боготворит, она восклицает: «Какое счастье, что вы разрядили мою половую энергию и освободили мой внутренний мир от физиологического рабства неудовлетворенной женщины»<sup>256</sup>.

Мавра с горечью подводит итог своей кажущейся счастливой супружеской жизни; ее она называет «душевно-телесным сожительством мужа и жены», в котором «сразу ощущаешь разрыв между душевностью и телесностью, ибо душевность при слиянии бывает редкой (а должна бы быть всегда) – оно дает лишь короткое, грубое чувственное насыщение, которым женщина как бы окупает право на дальнейший самообман, на то, чтобы с вершины экстаза всегда срываться вниз <...> женщина <...> не знает собственного тела, стыдится его <...> Женщина всегда соглашается на служебную роль <...> Ее собственные половые возможности оставались и остаются почти всегда неиспользованными»<sup>257</sup>.

По словам Мавры, «эта половая ложь» между супругами приводит не только к омертвлению тела женщины и утери ее телесности вообще, но и к исчезновению ее индивидуальности.

«И она не способна восстать, потому что до сей поры в ней еще жива рабская психология, в силу которой она считает себя счастливой, если ей говорят “любно” в ответ на ее любовь и берут ее тело, если она его отдает. Как будто это счастье! На самом деле, она позволяет себя грабить, потому что не знает об этом и больна покорностью. Она не умеет и не смеет заставить любить себя так, как этого требует ее загнанное в подполье стыда существо. Но ни ей, и никому этот стыд не нужен. Он только делает ее скучной и потому оставляемой после минутного удовлетворения. Я презираю брак, потому что он синоним любовной скуки! Меня тошнит при мысли о кишасящих в домах, копошащихся в темноте парах. И я приветствую дорогу “разврата”»<sup>258</sup>.

Героиня Е.В. Бакуниной искренне полагает, что «женщина уходит на извилистую тропу адюльтера и извращения, потому что ей закрыт прямой путь и она не имеет смелости предъявить свои требования»<sup>259</sup>. Мавра дает себе полный отчет в том, что окружающие ее люди «подняли бы визг, шип, рык, вой, если бы узнали мои мысли, облевали бы меня с ног до головы <...> Они бы вырвали мой язык, который мне хочется им высунуть, и вытравили мой пол»<sup>260</sup>. И она задается риторическим вопросом: «Должна ли я по этой причине выжечь свой пол?»<sup>261</sup>. И отве-

чает отрицательно. Она готова бросить вызов обществу, она хочет сексуальной свободы, которая отрицает половую ложь и вырвет ее из физиологического рабства.

Мавра понимает, что путь к подобной свободе и к настоящей любви – это шаги по острию ножа, повторяющие судьбу андерсеновской Русалочки. Но это ее не останавливает. Она уже не сойдет с тропы, ведущей ее в «другое существование», где все ее существо «получило иное восприятие», где, по ее словам, «не только одежда, но и кожа моя <...> будет другая, изменится выражение глаз, иначе сложится рот и иная будет душа <...> буду безудержной...»<sup>262</sup>. «Я насыщена и насыщаюсь до отказа – бесстыдная, желанная, обожествляемая, иступленно любимая и безудержно свободная»<sup>263</sup>.

Но тут же наша героиня останавливает свободный поток своих мыслей, как бы пугаясь слишком расшалившегося воображения: «Что же я такое – чудовище ли безнравственное <...> или самая обыкновенная женщина – такая, как есть? Порочна ли я?»<sup>264</sup> «Но неужели это грех? Грешат против жизни люди, которые этого не знают! И не безумие ли клеймить позором неисчерпаемость собственного тела, которое таит великолепные возможности! Нужно перестать бояться себя и научиться себя ценить...»<sup>265</sup>.

Мавра не может возвращаться в прошлую, серую обыденность, чтобы стать «барельефом безнадежности». «Мне хочется, чтобы у меня была новорожденная душа. Такая же голая, как тело»<sup>266</sup>. Она наконец-то обретет свою телесность и индивидуальность, которые для нее равноценны. Мавра без стыдливости любит свое тело, с которым она встретила впервые за многие десятилетия запретов и умолчаний. Она, наслаждаясь этим состоянием, восклицает: «Как тошно упрятать себя в одежду <...> Радостная легкость естественной наготы – не напудренной, не намазанной, не бальной, не пляжной – с развинченными движениями манекенщиц»<sup>267</sup>. «Внутри меня сократилась какая-то мышца, и вместе с горячим и сладким жжением я ощутила сексуальный позыв <...>

Это место – табу. Так внушали мне сызмальства, и так я внушала своим детям. С этим местом связаны стыдные и позорные представления. Поэтому о нем вовсе нельзя ни думать, ни говорить. Или же потому, что оно тайна, которой нельзя профанировать никакими словами. Но вот оно трепещет под моею рукою, бьется, как сердце, пульсирует своим очаровательным возвышением. Оно существует. Оно есть главное во мне, ибо от него зависит мое мироощущение. Оно столь же неутолимо, как расточительно, и поистине непревзойденная выдумка природы. Оно отвечает извращением психики на запрет или насилие, и, несмотря ни на какие запреты, я о нем думаю и говорю, ибо оно источник моих глубочайших эмоций и душевных движений»<sup>268</sup>.

В достижении гармонии между духовным и телесным, между женским и мужским началом видит Е.В. Бакунина вместе со своей героиней единственный путь к освобождению личности женщины, к подлинному счастью и к любви. «... Нужно наново переучиться любви, и женщина, которая молчала, должна сказать об этом свое слово, иначе земля будет населена поколениями, рожденными истеричками, и никогда не прекратятся любовные драмы и преступления»<sup>269</sup>.

Анализируя творчество Е.В. Бакуниной с феминистских позиций, становится понятным истинный смысл того, что в ее представлении есть ощущение своего тела. Это означает – дышать полной грудью и думать, расслабиться и свободно, без усилий, воспринимать окружающий мир, расправить плечи, поднять голову и осознать свою самость. И перефразируя известное изречение «Я мыслю, значит, существую», можно сказать: «Я ощущаю свое тело, значит, я существую как неповторимая личность».

Е.В. Бакунина как бы переняла эстафету от своих предшественниц – писательниц Серебряного века и, конечно, прежде всего, от Лидии Дмитриевны Зиновьевой-Аннибал (1865–1907) – жены выдающегося поэта Вячеслава Иванова. Эта пара являлась организатором известного литературно-художественного и философского салона «Башня», членами которого были многие выдающиеся представители русской творческой интеллигенции.

За этой писательницей закрепилась репутация пионерки отечественной феминистской литературы и автора первой в России повести о нетрадиционных (сапфических) любовных отношениях. В своих повестях и пьесах она, по словам поэта Сергея Городецкого, заставила заговорить «женское тело и женскую душу»<sup>270</sup>.

Повесть «Тридцать три урда» (1907)<sup>271</sup> была не сразу оценена современниками, поскольку ее истинный смысл ускользал от них. Она даже временно была запрещена цензурой как безнравственная и порнографическая. Морализаторская критика сосредоточила свое внимание только на «раскованной» фабуле произведения, не замечая главного – «подлинного языка страсти» (по выражению Вяч. Иванова). Как справедливо замечает современный литературовед М.В. Михайлова, «это произведение не было отвлеченным рассуждением о природе страсти, хотя и звучало как протест против подавленности, угнетенности чувств, выработанных “дрессированной жизнью” цивилизованного общества <...> произведение стало определенным прорывом в отношении “предельно-допустимого” в женском творчестве вообще. История страсти-поклонения написанная в форме интимного дневника девушки, постигающей ее уроки и начинающей тактильно осознавать свое тело <...> поражала своей напряженной достоверностью, но и воспринималась как

манифест новой женственности, которая станет “венком силы и любви над жизнью мужчин”, поможет открыть “добрую красоту вещей”<sup>272</sup>.

Эти идеи Л.Д. Зиновьевой-Аннибал углубляла и развивала в сборнике рассказов «Трагический зверинец», в пьесах «Кольца» и «Певучий осел». Оценивая ее недолгое творчество, А. Блок пророчил ей большое будущее в контексте всей отечественной словесности, заметив следующее: «Того, что она могла дать русской литературе, мы и предположить не могли»<sup>273</sup>.

Несмотря на свою раннюю смерть, Л.Д. Зиновьева-Аннибал стала яркой звездой в культуре Серебряного века и без сомнения, как убедительно доказывает исследовательница ее творчества Екатерина Баркер в своей фундаментальной монографии, включена в широкий контекст русского литературного дискурса<sup>274</sup>.

Наряду со своими современниками – выдающимися литераторами (Вяч. Ивановым, А. Блоком, Д. Мережковским, М. Кузминым, Ф. Сологубом), Л.Д. Зиновьева-Аннибал творила в единой философско-эстетической системе русского модерна. Как известно, в рассматриваемую эпоху для отечественной культуры была свойственна чрезвычайно сильная связь художественной литературы и философской мысли.

«Характерный для младосимволизма взгляд на поэзию, художественное творчество как на ключ к пониманию бытия предопределил склонность ряда поэтов и писателей-символистов к исключительной смысловой нагруженности, философичности создаваемых произведений. Яркий пример тому – литературные поиски Л.Д. Зиновьевой-Аннибал, наполненные аллюзиями к философским идеям и концепциям Платона, Фр. Ницше, Вл. Соловьева, Н.А. Бердяева, Вяч. Иванова...

Центральным в художественном универсуме Л.Д. Зиновьевой-Аннибал является воспринятый у Вяч. Иванова миф о Дионисе, который на страницах ее произведений предстает универсальным знаком, бездонным символом, заключающим в себе важнейшую истину о мире и человеке, в некоем синтезе разрешающем противоречия между единством и множеством, отдельной личностью и коллективом, мужчиной и женщиной, любовью и смертью...<...>

Поэтому на страницах “дионисийских” книг Л.Д. Зиновьевой-Аннибал мы обнаруживаем переключки со всеми ключевыми идеями философско-эстетической парадигмы русской культуры начала XX века, в частности, с идеей “Третьего Царства” Д.С. Мережковского, с пониманием символизма как опыта примирения духа и плоти...»<sup>275</sup>

Творчество писательницы тесно связано со всей символистской эстетикой и философской теорией символизма, в частности с концепцией искусства-жизнетворчества, которая становится лейтмотивом ее произведения «Тридцать три уroda».

Недаром главной героиней повести выступает Вера – известная драматическая актриса, наделенная большим талантом и поэтому остро чувствующая красоту, особенно красоту телесную.

Как замечает Е. Баркер, «внимание к телесной красоте в “Тридцать три уroda” обусловлено, в первую очередь, платоновскими истоками зиновьевской концепции эроса»<sup>276</sup>, выражающейся в любви к «прекрасным телам» как первой ступени духовного возрастания.

«Подчеркнутое внимание к телесному аспекту человеческой природы связано в повести Л.Д. Зиновьевой-Аннибал и с общими закономерностями историко-литературного процесса. С начала XX века в европейской и русской литературе резко возрос интерес к телу. Одной из причин была реакция на “бестелесность” и пуританскую сдержанность литературы XIX века. Поэты и писатели-модернисты настойчиво искали пути примирения и взаимопроникновения духовного и телесного начал человеческой природы»<sup>277</sup>.

Особенно сильно в этом плане было влияние философских идей Вл. Соловьева об универсальном конечном, «о равнозначности “бездн духа” и “бездн плоти”».

Л.Д. Зиновьева-Аннибал в своем произведении «демонстрирует не только стремление уравнивать в правах “жизнь тела” и “жизнь мысли”, примирить дух и плоть, но, в намерении вернуть человеку его цельность и “полноту”. <...> В “Тридцати трех уroдах” очевидно стремление автора показать взаимосвязь и взаимообусловленность телесного, психологического и идеологического начал. Получая статус высшего идеала красоты, обнаженное женское тело становится отправной точкой философских размышлений главной героини Веры: о жизни и смерти, времени и вечности, об искусстве и “соборной” любви. Именно телесной красоте Вервиной возлюбленной доверено заложить основы будущего “всеединого” царства Красоты и Любви, стать связующим звеном между миром искусства, где все подчинено служению прекрасному, и миром остальных людей»<sup>278</sup>.

Вера, будучи сильной доминантной личностью, возлагает на себя роль демиурга, Пигмалиона, стремясь ограничить как алмаз телесную красоту своей подруги, которая пишет в своем дневнике: «Вера делает меня. Мне кажется, что я становлюсь красивой оттого, что она меня видит. Это делает меня такою спокойною, уверенною и легкой в то же время»<sup>279</sup>. Иначе говоря, она в полной мере начинает осознавать свою значимость как личность. И это заслуга Веры; ведь она обещала: «Я тебя научу самой себя. Я тебя сделаю прекрасной <...> Со мной ты будешь богиней»<sup>280</sup>.

И это случилось. Мы находим в дневнике девушки такие слова: «Вчера я святая стала», «Я как жертва и как богиня»<sup>281</sup>. «Никогда не

кончила бы любоваться на себя»<sup>282</sup>. «Да, у меня прекрасное тело! Значит, в этом мое счастье, потому что я – красота? Не надо привыкать. Я не привыкну к своей красоте»<sup>283</sup>. «Лоб показался мне таким высоким, и матовая, тонкая кожа на нем. <...>

А рот складывался мягко и полно, улыбочиво и строго. И краски проступали яркие на ласковых губах и, как жар сдержанный в тонком алаустре тлеющих углей, – на матовых щеках.

Как скатывалась радостно и уже нежно линия плеч! <...> Тело было высоким и зыбким, как вскинувшийся, выгнувшийся тонкий вал»<sup>284</sup>.

В результате длительной и мучительной борьбы, Вера, как творческая личность, понимает, что подобная телесная красота не может принадлежать только ей одной. М.В. Михайлова отмечает, что «Зиновьева-Аннибал создает именно трагедию, показывающую, как мучительно для человека освобождение от индивидуализма, как нелегко дается ему вхождение в “хор” человеческий и растворение во “всеобщности”»<sup>285</sup>. Вера восклицает: «... ты воистину прекрасна, я не могу не давать тебя людям. Они смотрят. Видят красоту <...> Я должна давать тебя людям. Великодушие! Великодушие! Вот что делает из зверя человека»<sup>286</sup>.

Вера разрешает объединению из тридцати трех художников нарисовать портреты ее подруги, чтобы эта запечатленная красота стала неизменной и бессмертной. Она предвкушает исполнение своих намерений: «Сегодня ты будешь тихая, остановившаяся, без жадности, вечная, вечная на полотне <...> Станет один миг. Один миг отдалится от других и станет весь, весь, застывший, полный, свой, вечный.

Это и есть искусство.

В тридцати трех внимательных, видящих парах глаз ты отразишься тридцати тремя вечными, стойкими, полными, мигами красоты <...> Это, это великое! <...> Пусть она состарится: она будет тридцать три раза вечна в тридцати трех вечных мигах молодости. Это, это довольно великое, чтобы на всем свете, во все времена стоило жить всем людям!»<sup>287</sup>

Но жертва Веры, а для нее это действительно была жертва, оказалась напрасной. Она не учла, что жизнь хоть и есть искусство, но не искусственность. Можно создать в своем воображении ситуацию и поверить, что она есть реальность, но это на грани безумия.

Посмотрев на готовые портреты, Вера и ее подруга увидели нечто, не похожее на оригинал: «Это другие. Не наши. Их. Их. Их. Просто их. Не наша красота, не Верина. Тридцать три уroda. И вся я. И все не я»<sup>288</sup>.

Но, несмотря на полученный шок, молодая героиня повести, начиная пробуждаться от внутренней зависимости-клетки, созданной Верой, все пристальней вглядываясь в портреты, понимает, что «тридцать три уroda были правдивы. Они были правдою. Они были жизнью, острыми цельными личностями. Такие – женщины. У них любовники.

Каждый из этих тридцати трех <...> написал свою любовницу. Отлично.

Тридцать три любовницы! Тридцать три любовницы!

И все я, и все не я <...>

Мне казалось – я учусь жизни кусочками, отдельными кусочками, осколками, но в каждом осколке весь изгиб и вся его сила <...>

Каждый из тридцати трех создал свою любовницу и свою царницу»<sup>289</sup>.

Сравнивая себя с той, которой она была в представлении Веры, в созданном ею мифическом образе, и с той, которую увидели художники, девушке становилось не по себе. «Искала себя и, потерянная, не ощущала <...> И было непривычно больно и неудобно в груди. Верины глаза уже не отражали меня <...> И больше нигде меня нет»<sup>290</sup>.

Но в то же время девушка признается: «Я себе у них понравилась»<sup>291</sup>. И она дает согласие художнику-руководителю творческого объединения, снова позировать и поехать с ним на выставку за границу: «Я увижу Париж и Америку и настолько буду богаче жизнью»<sup>292</sup> (подчеркнуто мною. – *Н.К.*).

Увидев на портретах свое тело глазами других, людей со стороны, которые были объективны в своей субъективности в отличие от глаз Веры, заикленной на красоте своей подруги и считавшей свое видение единственной истиной, девушка наконец-то по-настоящему познает самое себя и понимает, что она должна стать частью всеобщего мира, где она может свободно дышать, что этот открытый ею мир и есть ее настоящая стихия. Она вспоминает отрывок из Вериных записок, истинный смысл которых только сейчас был ею осознан: «В каждой стихии могут жить только те существа, которые приспособлены ее вдыхать и претворять в себя»<sup>293</sup>.

В отличие от этой героини, Вера «жила в стихии трагического»<sup>294</sup>. Она восприняла новое состояние и самосознание своей подруги как измену и отравилась. Здесь мы наблюдаем одну из главных тем Зиновьевой-Аннибал – соединение страсти со страданием, любви со смертью.

Как пишет Е. Баркер, в основу философской концепции повести была положена общая для Вяч. Иванова и Л.Д. Зиновьевой-Аннибал идея преодоления индивидуализма через любовь<sup>295</sup>. Однако «писательница словно бы предчувствовала трагический исход попыток воплощения в жизнь “соборного” идеала.

“Эрос невозможного” – так определял этот идеал Вяч. Иванов.

Ощущение стихийного демонизма любви, в конечном счете делающего невозможным счастливое разрешение любовной коллизии и реализацию соловьевского проекта преображения мира любовью, восприятие эроса как борьбы нераздельно-неслиянных, “кровно связан-

ных” друг с другом и одновременно противоположных начал: духовно-го начала любви, страсти и смерти»<sup>296</sup>, – вот главный итог философско-творческих исканий этой талантливой женщины. Как замечает Е. Баркер, «художественное восприятие Л.Д. Зиновьевой-Аннибал, как и мироощущение ее героев, было антиномично. К ней в полной мере можно было отнести слова Гете: “Ах, две души живут в моей груди”»<sup>297</sup>.

Если героиня Е.В. Бакуниной через познание своего тела приходит к пониманию своего «я» и к осознанию своей идентичности, а персонажи повестей и пьес Л.Д. Зиновьевой-Аннибал, поклоняясь красоте тела, борются за окончательную внутреннюю эмансипацию, «мучительно пытаясь избавиться от традиционной “маски”, которая навязывалась женщине системой гендерных отношений»<sup>298</sup>, то главное действующее лицо другой замечательной русской писательницы из плеяды творцов Серебряного века – Анны Яковлевны Леншиной (1887–1917), писавшей под псевдонимом Анны Мар, манифестирует свое тело как объект или, вернее, как инструмент искупления своих выдуманных грехов и своего мнимого несовершенства. Алина Рушиц – представительница знатной и богатой среды (ее мать графиня), через боль и телесные страдания пытается очистить свое «я» от негатива. Она готова добровольно принять любое физическое наказание, чтобы достичь душевной и телесной гармонии, то есть взойти на Голгофу, что подчеркивается и названием романа «Женщина на кресте» (1916).

А. Мар своим произведением сметает все общественные условности. В предисловии к роману она пишет: «... я нашла форму, до некоторой степени меня удовлетворяющую».

Подобно Реми де Гурмону, я была искушаема желанием назвать свой роман “физиологическим”. По крайней мере, тогда робкий читатель и неуверенный критик поняли бы сразу, что имеют дело с порнографией. И это предостерегло бы их от меня в будущем. Но я сочла неудобным повторять слова французского писателя.

Я принадлежу к людям, которые слишком эгоистичны, чтобы заботиться о чужой нравственности, и слишком равнодушны, чтобы оберегать свою собственную. Я не боюсь ни обвинения в разврате, ни насмешек, ни брани, ни критики, ни читателя, я боюсь мысли, что могла исполнить этот роман ярче, чем исполнила»<sup>299</sup>.

Это предисловие А. Мар можно с полным основанием рассматривать как кредо писательницы, которому она следовала во всех своих художественных произведениях и в критических статьях, где она говорила о значении для женщин, занимающихся писательским либо художественным творчеством, свободы и раскрепощенности при обращении к «рискованному» сюжетам.

Да, она бросила вызов патриархальному обществу, но отнюдь не тем, что без стеснения описала мазохистские чувства женщины, а тем,

что вскрыла истинные, внутренние причины этого явления, опровергая сексистский тезис о якобы мазохистской природе женского естества. А. Мар «тщательно исследует генезис “странного” пристрастия своей героини и обнаруживает его источник в условиях воспитания и окружения. А это подталкивает читателя в сторону размышления не о врожденных склонностях, а о привитых навыках»<sup>300</sup>. Становится ясно, что женщина является заложницей и жертвой патриархальных норм и системы ценностей.

Алина Рушиц – героиня романа, анализируя свои переживания, вспоминает, как бездушна и бессердечна была к ней родная мать, как жестоко относилась к ней гувернантка-англичанка, которая в наказании розгами видела лучший способ воспитания – все это заменяло девочке отсутствующую любовь окружающих. И чтобы привлечь внимание и заслужить их расположение, героиня сознательно совершала неблагоприятные поступки и шалости, желая наказания как суррогата сердечных чувств. А Мар доказывает, что подобные условия, в которых росли девочки и формировалась их личность, способствовали развитию в них комплекса своей неполноценности и греховности, что неминуемо должно быть осуждено и наказуемо. Писательница открыто изобличает и церковь, которая провоцировала и благословляло женское подчинение, формируя у последних постоянное чувство вины и желание его искупить через страдание.

И что особенно взволновало официальных критиков от литературы, это то, что А. Мар в своем романе позволила себе утверждать устами одного из героев – доктора Мирского, объяснившего Анне, что мучившие ее девиации широко распространенное явление у женщин: «Доктор мягко объяснил ей, что все ее ощущения, по его наблюдению, очень обычны <...>

- Вы думаете, что иные... многие женщины... чувствуют, подобно мне?
- Не многие, а все...
- О...

– Я убежден. Они чувствуют, как вы, но оттенок и способ выражения у каждой разные. Наконец, многие не сознаются в этом из стыдливости, глупости или по расчету»<sup>301</sup>.

Писательница в одном из своих писем отмечала, что она «получает множество сообщений “женщин умных, тонких, интеллигентных”, которые клялись ей, “что все они Алины” и что их возлюбленные говорят “словами Шемиота” (садиста героя-любownika. – *Н.К.*) <...> Я пугаюсь <...> того количества»<sup>302</sup>.

Л.В. Михайлова заключает, что «Мар действительно глубоко проникла в тайны женской психологии, обнаружив удивительную способность женщины получать чувственное наслаждение даже от боли и, несмотря на боль, трансформировать болевые ощущения в радость и

экстаз. Другое дело, что свойства удивительно умело, в “свою пользу” обратили окружающие (т.е. мужчины. – *Н.К.*), “приспособив” эти качества для удовлетворения собственных потребностей и нужд, научившись ими манипулировать во вред их носительницам»<sup>303</sup>.

Таким образом Мар акцентирует свое внимание на наличии властных отношений между полами, где доминирующую роль, безусловно, играет мужчина (отец, муж, любовник, священник, господин), как это записано в системе патриархальных воззрений.

Эту тему писательница еще более глубоко и ярко раскрывает в пьесе «Когда тонут корабли» (1916)<sup>304</sup>. Помимо социальной остроты, данное произведение отмечает филигранная психологическая разработка характеров мужских и женских персонажей, что позволяет исследователям сделать вывод, что пьесу «можно рассматривать как “учебник” по гендеристике, написанный тогда, когда самого этого понятия не существовало. Хотя вряд ли можно употребить слово “учебник” по отношению к произведению, необыкновенно тонкому, умному, обладающему яркими художественными достоинствами, <...> аналога в этом плане во всей русской драматургии начала XX века практически нет...»<sup>305</sup>.

Подводя итог творчеству Л.Д. Зиновьевой-Аннибал, А. Мар и Е.В. Бакуниной, можно смело, вслед за Л. Мезиновым, утверждать, что в их произведениях «эротика – только повод, чтобы поделиться пережитым, передуманным, перечувствованным»<sup>306</sup>. Их героини, познавая свое тело, свои соматические и душевные возможности, учились лучше и ярче постигать окружающий мир (природу, людей, из взаимоотношения и т.п.), яснее понимать взаимодействие духовного и телесного в их гармонии. Тем самым эти писательницы протестовали против сексистского понимания женской сущности и ее естества, активно отвергая уничижительные, доходящие до цинизма и агрессии эскапады представителей мужской культуры по отношению к их спутницам жизни.

Ярким, показательным примером подобного взгляда на женщин было творчество и философия известного бельгийского художника-символиста, мастера эротической графики Фелисьена Ропса (1833–1898), чьи гравюры «Искушение святого Антония» (1878) и «Черная месса» (1882), где изображена распятая на кресте женщина, поразили Анну Мар и побудили ее написать свой знаменитый роман.

Взгляды этого художника ничем не отличались от позиций представителей западноевропейской, да и российской, культур – это был взгляд «самца к заподозренной самке <...> Для него (Ропса. – *Н.К.*), как писал И. Грабарь, главное не возвысить тело женщины властью своего искусства, а раскрыть его потустороннюю сущность, поймать Дьявола в пленительных округлостях бедер и таза, демаскировать душу предательской самки. <...> Ропс <...> в течение всей своей жизни был пев-

цом сатанизма женщины, сатанизма ее чар, ее тела»<sup>307</sup>.

Тот же налет уничижительности по отношению к нашим героиням некоторые исследователи усматривают и в знаменитом моностихе Валерия Брюсова «О закрой свои бледные ноги» (1895). Философ Василий Розанов в своей книге «Религия и культура» (1899) предполагает, что здесь открывается угол зрения на человека вообще и на женщину, в частности. Он пишет о том, что этот взгляд «идет не от лица, проникнут не смыслом, но поднимается откуда-то снизу, от ног <...> женщина не только без образа, но и всегда без имени фигурирует обычно в этой “поэзии” (в поэзии символистов. – *Н.К.*) <...> Все, что <...> мешает независимому обнаружению своего я <...> для него (поэта-символиста. – *Н.К.*) становится невыносимо»<sup>308</sup>.

И подобное отношение к представительницам прекрасного пола свойственно многим поэтам и писателям Серебряного века, которое было по своей сути антиномично, когда любовь и преклонение соседствовало с ненавистью и даже боязнью. Тот же В. Брюсов славит своих спутниц во многих произведениях. Взять хотя бы его знаменитое стихотворение «Женщине» (1900):

Ты – женщина, ты – книга между книг,  
Ты – свернутый, запечатленный свиток,  
В его строках и дум и слов избыток,  
В его листах безумен каждый миг.

Ты женщина, ты – ведьмовский напиток!  
Он жжет огнем, едва в уста проник,  
Но пьющий пламя подавляет крик  
И славословит бешено среди пыток.

Ты женщина, и этим ты права.  
От века убрана короной звездной,  
Ты в наших безднах образ божества!

Мы для тебя влечем ярем железный,  
Тебе мы служим, тверди гор дробя,  
И молимся – от века – на тебя!<sup>309</sup>

В самом деле этот выдающийся поэт помогал многим женщинам-литераторам издать свои произведения. В частности, В. Брюсов поспособствовал молодой писательнице Анне Леншиной (Мар), чей талант сразу привлек его внимание, опубликовать в журнале «Русская мысль» ее автобиографическую повесть «Мимо идущие». Кстати, так Анна Мар назвала «мужскую половину человечества, этих прохожих – проходящих, которые не имеют ни малейшего желания вслушаться в то, что им

говорят женщины, взглядеться в них»<sup>310</sup>.

А слушать и видеть было что, так как конец XIX – начало XX в. был ознаменован всплеском творческой энергии женщин-литераторов. На небосклоне отечественной словесности блистали не единицы, а десятки звездочек и звезд – российских поэтесс и писательниц, в чьих строках были «и дум и слов избыток», которые не таясь развивали и углубляли тему женского духовно-чувственного переживания и телесного воплощения личности.

Безусловно, к числу звезд Серебряного века первой величины относится великая русская поэтесса Марина Ивановна Цветаева (1892–1941), сумевшая воплотить в своем творчестве и в личности (что было для нее нераздельно) поэзию обнаженного сердца, звенящей страсти, безоглядной искренности, в которой все чувства обострены до предела и оголены до корня.

Как отмечают литературоведы, «ее поэзия сильна, неисчерпаема и трагедийна как сама жизнь»<sup>311</sup> (Тамара Хмельницкая). Дар М. Цветаевой и безудержная «человеческая сущность слились в прочном союзе, и оттого-то, по-видимому, из каждой ее строки бьет такой заразительный ток высочайшего напряжения; при этом поэтесса отказывается от морализаторского фильтра и совершенно не заботится о границах доброприличного и дозволенного»<sup>312</sup> (Ирма Кудрова). Валерий Брюсов по этому поводу замечал: «Когда читаешь ее книгу, минутами становится неловко, словно заглянули нескромно через полузакрытое окно в чужую квартиру и подсмотрели сцену, видеть которую не должны бы посторонние...»<sup>313</sup> Богатство личности М.И. Цветаевой во многом определялось сложностью ее эмоционального строя и утонченной чувственностью. Она «называла себя “внутрирзрящей”, причислив к тем, для кого самое значительное происходит *внутри* человека и бытия. Мир чувств и мир самосознания человека в ее глазах – одна из высочайших ценностей жизни»<sup>314</sup>. В этом было ее кредо и сила ее неповторимой индивидуальности.

Безоглядная душевная обнаженность поэзии М. Цветаевой, на которую указывали Л. Гумилев, В. Брюсов, М. Волошин, выделяла ее из ряда других талантливых поэтов той поры.

М.И. Цветаева, по определению литературоведа Ирмы Кудровой, «вводит в русскую поэзию живую многоликую жизнь сердца – с ее противоречиями, непредсказуемостью, хаосом <...> И поэтому в ее стихах этот мир содрогается от сердечных бурь, то затихает в созерцательном размышлении, то вздымается волной сбивчивых чувств, еще не охлажденных рефлексией <...> в результате грудь автора в цветаевской лирике так открыто подставлена под выстрелы людских пересудов <...> очевидно: ей самой и в голову не приходило считать это смелостью или вызовом. Она просто не оборачивается в сторону слушающих ушей или

читающих глаз – один из вернейших признаков высокого таланта»<sup>315</sup>. Но не только. Это – еще и примета глубочайшей внутренней свободы, независимости и самодостаточности личности женщины. Вся ее поэзия – это гимн свободе человека.

Как писала сама М.И. Цветаева:

...К вам всем – что мне, ни в чем не знавшей меры,  
Чужие и свои?! –  
Я обращаюсь с требованием веры  
И с просьбой о любви<sup>316</sup>.

В ее поэзии мы обнаруживаем не только «безудержную нежность», но в них заключен весь спектр стихии чувств:

Безумье – и благоразумье,  
Позор – и честь,  
Все, что наводит на раздумье,  
Все слишком есть  
Во мне, – все каторжные страсти  
Слились в одну<sup>317</sup>.

\* \* \*

Мне нравится? Что можно быть смешной –  
Распушенной – и не играть словами,  
И не краснеть удушливой волной,  
Слегка соприкоснувшись рукавами<sup>318</sup>.

Под стать М.И. Цветаевой в эмоциональной раскрепощенности, глубине чувственности и силе поэтического таланта было творчество ее старшей современницы и близкой подруги Софии Яковлевны Парнок (1885–1933), которую за высочайшую поэзию и стиль жизни называли настоящей «русской Сафо». В истории русской словесности не было другой такой поэтессы, в творчестве которой тема сапфической любви была бы центральной<sup>319</sup>.

С. Парнок стала широко известной сначала как очень серьезный литературный критик, чьи исследования привлекали внимание оригинальностью и независимостью оценок. Это «необщее выражение» было свойственно и ее поэтическим сборникам – «Стихотворения» (1916), «Розы Пиери» (1922), «Лоза» (1923), «Музыка» (1926), «Вполголоса» (1928). Владислав Ходасевич – автор первой прижизненной и последней (посмертной) рецензий на ее творчество писал: «Ее стихи, всегда умные, всегда точные, с некоторой склонностью к неожиданным рифмам, имели как бы свой “почерк” и отличались той мужественной чет-

костью, которой так часто недоставало поэтессам <...> Меня радует в стихах Парнок то, что она не мужчина и не женщина, а человек <...> Софья Парнок выходит к нам с умным и строгим лицом поэта»<sup>320</sup>.

Как справедливо замечает литературовед Елена Новожилова, биография и творчество С. Парнок «не приемлют житейских и литературоведческих штампов»<sup>321</sup>. По профессии она была музыкантом; ее тонкий слух не позволял сфальшивить и в поэзии. Будучи очень скромной в самооценке своего поэтического дара, она по большей части говорила «вполголоса», уверяя, что в ее «крови и рифмах недостача», но как она сама писала, нередко ее «голос переходит в крик» и тогда ее стихи приобретают глубокую драматургичность, а в центре них всегда стоит она сама. Недаром М. Цветаева дает ей такую характеристику: «Всех героинь шекспировских трагедий / Я вижу в вас»<sup>322</sup>.

София Парнок сокрушалась:

Жизнь моя! Ломоть мой пресный,  
Бесчудесный подвиг мой!  
Вот я – с телом бестелесным,  
С Музою – глухонемой<sup>323</sup>.  
1926

Это был крик глубоко надломленной женщины и поэта, чья земная юдоль омрачалась непониманием окружающих, полуголодным существованием, невозможностью печататься, то есть всем тем, что несли первые годы советской России. Единственное, что поддерживало, – это ее многочисленные друзья и подруги, которые не оставляли С. Парнок ни в горе, ни в радости. Поэтому многие ее стихи посвящены им, где любовь и чувства бьют через край. Поэзия ее становится предельно свободна и раскована, без какого-либо самоограничения и самоцензуры, поскольку все это пишется «в стол».

Ее последние стихотворные циклы «Большая медведица» и «Ненужное добро», созданные незадолго до смерти в 1932–1933 гг., пронизаны невероятной обнаженностью чувств и высокой степенью эротизма:

Я, как слепая, ошупью иду  
На голос твой, на теплоту, на запах...  
Не заблужусь в Плутоновом саду:  
Где ты вошла – восток, где скрылась – запад.

Ну, что ж, веди меня, веди,  
Хотя б сквозь все круговороты ада,  
На этот смерч, встающий впереди,  
Другого мне Вергилия не надо!<sup>324</sup>

1932

\* \* \*

Жить, даже от себя тая,  
Что я измучена, что я  
Тобой, как музыкой, томима!<sup>325</sup>

\* \* \*

Тоскую, как тоскуют звери,  
Тоскует каждый позвонок,  
И сердце как звонок у двери,  
И кто-то дернул за звонок<sup>326</sup>.

Иногда С. Парнок обуздывает свои сердечные порывы и желания, журуя себя за юношескую пылкость:

Когда перевалит за сорок,  
Поздно водиться с Музами,  
Поздно томиться музыкой,  
Пить огневое снадобье...  
.....  
Когда перевалит за сорок,  
Мы у Венеры в пасынках...<sup>327</sup>  
1932

Поэзия С.Я. Парнок наряду с творчеством таких выдающихся ее современников, как поэты А. Апухтин, Н. Клюев, М. Цветаева, З. Гиппиус, П. Соловьева, Вяч. Иванов, М. Кузмин (включая его скандальный роман «Крылья»), прозаики Л. Зиновьева-Аннибал, Е. Нагродская, А. Вербицкая, М. Арцыбашев (роман «Санин»), с их пристальным интересом к гомо-эротической тематике способствовали созданию нового витка или направления в общем русле отечественной литературно-художественной традиции<sup>328</sup>.

Эти литераторы обрели право голоса на рубеже XIX–XX вв., именно тогда, когда в западной и российской культурах в среде философов и литераторов стали популярными представления об обновлении общества и о спасении его от деградации посредством «мучительного поиска новой сексуальности и мечты о новом человеке-андрогине, способном преодолеть дурную бесконечность рождения и смерти»<sup>329</sup>. Эти утопические мечты о создании бессмертного человечества, наряду с новыми теориями сексуальности, особенно идеями о «промежуточном» или «третьем» поле, подробно разработанными в исследованиях австрийца Отто Вейнингера<sup>330</sup> и великого русского философа Василия Розанова<sup>331</sup>, становятся ведущими темами в литературном творчестве многих писателей. В нашем Отечестве это особенно прорабатывалось русскими

символистами.

Как отмечал Д. Мережковский, Серебряный век российской литературы раскрепостил плоть, приоткрыл дорогу чувственности. В полной мере это можно отнести и к литераторам-женщинам, которые вкусив немного свободы в своем самовыражении, бросились, как в омут, в волны эротической тематики. Как это, например, делает Е. Бакунина в своем стихотворении «Закат», где поэтесса переполненная ощущением женской телесности, ассоциирует плоть с природой, полностью сливается с ней, придавая последней человеческие черты:

Багровых туч гряды остановились.  
Их пухлые застыли телеса  
Купчихами, что в бане мылись  
И разлеглись устало в небесах.

Какое солнце топит жар, лучами  
Последними ложась на синий лес.  
Лебяжьими слепя плечами,  
Пьет негу сонм молодок и невест.

Роскошное, голодное бесстыдство.  
О, рдеющий в истоме небосклон:  
В нем тела увяданье мнится,  
Последний пыл, что исторгает стон<sup>332</sup>.

Автором эпатажных «плотских» стихов была и Мария Михайловна Шкапская (1891–1952), чьи произведения злопыхатели-критики называли слишком «физиологичными»:

Точеных плеч живая бледность  
И волны ржавые волос,  
В улыбке – смена и беспечность  
То обольщений, то угроз.

В ней – родники губящей ласки,  
В ней все – томительный обман –  
И взоры, сказочнее сказки,  
И бедра узкие и стан.

И губ, расцветших в алом чуде  
Неопыленные цветы,  
И дерзко-девственные груди, –  
Два жала нежных наготы.

Немая музыка движений,

Большой рисунок тонких рук...  
В ней – все томленья искушений,  
Все искушенья страстных мук.

Еще неведенья рабыня,  
Но жрица сладостных тревог,  
Еще ребенок, но богиня,  
Еще безгрешность, но порок<sup>333</sup>.

Наряду с этими мотивами в творчестве М.М. Шкапской присутствовали и другие темы – религиозные и прославляющие женщину мать, что позволило Павлу Флоренскому поставить эту поэтессу рядом с М. Цветаевой и А. Ахматовой на один уровень<sup>334</sup>.

Среди женщин-литераторов описываемой эпохи было немало тех, кто, по образному выражению Вяч. Иванова, «земных обетов и законов дерзнули преступить порог»: А. Ахматова, З. Гиппиус, М. Лохвицкая, Н. Теффи, Е. Бекетова, Г. Галина, Т. Щепкина-Куперник, П. Соловьева, Н. Львова, Л. Столица, Е. Гуро, А. Герцык, Н. Крандиевская-Толстая и многие-многие другие. Своим творчеством они подтверждали мысль, высказанную еще Платоном в его «Пире», что эрос – это энергия, которая побуждает человека к созданию духовных и культурных ценностей. Во всех их произведениях любовь выступает как могучая преобразующая сила, освобождающая не только тело женщины, но, прежде всего, ее чувства и волю. Они хотели уйти в телесность, чтобы затем восходить к духу.

Как отмечает Л.В. ТомUTOва в комментарии к «Афоризмам Серебряного века», «в России за несколько десятилетий на рубеже XIX–XX веков о любви написано больше, чем за несколько столетий. И создается впечатление, что для многих творцов именно любовь являлась способом постижения жизни: она понималась прежде всего как путь к творчеству, к духовному совершенствованию, естественной нравственности и отзывчивости»<sup>335</sup>.

Для многих женщин той исторической эпохи, задавленных и скованных рамками патриархатных устоев и морали, в любви виделся главный смысл существования, единственный путь к познанию себя. Как верно заметил М. Горький, «любовь – это желание жить»<sup>336</sup>. Поэтому среди широкого круга женской читающей аудитории были так популярны те литературные произведения, где любовные переживания – основная сюжетная тема, как, например, вышедший в конце 1900-х годов сборник дамской эротической прозы «В поисках ощущений». В него вошли такие произведения, как «Тридцать три уroda» Л. Зиновьевой-Аннибал, «Вакханка» Л. Чарской и повесть «Исповедь скучающей женщины», автор которой скрывалась под псевдонимом Альга; ее на-

стоящее лицо не разгадано до сих пор.

Героиня повести констатирует: «Я видела, что для большинства женщин брак – это узаконенный и открытый переход на содержание. Продажа своего тела за стол, квартиру и туалет»<sup>337</sup>. И 25-летняя женщина бросается в водоворот любовных связей. Она говорит: «Кто наполнит мою жизнь, если из нее исчезает любовь? Останется такая пустота, что жутко подумать. Ведь я только и живу любовью. Я дышу ею <...> Ведь у меня ничего нет, кроме любви. Я дитя безвременья, типичная представительница никчемной, беспочвенной интеллигенции, выросшей в затхлом сумраке девяностых годов. У меня нет ни веры, ни идеалов, ни стремлений, ничего, ровно ничего <...>

Ведь меня ничему, кроме любви не научили...<...>.

И мало-помалу, моя душа заглохла для всего, исключая любви <...> Я разучилась воспринимать всякие ощущения, кроме любовных, я разучилась реагировать на все, кроме чувственности. Но я ли виновата в этом?»<sup>338</sup>

«И что же мне делать теперь?...

Ведь я не глупа и не совсем невежественна <...> Я много читала... Но всего этого слишком мало, чтобы заняться чем-нибудь серьезно <...> Для науки у меня нет подготовки и усердия, для самостоятельного художественного творчества – таланта, общественная деятельность не привлекает <...>

Или идти в революцию?

Но, чтобы идти в нее, нужно верить. А у меня нет веры, нет подъема, нет энтузиазма <...> И что же мне остается?»<sup>339</sup>

Любовь у русских поэтов описываемой эпохи – это не только счастье, наслаждение, праздник, утверждение своей личности, но и постоянное движение, борец противоречивых сил:

Мне странен был язык страстей...

.....

С тех пор потерял мой покой! –  
Уж не брожу я над рекой  
В венке из незабудок,  
Борюсь с желанием своим, –  
И спорит с сердцем молодым  
Неопытный рассудок...

Мирра Лохвицкая. «Среди цветов»<sup>340</sup>.

\* \* \*

Горечь! Горечь! Вечный привкус  
На губах твоих, о страсть!  
Горечь! Горечь! Вечный искус –  
Окончательнее пасть.

Я от горечи – целую  
Всех, кто молод и хорош  
Ты от горечи – другую  
Ночью за руку ведешь...

Мария Шкапская<sup>341</sup>.

\* \* \*

Тяжела ты, любовная память!  
Мне в дыму твоём петь и гореть,  
А другим – это только пламя,  
Чтоб остывшую душу греть.

Чтобы греть пресыщенное тело,  
Им надобны слезы мои...  
Для того ль я, Господи, пела,  
Для того ль причастилась любви!

Дай мне выпить такой отравы,  
Чтобы сделалась я немой...

Анна Ахматова<sup>342</sup>.

А. Ахматова неспроста хочет закрыть свои поэтические уста, поскольку в эпоху, в которой она живет, «быть поэтом женщине – нелепость». Это прекрасно понимала и другая ее современница – Надежда Григорьевна Львова (1891–1913), от которой специалисты, отмечавшие ее талант, ждали даже большего, чем от М.И. Цветаевой. В противовес А. Ахматовой, создавшей строгий образ женщины-поэта, наша героиня рисует неврастенический образ женщины-«поэтки», подчеркивая тем самым трагические условия существования ее сестер по полу и по поэтическому цеху в современном мире и видя в качестве основного пути в достижении свободы личности и счастья – уход в творчество:

Будем безжалостны! Ведь мы – только женщины.  
По правде сказать – больше делать нам нечего.  
Одним ударом больше, одним ударом меньше...  
Так красива кровь осеннего вечера!

Ведь мы – только женщины! Каждый смеет дотронуться,  
В каждом взгляде – пощечины пьянящая боль...<sup>343</sup>

\* \* \*

Ах, разве я женщина! Я только поэтка,

Как меня назвал Ваш насмешливый брат<sup>344</sup>.

\* \* \*

И так мне страшно, так мне душно  
В невозмутимой тишине...  
Лишь ты со мной, мой стих послушный,  
Один, не изменивший мне!

Ты вновь со мной тревожной ночью,  
Как верный страж, как чуткий друг...<sup>345</sup>

Женщины-литераторы всем своим творчеством решительно опровергали патриархатный постулат, что «женская душа должна в тени светиться», и постоянно доказывали обратное, как это делала, например, выдающаяся русская поэтесса, прозаик и художница Поликсена Сергеевна Соловьева (1867–1924) – дочь известного историка С. Соловьева и родная сестра выдающегося философа Владимира Соловьева. Она писала:

Я не знаю покоя, в душе у меня  
Небывалые песни дрожат  
И, незримо летая, неслышно звеня,  
Просят жизни и света хотят...<sup>346</sup>

И эти песни, рождающиеся в глубине женского естества превращали его творческий потенциал во Вселенную. Здесь уместно воспроизвести слова гётевского Вертера: «Я ухожу в себя и открываю целый мир», что образно характеризует состояние новой, свободной женской личности, воспринимающей свое внутреннее бытие как нечто автономное, цельное, созидательное и рассматривающей его в качестве меры всех вещей и центра человеческой жизни.

Все эти писательницы, поэтессы, художницы искали и находили самые разные, иногда весьма необычные, пути и способы, чтобы разбудить себя для самих себя и для включения их во всечеловеческую историю. И данный прорыв из темноты и дремучести патриархатных установок и норм давал им возможность обрести свое лицо, свою индивидуальность, позволял излиться выплеску страстей, которые прежде их заставляли сдерживать. Подобные усилия способствовали подрыву фаллоцентристского мира; и женские интонации, дремавшие внутри него, начинали вырываться наружу, обрета и создавая свою неповторимую мелодию. Наконец-то представительницам слабого пола удается заговорить своим голосом, найдя силы, чтобы противопоставить свое «я», свою идентичность привилегированной маскулинной идентичности в культуре.

И как замечает Элен Сиксу, если прежде женщина вынуждена была

действовать «изнутри» мужского дискурса, то «пришло время отринуть это “изнутри”, взорвать его, перевернуть и захватить в свое распоряжение. Обладать им, вложить в свою собственную речь, закусить язык собственными зубами, создать свое слово и вырваться наружу. И вы увидите, с какой легкостью она выпрыгнет из этого “изнутри”, где она когда-то дремала, свернувшись, – и слово вырвется из воспаленных губ, покрытых пеной»<sup>347</sup>.

Недаром творческие женщины Серебряного века для выражения своих антипатриархальных взглядов и проявления своего свободомыслия и самодостаточности выбрали в качестве литературной модели образ Амазонки<sup>348</sup>.

Одной из таких «амазонок авангарда», одержимой страстью художественной самоидентификации, была самобытная поэтесса и художница Элеонора Генриховна Нотенберг (1877–1913), выступавшая под псевдонимом Елена Гуро. Литературное и изобразительное ее творчество развивалось под перекрестным влиянием импрессионизма, символизма и футуризма, у истоков которого она стояла.

Мы неспроста упоминаем здесь о ее личности, поскольку в лице Елены Гуро проявили себя многие характерные тенденции становления самостоятельной творческой женщины нового типа, которой удалось всей своей жизненной и художественной философией уничтожить черты раздела не только между стихом и прозой, литературой и живописью, но и между мужским и женским, выйдя за пределы гендера, то есть сформировать иные поведенческие модели и манеру мыслить и чувствовать.

Ломая традиционные каноны как в искусстве, так и в жизни, она создавала свой «своеобразный фрагментарный жанр»<sup>349</sup>, стирая границы между художником и его половой принадлежностью, превращаясь в Творца. В своей полустихотворной-полупрозаической автохарактеристике Е. Гуро писала:

До конца я тоже избегаю быть женщиной.  
И меня влечет в смутную даль<sup>350</sup>.

Как замечают исследователи, «художница ощущала жизнь как всеобъемлющее состояние вечного проникновения, трансформации, гаммы полутеней и полутонов, полузвучков и полуслов, связанных в единой целое и создающих прекрасный и таинственный мир»<sup>351</sup>.

Е. Гуро в своих картинах, стихах и в прозе старалась воплотить свое ощущение «пространства, широты и мощи мира, его независимости от человека и, одновременно, гармоничной и таинственной власти над ним. В этом бытии человек осмысливается не как «червь земной», не как «венец творения», а как органичное составляющее мира, чутко от-

зывающееся на все его проявления»<sup>352</sup>.

Не вина, а беда творческих женщин предшествующих эпох состояла в том, что они все время вынуждены были находиться в неустойчивом психологическом состоянии, порождаемом ситуацией выбора, который был в значительной степени ограничен для них нормами, моралью и гендерными стереотипами патриархатного общества. С одной стороны, они обречены были жить и создавать женские образы в своих романах и стихах в дискурсе традиционного фаллоцентричного бинарного мышления, а с другой – желали всей душой отторгнуть эти нормы и представления и стремились активно сопротивляться мужскому пониманию женщины и «истинной» женственности, пытаясь репрезентировать миру свои креативные возможности.

И сделать это было очень трудно, поскольку, как убедительно показывает в своей книге «Их собственная литература: британские женщины-писательницы от Бронте до Лессинг» (1977)<sup>353</sup> Элейн Шоултер, «женщины-писательницы в первую очередь интерпретировались культурой как женщины и лишь во вторую очередь – как писательницы. Что это значило? При анализе женского литературного произведения <...> подобная установка в первую очередь выявляла связь литературного дискурса с женским телом – то есть с аффектами, чувствительностью и эмоциями. Женское творчество интерпретировалось не как технологический результат письма, а как результат природной креативности и психологической особенности женщины, ее особых интенсивных (телесных, аффективных) уникальных состояний, то есть как результат “демонического женского гения” (по аналогии с мужским “романтическим гением” в философии романтиков)»<sup>354</sup>.

Иначе говоря, критики и патриархальная публика в женском литературном творчестве видели вместо истории души только историю тела, не всегда по достоинству оценивая талант писательниц.

Однако, само появление в европейской и российской культурах XVII – начале XX в. не отдельных авторов, а целой плеяды писательниц, опровергало фаллоцентристскую идеологию о том, что способность к творчеству вообще, и к литературному в частности, исключительно мужское качество. А их посягательство на перо, как важнейший инструмент этой созидательной деятельности, было недопустимым шагом, создающим угрозу для мужской власти.

Но женщинам, избравшим в качестве своего рупора для личностного и творческого самовыражения литературную стезю, не только удалось перехватить перо из мужских рук, отвоевывая свою нишу на их поле, но и раскатать лодку, переполненную архаичными установками, взглядами, стереотипами, и заговорить «своим голосом». При этом представительницам прекрасного пола приходилось прибегать к различным уловкам и инсказаньям, скрывать свой лик и имя под масками

псевдонимов или героев-двойников автора, или в противовес «женственным» персонажам героинь, нарисованных авторами мужчинами, создавать пародии на данные «идеалы» или образы «женщин-чудовищ», «двуличных женщин», которые «не желают идти по пути самоотречения, действуют по собственной инициативе, у которых есть своя история и которые не приемлют роли, отведенной им патриархатом <...> Двуличная женщина – это та, чье сознание не прозрачно для мужчины, чье мышление не допускает фаллического вторжения в себя мужской мысли»<sup>355</sup>.

Таковыми классическими образцами этих персонажей являются: Литлит, Медуза-Горгона, Сфинкс, Цирцея, Кибела, Кали, Далила, Саломея, Гонерилья, Регана, Бекки Шарп.

Подобные образы-перевертыши мы находим, например, у Л. Зиновьевой-Аннибал в рассказе «Голова Медузы» (1906) и в пьесе «Певчий осел» (1907). В первом произведении писательница иронически переосмысливает и снижает пафос мифической «Незнакомки» А. Блока. Вместо Прекрасной Дамы и Вечной Женственности на сцену выводится таинственная «женщина с крепким, белым досином затылком под черным гладким гребнем блестящих волос»<sup>356</sup>, сидящая спиной к главному герою – Незнакомому, в котором угадываются черты самого А. Блока. При этом от героини постоянно исходит ощущение угрозы. От ее взгляда Незнакомому «становилось пронзительно, как от ледяной иглы, и стили длинные красивые руки, нежные, как женские»<sup>357</sup>.

Так, образ Прекрасной Дамы, дарящей любовь, замещается в рассказе образом Медузы Горгоны, несущей смерть. То есть показывается обратная сторона мужской идеализации женщины, за которой скрывается мужской страх перед женской сущностью.

Этот мотив проходит через творчество многих русских и зарубежных авторов-женщин. В книге Сандры Гилберт и Сюзан Губар «Безумная на чердаке: женщина-писательница и литературное воображаемое XIX века» (1979)<sup>358</sup>, анализируется творчество многих выдающихся английских и американских писательниц и поэтесс, для которых характерно, прежде всего, сопротивление традиционному представлению о женском.

Авторы делают следующий вывод: «От Джейн Остен и Мэри Шелли до Эмили Бронте и Эмили Дикинсон женщины создавали литературные произведения в каком-то смысле по принципу палимпсеста. Это произведения, чье внешнее оформление скрывает или затуманивает более глубокие, менее доступные (и менее социально допустимые) уровни смысла. Таким способом писательницы решили сложную задачу – добились истинно женской власти в литературе, приспособившись к патриархатным литературным канонам и, одновременно, ниспровергая их»<sup>359</sup>.

Но подобная стратегия самовыражения путем компромисса нелегко

давалась этим творческим личностям, поскольку она сопровождалась неизбежной раздвоенностью их мыслей и действий, которую исследователи определяют как **женское драматическое состояние разрыва**<sup>360</sup>.

С. Гилберт и С. Губер полагают, что символом «сумасшедшей» идентичности женщин-писательниц является **зеркало**, выражающее это состояние разрыва: желание соответствовать мужским нормативным представлениям о женщине и одновременно желание отвергать эти нормы и представления<sup>361</sup>.

Сопроотивление традиционным патриархатным стереотипам женственности и женского в частности осуществлялось посредством создания таких образов героинь литературных произведений, которые перевертывали с ног на голову все мужские идеалы, доводя их порой до гротеска и абсурда.

Все эти «двуличные женщины», «женщины-чудовища», «уроды» являлись обратной стороной мужской идеализации женщины, вывернутой наизнанку. Первоначально публика и критики, воспитанные на канох патриархатной культуры, не принимали и не понимали эти романы и стихи, где встречались подобные образы, и называли писательниц и их героинь «сумасшедшими», тогда как ни писательницы, ни их героини не были сумасшедшими – они прятались за карнавальными костюмами-символами. По словам американской писательницы Эмили Дикинсон, можно «говорить Правду, но говорить обиняками»<sup>362</sup>.

Как отмечали Гилберт и Губер, «в большинстве случаев <...> образ ведьмы-чудовища-безумной становится ключевым для воплощения собственного “я” писательницы»<sup>363</sup>. «Ангел и чудовище, прелестная героиня и неистовая безумная – две стороны собственного образа автора и в то же время составные части ее коварной антипатриархатной стратегии»<sup>364</sup>.

Указанные авторы в качестве наиболее яркого примера дают расшифровку образа Берты Мейсон – безумной жены героя-Радклифа в романе Ш. Бронте «Джейн Эйр». Утратившая разум, она бунтует своим телом, поджигая патриархатный дом и мужа, предавших ее. Исследователи расценивают подобных героинь в качестве архетипа женского писательского поведения<sup>365</sup>. В образах безумных бунтует репрессивная писательская энергия женщин; посредством нее литераторы «стремятся разобраться в своем внутреннем ощущении женской раздробленности и фрагментированности, чтобы понять, кто они на самом деле в сравнении с тем, чего от них требуют»<sup>366</sup>.

Погружаясь в своих художественных произведениях в придуманный ими мир, они остро ощущали несоответствия между мечтой и действительностью. Их неприятие реальности патриархатной культуры, идущей вразрез с внутренними порывами души к свободе личности и творческого

самовыражения, углубляло в них ощущение состояния разрыва как в психологическом, так в духовном и физическом смыслах. Их нередко не покидала мысль о тщетности и ненужности литературных занятий. Они могли бы воскликнуть словами Арсения Тарковского «Судьба моя сгорела между строк», или, подобно поэтессе первой половины XIX в. Надежды Тепловой (1814–1848), прийти к следующей мысли:

«Брось лиру, брось, и больше не играй,  
И вдохновенные прекрасные напевы  
Ты в глубине души заботливо скрывай:  
Поэзия – опасный дар для девы»<sup>367</sup>.  
1837

Неудивительно, что многие женщины, избравшие литературу как образ жизни, нередко повторяли трагические судьбы своих героинь – уходили в глубокую депрессию (как Луиза Бергалли), спивались (как Александра Михайловна Моисеева, писавшая под псевдонимом А. Мирэ), их настигала ранняя смерть, вызванная перенапряжением физических и духовных сил (Дж. Остен, сестры Бронте, Н. Львова, Е. Гуро, Л. Зиновьева-Аннибал, С. Парнок, М. Лохвицкая, М. Башкирцева и многие-многие другие).

Ощущение внутренней трагедийности своей судьбы было свойственно многим из них, тем более, если следовать З. Фрейду и его работе «По ту сторону принципа удовольствия», увлечение творчеством сродни влечению к смерти.

Недаром у писательниц и поэтесс предшествующих эпох тема смерти является одной из ведущих в их творчестве:

То – смерти вечная, властительная тайна;  
Я чувствую ее на дне глубоких снов...<sup>368</sup>

Поликсена Соловьева

\* \* \*

Я хочу умереть молодой,  
Не любя, не грустя ни о ком;  
Золотой закатиться звездой,  
Облететь неувядшим цветком<sup>369</sup>.

Мирра Лохвицкая

\* \* \*

С зарей истончась, как перо, на лету –  
Луна золотая,  
Вот так и уйти: раствориться в свету,  
Светить, умирая<sup>370</sup>.

Сара Тисдейл

\* \* \*

...О, дай мне умереть, покуда  
Вся жизнь как книга для меня...<sup>371</sup>

Марина Цветаева

\* \* \*

– Как мне хочется,  
Как мне хочется –  
Потихонечку умереть!<sup>372</sup>

Марина Цветаева

Как замечает И. Жеребкина, именно так и ощущали себя в культуре «все великие женщины-творцы, неизбежно выпадающие силой своей неординарной субъективности из общего порядка вещей, балансируя в жизни на близкой грани со смертью»<sup>373</sup>. Так, покончили самоубийством Сара Тисдейл и Марина Цветаева. Не менее трагичной сложилась судьба Анны Яковлевны Леншиной (Анны Мар).

Как замечает современный исследователь Л. Мезинов, «вслед за Достоевским Анна Мар осмелилась воспеть силу и очищающую красоту человеческого страдания и... оказалась распятой на кресте “общественной морали”»<sup>374</sup>. Царская цензура вырезала целые страницы из главного произведения писательницы – романа «Женщина на кресте». Против нее ополчились литературные критики и значительная часть общества, ее перестали принимать во многих домах. «Откровенное описание того, что с общепринятой точки зрения является перверзиями, было воспринято как вызов общественной морали, как ложь и поклеп, возведенный писательницей на представителей обоих полов»<sup>375</sup>.

И негодование публики было вызвано не столько садомазохистскими и сапфическими эпизодами, сколько тем, что их подняла женщина, поведшая разговор с «неженской последовательностью», оказавшаяся, таким образом, «на вершине бесстыдства»<sup>376</sup>.

То была настоящая травля, месть представителей патриархатной культуры женщине, которая осмелилась заговорить своим голосом о темах, позволенных озвучивать только мужчинам. Безусловно, все это являлось одной из причин ее преждевременной трагической смерти, потрясшей многих ее современников-литераторов.

Валерий Брюсов с горечью восклицал:

Сегодня – громовой удар  
При тусклости туманных далей.

По телефону мне сказали,  
Что отравилась Анна Маар.  
Я мало знал ее; случайно  
Встречался; мало говорил;  
Но издали следить любил  
Глубокий взор с тоскливой тайной...<sup>377</sup>

Все приведенные в данном очерке материалы свидетельствуют о том, что путь женщины к эмансипации чувств, осознанию и предьявлению своей телесности, к внутренней свободе, иначе говоря, к пониманию своей подлинной идентичности, был нелегок, опасен, устлан не розами, а скорее шипами.

<sup>1</sup> Фуко Мишель. Психическая болезнь и личность. СПб., 2009. С. 166.

<sup>2</sup> Власова О.А. Ранний Фуко: до «структуры», «археологии» и «власти» // Фуко Мишель. Психическая болезнь и личность. С. 29.

<sup>3</sup> Там же. С. 25.

<sup>4</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М., 1997. С. 193.

<sup>5</sup> Портер Рой. Краткая история безумия. М., 2009. С. 60–61.

<sup>6</sup> Жеребкина Ирина. Страсть. Женское тело и женская сексуальность в России. СПб., 2001. С. 16.

<sup>7</sup> Цит. по: Портер Рой. Указ. соч. С. 38–39.

<sup>8</sup> Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Боги и герои Древней Греции. М., 2002. С. 140–141; История женщин на Западе. Том первый. От древних богинь до христианских святых. Пер. с англ. СПб., 2005. С. 368–370, 571.

<sup>9</sup> Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Указ. соч. С. 141.

<sup>10</sup> Шапиро Лори Лэйтон. Комплекс Кассандры. Современный взгляд на историю. М., 2006.

<sup>11</sup> Там же. С. 8–18.

<sup>12</sup> Там же. С. 9.

<sup>13</sup> Там же. С. 15.

<sup>14</sup> Там же. С. 8.

<sup>15</sup> Там же. С. 114, 116–117.

<sup>16</sup> Киселева Ксения. Кто такие истерики // Psychologies. 2009. № 38. С. 92.

<sup>17</sup> Там же. С. 94.

<sup>18</sup> См. подробнее. Жеребкина Ирина. Страсть. С. 128–130.

<sup>19</sup> Руднев Вадим. Словарь безумия. М., 2005. С. 149.

<sup>20</sup> Жеребкина Ирина. «Прочти мое желание...» С. 117.

<sup>21</sup> Там же. С. 118.

<sup>22</sup> Там же. С. 118–119.

<sup>23</sup> Иригарэ Люси. Пол, который не единичен // Введение в гендерные исследования. Часть II. Хрестоматия. Харьков–СПб., 2001. С. 127–135; она же. Этика полового различия. М., 2005; Cixous H., Clément C. The Newly Born Woman. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986; Сиксу Элен. Хохот Медузы; Жеребкина Ирина. «Прочти мое желание...» Постмодернизм. Психо-

анализ. *Феминизм*. М., 2000. С. 117–121.

<sup>24</sup> *Жеребкина Ирина*. Страсть. С. 17.

<sup>25</sup> *Енко Т. Ф.* Достоевский – интимная жизнь гения. М., 1997. С. 39–61.

<sup>26</sup> *Жеребкина И.* «Прочти мое желание...» С. 120–121.

<sup>27</sup> *Керимов В.* Аполлинария Суслова // Наука и религия. № 3. 1992; *Николюкин Александр*. Розанов. М., 2001. С. 74–85.

<sup>28</sup> *Жеребкина Ирина*. Субъективность и гендер. Гендерная теория субъекта в современной философской антропологии. СПб., 2007. С. 32.

<sup>29</sup> *Дали Сальвадор*. Дневник одного гения. М., 2004. С. 19.

<sup>30</sup> Там же. С. 20.

<sup>31</sup> Там же. С. 22.

<sup>32</sup> *Пушкарёв Дмитрий*. Любовь и ненависть Сальвадора Дали // Тайная власть. М., 2011. № 5. С. 15.

<sup>33</sup> *Киселева Ксения*. Указ. соч. С. 95.

<sup>34</sup> *Фаулз Джон*. Любовница французского лейтенанта. М., 2004.

<sup>35</sup> *Ровенская Татьяна*. Феминистская литературная критика и Торил Мой // Мой Торил. Сексуальная текстуальная политика. М., 2004. С. 17.

<sup>36</sup> *Фаулз Джон*. Указ. соч. С. 9.

<sup>37</sup> Там же. С. 14.

<sup>38</sup> *Кириллова Ольга*. Серп холодной луны. Реконструкция моделей чувственности. СПб., 2010. С. 67.

<sup>39</sup> Там же. С. 68.

<sup>40</sup> *Фаулз Джон*. Указ. соч. С. 187.

<sup>41</sup> Там же. С. 191–192.

<sup>42</sup> Там же. С. 242.

<sup>43</sup> Там же. С. 183.

<sup>44</sup> Там же. С. 395–396.

<sup>45</sup> Там же. С. 493.

<sup>46</sup> Там же. С. 503.

<sup>47</sup> Там же. С. 502.

<sup>48</sup> *Сиксу Элен*. Хохот Медузы. С. 812.

<sup>49</sup> *Тургенев И.С.* Порог // Собр. Соч. в 28-и т. Т. 13. М., 1968. С. 168.

<sup>50</sup> *Киселева Ксения*. Указ. соч. С. 95.

<sup>51</sup> *Суприянович А.Г.* Женская идентичность и средневековая мистика: опыт гендерного анализа. М., 2008. С. 4.

<sup>52</sup> Там же. С. 9.

<sup>53</sup> Там же. С. 5–6.

<sup>54</sup> Там же. С. 10.

<sup>55</sup> Там же. С. 12.

<sup>56</sup> *Портер Рой*. Краткая история безумия. С. 165.

<sup>57</sup> *Суприянович А.Г.* Указ. соч. С. 21–25.

<sup>58</sup> Там же. С. 26.

<sup>59</sup> Там же. С. 24.

<sup>60</sup> Там же. С. 5.

<sup>61</sup> Там же. С. 11.

<sup>62</sup> *Вунит С.В.* Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to

Medieval Women. University of California Press. 1988. P. 83–84.

<sup>63</sup> *Суприянович А.Г.* Указ. соч. С. 16–17.

<sup>64</sup> Там же. С. 20.

<sup>65</sup> Там же. С. 70.

<sup>66</sup> См. подробнее: *Суприянович А.Г.* Указ. соч. С. 71–99.

<sup>67</sup> Там же. С. 95.

<sup>68</sup> Там же. С. 88.

<sup>69</sup> Там же. С. 85.

<sup>70</sup> Там же. С. 86.

<sup>71</sup> Там же. С. 91–92.

<sup>72</sup> Там же. С. 113.

<sup>73</sup> Там же. С. 116, 128–129.

<sup>74</sup> *История женщин*. Том первый. От древних богинь до христианских святых. М., 2005. С. 15.

<sup>75</sup> *Михайлин Вадим*. Почему врут Музы // Музы, амазонки, любовницы: женский персонаж в мужских сюжетах. Саратов, 2009. С. 5.

<sup>76</sup> *Плампер Ян*. Эмоции в русской истории // Российская империя чувств. Подходы к культурной истории эмоций. М., 2010. С. 13.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> *Шапошников А.* Лесбос – остров лучших вин, воинов и поэтов // Сафо. Остров Лесбос. М., 2003. С. 28.

<sup>79</sup> Там же. С. 29–30.

<sup>80</sup> Там же. С. 32.

<sup>81</sup> *Сафо*. Остров Лесбос. С. 259.

<sup>82</sup> *Прокофьева Елена*. Служительницы муз. От Сафо до Джоан Роулинг. Серия «Мир женщины». М., 2009. С. 13.

<sup>83</sup> *Вересаев Викентий*. Сафо // Сафо. Стихотворения. М., 2006. С. 163.

<sup>84</sup> *Сэй Сёнагон*. Записки у изголовья. Избранные страницы. М., 1999.

<sup>85</sup> Там же. С. 303.

<sup>86</sup> Там же.

<sup>87</sup> *Jourcenar Marguerite*. Carnet de Notes pour Mémoires d'Hadrien. P. 1951. P. 526.

<sup>88</sup> *Клапшиш-Зубер Кристина*. Появление женщин // История женщин. Том второй. Молчание Средних веков. СПб., 2009. С. 11.

<sup>89</sup> *История женщин на Западе*. Том первый С. 15–16.

<sup>90</sup> *Брюнель-Лобришон Женестьева, Дюамель-Амадо Клоди*. Повседневная жизнь трубадуров XII–XIII века. М., 2003. С. 54–55.

<sup>91</sup> *Латур Анни*. Дама в истории культуры. М., 2002. С. 6.

<sup>92</sup> *Брюнель-Лобришон Женестьева, Дюамель-Амадо Клоди*. Указ. соч. С. 105.

<sup>93</sup> *История женщин на Западе*. Том первый. С. 15–16.

<sup>94</sup> *История женщин на Западе*. Том второй. С. 418.

<sup>95</sup> *Дюби Жорж*. Показания и признание // История женщин. Том второй. С. 460.

<sup>96</sup> *Повседневная жизнь во времени трубадуров*. С. 57.

<sup>97</sup> Там же. С. 337.

<sup>98</sup> Там же. С. 307–309.

- <sup>99</sup> Там же С. 311.
- <sup>100</sup> Там же. С. 298.
- <sup>101</sup> Там же. С. 297.
- <sup>102</sup> Там же. С. 284–285.
- <sup>103</sup> Там же. С. 104.
- <sup>104</sup> Там же. С. 371.
- <sup>105</sup> Там же. С. 370.
- <sup>106</sup> <http://www-i-u.ru/biblio/archive/uspenskaja> теор/
- <sup>107</sup> История женщины. Том второй. С. 11.
- <sup>108</sup> Там же.
- <sup>109</sup> Там же. С. 11–12.
- <sup>110</sup> Там же. С. 411.
- <sup>111</sup> Там же. С. 422.
- <sup>112</sup> *Латур Анни*. Указ. Соч. С. 54–55.
- <sup>113</sup> *Маргарита Наваррская*. Гептамерон. СПб., 2011.
- <sup>114</sup> *Прокофьева Елена*. Маргарита Наваррская: «перл среди принцесс» // Служительницы муз. М., 2009. С. 39–41.
- <sup>115</sup> [http://ru.wikipedia.org/wiki/Маргарита Наваррская](http://ru.wikipedia.org/wiki/Маргарита_Наваррская)
- <sup>116</sup> *Вульф В.* Своя комната // Эти загадочные англичанки. М., 1992. С. 111–112.
- <sup>117</sup> *Трофимова В.С.* Политика в жизни и творчестве Афры Бен // Адам & Ева. Альманах гендерной истории. № 16. М., 2008. С. 38.
- <sup>118</sup> Там же. С. 38–39.
- <sup>119</sup> *Земон Дэвис Натали*. Женщины в политике // История женщин на Западе. Том третий. Парадоксы эпохи Возрождения и Просвещения. СПб., 2008. С. 192–193.
- <sup>120</sup> *Раттнер Гельбарт Нина*. Женщины журналистки // История женщин на Западе. Том третий. С. 439.
- <sup>121</sup> Там же. С. 452.
- <sup>122</sup> Там же. С. 442.
- <sup>123</sup> Там же. С. 451.
- <sup>124</sup> *Буланакова М.А.* Литературная биография леди Маргарет Кавендиш, герцогини Ньюкасл: особенности организации социального опыта знатной женщины // Гендер и общество в истории. СПб., 2007. С. 489.
- <sup>125</sup> Там же. С. 469.
- <sup>126</sup> *Кавендиш Маргарет*. Письма общения. Письмо VII // Гендер и общество в истории. С. 491–492.
- <sup>127</sup> *Буланакова М.А.* Указ. соч. С. 490.
- <sup>128</sup> *Трофимова В.С.* Указ. соч. С. 39.
- <sup>129</sup> *Никольсон Эрик А.* *Театр* // История женщин на Западе. Том третий. С. 320.
- <sup>130</sup> *Трофимова В.С.* Указ. соч. С. 45.
- <sup>131</sup> *Дюлон Клод*. От беседы к творчеству // История женщин на Западе. Том третий. С. 425.
- <sup>132</sup> *Вульф В.* Своя комната. С. 119.
- <sup>133</sup> Там же. С. 117.

- <sup>134</sup> Там же. С. 118.
- <sup>135</sup> См.: *Ксенофонтова Н.А.* Очерк второй. Женщины в мире мужчин. Реалии и фантазмы // Мужчина и женщина. Кн. 2. Эволюция отношений. М., 2007. С. 192.
- <sup>136</sup> *Энафф Марсель*. Маркиз де Сад. Изобретение тела либертена. СПб., 2005. С. 392.
- <sup>137</sup> *Кожанова Татьяна*. Р. Де Бюсси-Рабютен: писатель-либертен или законодатель совершенной любви // XVIII век: женское/мужское в культуре эпох. М., 2008. С. 86, 89
- <sup>138</sup> Там же. С. 88.
- <sup>139</sup> Там же. С. 91.
- <sup>140</sup> *Дюлон Клод*. Указ. соч. С. 428.
- <sup>141</sup> Там же. С. 426.
- <sup>142</sup> *Свирида И.И.* Феминизированный век философов // Национальный эрос и культура. М., 2002. С. 224.
- <sup>143</sup> *Келли Катриона*. Право на эмоции: управление чувствами в России после эпохи Просвещения // Российская империя чувств. С. 53.
- <sup>144</sup> Там же. С. 63.
- <sup>145</sup> *Киммел Майкл*. Гендерное общество. М., 2006. С. 335.
- <sup>146</sup> *Коста-Розас Фабьенна*. История флирта. С. 15.
- <sup>147</sup> *Келли Катриона*. Указ. соч. С. 58.
- <sup>148</sup> *Лимборский Игорь*. Идеальный исторический тип: «свой/чужой» в парадигме ценностей эпохи Просвещения // XVIII век: женское/мужское в культуре эпох. С. 8.
- <sup>149</sup> Там же. С. 9.
- <sup>150</sup> Там же. С. 3.
- <sup>151</sup> *Келли Катриона*. Указ. соч. С. 59.
- <sup>152</sup> *Лидергос Наталья*. «У женщин довольно своеобразный ход мыслей»: ars amandi в мужском восприятии (романы Кребийона-сына) // XVIII век: женское/мужское в культуре эпохи. С. 287–288.
- <sup>153</sup> История женщин на Западе. Том третий. С. 15.
- <sup>154</sup> *Armstrong I., Blain V.* Women's Poetry in the Enlightenment. Houndmills. Basingstoke & L., 1998. P. 123–124 – цит. по XVIII век: женское/мужское в культуре эпохи. М., 2008. С. 4.
- <sup>155</sup> *Пушкарева Н.Л.* Частная жизнь русской женщины. С. 101; Российская империя чувств. С. 51–77.
- <sup>156</sup> XVIII век: женское/мужское в культуре эпохи. М., 2008.
- <sup>157</sup> *Энафф Марсель*. Указ. соч. С. 389–391.
- <sup>158</sup> Там же. С. 390–391.
- <sup>159</sup> Там же. С. 389.
- <sup>160</sup> Там же. С. 394.
- <sup>161</sup> Там же. С. 395.
- <sup>162</sup> Там же. С. 397.
- <sup>163</sup> *Смолицкая Ольга*. Мадам Лепренс де Бомон – автор *Красавицы и Чудовища*: взаимоотношения мужчины и женщины в контексте представлений эпохи // XVIII век: женское и мужское в культуре эпохи. С. 156–161.
- <sup>164</sup> Там же. С. 161.

- <sup>165</sup> Там же. С. 157.
- <sup>166</sup> *Пахсарьян Наталья*. Женское и мужское пространство во французском романе рококо // XVIII век: женское/мужское в культуре эпохи. С. 281.
- <sup>167</sup> Там же. С. 282.
- <sup>168</sup> *Сидорченко Лариса*. Мужские и женские адресаты писем леди Мэри Монтегю // XVIII в.: женское/мужское в культуре эпох. С. 266.
- <sup>169</sup> Там же. С. 276.
- <sup>170</sup> *Заломкина Галина*. Гендерные аспекты рациональности в романах А. Радклиф и М.Г. Льюиса // XVIII век: женско/мужское в культуре эпох. С. 339.
- <sup>171</sup> Там же. С. 344.
- <sup>172</sup> *Келли Катриона*. Указ. соч. С. 58.
- <sup>173</sup> *Потницева Татьяна*. Травелог Мери Уолстонкрафт. Короткое путешествие в Швецию, Норвегию и Данию: на перекрестке судьбы, времени, литературы // XVIII век: женское/мужское в культуре эпох. С. 317.
- <sup>174</sup> Там же. С. 320–322.
- <sup>175</sup> Там же. С. 323.
- <sup>176</sup> *Карабегова Елена*. Муза и Ментор как «соавторы» романа Софи де ла Рош *Фрейлейн фон Штернгейм* (женский вариант романа воспитания в немецкой литературе) // XVIII век: женское/мужское в культуре эпох. С. 334.
- <sup>177</sup> Там же. С. 335.
- <sup>178</sup> Там же.
- <sup>179</sup> *Лимборский Игорь*. Указ. соч. С. 4.
- <sup>180</sup> *Садыхова Лала*. Маски женственности в английской культуре // XVIII век: женское/мужское в культуре эпох. С. 44.
- <sup>181</sup> Цит. по: *Лимборский Игорь*. Указ. соч. С. 5.
- <sup>182</sup> *Салова Светлана*. Стихотворное послание А.П. Сумарокова Е.В. Херасковой: «Русский Анакреонт» «новой Сафо» // XVIII век: женское/мужское в культуре эпох. С. 201.
- <sup>183</sup> Там же. С. 202.
- <sup>184</sup> *Салова Светлана*. Стихотворное послание А.П. Сумарокова Е.В. Херасковой: «русский Анакреонт» «новой Сафо» // XVIII век: женское/мужское в культуре эпох. С. 201.
- <sup>185</sup> Там же. С. 204.
- <sup>186</sup> Там же. С. 206.
- <sup>187</sup> Там же.
- <sup>188</sup> *Галатенко Юлия*. Виды чувственности в женской и мужской лирике Италии // XVIII век: женское/мужское в культуре эпох. С. 207–9.
- <sup>189</sup> *Дуклау Алина*. Элизабет Сингер – адресат поэзии Мжэтью Прайора // XVIII век: женское/мужское в культуре эпох. С. 180–185.
- <sup>190</sup> Там же. С. 180.
- <sup>191</sup> Там же.
- <sup>192</sup> Там же. С. 181, 185.
- <sup>193</sup> История женщин на Западе. Том третий. С. 451–452.
- <sup>194</sup> *Павлова Каролина*. 10 ноября 1840 // Антология русской женской поэзии. М., 2007. С. 339–340.

- <sup>195</sup> Там же. С. 353.
- <sup>196</sup> *Павлова Каролина*. Женские слезы // Антология русской женской поэзии. С. 347.
- <sup>197</sup> Антология русской женской поэзии. С. 405.
- <sup>198</sup> Там же. С. 411–413.
- <sup>199</sup> *Мартынова Ольга*. Люби меня! // Антология... С. 451–452.
- <sup>200</sup> Антология... С. 256.
- <sup>201</sup> *Росточина Евдокия*. Когда б он знал // Антология... С. 255.
- <sup>202</sup> Там же. С. 282.
- <sup>203</sup> Антология... С. 133.
- <sup>204</sup> История женщин на Западе. Том третий. С. 428.
- <sup>205</sup> *Остен Джейн*. Нортенгерское аббатство. М., 2006.
- <sup>206</sup> *Заломкина Галина*. Указ. соч. С. 341–342.
- <sup>207</sup> *Уэлдон Ф.* Письма к Алисе, преступающей к чтению Джейн Остен // Эти загадочные англичанки. М., 1992. С. 414.
- <sup>208</sup> *Прокофьева Елена*. Указ. соч. С. 52.
- <sup>209</sup> *Вульф В.* Своя комната. С. 124.
- <sup>210</sup> *Вульф В.* Джейн Остин // Остин Джейн. Эмма. М., 2004. С. 538–539.
- <sup>211</sup> *Вульф В.* Своя комната. С. 123.
- <sup>212</sup> *Шнакенберг Роберт*. Тайная жизнь великих писателей. М., 2010. С. 60–61.
- <sup>213</sup> *Вульф В.* Своя комната. С. 123–124.
- <sup>214</sup> Там же. С. 128.
- <sup>215</sup> Там же.
- <sup>216</sup> Там же.
- <sup>217</sup> *Бронте Шарлотта*. Погружение // Прекрасное пленяет навсегда. Из английской поэзии XVIII–XIX веков. М., 1988. С. 306.
- <sup>218</sup> *Шнакенберг Роберт*. Указ. соч. С. 92–98.
- <sup>219</sup> Там же. С. 93.
- <sup>220</sup> Там же.
- <sup>221</sup> *Палья Камилла*. Личины сексуальности: искусство и декаданс от Нефертити до Эмили Дикинсон. Екатеринбург, 2006.
- <sup>222</sup> Там же. С. 857.
- <sup>223</sup> Там же. С. 856.
- <sup>224</sup> Там же. С. 857.
- <sup>225</sup> *Вульф В.* Своя комната. С. 125.
- <sup>226</sup> *Моисеев Л.П.* Проблема женской эмансипации в русской литературе 30–40-х годов XIX века // Общественные науки и современность. 2000. № 4. С. 164.
- <sup>227</sup> *Сигида Людмила*. Нравственный идеал женщины в творчестве Н.М. Карамзина и З.А. Волконской // XVIII век: женское/мужское в культуре эпохи. С. 364.
- <sup>228</sup> Там же.
- <sup>229</sup> *Моисеев Л.П.* Указ. соч. С. 116.
- <sup>230</sup> *Литвиненко Нинель*. Любовное свидание в романной поэтике Жорж Санд: XVIII век в отраженном свете романтизма // XVIII век: женское/мужское в культуре эпохи. С. 459.
- <sup>231</sup> Там же. С. 461.

- <sup>232</sup> <http://ru.wikipedia.org/wiki/Коле́тт>
- <sup>233</sup> Прокофьева Елена. Указ. соч. С. 301–302.
- <sup>234</sup> Там же. С. 303–304.
- <sup>235</sup> <http://www.biografquru.ru/about/kolett/?q-3361/>
- <sup>236</sup> Тисдейл Сара. Реки, текущие к морю. Избранные стихотворения. М., 2011.
- <sup>237</sup> Витковский Евгений. Странная победа Сары Тисдейл // Тисдейл Сара. Реки, текущие к морю. С. 11.
- <sup>238</sup> Тисдейл Сара. Указ. соч. С. 77.
- <sup>239</sup> Там же. С. 109.
- <sup>240</sup> Тисдейл Сара. Из книги «Реки, текущие к морю». С. 60–61.
- <sup>241</sup> Абрамс Линн. Формирование европейской женщины новой эпохи. 1789–1918. М., 2011. С. 28–29.
- <sup>242</sup> Маркиза де Маннури д'Экто. Роман Виолетты // Век страсти. Французская фривольная проза. М., 2007. С. 193–300.
- <sup>243</sup> Век страсти. Французская фривольная проза. С. 311.
- <sup>244</sup> Морозова Е. Галантный герой фривольного романа // Век страсти. С. 7.
- <sup>245</sup> Хазан Владимир. «Могучая директива природы». Три этюда об эротических текстах и подтекстах // Дискурсы телесности и эротизма в литературе и культуре. Эпоха модернизма. М., 2008. С. 172.
- <sup>246</sup> Лоуренс Дейвид. Любовник леди Чаттерлей. Берлин, 1932. С. 93.
- <sup>247</sup> Хазан Владимир. Указ. соч. С. 167.
- <sup>248</sup> Михайлова М.В. Эротическая доминанта в прозе русских писательниц Серебряного века // Дискурсы телесности и эротизма... С. 221.
- <sup>249</sup> Брюкнер Паскаль. Парадоксы любви. М., 2009. С. 260.
- <sup>250</sup> Шкапская Мария. Было тело мое без входа // Эротические стихи Золотого и Серебряного века. М., 2007. С. 200.
- <sup>251</sup> Гендер и трансгрессия в визуальных искусствах. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2007. С. 5; Батай Жорж. История эротизма. М., 2007. С. 69–95.
- <sup>252</sup> Гендер и трансгрессия. С. 5.
- <sup>253</sup> Бакунина Екатерина. Любовь к шестерым // Мужчины этого не понимают. М., 2007. С. 24.
- <sup>254</sup> Там же. С. 47.
- <sup>255</sup> Там же. С. 48.
- <sup>256</sup> Там же. С. 47.
- <sup>257</sup> Там же. С. 277–278.
- <sup>258</sup> Там же. С. 194.
- <sup>259</sup> Там же. С. 279.
- <sup>260</sup> Там же.
- <sup>261</sup> Там же. С. 29.
- <sup>262</sup> Там же. С. 27.
- <sup>263</sup> Там же. С. 281.
- <sup>264</sup> Там же. С. 24.
- <sup>265</sup> Там же. С. 293.

- <sup>266</sup> Там же. С. 89.
- <sup>267</sup> Там же. С. 95.
- <sup>268</sup> Там же. С. 23–24.
- <sup>269</sup> Там же. С. 277.
- <sup>270</sup> Михайлова М.В. Эротическая доминанта... С. 222–223.
- <sup>271</sup> Зиновьева-Аннибал Л.Д. Тридцать три уroda. Секс и Пир. М., 1994.
- <sup>272</sup> Там же. С. 222.
- <sup>273</sup> Там же.
- <sup>274</sup> Баркер Екатерина. Творчество Лидии Зиновьевой-Аннибал. СПб., 2003.
- <sup>275</sup> Там же. С. 299–300.
- <sup>276</sup> Там же. С. 96.
- <sup>277</sup> Там же.
- <sup>278</sup> Там же. С. 97.
- <sup>279</sup> Зиновьева-Аннибал Л.Д. Тридцать три уroda // Звезда порока. М., 2007. С. 24.
- <sup>280</sup> Там же. С. 15.
- <sup>281</sup> Там же. С. 42.
- <sup>282</sup> Там же. С. 39.
- <sup>283</sup> Там же. С. 11.
- <sup>284</sup> Там же. С. 37–38.
- <sup>285</sup> Михайлова Мария. «Бабы с пьесами...» в эпоху modern. С. 15.
- <sup>286</sup> Зиновьева-Аннибал Л.Д. Указ. соч. С. 17.
- <sup>287</sup> Там же. С. 40.
- <sup>288</sup> Там же. С. 43.
- <sup>289</sup> Там же. С. 45–46.
- <sup>290</sup> Там же. С. 46.
- <sup>291</sup> Там же. С. 47.
- <sup>292</sup> Там же. С. 48.
- <sup>293</sup> Там же. С. 49.
- <sup>294</sup> Там же.
- <sup>295</sup> Баркер Екатерина. Указ соч. С. 104.
- <sup>296</sup> Там же. С. 106.
- <sup>297</sup> Там же.
- <sup>298</sup> Михайлова М.В. «Бабы с пьесами...» в эпоху modern. С. 15.
- <sup>299</sup> Мар Анна. Женщина на кресте // Эротизмы: Проза. М., 2000. С. 22–23.
- <sup>300</sup> Михайлова М.В. Эротическая доминанта... С. 230–231.
- <sup>301</sup> Мар Анна. Женщина на кресте. С. 141.
- <sup>302</sup> Михайлова Л.В. Эротическая доминанта. С. 230.
- <sup>303</sup> Там же.
- <sup>304</sup> Мар Анна. Когда тонут корабли // Женская драматургия Серебряного века. СПб., 2009. С. 311–362.
- <sup>305</sup> Михайлова М.В. «Бабы с пьесами...» в эпоху modern. С. 35.
- <sup>306</sup> Мезинов Л. Вкус жизни // Эротизмы: Проза. М., 2000. С. 18.
- <sup>307</sup> [http://www.ka2.ru/nauka/baran\\_3.html](http://www.ka2.ru/nauka/baran_3.html)
- <sup>308</sup> <http://ru.wikipedia.org/wiki/D>
- <sup>309</sup> Брюсов В. Стихотворения. Л., 1939. С. 105.

- <sup>310</sup> Михайлова Мария. «Бабы с пьсами...». С. 31.
- <sup>311</sup> Кудрова Ирма. Вступительная статья // Цветаева М. «Душа, не знающая меры». СПб., 2010. С. 6.
- <sup>312</sup> Там же. С. 7, 220.
- <sup>313</sup> Там же. С. 8.
- <sup>314</sup> Там же. С. 12.
- <sup>315</sup> Там же. С. 11.
- <sup>316</sup> Цветаева М. «Душа, не знающая меры...» С. 33.
- <sup>317</sup> Там же. С. 52.
- <sup>318</sup> Цветаева Марина. «Мне нравится, что Вы больны не мной» // «Любовь – небес святое слово!...» Классика русской женской поэзии. М., 2011. С. 251.
- <sup>319</sup> Жук Ольга. Русские амазонки. История лесбийской субкультуры в России. XX век. М., 1998. С. 50.
- <sup>320</sup> Антология русской женской поэзии. С. 900.
- <sup>321</sup> Новожилова Елена. «Одну судьбу мою вы разгадали, но лишь одну» // Парнок София. Вполголоса. М., 2010. С. 296.
- <sup>322</sup> Цветаева М. Подруга // Цветаева Марина. «Душа, не знающая меры...» С. 36.
- <sup>323</sup> Парнок София. Вполголоса. С. 143.
- <sup>324</sup> Там же. С. 267.
- <sup>325</sup> Там же. С. 274.
- <sup>326</sup> Там же. С. 293.
- <sup>327</sup> Там же. С. 283.
- <sup>328</sup> Бургин Диана. София Парнок. Жизнь и творчество русской Сафо. СПб., 1999; Жук Ольга. Указ. соч. С. 60–62.
- <sup>329</sup> Осипович Татьяна. Поиски «третьего» пола в литературном дискурсе Серебряного века // Эрос и логос. Феном сексуальности в современной культуре. М., 2003. С. 226.
- <sup>330</sup> Вейнинггер Отто. Пол и характер. Мужчина и женщина в мире страстей и эротики. М., 1991.
- <sup>331</sup> Розанов В.В. Люди лунного света. СПб., 1913.
- <sup>332</sup> Бакунина Екатерина. Закат // Эрогенные стихи. М., 2006. С. 183.
- <sup>333</sup> Шкапская Мария. «Точеных плеч живая бледность...» // Эротические стихи Золотого и Серебряного века. С. 223.
- <sup>334</sup> Антология русской женской поэзии. С. 929.
- <sup>335</sup> Афоризмы Серебряного века. СПб., 2007. С. 10.
- <sup>336</sup> Афоризмы Серебряного века. С. 36.
- <sup>337</sup> Альга. Исповедь скучающей женщины // Женщина, стоящая посреди. М., 2007. С. 225.
- <sup>338</sup> Там же. С. 235–236.
- <sup>339</sup> Там же. С. 237–241.
- <sup>340</sup> Лохвицкая Мирра. Среди цветов // Эрогенные стихи Золотого и Серебряного века. С. 225.
- <sup>341</sup> Шкапская Мария. «Горечь! Горечь! Вечный привкус» // Эротические стихи Золотого и Серебряного века. М., 2007. С. 204.
- <sup>342</sup> Ахматова Анна. Тяжела ты, любовная память! // Русская поэзия Сереб-

- ряного века. 1890–1917. Антология. М., 1993. С. 447.
- <sup>343</sup> Русская поэзия Серебряного века. С. 701.
- <sup>344</sup> Там же.
- <sup>345</sup> Там же. С. 699.
- <sup>346</sup> Соловьева Поликсена. «Я не знаю покоя...» // Антология русской женской поэзии. С. 617.
- <sup>347</sup> Сиксу Элен. Хохот Медузы // Введение в гендерные исследования. Часть II. Хрестоматия. Харьков–СПб., 2001. С. 813.
- <sup>348</sup> Бургин Диана Левис. «Оттяготела...» Русские женщины за пределами обычной жизни. СПб., 2004. С. 12.
- <sup>349</sup> Иньшакова Е.Ю. «До конца я тоже избегаю быть женщиной...» Известные материалы о творчестве Елены Гуро // «Амазонки авангарда». М., 2004. С. 98.
- <sup>350</sup> Там же. С. 104.
- <sup>351</sup> Там же. С. 100.
- <sup>352</sup> Там же. С. 101.
- <sup>353</sup> Мой Торилл. Сексуальная/текстуальная политика. М., 2004.
- <sup>354</sup> Жеребкина Ирина. «Прочти мое желание...» С. 142.
- <sup>355</sup> Торилл Мой. Указ. соч. С. 86.
- <sup>356</sup> Цит. по: Баркер Екатерина. Указ. соч. С. 244.
- <sup>357</sup> Там же. С. 245.
- <sup>358</sup> Мой Торилл. Указ. соч. С. 84–97.
- <sup>359</sup> Цит. по: Мой Торилл. Указ. соч. С. 87.
- <sup>360</sup> Жеребкина Ирина. «Прочти мое желание...» С. 144.
- <sup>361</sup> Там же.
- <sup>362</sup> Мой Торилл. Указ. соч. С. 87.
- <sup>363</sup> Там же. С. 88.
- <sup>364</sup> Там же. С. 89.
- <sup>365</sup> Жеребкина Ирина. «Прочти мое желание...» С. 144.
- <sup>366</sup> Цит. по: Мой Торилл. Указ. соч. С. 88.
- <sup>367</sup> Теплова Надежда. К девице-поэту // «Любовь – небес святое слово...» С. 40.
- <sup>368</sup> Русская поэзия Серебряного века. 1890–1917. Антология. С. 89.
- <sup>369</sup> Антология русской женской поэзии. С. 527.
- <sup>370</sup> Тисдейл Сара. Реки, текущие к морю. С. 166.
- <sup>371</sup> Цветаева Марина. Молитва // Цветаева Марина. «Душа, не знающая меры...» С. 25.
- <sup>372</sup> Там же. С. 165.
- <sup>373</sup> Жеребкина Ирина. «Прочти мое желание...» С. 61.
- <sup>374</sup> Мезинов Л. Вкус жизни // Эротизмы: Проза. М., 2000. С. 18.
- <sup>375</sup> Михайлова М.В. Эротическая доминанта... С. 230.
- <sup>376</sup> Там же. С. 229.
- <sup>377</sup> Брюсов Валерий. Дневник поэта // Рабы плотской любви. М., 2007. С. 171.

## SUMMARY

Man and Woman Vol 3 Search for identity. Moskva, Institute for African Studies Russian Academy of Sciences. 2011.

This volume is a thematic continuation of the following collective monographs: «Man and Woman. Vol. 1. Dialogue or Rivalry?» М.: 2004 and «Man and Woman. Vol. 2. The Evolution of Relationships». М., 2007 in which the dynamics and specificity of the gender relations in different sociocultural milieus are reconstructed. The scope of social examples ranges from the African and Antic societies to the modern cultural groups of Russia, Europe and the Americas.

The first part of the book «Gender and Prehistory» is basically devoted to comparison of mythology and comparative linguistic issues. In particular the hypothesis of the connection between the origins of music and language is suggested in the paper «Gender in History and the Proto-Language».

In the second part of the book: The war of sexes or the search and discovery of the identities the behaviors, mentalities and life models of men and women in different historical epochs are treated. A special attention is paid to the demonstration of the forming female identities through the self-perceptions of body and feelings hidden from the strangers' eyes.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Казанков Александр Алексеевич** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра истории и культурной антропологии Института Африки РАН. Автор трех монографий (Агрессия в архаических обществах. М., 2002; Лунный заяц, женщина-паук и проблемы сравнительной мифологии. М., 2007; Традиционная музыка Африки. М., 2010), десятка глав и статей по проблемам истории первобытного общества, сравнительной мифологии, компаративистики, этномусикологии (Термины родства и гипотеза монофилетического происхождения языка // Алгебра родства. Вып. 5. МАЭ, СПб., 2000; How Ishtar Caused the Flood // Мужчина и женщина: диалог или соперничество. Кн. 1. М., 2004; Символизм числа четыре и распространение матрилинейных социальных структур // Мужчина и женщина. Кн. 2. Эволюция отношений. М., 2007; Neolithic Mythology and the Origin of Social Stratification // Lo Straneiro 37, 2004, и другие).

**Ксенофонтова Наталия Александровна** – кандидат исторических наук, заведующая отделом Института Африки РАН, автор шести монографических исследований (в том числе книг «Народ Зимбабве». М., 1974, «Африканское крестьянство: перемены в общественном сознании» М., 1990, «Африканки. Гендерный аспект общественного развития», М., 1999), докладов и статей, посвященных месту и роли африканских женщин в истории, культуре, политике, особенностям их менталитета. В сферу научных интересов входят также: историческая феминология, общетеоретические проблемы гендерных исследований. Она – со-руководитель группы гендерных исследований Института Африки РАН, составитель и ответственный редактор гендерных сборников (в том числе книг: Мужчина и женщина. Кн. 1. Диалог или соперничество? М., 2004; Мужчина и женщина. Кн. 2. Эволюция отношений. М., 2007; Гендер и власть. М., 2008; Африка. Гендерное измерение. М., 2010), основатель и издатель серии «Гендерные исследования».

Научное издание

Серия «Гендерные исследования»  
Т. 13

**МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА**  
**Поиск идентичности**

Зав. РИО *Н.А. Ксенофонтова*  
Редактор *О.И. Шартова*  
Компьютерная верстка *Г.Н. Терениной*

И.Л. № 040962 от 26.04.99  
Подписано в печать 28.08.11  
Объем 20,4 п.л.  
Тираж 100 экз.  
Заказ № 61

Отпечатано в ПМЛ Института Африки РАН  
123001, Москва, ул. Спиридоновка, 30/1

**Вышли из печати книги**  
**серии «Гендерные исследования Института Африки РАН»:**

- *Рыбалкина И.Г.* Женщины в социальной истории Африки. М., 1994.
- *Крылова Н.Л.* Русские женщины в Африке. Проблемы адаптации. М., 1996.
- *Ксенофонтова Н.А.* Африканки. Гендерный аспект общественного развития. М., 1999.
- *Крылова Н.Л.* Дети в русско-африканских браках. Судьба. Культура. Будущее. Нью-Йорк, 1999.
- *Ксенофонтова Н.А., Рыбалкина И.Г.* Положение женщин и их роль в современной Африке. М., 2000.
- Гендерные исследования в африканистике. М., 2000.
- *Крылова Н.Л., Прожогина С.В.* «Смешанные браки». Опыт межцивилизационного общения. М., 2002.
- Гендерные проблемы переходных обществ. М., 2003.
- *Крылова Н.Л., Прожогина С.В.* Метисы: кто они? Проблемы социализации и самоидентификации. М., 2004.
- Мужчина и женщина. Книга 1. Диалог или соперничество? М., 2004.
- *Крылова Н.Л.* Афро-россияне: брак, семья, судьба. М., 2006.
- *Крылова Н.Л., Прожогина С.В.* Женщина и Чужбина. М., 2007.
- *Гришина Н.В.* Гендерные аспекты урбанизации. М., 2007.
- Мужчина и женщина. Книга 2. Эволюция отношений. М., 2007.
- Гендер и власть. Семья. Общество. Государство. М., 2008.
- *Крылова Н.Л., Прожогина С.В.* Гендерные аспекты конфликтов. Столкновение эпох и культур глазами русских в Африке и североафриканцев в Европе. М., 2010.
- Африка. Гендерное измерение. М., 2010.
- *Казанков А.А., Ксенофонтова Н.А.* Мужчина и женщина. Кн. 3. Поиск идентичности. М., 2011.

**Заказы на книги принимаются по адресу:**  
Россия. Москва, 103001, ул. Спиридоновка, 30/1  
Институт Африки Российской академии наук. РИО  
e-mail: [galina.terenina@inafr.ru](mailto:galina.terenina@inafr.ru)  
Тел. 8 495 6971951

ДЛЯ ЗАМЕТОК

---