

Министерство образования Республики Беларусь

Учреждение образования
«Гомельский государственный университет
имени Франциска Скорины»

Представительство Россотрудничества в Республике Беларусь

Российский центр науки и культуры в Минске

СЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ И ЭТНОЛИНГВИСТИКА

Сборник научных статей

Гомель
ГГУ им. Ф. Скорины
2015

УДК 7.046.1(=16):811.16'27

Славянская мифология и этнолингвистика: сборник научных статей / редкол.: В. И. Коваль (отв. ред.) [и др.] ; М-во образования РБ, Гом. гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2015. – 311 с.

ISBN 978-985-577-079-5

В сборнике помещены статьи, посвященные космогоническим представлениям славян, мифологии микро- и макрокосмоса, персонификации сил природы в мифологической картине мира славян; в этнолингвистическом аспекте анализируются лексические и фразеологические единицы славянских языков.

Адресуется специалистам в области славянской мифологии, этнолингвистики, преподавателям и студентам-филологам.

Сборник издается в соответствии с оригиналом, подготовленным редакционной коллегией, при участии издательства.

Редколлегия:

В. И. Коваль (отв. ред.), И. Г. Гомонова,
Н. И. Лапицкая, Е. И. Тимошенко

Рецензенты:

доктор филологических наук В. С. Новак;
кандидат филологических наук И. М. Петрачкова

ISBN 978-985-577-079-5

© Учреждение образования
«Гомельский государственный
университет имени Франциска Скорины», 2015

Содержание

<i>Абламская Е. В.</i> Олицетворение природы в творчестве Марка Лисянского.....	6
<i>Андрейченко О. И., Харченко Е. В.</i> Репрезентация пространственной оппозиции близко / далеко во фразеологии (на материале русского и украинского языков).....	8
<i>Антропов Н. П.</i> Картографическая проекция белорусской этнолингвистики.....	12
<i>Асенчик Е. Ф.</i> Ритуальные оскорбления сватов в свадебной обрядности белорусов	15
<i>Банзерук О. В.</i> Мифологемы с национально-культурной семантикой в художественном творчестве Н. Гоголя.....	17
<i>Белая А. С.</i> Образы-символы в славянской фразеологии как знаки культуры.....	19
<i>Бережняк В. М.</i> Національно-культурна специфіка українських фразеологізмів з компонентом <i>світ</i>	21
<i>Бойко В. М., Давиденко Л. Б.</i> Національно-культурна специфіка українських фразео- логічних одиниць у близькоспорідненому перекладі.....	24
<i>Бойко Н. І.</i> Паремії як дзеркало ментальних стереотипів комунікації українців.....	27
<i>Бойкова С. Н.</i> Семантика русских, белорусских и польских паремий о сиротстве и вдовстве.....	30
<i>Большакова Н. В.</i> Предметный мир человека (по материалам текстов псковских сказок)..	33
<i>Бронзенко Т. А.</i> Міфопоетичний тип мислення Б.-І. Антонича.....	36
<i>Бураго Е. Г.</i> Персонификация города в поэзии: Киев как текст культуры.....	39
<i>Валодзіна Т. В.</i> Да пытання даўніны і еўрапейскіх паралеляў магічнага лекавання беларусаў.....	40
<i>Вальтер Харри</i> Семантическое преобразование анимализма и мифология: <i>свиная соба-</i> <i>ка / собачья свинья</i>	44
<i>Ван Юйхун</i> Мифологическая картина мира в китайских и русских фамилиях.....	47
<i>Венжинович Н. Ф.</i> Фраземіка української мови на тлі народної духовної культури.....	50
<i>Воїнава А. М.</i> Намінації сакральних прадметаў у радзінна-хрэсьбіннай абраднасці.....	53
<i>Вяргеенка С. А.</i> Вобраз дамавіка ў беларускіх замовах.....	56
<i>Гомонова И. Г.</i> Русские паремии с посессивом <i>чей</i> как средство вербализации оппози- ции «свой – чужой».....	59
<i>Гримашевич Г. І.</i> Міфологічна лексика в середньополіських говірках Житомирщини.....	62
<i>Дайнеко Н. А.</i> Этнокультурное значение ключевого слова в поэме Н. А. Мельникова «Русский крест».....	66
<i>Дакукін А. Д.</i> Міфалагічныя ўяўленні, звязаныя з дрэвамі (на матэрыяле фальклору Светлагорскага раёна).....	68
<i>Денисюк В. В.</i> Побутова фразеологія як відображення традиційно-звичаєвої поведінки українців.....	70
<i>Дзядова А. С.</i> Метафарычная рэпрэзентацыя канцэпту «агонь» у мове паэтычных твораў Р. Барадуліна.....	73
<i>Драчэва Ю. Н.</i> Специфика отражения традиционной народной речевой культуры в вербальной репрезентации бренда «Дед Мороз».....	77
<i>Евтухова И. Г.</i> Названия цвета одежды персонажей в христианской традиции и в текстах заговоров.....	81
<i>Єловська Ю. В.</i> Вербалізація концепту «смерть» в уявленнях українців.....	84
<i>Жадейко Ж. Ф.</i> Этнолингвистический комментарий в процессе совершенствования навыков речевого общения на уроках русского языка в выпускном классе.....	86
<i>Желязкова В. В.</i> Систематика знакових трансформацій рослинних і тваринних образів-символів (на матеріалі поетичних творів Д. Кременя).....	89
<i>Иваненко А. В.</i> <i>Ярило</i> и <i>Яровит</i> : к вопросу о словообразовании теонимов.....	92
<i>Іваноў Я. Я., Петрушэўская Ю. А.</i> Гром і дождж у народных прыкметах і прыказках славян і іншых народаў свету (аб іншамоўным паходжанні прыказкі <i>З вялікага грому малы дождж</i>)	96

<i>Иванчикова Ю. С.</i> О внутренней форме и семантических связях номинаций <i>волот</i> и <i>богатырь</i>	99
<i>Ильина Е. Н.</i> Изучение лексики и фразеологии народной медицины Вологодского края в этнолингвистическом аспекте.....	103
<i>Кавун Л. І.</i> Міфологізм художнього мислення в романі Юрія Яновського «Чотири шаблі».....	106
<i>Казакова І. В.</i> Адлюстраванне міфалагічнай свядомасці ў абрадавым фальклору	109
<i>Кайдаш А. М., Хомич В. І.</i> Міфологічна основа українських поезій для дітей про пори року.....	113
<i>Капшай Н. П., Казакова Е. А.</i> Функция мифа в прозе для детей А. П. Платонова.....	116
<i>Кастрыца А. А.</i> Варажба: час, месца і атрыбуты.....	120
<i>Коваль В. И.</i> Двоеверие как мировоззренческий феномен.....	123
<i>Колоіз Ж. В.</i> Діалектизми як територіально здиференційовані елементи в сучасному художньому мовленні.....	127
<i>Комиссарова Т. Г.</i> Домовой в устных рассказах сельских жителей Вологодского края и в восприятии городских детей-дошкольников.....	131
<i>Конюшкевич М. И.</i> Дорога славян: Кудой? Куда? Каким путем? (О парадоксе в развитии категории транзитива в славянских языках).....	134
<i>Каранькова Т. У.</i> Міфалагічныя ўяўленні ў прыказках і прымаўках.....	138
<i>Корновенко Л. В.</i> Женские имена в русских и украинских поговорках: восприятие и оценка....	140
<i>Коч Н. В.</i> Этностереотипы как явление поликультурного пространства города.....	144
<i>Кочерга Г. В.</i> Українська народна культура в контексті мовно-історичного виміру.....	148
<i>Кравцова В. А.</i> Духи водного пространства в демонологическом романе А. А. Кондратьева «На берегах Ярыни».....	150
<i>Купченко Е. С.</i> Сны о птицах в традиционной культуре восточных славян и европейцев	154
<i>Кураш С. Б., Сергей В. Н.</i> Языковые феномены, восходящие к белорусской и французской этно- и лингвокультурам, в русскоязычном коммуникативном пространстве (по материалам интернет-источников).....	156
<i>Ландер М. А.</i> Українські фразеологізми як культурно марковані номінативні одиниці....	159
<i>Лапацін Г. І.</i> Што ў народзе, тое і ў прыродзе... (аб уплыве каляндарна-практычнага вопыту носьбітаў традыцыі на дыялектную фразеалогію).....	163
<i>Лапицкая Н. И.</i> Названия предметов домашнего обихода, развивающие этнокультурную семантику, в русском и белорусском языках	167
<i>Лёгенькая К. В.</i> Зааморфная сімваліка ў беларускай народнай казцы.....	169
<i>Литвинникова О. И.</i> «Русская душа» в «деревенской прозе» Владимира Личутина.....	171
<i>Лонська Л. І.</i> Фразеологізми Михайла Старицького крізь призму ментальності українського народу.....	175
<i>Мартінова Г. І.</i> Фразеологізми весільноі обрядовості в середньонадніпрянських говірках.....	179
<i>Маслова В. А.</i> Природа в мифологической картине мира восточных славян: основные метафоры.....	183
<i>Мокиенко В. М.</i> Мифологическая фразеология и фразеологическая мифология.....	186
<i>Морозов А. В.</i> Мифологическая основа картины мира в фольклоре восточных славян.....	190
<i>Мусієнко В. П.</i> Українська етнографічна лексика: ідентифікація та типологія.....	194
<i>Нечаева Г. Г.</i> Тексты текстиля и мифологические мотивы.....	197
<i>Никитевич А. В.</i> Диалектная лексика как отражение русской материальной и духовной культуры.....	202
<i>Ничипорчик Е. В.</i> К вопросу о закономерностях объективации духовных ценностей в поговорках.....	204
<i>Новак В. С.</i> Зоркі ў народных вераваннях беларусаў.....	207
<i>Палуян А. М.</i> Незвычайнае ў звычайным (этнокультурная інфармацыя на занятках па беларускай мове).....	210

<i>Пасік Н. М.</i> Міфологічний світ замовлянь в українській фразеології.....	212
<i>Петрушэўская Ю. А.</i> Нацыянальна-культурны кампанент парэміялагічнага фонду беларускай мовы як прадмет этналінгвістыкі, лінгвакультуралогіі і лінгвакраізнаўства (аналітычны агляд).....	216
<i>Рогалев А. Ф.</i> Этнонимы <i>велеты</i> и <i>лютичи</i> в историческом и мифолого-эзотерическом аспектах.....	218
<i>Рогалев В. А.</i> Мифолого-эзотерические образы ветра и сумерек в философской сказке Памелы Трэверс «Мэри Поппинс»	221
<i>Романюк Л. М.</i> Родинна обрядовість як вияв духовної культури українського народу....	224
<i>Серикова И. В., Мухадов Б. Р.</i> Пословица как композиционно-стилистический элемент туркменской сказки.....	226
<i>Синица И. А.</i> Мифологизация архетипных свойств козака в украинских пословицах и поговорках.....	229
<i>Стародубец С. Н.</i> Мифический символ «зеркало» в похоронном обрядовом тексте, зафиксированном на приграничных с Беларусью территориях Брянской области	232
<i>Стрижак А. Л.</i> Этнонимы <i>хохол</i> , <i>москаль</i> , <i>бульбаш</i> в функции актуальных слов нашего времени.....	234
<i>Суколен А. Г.</i> Языковая и мифологическая семантика зоонимов <i>лошадь</i> , <i>конь</i> , <i>кобыла</i> ...	237
<i>Тверитинова Т. И.</i> «Национальная поэзия»: святочные гадания в балладе В. А. Жуковского «Светлана».....	240
<i>Тимошенко Е. И.</i> Этнокультурная информация как основа этимологического анализа лексики (на материале этимологических словарей славянских языков).....	243
<i>Тригуб Л. Г.</i> Фразеологические единицы с положительным психоэмоциональным состоянием человека в русском и украинском языках сквозь призму народной духовной культуры.....	246
<i>Трофимович Т. Г., Полещук Н. В.</i> <i>Как тебя бог милует?</i> : высшая сила в русской и белорусской фразеологии прошлого и настоящего.....	249
<i>Хазанова К. Л.</i> Каляндарна-абрадавая лексіка ў народна-песеннай спадчыне Гомельска-Бранскага пагранічча.....	253
<i>Цыбакова С. Б.</i> Образы нечистых птиц филина и ворона в романе А. Козлова «Минск и ворон, Париж и призрак».....	256
<i>Чайка О. І.</i> Українські правові афоризми та фразеологізми як феномен народної духовності в міжкультурній комунікації.....	259
<i>Чернышова Л. В.</i> Печь как локус жилища в русской и белорусской паремиологии.....	263
<i>Шабулдаева Н. И.</i> Названия хлеба в календарных обрядах восточных славян	266
<i>Шамякина Т. И.</i> Масмедийные мифы современности.....	269
<i>Шарманова Н. М.</i> Репрезентація універсальних опозицій в українській пареміології.....	273
<i>Швед І. А.</i> Сутачны час у міфапаэтычнай мадэлі свету беларусаў (на матэрыяле Берасцейшчыны).....	276
<i>Шер Мохаммад Ш.</i> Фразеологизмы с компонентом <i>чёрт</i> в русском, белорусском и английском языках.....	280
<i>Шрубок А. У.</i> Народнаветэрынарная наменклатура беларусаў.....	282
<i>Шур В. В.</i> Акадэмік М. І. Талстой і яго роля ў этнакультурным вывучэнні Палесся.....	285
<i>Щербина Т. В.</i> Назви одягу, взуття, головних уборів і прикрас як знаки духовної культури носіїв говірок Черкащини.....	289
<i>Юдкин-Рипун И. Н.</i> Глагольные словосочетания пословиц и предложений как представления проблемных ситуаций.....	293
<i>Юзефов-Червиньска Божена</i> Dusze przodków błakające się na ziemi (w świetle badań etnograficznych)	297
<i>Яковлева О. В.</i> Уявлення про долю в народних віруваннях українців та поетичних творах Т. Г. Шевченка.....	300
<i>Ярмоленко Н. М.</i> Відображення космогонічних уявлень українців у заспівах народних дум.....	303
<i>Яценко С. А.</i> Назви обрядових страв Середнього Полісся.....	307

Е. В. Абламская

ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ ПРИРОДЫ В ТВОРЧЕСТВЕ МАРКА ЛИСЯНСКОГО

Статья посвящена отражению мифологической картины мира славян через художественный приём олицетворения в языковой картине мира известного современного поэта Марка Самойловича Лисянского.

Олицетворение своими корнями уходит в глубокую древность, когда одушевлённый и неодушевлённый мир отождествлялись в сознании человека. У людей повсеместно существует склонность считать все существа подобными им самим и переносить на каждый предмет – эти качества, с которыми они близко знакомы и которые они вполне осознают. А. Ф. Лосев называл это явление мифологией или «всеобщим одушевлением». «Именно как раз это и есть мифология, т. е. понимание всего неодушевлённого в качестве одушевлённого и всего неродственного как ближайшим образом родственного. Солнце, Луна, звёзды, атмосферные явления, наземные и подземные предметы и события – всё это есть только совокупность родителей и детей, дедов и внуков, братьев и сестёр и т. д.» [1, с. 134].

Мифологическая картина мира славян, таким образом, предполагает тождество макрокосма (природы) и микрокосма (человека). Предпосылкой мифологической «логики» служила неспособность человека выделить себя из окружающей среды. Следствием было очеловечивание окружающей природной среды, в том числе одушевление фрагментов космоса, и не только космического пространства и земли в целом, но и бытовых сфер – жилища, утвари, посуды, одежды, разные части которых на языковом и неязыковом уровнях соотносимы с названиями человеческого тела: *подножие горы, ножка стола/рюмки, ручка двери/ковша, нос корабля, крыло птицы*.

Свойственное первобытному мышлению олицетворение сохраняется до сих пор в языковом сознании человека не как случайная модель, а как необходимое психологическое свойство личности, опирающееся на понимание общности и неразрывности живой и неживой материи. Ещё А. А. Потебня отмечал, что олицетворение можно «рассматривать на двух уровнях»: олицетворение в мифологии и олицетворение как художественный приём. «В мифе существуют неразрывно образ и значение. С появлением разнородности в сознании человека образа и значения исчезает миф – возникает метафора» [2, с. 174].

В процессе олицетворения одинаково интенсивно совершенствуется и интеллектуальная, и эмоциональная сторона личности. Олицетворение помогает человеку не только понимать, но и чувствовать жизнь окружающего мира, являясь тем самым одним из проявлений способности к эмпатии. Несмотря на то, что олицетворение – один из древнейших поэтических приёмов, замеченный и описанный ещё Аристотелем, изучение этого явления и до сих пор трудно считать завершённым, хотя оно, безусловно, представляет особый интерес для исследователей. Лингвистическое и семантическое описание олицетворения способствует углублённому исследованию индивидуальных специфических средств выражения языковой личности поэта.

В лингвистических и литературоведческих исследованиях выявляются два подхода к определению объёма понятия олицетворения: сторонники широкого толкования олицетворения мыслят данный приём как приписывание неодушевлённым предметам признаков и свойств живых существ (Д. Э. Розенталь, М. А. Теленкова, Н. Н. Ничик и др.); узкое определение олицетворения основывается на понимании данного тропа как «своеобразного художественного антропоморфизма» (В. П. Ковалев): олицетворить – значит наделить животных и неодушевлённые предметы человеческими свойствами (А. Квятковский, О. А. Ахманова,

И. И. Постникова и др.). В нашем исследовании под олицетворением понимается художественный приём, состоящий в ассоциативном перенесении внешних признаков и внутренних характеристик человека на явления природы, животный и растительный мир, а также в приписывании им антропоморфных свойств.

Комплексный анализ средств олицетворения на материале стихотворений Марка Лисянского позволил обнаружить специфические признаки олицетворения как с точки зрения формы, то есть в плане грамматического выражения тропа в тексте, так и с точки зрения содержания, то есть в плане семантических преобразований в недрах художественного приёма. В зависимости от способа выражения олицетворяющего признака и его синтагматической функции нами были выделены предикативные и атрибутивные олицетворяющие сочетания. В предикативной синтагме персонифицирующая информация содержится в субъектном сказуемом, обозначающем состояние, движение, процессы, события, охватывающие субъект.

В творческом наследии М. Лисянского были обнаружены глаголы и со стёршейся антропоморфной семантикой, и с образной. Глаголы со стёршимся значением характеризуют в переносном значении действия и состояния предмета в широком смысле слова:

С надеждами моими *выходит Март* на старт («Март»); *Заплачет иволга* на ветке, *Заплачет ива* над рекой («Природа»); И если тёмное *облачко набегаёт* / И *дождик ударит* в раскрытый зонт, / Всё обойдётся. И тучка растает, / *Дождь спасает* поля и сады от жары («Золотые шары»); *Ветер подымается* матросский, / К берегу *волна спешит* опять («Детство»); *Пускай луна откроет* скорбный лик («Последнее стихотворение»); *Земля* со всех высот вприкуску солнце *пьёт* («Гора заходит за гору»).

Образные олицетворения создаются М. Лисянским с помощью ярких антропоморфных персонификаторов, т.е. слов, окказиональные значения которых ещё не вошли в узус, все словарные значения которых характеризуют исключительно человека:

Земля оцетинилась в праведном гневе («В городе Ржеве»); *Не подскажет* ему *акация*, Что шумит над его головой, / *Не подскажет земля* хлебосольная, / *Подарившая* небо ему («Человек спешит на свидание»); *Ветер* смолённый *обнимет* за плечи («В море»); *Июль* за-сентябрил, / *Чихал* и *кашлял* в лужи, / Как будто *говорил*: Я весь насквозь *простужен* («Июль»); *Земля* со всех высот вприкуску солнце *пьёт*, / Так *пьёт*, что *горы ахают* и прошибает пот... («Гора заходит за гору»); Я подумал: сама *природа* / В этот день *вспоминает* / *Густой*, ранний снег сорок первого года («Зима в Москве»); *Реке был дорог* этот вечер («Последний вечер волн»).

Оригинальными по семантике являются олицетворения, в которых добавочное действие приписывается денотату с помощью деепричастия: *Принимая* удар за ударом, / *Горы вышли* из всех передраг («Кара-Даг»); *Зима, замедлив бег*, / *Ложится* синей тенью («Март»).

Следует заметить, что в творчестве Марка Лисянского семантика образных олицетворений, характеризующих явления природы, гораздо разнообразнее, чем стёршихся антропоморфных олицетворений.

Анализ материала позволил выделить олицетворения-атрибуты, в которых антропоморфный признак содержится в согласованном определении, выраженном прилагательным или причастием. Самую многочисленную группу составляют олицетворения-прилагательные: И *океан* гремел *угрюмый* («Дверь распахнулась»); И пенится под парусом / *Упрямая вода* («Люблю, когда мне некогда»); Им *стелет сонная вода* / *Дорожки алые* навстречу («По набережной гулкой»); Мы запомним *суровую осень* («Моя Москва»).

Реже встречаются антропоморфные одиночные причастия или входящие в причастный оборот: Летит над моей головою / *Непрошенная звезда* («Пробуждение»); Я бежал по переулкам / Мимо праздничных, нарядных, / *Провожающих акаций* («Берег»); Я видел, как *проснулась* в листве / *Жизнь, познавшая* свой удел («Гимн жестянику»); Не подскажет земля хлебосольная, / *Подарившая* небо ему («Человек спешит на свидание»).

Атрибутивные синтагмы в стихотворениях поэта встречаются реже, чем предикативные, однако глагол, играющий ведущую роль в предикативной синтагме, в атрибутивных сочетаниях остаётся столь же значимым.

При анализе поэзии М. Лисянского были обнаружены и атрибутивные генитивные сочетания с олицетворяющим денотатом в позиции несогласованного определения. Главный грамматический член генитивных сочетаний чаще всего обозначает действие или состояние и выражается, как правило, отглагольным существительным: *Дуновение акаций, / Ленет тополей* («До сих пор»); *А ветер тихий / Откровение соловья / Заглушает неразберихой / Расходившегося ручья* («Ночь»).

Отмечаются также генитивные олицетворения, в которых персонифицированному денотату приписываются те или иные атрибуты человека на основе внешнего или внутреннего сходства: *Простирались над жизнью моей / Белоснежные руки акаций, / Серебристые сны тополей* («Отшумят быстротечные воды»).

Редко встречаются атрибутивные олицетворения, выраженные именами прилагательными в форме сравнительной степени: *Любил я в раннем детстве снег, / За то, что он щедрее всех* («Снег»). Ряд олицетворений составляют антропоморфные обстоятельства, выраженные наречиями: *Ветер жмёт во все лопатки, / Догоняет поезда* («Колесница»); *Снег лежит неустанно* («Юрмала»). Отмечены в поэзии Марка Лисянского и олицетворения-обращения к явлениям природы: *Здравствуй – первый весенний гром, / Радуга, что над дубом, / Земля, о которой поём, / Солнце, которое любим!* («Гроза»). Из всех явлений природы чаще всего Лисянским олицетворяются ветер, море, луна и месяц. Реже олицетворяются деревья (акация, тополь, ива) и птицы (чаще всего соловей): *Все птицы сразу кончают / Рулады свои, / Когда весну величают / Загорские соловьи* («Соловьиные голоса»).

Следует заметить, что грамматический род денотатов олицетворения природного явления тесно связан с характеристиками человека. Денотаты олицетворения женского рода наделяются признаками женского характера: *Липы плачут и поют* («Липки»); *Заплачет иволга на ветке, Заплачет ива над рекой* («Природа»). Денотаты олицетворения мужского рода (ветер, месяц) и среднего рода (море) наделяются признаками сильного мужского характера: *И месяц алмазом разрезает / Стекло и сталь, пронзив насквозь черту* («Камни»); *Море в бешенстве подняло вой, / Бьётся о палубу головой* («В море»); *Море охраняет наш покой... / И зализывает все болячки / Море изумрудным языком* («Коктебель»).

Таким образом, олицетворение является индивидуальным свойством языковой личности, по которому можно представить картину поэтического мировосприятия Марка Лисянского.

Список использованных источников

- 1 Лосев, А. Ф. Знак. Символ. Метафора / А. Ф. Лосев. – М. : Изд.-во МГУ, 1982. – 94 с.
- 2 Потебня, А. А. Теоретическая поэтика / А. А. Потебня. – М. : Высшая школа, 1990. – 324 с.

УДК [811.161.1+811.161.2]’373.7

О. И. Андрейченко, Е. В. Харченко

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ПРОСТРАНСТВЕННОЙ ОППОЗИЦИИ *БЛИЗКО / ДАЛЕКО* ВО ФРАЗЕОЛОГИИ (на материале русского и украинского языков)

В статье анализируются фразеологизмы русского и украинского языков через пространственный код культуры. В ходе анализа фразеологических единиц (ФЕ) используются экстралингвистические сведения: исторические факты, традиции, обряды, поверья и др. Устанавливается степень соответствия фразеологизмов рассматриваемой семантики в русском и украинском языках.

В современной лингвистике язык рассматривают как культурный код нации, а не только как орудие общения и познания окружающей действительности. Понимание культуры как

духовной силы народа было высказано в гипотезе Э. Сэпира – Уорфа: «Культура – это то, что делает и думает определенное общество, а язык – это то, как оно думает» [12, с. 193]. Главное звено в лингвокультурологическом и этнолингвистическом анализах языковых единиц, в частности фразеологизмов, занимают коды культуры. Так, В. В. Красных определяет коды культуры как «сетку», которую культура «набрасывает» на окружающий мир, членит, категоризирует, структурирует и оценивает [5]. Н. И. Жинкин понимает код как «систему материальных сигналов, в которых может быть реализован какой-нибудь определенный язык» [3].

В системе кодирования культуры выделяют пространственный (спатильный) код культуры, который определяют как «совокупность представлений, связанных с членением пространства и отношением человека к пространственным предметам» [8, с. 230].

Одной из универсальных оппозиций понятия пространства, уже вышедшей за его рамки, является оппозиция *близко / далеко*. Лексемы *близко*, *далеко* включают в себя множество семантических планов, в частности пространственный, социальный, временной и др. Оппозиция *близко / далеко* соотносится также с оппозицией *свой / чужой* [10, с. 185–187].

В ходе исследования выявлен ряд ФЕ, имеющих в своей семантике коннотацию пространственной близости. При анализе таких фразеологизмов используем следующее понимание лексемы *близкий* – ‘находящийся, происходящий на небольшом расстоянии, недалеко’ [7, с. 52]. Изучая этимологическую основу этого слова, П. Я. Черных выделяет два значения: 1) ‘находящийся недалеко в пространстве (или во времени)’; 2) ‘(о людях) находящихся в родственных или других отношениях’ [16, с. 94]. В этимологическом словаре М. Фасмера лексемы *близ / близкий* сопоставляются с д-инд. *bliz*; польск. диал. *blizo* ‘близко’ [13, с. 175].

Между кодами культуры нет и не может быть чётких границ [5, с. 7]. Так, соматический код наслаивается на пространственный и предопределяет пространственные представления человека и структурирование окружающего мира. Фразеологизмы рассматривают как фрагменты внешнего мира, выходящие за пределы личной зоны, но осознаваемые как *близкие, свои*. Как правило, границу *свой / чужой* определяют по линии, которую могут провести руки, сравн.: в русском языке: *рукой подать* [14, с. 328]: *Парню-то и до дому рукой подать, – сказал первый из моих знакомых, – и всего-то версты четыре, из Песошной!* (Короленко); ФЕ *под рукой* [14, с. 401]: *Пьер был у него под рукою в Москве, и князь Василий устроил для него назначение в камер-юнкеры* (Толстой); в украинском языке: ФЕ *з-під рук* [9]: *З-під рук у батька вхопила [Тоня] його чабанські ножиці і вже замахнулася ними обстригувати, вкорочувати свої вії* (Гончар).

К этой фразеосемантической группе относятся ФЕ с соматическими компонентами, характеризующие пространство, со значением ‘в непосредственной близости, вплотную’, сравн.: в русском языке: *лицо к лицу* (1 и 2 знач.) [14, с. 229]; *лицо в лицо* [14, с. 229]; *из-под самого носа* [14, с. 285]; *под самым носом* [14, с. 287]; *нос с носом* [14, с. 285]; *за плечами* (в 1 знач.) [14, с. 323]; *плечом к плечу* (в 1 знач.) [14, с. 324]; *плечо в плечо* (в 1 знач.) [14, с. 324]; *бок о бок* (в 1 знач.) [14, с. 41]; *под боком* [14, с. 42]; *за спиной* (в 4 знач.) [14, с. 448]; *вертеться под ногами* [14, с. 61] и др.; в украинском языке: *з-під носа* [15, с. 557]; *плечем до плеча* [15, с. 646]; *на плечах* [15, с. 323]; *лікоть у лікоть* [15, с. 440]; *під боком* [15, с. 44] и др.

Следующая составляющая пространства – фрагмент пространства, в котором важная роль принадлежит повседневному, хозяйственному, бытовому и подобному «окружению» человека, в котором он пребывает всю свою жизнь (дом, двор, родная земля) [4, с. 25].

Границу *личной зоны* определяют следующие ФЕ, сравн.: в русском языке: *стремя в стремя* [14, с. 461]; *стена в стену / стенка в стенку* [14, с. 455]; *дверь в дверь* [14, с. 129]; *двор о двор* [14, с. 129]; в украинском языке: *тин у (об) тин* [15, с. 883]; *тин з тином* [15, с. 883], например: *У нашому селі, ізгадую, тин у тин жила сусідка, симпатична тітка Мокрина* (О. Ковінька).

Значение ‘очень близко (подъезжать, приближаться и т. п.)’ в русском языке имеет ФЕ *на выстреле* [14, с. 97], например: *[Фамусов:] Строзжайше б запретил я этим господам На выстрел подъезжать к Столицам* (Грибоедов). Однако первоначальное значение этой

ФЕ – ‘на расстояние действия огнестрельного оружия’. В украинском языке ФЕ *на відстані гарматного пострілу* фиксируем с противоположной семантикой – ‘достаточно далеко’ [15, с. 126], например: *Вишневецький тримав свою армію на відстані гарматного пострілу* (Ле).

Словосочетания *на выстрел; на пушечный выстрел; на расстоянии пушечного выстрела*, по наблюдениям В. М. Мокиенко, еще в XIX веке могли восприниматься и в прямом, и в переносном значении, ведь традиция «выстрельного» измерения пространства была достаточно сильна. Чем больше, однако, отрывались слова и словосочетания «стрелецкого» дела от своей конкретной первичной основы, чем приблизительнее они обозначали пространство, тем решительнее переходили в разряд метафорических наименований [6, с. 69].

Человек в течение всей жизни может менять свою пространственную локализацию, переезжать с места на место, обустривать его, сравн.: в русском языке: ФЕ *пустить корни* [14, с. 370]; в украинском языке: *пустити коріння* [15, с. 719]; *звити гніздо* [15, с. 326]; *кинути якір* [15, с. 370], например: *[Все] догадалися, що вона [Марья Александровна] гораздо глибше пустила корні [в Мордасове], чем думали прежде* (Достоевский); *Річард молодий... Одружиться колись, зів'є гніздечко, то й іграшки забуде* (Леся Українка). Корень как часть растения обладает магическими, лечебными, защитными свойствами, а корни человека – это его предки, родословная [1; 2].

Согласно этимологическим словарям, слово *даль* рассматривается как ступень чередования с **dǫliti, *dǫlgъ*. Однако если считать слав. *dalъ* родственным лит. *toil* ‘далеко’, то допустимо вторичное сближение с корнем *дав-* ‘давно’. С другой стороны, если сравнить с др.-рус. *далече* ‘долго’, то слово *далёкий* может иметь не только пространственное, но и временное значение [13, с. 483; 16, с. 231].

За границами *своего* мира начинается мир *чужих*, исторически тесно связанный с миром мертвых. Чужой мир находится, как правило, далеко, сравн.: в русском языке: *конца краю не видно* (в 1 знач.) [14, с. 68]; *на краю света / на край света* [14, с. 211]; *куда ворон костей не занесет* [14, с. 78]; в украинском языке: *на краю світу* [15, с. 395]; *куди і ворон кісток не заносить* [15, с. 145]; *де і перець не росте* [15, с. 624]; *де козам роги правлять* [9]. В обоих языках эти ФЕ имеют общее значение – ‘очень далеко, в самые отдаленные места’.

Такие ФЕ создают образ удаленности от «своего» пространства, в результате чего метафорически образное содержание единицы соотносится с далеким, неизвестным, неосвоенным пространством, потенциально опасным для человека. Покидая «свое», известное, гармонически организованное пространство, и тем самым нарушая условную границу между миром «своих» и «чужих», человек может обречь себя на испытания.

ФЕ *куда Макар телят не гонял* (в укр. *де Макар телят пасе* [15, с. 460]) имеет значение ‘очень далеко, в самые отдаленные места (выслать, загнать, попасть и т. п.)’, например: *[Рисположенский:] Да такие ли я дела делал, да с рук сходило. Другого-то за такие штуки уж заслали бы давно куда Макар телят не гонял* (Островский) [14, с. 235]; *Скільки-то люду ... пішло на казенні хліба, а дехто попхався аж туди, де Макар телят пасе* (Панас Мирний) [15, с. 460].

Обычно происхождение этого фразеологизма пытаются объяснить какой-нибудь народной легендой о реальном Макаре, некогда пасшем реальных телят: «Макар, наверно, был хороший пастух: везде пас, дальше его никто не пас. Так вот, даже туда, где и Макар не мог гонять телят, кого-то и посылают». Наблюдения над нарицательным значением имени Макар свидетельствуют о другом. Макар – это нищий, безземельный крестьянин, вынужденный пасти своих телят на самых заброшенных и запустелых выгонах. Исследователи предполагают, что Макаровы телята – фикция, и в этом выражении заключён такой же скрытый юмор. Однако необходимо учитывать, что уже в рукописных сборниках XVIII в. эта ФЕ зафиксирована и без отрицания, например: *Пошёл к Макару телят пасти* [6, с. 193].

С семантикой пространства – ‘отдаленное, очень далекое и опасное место’ – употребляются в русском языке: ФЕ *у чёрта на куличках (на рогах)* [14, с. 523]; в украинском: *у чорта на рогах (на зачіпку)* [9]; *у чорта (до біса) в зуби* [15, с. 955]. Такие фразеологизмы

отображают верования древних народов о потусторонних существах: родовым понятием в демонологической иерархической системе злых духов выступает чёрт, который является центральным существом славянской мифологии. Понятие *чёрт* пришло вместе с христианством и быстро вплелось в представление о мироздании. Ученые считают образ чёрта фольклорным по происхождению, однако под влиянием христианства он претерпел изменения, утратил свои первичные признаки. Черти водятся в безлюдных, запущенных местах и могут перевоплощаться в любое животное, кроме собаки [2, с. 591], например: *Глубокая разведка неделями гонялся за ними [браконьерами] на лодке, достигал в снегах, находил у черта на куличках, где-нибудь в самом потаенном таежном зимовье* (Закруткин); *Діставши нове призначення, високу посаду десь там, у чорта на запічку, він іде перебирати її, як звичайний обов'язок* (Багрянний).

Таким образом, на современном этапе развития языкознания актуальным является изучение фразеологии в лингвокультурологическом аспекте. ФЕ рассматриваются не просто как единицы языка, но и как единицы, обнаруживающие связь языка и культуры. Как знаки культуры фразеологизмы можно понять только с учетом обращения к эталонам, стереотипам, обрядам, поверьям и др., которые закодированы во внутренней форме языковой единицы. Фрагментарно рассмотрев фразеологизмы, репрезентирующие пространственный код культуры в русском и украинском языках, можем постулировать, что во фразеологических системах обоих языков обнаруживаются специфические черты, обусловленные своеобразием видения мира.

Список использованных источников

- 1 Большой фразеологический словарь русского языка: значение, употребление, культурологический комментарий / отв. ред. д-р филол. наук В. Н. Телия. – М. : АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. – 784 с.
- 2 Войтович, В. Українська міфологія / В. Войтович. – 2-ге вид., стереотип. – К. : Либідь, 2005. – 664 с.
- 3 Жинкин, Н. И. О кодовых переходах во внутренней речи / Н. И. Жинкин // Вопросы языкознания. – М., 1964. – № 6. – С. 26–38.
- 4 Захаренко, И. В. Архетипическая оппозиция «свой / чужой» в пространственном коде культуры / И. В. Захаренко // Язык, сознание, коммуникация : сб. статей / ред. кол. М. Л. Ковшова, В. В. Красных, А. И. Изотов, И. В. Зыкова. – М. : МАКС Пресс, 2013. – Вып. 46. – С. 15–31.
- 5 Красных, В. В. Коды и эталоны культуры (приглашение к разговору) / В. В. Красных // Язык, сознание, коммуникация : сб. статей / [отв. ред.] В. В. Красных, А. И. Изотов. – М. : МАКС Пресс, 2001. – Вып. 19. – С. 5–19.
- 6 Мокиенко, В. М. В глубь поговорки: Рассказы о происхождении крылатых слов и образных выражений. – 3-е изд., перераб. – СПб. : «Авалон», «Азбука-классика», 2005. – 256 с.
- 7 Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка : 80 000 сл. и фразеолог. выражений / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – 4-е изд., доп. – М. : ЭЛПИС, 2005. – 944 с.
- 8 Савченко, Л. В. Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти : монографія / Л. В. Савченко. – Сімферополь : Доля, 2013. – 600 с.
- 9 Словники України on-line [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://lcorp.ulif.org.ua/dictua/>.
- 10 Смолякова, Н. С. Семантическая оппозиция «далеко» – «близко» как способ организации пространства знания и памяти / Н. С. Смолякова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2013. – № 12 (30): в 2-х ч. – Ч. II. – С. 185–187.
- 11 Степанов, Ю. С. Константы: словарь русской культуры / Ю. С. Степанов. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Академический Проект, 2004. – 992 с.
- 12 Сэпир, Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Э. Сэпир. – М. : Прогресс, 1993. – 656 с.
- 13 Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка в 4 т. / М. Фасмер.; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева / под ред. и с предисл. Б. А. Ларина. – 2-е изд., стер. – Т. 1 (А – Д). – М. : Прогресс, 1987. – 576 с.
- 14 Фразеологический словарь русского языка / под ред. А. И. Молоткова. – 4-е изд., стереотип. – М. : Русский язык, 1986. – 543 с.

15 Фразеологічний словник української мови : в 2-х т. / Укладачі В. М. Білоноженко та інші. – К. : Наукова думка, 1993. – 980 с.

16 Черных, П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка в 2 т. / П. Я. Черных. – 3-е изд., стереотип. – Т. 1: А–Пантомима. – М. : Рус. яз., 1999. – 624 с.

УДК 811+398.3

Н. П. Антропов

КАРТОГРАФИЧЕСКАЯ ПРОЕКЦИЯ БЕЛОРУССКОЙ ЭТНОЛИНГВИСТИКИ

В статье рассматриваются этапы работы по созданию «Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа». На нескольких примерах анализируются возможности эвристического характера, которые имплицитно содержит этнолингвистическое картографирование.

0. Основные итоги двух прелиминарных (1983–1992, 1997–2008 гг.) этапов создания «Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа» (БФЭЛА; ранее – «Белорусский этнолингвистический атлас»):

- по «короткой» (65 вопросов) программе «Народная культура Беларуси» (несколько адаптированный вариант известной программы Московской этнолингвистической школы «Народная культура Полесья» 1983 г.) обследовано около 550 населенных пунктов в большинстве районов всех областей республики;

- всего в рукописном архиве БФЭЛА – около 50 тысяч карточек с записями;

- систематизированы и переведены в цифровой формат вспомогательные картотеки: географические и персональные (информантов и собирателей);

- создана компьютерная бланковка атласа с 359 позициями населенных пунктов (347 нумерованных и 12 дополнительных буквенных), которые, однако, репрезентируют все обследованные, так как часть из них, расположенных сравнительно недалеко один от другого, были объединены;

- создано около 20 карт различной тематики для серии публикаций и получены первые результаты.

0.1. Наиболее важными результатами представляются следующие:

- материалы атласа безусловно пригодны для картографирования, несмотря на имеющиеся (немногочисленные) географические лакуны;

- проведенные картографические опыты выявили вполне очевидные внутрибелорусские этнокультурные изодоксы и (этно)культурные ареалы;

- их научная интерпретация приводит к выводам более общего, фундаментального характера – именно этногенетическим;

- ряд устоявшихся в науке представлений о природе отдельных элементов белорусской традиционной культуры нуждаются в переосмыслении.

0.1.1. Последняя позиция может быть наглядно проиллюстрирована т. н. масленичной «колодкой» (обычаем ритуального наказания/осуждения неженатой молодежи), которая, по мнению В. К. Соколовой «сколько-нибудь широкого распространения у белорусов <...> не получила, она и появилась в отдельных местах, видимо, как шутка под польским или украинским влиянием» [1, с. 57]; симптоматично, что отдельная статья для «колодки» отсутствует даже в энциклопедии «Беларускі фальклор»). Материалы архива БФЭЛА (более 80 ответов из 70 населенных пунктов 49 районов всех областей Беларуси) и их картографирование свидетельствуют, конечно, об ином, а именно о том, что обрядовые/ритуальные действия с *колодой/колодкой* являются исконными для белорусской этнокультуры и не связаны с культурными заимствованиями (подробнее см.: 2).

0.1.2. Выявленные при предварительном картографировании меридиональные изодоксы: а) Полоцк – Слуцк и далее к западнорусскому Загородью, б) Витебск – Речица (а на других картах, например, посвященных дожиночной «бороды», близкие к ним) – вызывают безусловный интерес прежде всего тем, что очерчивают центрально-белорусскую этнолингвистическую зону с центром, близким к первой изодоксе и периферией в направлении ко второй. При этом своеобразным «центром центра», его этнокультурным конгломератом является ареал между средним течением Случи и верховьями Немана и Лани. Представляется, что отнюдь не случайным является практическое совпадение этого культурного ареала и ареала собственно языкового (resp. диалектного), а именно южной части центрального ядра ареальной структуры белорусских говоров, выделенной в свое время А. А. Кривицким, а в ареальном преломлении интерпретированной Г. А. Цыхуном. Более того, выявленное соотношение позволяет более определенно говорить о подобного рода ареальных образованиях как центрах интеграционных процессов не только в границах некоторого языкового континуума, но и аналогичного этнокультурного с неизбежными апелляциями этногенетического характера. Представляется весьма правдоподобным, что одна из таких аппелляций уже сейчас может быть выдвинута, так как направление изодоксы Полоцк – Слуцк / Клецк – Кобрин близко к одной из внутренних (этнических) границ Великого княжества Литовского 13 – первой половины 14 вв. (3, с. 19).

1.0. Новый этап разработки атласа начался в 2008 г. с организации при отделе славистики и теории языка Института языка и литературы НАН Беларуси сектора этнолингвистики и фольклора, которым вначале руководила Т. В. Володина (в настоящее время – Т. Н. Олиферчик). С 2010 г. тема создания БФЭЛА включена в план работы ГНУ «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси» (Н. П. Антропов – руководитель; Т. В. Авилин, Е. М. Боганева, Т. В. Володина, Т. Н. Олиферчик).

1.1. Задачи по плану: 1) оцифровка архива и создание электронной базы данных; 2) создание электронной бланковки; 3) подготовка пробных карт по отдельным темам анкеты-вопросника; 4) подготовка пробного выпуска БФЭЛА.

1.1.2. Исполнение: обследовано ещё не менее 100 н.п., материал влит в общий архив; оцифрован в виде электронной базы данных архивный рукописный материал по вопросам анкеты-вопросника, что составляет около 40% всего архива; в базу внесены материалы из белорусских н.п. (в государственных границах РБ) из цифровой версии Полесского архива Института славяноведения РАН; расписан и внесен в базу значительный массив основной литературы по белорусской этнокультуре; создана электронная бланковка с точной географической привязкой населенных пунктов; подготовлена большая серия (не менее 150) рабочих карт по разным темам, которые позволяют приступить к созданию пробного выпуска БФЭЛА.

2.0. Некоторые результаты:

- расширение картографических опций: карты черно-белые и цветные, сочетание значков и заливок, их наложение, выявление и картографирование общих мотивов из произвольного (любого) количества элементов базы и нек. др.;

- понимание того, что основной единицей картографирования является м о т и в , репрезентирующий любой из элементов отдельных кодов традиционной культуры: предметный, акциональный, объектно-субъектный, вербальный (реже) и т.п.;

- возможность картографирования собственно фольклорных мотивов (например, этиологические легенды, легенда о колосе).

2.1. Если география языка – это его история, эксплицированная в пространстве, то, безусловно, география (этно)культуры представляет собой эксплицированную в пространстве историю народа. Выше уже кратко обсуждалась этногенетическая составляющая картографирования традиционной культуры. Продолжить тему возможно семиотическим и картографическим сопоставлением двух «вождений» – западнорусского *Кўста* и восточнорусской *русалки*.

2.1.1. Некоторые (в т. ч. факультативные) соотносительные позиции обоих «вождений»: приуроченность: а) календарная: Троица – начало/конец Троицкой недели; б) окказиональная: засуха; объект ритуальных действий; ряжение его в зелень; движение/обход процессии по селу; сбор даров; действия с водой: обливание объекта, переливание дороги, вбрасывание в воду; разрывание убранства; его дальнейшее использование; совместная трапеза участников.

2.1.2. Основные итоги исследования ритуально-обрядового комплекса «вождение *Кўста*» (подробнее см.: 4): обряд и обрядовый термин являются наследием традиционной духовной культуры дреговичей, непосредственно связанной с этнокультурами южных славян. Термин *куст* / *Куст* с семантикой, связанной с обрядовой сферой, представляет собой фонетический трансформ исконной, но десемантизированной (поздне)праславянской диалектной лексемы **gozdzь* ‘лес, silva’ с продвинутой специализацией типа ‘гуща, гущина, густая купа зарослей’.

2.1.3. Непротиворечивый анализ и стратификацию общей динамики «развития русальского календарного комплекса у балканских и восточных славян» предложила Т. А. Агапкина, доказательно обосновавшая южнославянско-восточнославянский пространственный вектор продвижения русальского комплекса, «принесенного» в Восточную Славвию с Балкан, причем многие «черты восточнославянских русалок обязаны своим происхождением их балканославянским “прародительницам”». Дальнейшее же развитие местных демонов-русалок является результатом с и м б и о з а полученных исконных, т. е. собственно южнославянских, и целого ряда специфических восточнославянских этнокультурных «наполнителей»: обычаев и запретов, ритуалов и магических практик [5, с. 368–370].

2.1.4. Наложение на одну карту географии «вождения *Кўста*» и «вождения русалки», а также территориального распространения дреговичей (преимущественно по археологическим данным) приводит к следующим выводам:

- материал и его анализ свидетельствуют о безусловной связи двух «вождений» – западнопопелеского (преимущественно) *Кўста* и восточнопопелеской *русалки*;

- оба обрядово-ритуальных комплекса имеют один источник происхождения – южнославянский – и связаны с наследием традиционной духовной культуры (пра)дреговичей, мигрировавших в восточную Славвию с праславянской прародины (её регионов);

- «вождение русалки» является историческим трансформом «вождения *Кўста*», в котором семантически ясный обрядовый термин (*русалка*) заменил семантически ущербный (*Кўст*).

3.0. Темы пробного выпуска БФЭЛА: «Колодка». Легенда о колосе. Русалка. Волколак.

Вызывание дождя. Первый выгон скота в поле. Лечебные заговоры (избранные мотивы). Пятна на Луне.

Список использованных источников

1 Соколова, В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX–начало XX вв. / В. К. Соколова. – М. : Наука, 1979. – 285 с.

2 Антропов, Н. П. Белорусские этнолингвистические этюды: 1. *колода / колодка* / Н. П. Антропов // Слово и культура / Памяти Никиты Ильича Толстого. – Том II. – М. : Индрик, 1998. – С. 21–33.

3 Антропов, Н. П. Белорусский этнолингвистический атлас: история, архив, результаты и перспективы / Н. П. Антропов // Живая старина. – М., 2010. – № 4. – С. 16–20.

4 Антропаў, М. П. Этналінгвістычны кантэнтнуум заходнепалеска-беларускага абрадавага *Куста* / М. П. Антропаў // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні: Зборнік навуковых прац / Гал. рэд. Т. В. Валодзіна. – Вып. 2. – Мінск : Беларус. навука, 2015. – С. 100–150.

5 Агапкина, Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. – М. : «Индрик», 2002. – 816 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).

Е. Ф. Асенчик

РИТУАЛЬНЫЕ ОСКОРБЛЕНИЯ СВАТОВ В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ БЕЛОРУСОВ

В статье на материале записей, сделанных собирателями в различных районах Гомельской области, рассматривается оригинальный жанр свадебной обрядности, в текстах которого содержатся ритуальные оскорбления сватов. Отмечается связь «корильных» песен с древними магическими представлениями.

Свадебный обряд всегда занимал важное место в жизни человека. Он символизировал переход мужчины и женщины от одного жизненного состояния к другому, к некой качественно новой стадии бытия, взрослению.

Первым этапом на пути к предстоящей свадьбе традиционно было сватовство. Беседа сватов с семьёй будущей невесты велась иносказательно, была наполнена эвфемизмами. Диалог нередко строился по одной из следующих схем. Хозяева выходят во двор и говорят сватам: «*Што за людзі будзеце? Чаго да нас заблудзілі?*» На что получали ответ: «*Дачулі мы, што ў вас ёсць цялушка на продаж. Ці не маглі б Вы нам паказаць яе?*», или «*Былі мы на палванні і гналіся за куніцаю, а яна ў Ваш двор забегла, дык ці не дазволіце пашукаць яе?*», или «*Мы купцы, ці няма ў Вас добрага тавару на продаж?*», или «*Заблудзіліся мы з дарогі, пусціце начаваць ці пагрэцца. Ці прадаецца ў вас цёлачка? У нас бычок ё*» и др.

Иносказательная форма приветствия играла роль своеобразной защиты от нечистой силы, представляла собой попытку обмануть злые силы, не дать им помешать предстоящей свадьбе.

В описаниях свадебной обрядности нередко встречаются формулы ритуального оскорбления сватов. Как известно, сквернословие, как немаловажный элемент ритуалов, берёт исток в языческой древности. В те времена бранная лексика была включена в некоторые заклинания, с которыми древние люди обращались, например, к богам. На свадьбах пели так называемые *корильные* песни, подвид свадебных песен, содержащих порицание или поношение соответствующего персонажа-адресата (жениха, сватов, друзей). «За развитием всех “уничижающих” мотивов в свадебных песнопениях проглядывало обрядовое требование представить брак как вынужденное дело. Семья невесты боялась потерять расположение мифических сил, которые покровительствовали семье и берегли её до этого времени. Чтобы не лишиться этого расположения, надо было представить уход невесты в чужую семью как проявление насилия со стороны жениха. Негативные темы корильных песен прямо соотносимы с этими обрядовыми представлениями» [1, с. 53].

Сравн. записи обряда сватовства в различных деревнях Брагинского, Чечерского, Речицкого и др. районов: *Бабы над сватам смяюцца: А у нашага свата/ Галава кашлата, (кашлатый – т.е. нерасчёсанный, лохматый, неаккуратный) / Ні дроў, ні палена, / Гразі па калена (дер. Дубровное); Хваліўся наш сват, што багат,/ Што ў яго грошай повен мех, / А ён паклаў дзенежку, як на смех (дер. Котловица); У нашага свата / З лазы вярбы хата, / А ні клеці, ні павеці,/ Недзе скрыні дзеці (дер. Лубеники); Свашка свашку ждала, / Тры дні ў ступу клала, / Вынесла, замарозіла, / Еж, свашка, ета марозіва (г. Хойники Гомельской обл., записано со слов переселенцев из дер. Храковичи Брагинского района); Як часала Манічка белы лён / Да праганяла дружачак ад сябе вон: / Ідзіце дружочкі дадому/ Да мяшайце свінням палову. / А вы сватачкі за намі, да ешце палову са свіннямі (дер. Чемерисы); Казалі нам людзі,/ Што сваты багатыя, / Аж яны скупаватыя, / Па шляху хадзілі,/ Старцаў вадзілі/ Ды капейкі збіралі, / Дружак даравалі (дер. Вязок Брагинского р-на); А ў нашага свата некрытая хата, / А дроў ні палена, толькі ... па калена (дер. Казацкие Болсуны Ветковского р-на) [2, с. 131].*

Порой сваты вступали в песенный диалог, и в их ответах звучит элемент самоуничижения, в тон предыдущим репликам: *Прыехалі к нам недалёкія, / Картавія, недарэкія. / Дзе вы, свашачкі, валачыліся, / Што па пояс памачыліся? / А мы ў саломе начавалі, / Мышы вушы паз'ядалі, / Мы сена не касілі, / Мы сена не прасілі, / А прыехалі да вас маладую браць* (Фольклорный архив кафедры белорусской литературы ГГУ им. Ф. Скорины. Записано в дер. Холмеч Речицкого р-на от Пантелей Катерины Михайловны, 1929 г. р.).

Некоторые ритуальные песни служили намёком сватам на необходимость каких-либо подношений (угощения или, как говорили, «наліць чарку»). Например, в Ветковском районе, когда привозили молодых к жениху, сначала в дом к нему входили свахи, становились возле окон, закрывали их своими юбками и пели: *У нашага свата / Цёмная хата, / Ні вокан, ні дзвярэй, / І жыве не багата.*

Сваты жениха давали свахам по чарке, и они оступали от окон, украшали их невестинными занавесками, приговаривая: «*Вось якая наша нявеста багатая!*» (записано в Гомеле от переселенцев из дер. Барталамеевка Ветковского района).

Антитеза «плохой-хороший» в подобных свадебных песнях использовалась чаще всего с одной целью: на фоне «плохой» чужой стороны похвалить невесту и её окружение: *А ў нашага свата / Да някрытая хата, / Немытыя лаўкі / Без дачкі-каханкі* (записано в г. Ветка).

Если на свадьбе родители молодой по какой-то причине долго не подходили к столу, им тоже пели песни с определённой долей сарказма: *Дзе, сваце, задзеўся, мо ў клочча ўвярцеўся. / Ці ён сена косіць, чаму нас не просіць... / А ў нашага свата з вярбы, з лазы хата, / А сені з бярозы, закасянне цвярозы... / Голья тарэлкі, дай, сваце, гарэлкі* (Записано в дер. Михановка Гомельского р-на) [2, с. 40–41].

Поскольку подобные ритуальные унижения иногда касались и невесты, то многие обрядовые песни представляли собой диалоги с эвфимистическими взаимными оскорблениями. Примером может служить текст свадебной песни, записанной в Чечерском районе: *Ваши княжы харошы, / Укралі ў пана галошы, / Из яго штаны знялі, / З вяселля прагналі. / Ваш княжа няўмыты, / Умойце яго кісялём, / Пасадзіце яго пад сталом, / Насыце яму канпель, / Няхай даўбе, як верабей. / А ў вашага друга караслівая ручка, / Ён з кармана не вымае, / Дружак не вітае.*

Три последние строки песни – это, по сути, ответ «другой стороны» на ритуальное оскорбление «их» человека. Диалектное слова *княжы* – субстантивированное притяжательное прилагательное, обозначающее друга жениха, т. е. князя. В конце текста слово *караслівая* значит ‘покрытая коростой’, т. е. это рука человека, больного кожной болезнью (например, чесоткой [3, т. 2, с. 169]), и ему якобы стыдно вынуть руку из кармана. Но всё это было частью ритуального обмана, адресованного в первую очередь вездесущей нечистой силе, имеющего целью создать впечатление возникшей вражды, ссоры, непримиримого конфликта между двумя сторонами и тем самым отвести возможную опасность. Произнося в адрес главных действующих лиц свадебного обряда слова и выражения, оскорбительные в формальном и содержательном отношении, люди подсознательно (или осознанно) стремились убереечь их от порчи, сглаза и иных негативных воздействий [4, с. 54].

Надо полагать, что с течением времени корильные песни перестали быть прочно связанными с магическими представлениями древнего человека, и актуальный когда-то обычай обругивания «чужой» стороны превратился в формальный элемент свадебных традиций, с чем, вероятно, связано и относительно небольшое число записей, содержащих ритуальные оскорбления. Тем больший интерес представляет изучение этого оригинального жанра свадебного фольклора.

Список использованных источников

1 Круглов, Г. Ю. Русские свадебные песни : учебное пособие / Ю. Г. Круглов. – М. : Высшая школа, 1978. – 216 с.

- 2 Вяселле на Гомельшчыне : Фальклорна-этнаграфічны зборнік / Складальнікі Новак В. С., Штэйнер І. Ф. – Мінск : ЛМФ «Нёман», 2003. – 472 с.
- 3 Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. И. Даль. – Спб., 1863–1866.
- 4 Коваль, В. И. Текст и язык: поиски истоков : монография / В. И. Коваль. – Минск : РИВШ, 2012. – 270 с.

УДК 811.161.1'42.09

О. В. Банзерук

МИФОЛОГЕМЫ С НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ СЕМАНТИКОЙ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ Н. ГОГОЛЯ

В статье рассматриваются образные лексемы с национально-культурным компонентом – орнитальные и вегетативные мифологемы. Анализируются их семантическая структура и особенности функционирования в художественных произведениях Николая Гоголя разных периодов его творчества.

В системе образных средств Н. Гоголя особое место отводится лексемам, в семантике которых весом национальный компонент. Для исследователя лингвопоэтики писателя такие единицы представляют двусторонний интерес. Являясь средством выражения национального колорита, мифологемы предстают как один из способов функционирования метафоры. Их использование позволяет представить национально-языковую картину мира, а вместе с ней – специфику украинского народно-мифологического мышления, поэтического в своей основе. Главные, наиболее яркие его черты – антропоморфизм природы и тотемизм – и обусловили наличие в художественном творчестве писателя большого количества тропов, закрепивших в своей семантической структуре комплекс фоново-энциклопедических знаний и устойчивых представлений украинцев о мире.

Мифологемы в творчестве Н. Гоголя представлены метафорическими номинациями растений (вегетативные мифологемы [3, с. 48]) и птиц (орнитальные мифологемы [4, с. 12]). Номинациями украинской флоры в художественной речи писателя являются: образы деревьев (*верба, тополь, осока, дуб, ясень*); кустарников (*калина, осока, очерет*); культурных растений (*хлебные злаки, горох*); сорняков (*осока, лобода, бурьян, хмель*); цветов (*барвинок, лилия, мак, нагидка*); биоценозов (*сад, дуброва, лес*). Выступая основными объектами украинского фольклора – песен, былин, легенд, сказок, – эти образы сосредоточиваются преимущественно в сборнике «Вечера на хуторе близ Диканьки». Особенно много таких единиц в повестях «Сорочинская ярмарка», «Вечер накануне Ивана Купала», «Майская ночь», а также в «Тарасе Бульбе» – произведениях, проникнутых мифологическими представлениями украинцев, овеянных мягким лиризмом, искренним патриотизмом и жизнеутверждающим оптимизмом. Именно эти черты лежат в основе украинского менталитета. Однако встречаются такие единицы и в более поздних, реалистических произведениях, но выполняют там иные функции. Частотны мифологемы в пейзажных и портретных зарисовках, диалогах, поэтических обращениях персонажей, которые передают отношения между ними.

Многочисленные и разнообразные мифологемы в творчестве Н. Гоголя, объединяясь в лексико-семантические группы (ЛСГ), классифицируются на основе родо-видовых отношений:

– ЛСГ «растения-паразиты»: *хмель, глушивший кусты и пробежавший по верхушке, взбирался наверх* («Мертвые души»); *дикий бурьян глушил все своей густотой* («Вечер накануне Ивана Купала»);

– ЛСГ «плодово-ягодные растения»: *хлынула ручьем алая, как надречная калина, кровь* («Тарас Бульба»); *щеки – сахар, уста – малина* («Женитьба»);

– ЛСГ «цветковые растения»: *горе мне, моя полевая нагидочка («Вий»); губки казачки были свежи и ярки, как мак самого тонкого розового цвета («Вечер накануне Ивана Купала»); дрожали свежие, румяные, как весенняя роза, щеки («Мертвые души»);*

– ЛСГ «зерновые»: *как хлебный колос, повис он (Андрей) головой («Тарас Бульба»); серые стога сена и золотые снопы хлеба станом располагаются в поле и кочуют по его неизмеримости («Сорочинская ярмарка»);*

– ЛСГ «лиственные деревья»: *небрежно раскиданные осоко́ры, березы и тополя («Сорочинская ярмарка»); пруд, угрюмо обставленный темным кленовым лесом и оплакиваемый вербами, потопившими в нем жалобно свои ветви («Майская ночь»); Скорее дуб погнется в воду, как верба («Сорочинская ярмарка»); грохнулся Тарас, как подрубленный дуб («Тарас Бульба»); рыцарь носился на коне, как стройный тополь (Там же);*

– ЛСГ «огородные культуры»: *подсолнечник, подымавший свою голову («Тарас Бульба»); руки помещика похожи на два выросших картофеля («Коляска»); душа человеческая все равно, что пареная репа («Мертвые души»); голова Ивана Ивановича похожа на редьку («Повесть о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем»);*

– ЛСГ «плодовые растения»: *лицо, сморщившееся, как печеное яблоко («Вечер накануне Ивана Купала»); нос в виде спелой сливы («Повесть...»); женское лицо узкое, длинное, как огурец, мужское – круглое и широкое, как молдавские тыквы («Мертвые души»); высохший лимон, ростом не более лесного ореха (Там же).*

Образность, возникающая при метафорическом употреблении номинаций растений, обуславливается их предметно-чувственной конкретной семантикой, отражающей традиционные коннотации историко-культурного плана. Поэтому, как показывает анализ гоголевских примеров, уподобление человека растению осуществляется в форме компаратива, сохраняющего наглядное представление о предмете – определенном объекте национального пейзажа. Ослабление этой связи с реальией, мотивированное контекстом (сравн.: *грохнулся, как подрубленный дуб* – сема ‘тяжело’ и *скорее дуб погнется в воду, как верба* – сема ‘невозможность’), приводит к абстрагированию предметной семантики вегетативных тропов и переходу ее на более сложную ступень смысла. Метафора, базирующаяся на конкретной лексике, в данном случае – пейзажной, которая «вытекает не из значения слова и даже не из логического понятия, а скорее из ходячих представлений о классе реалий» [1, с. 112], в силу регламентации установившимся словоупотреблением служит импульсом, дающим начало новому витку образности – символическому. Такими «ходячими представлениями», закрепившимися в сознании украинцев, обусловлены символические значения узуальных лексем дуб, тополь, верба, отражающие номинации деревьев, произрастающих на территории Украины. Так, дуб у украинцев издавна считался символом мужественности, выносливости, физической силы и негибкости; тополь – символом стройности; верба (плакучая) – символом печали; яблоня – знаком плодородия и щедрости украинской земли и т.д.

Однако иногда один и тот же образ, в том числе и традиционный, в гоголевском контексте получает различные интерпретации, связанные с его контекстуальным окружением, а значит, и эстетической задачей. Так, амбивалентная семантика существительного калина, употребляющегося в традиционном фольклорном обращении (*О, не дрожи, моя красная калиночка!* («Майская ночь»)) с прилагательным-определением красная, выступает символом любви и красоты. Употребление этой же лексемы с глаголом хлынула (*хлынула ручьем алая, как надречная калина, кровь* («Тарас Бульба»)), ассоциирующегося с жидкостью – водой, кровью, – активизирует цветовую сему ‘ярко-красный’, вызывающую представление о насыщенно-красном цвете ягод калины. В данном контексте калина – символ войны, кровопролития [2, с. 132].

Употребление мифологем украинской флоры обусловлено стремлением автора нагляднее изобразить внешний облик своих персонажей, преимущественно позитивных.

Отсюда – целенаправленный выбор тропов для характеристики того или иного образа героя, в основу которого положена семантика любимых украинцами деревьев, цветов, воспринимающихся как эмоционально маркированные поэтизмы.

Фольклорной, былинно-песенной и сказочной традицией обусловлены и многие образы птиц, входящие в состав орнитальных мифологем. К ним относятся номинации хищных птиц, характерные для украинских народных песен, былин, плачей, сказок, являющиеся символами: *Остан налетел на хорунжего, как ястреб* («Тарас Бульба») – ‘молниеносно’, ‘каменем’; *от орлиных очей не могла скрыться даже краска, стыдливо вспыхнувшая на её (Гали) щеках* («Майская ночь») – ‘зоркость’, ‘наблюдательность’; *Встань, мой ненаглядный сокол* («Страшная месть») – ‘любимый’, ‘дорогой’ и др.

Эстетическую функцию выполняют также употребляемые Гоголем образы певчих птиц, сфера обитания которых – Украина: *ротик создан, чтобы выводить соловьиные песни* (‘переливчатые’, ‘звонкие’, ‘мелодичные’); *лёгким щёголем блеснет слово француза* (‘яркость’, ‘пестрота’). Для изображения материнской любви Гоголь использует символический образ чайки: *как чайка* (‘заботливо’) *вилась она (мать) над своими детьми* («Тарас Бульба»). При помощи образа перепелки иронически изображается состояние душевного волнения и тревоги: *сердце бьется, как перепелка в клетке* (‘интенсивность’) («Мертвые души»).

Иногда интерпретация одного и того же традиционного образа зависит от контекста и сюжетной ситуации, что находит отражение в семантике тропа и выполняемой им функции. Сравн., например: *налетел, как ястреб* (‘сверху вниз’, ‘каменем’, ‘мгновенно’) и *Неизвестно будущее, и стоит оно подобно осеннему туману, поднявшемуся из болот. Безумно летают в нём вниз и вверх птицы, не распознавая в очи друг друга, голубка не видя ястреба, ястреб – не видя голубки* («Тарас Бульба»), где пара *ястреб – голубка* (он – жених, она – невеста) – символы неразлучности и верности влюблённых.

Анализ мифологем в образной системе Н. Гоголя позволяет сделать вывод о том, что широкое их использование мотивировано закреплением в семантике образных единиц комплекса устойчивых ассоциаций, коннотациями историко-культурного плана, религиозного содержания, которые отражают особенности украинского менталитета и преломляются сквозь призму образного, поэтического мышления писателя.

Список использованных источников

- 1 Арутюнова, Н. Д. Языковая метафора / Н. Д. Арутюнова // Лингвистика и поэтика. – М., 1979.
- 2 Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. – К., 1992.
- 3 Молотаева, Н. В. Етноміфологеми в художньому мовленні Т. Г. Шевченка: образи рослин / Н. В. Молотаева // Друга Міжнародна наукова конференція «Мова і культура». Тези. Ч.ІІ. – К., 1993. – С. 48–49.
- 4 Молотаева, Н. В. Образы птиц в структуре художественно-речевой модели мира Т. Шевченко / Н. В. Молотаева // Русское языкознание. – 1993. – Вып. 26. – С. 120–129.

УДК 81’373:398.9=16

А. С. Белая

ОБРАЗЫ-СИМВОЛЫ В СЛАВЯНСКОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ КАК ЗНАКИ КУЛЬТУРЫ

В статье рассматриваются вопросы функционирования отдельных образов-символов в составе фразеологических оборотов, национально-культурный компонент которых является элементом семантической структуры всего фразеологизма.

Фразеологический фонд любого языка синтезирует в сжатом виде все познания о человеке, его поведении в обществе, его менталитете и психологии. Фразеологические единицы не только фиксируют сущность явлений окружающего человека мира, но и служат источником культурно-национальной информации, передающейся из поколения в поколение. Как отмечает В. Н. Телия: «фразеологический состав – это зеркало, в котором лингвокультурная общность идентифицирует своё национальное самосознание» [1, с. 9]. Фразеологизмы выступают хранителями национальной культуры, в них представлена информация о мире и они же способствуют тому, что в языке и сознании носителя языка формируется определённое видение мира, происходит «становление типичного для славян образного осмысления мира», как отмечает В. А. Маслова [2, с. 44]... и далее: «всякий фразеологизм – это текст, т. е. хранитель культурной информации» [там же].

Особая роль фразеологизмов в создании языковой картины мира, картины мира данного этноса состоит в том, что эти языковые единицы тесно связаны с фоновыми знаниями носителей языка, с их практическим опытом, традициями народа, с его культурно-историческими достижениями. Язык каждого народа отражает в себе национальную самобытную систему, которая определяет мировоззрение носителей данного языка. В составе фразеологизмов присутствуют компоненты, указывающие на соотносённость данной языковой единицы с определённым предметом наименования в какой-либо сфере деятельности человека. «Именно денотат в них является носителем культурной информации, – пишет В. А. Маслова, – однако в большей части фразеологического массива культурная информация имеет иную прикреплённость. Прежде всего здесь имеются в виду образно-эмотивные по своей сути фразеологизмы, т.е. такие, в значении которых чрезвычайно важно образное основание» [2]. Образно-языковая картина мира, безусловно, выразительно представлена в богатой фразеологии любого языка. В науке у разных исследователей закреплялись различные базисные, основные, ключевые термины: архетипы, символы, категории, универсалии культуры, концепты культуры, доминанты, аксиологические концепты и др. Однако чаще встречаем термины символ, образ, концепт (например, в когнитивной лингвистике преобладает термин концепт). Как пишет Ю. М. Лотман, «слово “символ” – одно из самых многозначных в системе семиотических наук» [3, с. 219].

Многочисленный пласт фразеологизмов в языке выступает носителем культурной информации, и, конечно, «в символе всегда есть что-то архаическое», «символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры, – он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее» [3, с. 221]. Одной из характерных особенностей многих фразеологизмов является наличие в них слов-символов, которые называют реалии, известные в прошлом или известные одному народу (в русском – *сидеть на печи*; в украинском – *з богом Парасю, поки люди трапляються*; в белорусском – *кадук яго бяры*).

Культурная специфика многих фразеологизмов связана с особенностями жизни славянских народов, слова-символы в таких фраземах отражают духовную культуру данного народа. Источниками подобных примеров могут быть пословицы, поговорки, сказки, поверья, обряды, суеверия, обычаи, предания и верования, пришедшие из далёкой древности: *налетела орда* (монголо-татарское нашествие), *бить челом* (просить, жаловаться, благодарить), *держатъ руки по швам* (при муштре солдат), *целовать крест* (крест как оберег), *водить козу* (коза – символ плодородия земли), *колупати піч, вернутися з рушниками, насипати зайцям солі на хвіст, дістати гарбуза, красный угол, щи лаптем хлебать, как швед под Полтавой, родная кровь, водить цыган* (третий день свадьбы у белорусов: ходить по дворам и требовать угощение). Антропонимы в составе фразеологических оборотов также реализуют комплекс коннотаций, выступая различного рода символами, разносторонне характеризующими человека, его поступки, действия, характер: *драть как сидорову козу, тяжела шапка Мономаха, показать Кузькину мать, куда Макар телят не гонял, потёмкинские деревни, а Васька слушает да ест*.

Символика вещей, слов-соматизмов, фитонимов широко представлена во многих фразеологических единицах славянских языков. Культурная специфика таких единиц связана

с материальной и духовной жизнью народов, с их историей, обычаями, нравами, с окружающим их растительным и животным миром. У разных народов символами тех или иных явлений, действий, моральных черт характера человека выступают образы различных животных и растений. Например, в русском языке *разбираться как свинья в апельсинах*, в болгарском языке *разбираться как осёл в военной музыке*, в чешском – *понимать как коза в петрушке*. Национальная специфика таких языковых единиц указывает и на субъективный фактор, имеющийся во многих славянских фразеологизмах. Специфический этнокультурный характер слов-компонентов, безусловно, оказывает влияние на их значение.

Анализируя национально-культурные особенности фразеологических единиц, в состав которых входят зоонимы, фитонимы, слова-соматизмы, мы отмечаем богатый общий фразеологический состав во многих славянских языках, который отражает самобытность славянских языков. В мифологических представлениях славян многие животные и растения ассоциируются с чем-то близким, всегда связанным с повседневной жизнью человека. Многие из этих названий опоэтизированы человеком и в составе фразеологических оборотов предстают образами-символами: *собака* – символ верности и преданности (*верный пёс; собака – друг человека*); *кот* – волшебное существо, друг (*Носится, как кошка с котятами; Кто кошек любит, будет жене любить*), а позже представления о нём изменяются и *кот* ассоциируется с нечистой силой, с неудачей (*Черная кошка пробежала; Кошку девятая смерть догоняет*); *волк* – символ трудолюбия (*волка ноги кормят*), неблагодарности (*сколько волка ни корми, а он всё в лес смотрит*), опасности (*Волков бояться – в лес не ходить; волчий закон; смотреть волком*) и др. Все эти символы связаны с народными верованиями, в них отражаются эмоции, чувства, миропонимание, духовное сознание народа, его взгляды на суть различных нравственных понятий и представлений. В семантике фразеологических оборотов с подобными компонентами просматриваются мифологические представления древних славян. По словам А. А. Потебни, «мифологичность в них сохранилась не в силу устойчивости, а потому что применяется к житейским обстоятельствам, становится образом постоянно обновляющегося значения» [4, с. 134].

Таким образом, можно отметить, что представления славян о мироздании, об окружающей их живой природе весьма устойчивы, они не уходят из их жизни, а сохраняются и закрепляются в сознании народа и в его языке, который является ценным источником богатых сведений о самом народе, его культуре и менталитете.

Список использованных источников

- 1 Телия, В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты / В. Н. Телия. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 284 с.
- 2 Маслова, В. А. Введение в лингвокультурологию / В. А. Маслова. – М. : «Наследие». – 1997. – 208 с.
- 3 Лотман, Ю. М. Символ в системе культуры / Ю. М. Лотман // Лингвокультурология и межкультурная коммуникация. – М., 2006.
- 4 Потебня, А. А. Теоретическая поэтика / А. А. Потебня. – М. : Высшая школа, 1990. – 344 с.

УДК 811.161.2 – 398.9

В. М. Бережняк

НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА СПЕЦИФІКА УКРАЇНСЬКИХ ФРАЗЕОЛОГІЗМІВ З КОМПОНЕНТОМ *СВІТ*

*В статье анализируются фразеологические единицы, содержащие компонент **світ**, в украинском языке. Отмечается принадлежность названного компонента к числу культурно значимых понятий. Исследование осуществлено на материале лексикографических источников.*

Питання вивчення поняття концепту пов'язані з уведенням до концептуального аналізу розгляду семантики фразеологічних одиниць, які функціонують у пам'ятках писемності та розмовному мовленні. Концепт (лат. *conceptus* – поняття, думка, уявлення) як термін має два значення: 1) напрям у середньовічній філософії, представники якого заперечували реальне існування загальних понять незалежно від реальних речей, але визнавали їх існування як форм пізнання дійсності; 2) напрям у літературі й мистецтві ХХ ст., що визнавав наявність художніх ідей, смислів у творах, які мають абсурдну, алогічну, абстрактну форму [1, с. 352].

Науковці схиляються до думки, що концепт – категорія динамічна. Кожна епоха, частково зберігаючи смислове навантаження концептуальних структур, вносить щось нове, що може бути пов'язане з ідеологією, політикою, економікою чи соціальним середовищем. Мовознавці виділяють понятійний компонент у структурі концепту. Відповідно центром дослідження його стає складова, виражена в семантиці лексем та фразем, що вербалізують відповідний концепт, і зафіксована у словниках [2, с. 364]. У фразеологізмах відображаються традиційні риси культури українського народу, яка сформувалася в процесі етнічної самоідентифікації. Метою дослідження є з'ясування особливостей та еволюції розвитку семантичної структури слова *світ*, виявлення фразеологізмів з цим компонентом, визначення їх лінгвокультурологічного аспекту.

«Словарь української мови» Б. Грінченка засвідчує вживання слова *світ* у писемних пам'ятках XI–XIV ст. зі значеннями: 1) светъ, разсветъ; 2) светъ, міръ, вселенная [3, IV, с. 108]. Універсальний словник української лексики (за заг. ред. А. П. Яреценка) фіксує синонім до слова *світ* – *всесвіт* (*усесвіт*) і визначає так: сукупність усіх форм матерії як єдине ціле. Застарілими формами розглядуваної лексеми є *космос*, *світ*, книжна – *світобудова* [4, с. 128]. Перекладний «Великий сучасний російсько-український українсько-російський словник» презентує значення омонімів *світ*: *світ*¹ 1) лучистая энергия, воспринимаемая глазом; 2) время перед восходом солнца (в некоторых выражениях *заря*); *світ*² 1) земной шар, окружающие люди; 2) область явлений в природе, сфера жизни [5, с. 706]. Ще в давньоруській мові наведені лексеми мали в семантичній структурі спільні значення. За даними «Этимологического словаря русского языка» М. Фасмера, праслов'янська лексема *světъ* пов'язана зі старослов'янською *světъ* *ѣти сѧ* чергуванням голосних і означає 'світитися', *світати*. З таким значенням слово побутує в українській, білоруській, польській, литовській мовах. У чеській та словенській мовах воно означає 'всесвіт, люди'. Непереконливим є пояснення зв'язку слів *světъ* та *květъ* [6, III, с. 576].

Уже в словнику Б. Грінченка у словниковій статті до слова *світ* наводяться фразеологізми, у внутрішній формі яких закладений культурний код, пов'язаний зі світоглядом носіїв мови. У першому значенні вживаються фразеологізми *чи світ чи зоря, перед світом, на світ не зводилося, не тільки світу, що у вікні* [12, IX, с. 84], *на світ займатися, на світ благословлятися, світ-зоря* [3, с. 108]. У сучасному словнику української мови [укл. В. М. Білоноженко, А. А. Бурячок, Г. М. Гнатюк, І. С. Гнатюк та ін.] зафіксовано трансформовану ФО (фразеологічну одиницю): *ні світ ні зоря* [7, с. 1029]. У значенні 'всесвіт' Б. Грінченко наводить такі фразеологізми, які представляють універсальність людського мислення, приналежність до християнського лінгвокультурного ареалу: *се не близький світ, світом ся блукати, піти у світи* [3, с. 108]. У сучасних словниках їм відповідають: *не близький світ*, 'далеко' *іти у світ*, 'іти куди-небудь', *подорож навколо світу* 'бродити по світу' [7, с. 1029–1030].

Змінюючи слова-компоненти, фразеологізм набуває іншого значення, напр.: *побачити світ, вийти в світ* 'стати опублікованим' [7, с. 1029], *виїжджати у світ* 'бувати на світських балах, прийомах' [8, с. 789].

Національно-специфічні образи, представлені в стійких сполученнях, формують етнокультурну своєрідність фразеологізмів: *від світа дурень* 'всесвітній дурак' [3, с. 108], *світ* 'серденько' (ласкава форма звертання до особи) [5, с. 363], *мій світе білий* (звертання до дорогої людини) [7, с. 1029], *світ моїх очей* 'те саме' [11, с. 252]. Національна специфіка фразеологізмів особливо яскраво проявляється за наявності в їх складі національно-маркованої

лексики, куди входять слова-реалії властиві одній культурі та відсутні в іншій, національні власні назви та їх похідні, казкові герої, історизми, архаїзми. Створенню національної маркованості фразеологізмів сприяють римування, алітерації, асонанси та їх засоби [9, с. 10]. Народження нового громадянина в українському мовному просторі відзначено фразеологізмами *з'являтися на світ, побачити світ* [7, с. 1030]. В українців, як і в багатьох слов'янських народів, розрізняється *цей світ* 'земний світ' і *той світ* 'потойбічне життя'. А ще зафіксовано фразеологізм *грішний світ* 'земне життя в усіх його проявах'. У Словнику української мови [укл. В. М. Білоноженко та ін.] у групі омонімів *світ* зі значенням 'земля з усім, що на ній є' названо ФО *Старий Світ* 'Європа', *Новий Світ* 'Америка, відкрита пізніше від стародавнього світу (Європи, Азії, Африки)', *Стародавній Світ, Античний Світ* [7, с. 1029].

Фразеологічний фонд української мови акумулює факти історії народу, його життя, спосіб мислення й споглядання на все, що оточує, на матеріальну та духовну культуру, на роль чоловіка та жінки в суспільстві. Виділяється група фразеологізмів з компонентом *світ*, які показують вчинки та дії людей. Вони фіксують, як із покоління в покоління українців передаються цінності свідомості й культури, важливі для всіх носіїв цієї мови, визначають систему оцінювання навколишнього світу. Напр.: *закрутити світ* 'викликати почуття кохання', *заступити світ* а) 'позбавити кого-небудь зв'язків з оточенням'; б) 'позбавити чіткості сприйняття, викликаючи потемніння в очах (про важкі почуття)', *витагуючи на світ Божий* а) 'діставати далеко заховане, давно забуте'; б) 'виводити в люди того, хто сховавсь'; *іти у світ* 'іти куди-небудь надовго, далеко', *зживати зі світу* а) 'не давати можливості спокійного життя'; б) 'позбавити життя', *піти з цього світу* 'померти' [8, с. 789; 7, с. 1030], *відправити на той світ, загнати на той світ, волочитися по світу* [12, IX, с. 85].

Бог створив світ і людину. Він працював шість днів, даруючи людству буття, а людині – життя. На сьомий – відпочив, оцінюючи гармонію створеного ним світу. Український народ називає цей світ – Божим або білим, тобто чистим, незаплямованим негідними вчинками: *світу Божого не видно* а) 'нічого не видно (через туман, хуртовину)'; б) 'дуже багато', *білий світ* 'світ' [7, с. 1030].

Фразеологічні одиниці розглядаються як етнолінгвокультурні інформативні знаки, як одиниці ментального лексикону, які зберігають закодовану інформацію про розвиток конкретного народу.

У даному випадку В. І. Коваль визначає пласт етнофразем, що пов'язані зі сферою народної духовної культури, у яких в образно-символічній формі кодуються морально-етичні норми й стереотипи [10, с. 32]. Етнолінгвокультурний код виявляється не тільки на рівні компонентного складу фразем, але й на смислового рівні. Напр.: *на чім світ стоїть* а) 'не соромлячись сваритися'; б) 'дуже сильно кричати' [11, с. 251], *хоч на край світу* 'куди завгодно' – ...хоч на край світа шукать піде (милого) (Шевченко), *старий, як білий (Божий) світ* 'давній, давно відомий' – Я вношу тост, старий, як світ, а проте вічно свіжий...: най жие красота (Франко) [11, с. 252], *ні в світі* 'нізащо, ні в якому разі' – Сама не живу – одмовить, того не скаже, що сумно самій жити, ні в світі (Вовчок), *на світ білий (Божий) не дивився б* 'жити не хочеться від туги, горя' [11, с. 252].

Часто структуру фразеологічних одиниць становлять компоненти-складники, властиві лише українській мові. Вони відтворюють смисл буття українця. Напр.: *світ макітриться, маятися по світу, клясти на чім світ стоїть, нудитися світом, світ потьмарився* [12, IX, с. 86].

Такі фразеологізми виростають із комплексу етнокультурних відомостей. Макітра – посудина, схожа на велику миску, у якій товкли мак або склали вареники. Головний біль може викликати у людини відчуття обертання по колу (світ обертається як по периметру макітри). Макітра символізує світ (земну кулю) з усім, що на ній є.

З'ясування етимології ФО вимагає залучення до аналізу діалектного матеріалу, основою якого є варіювання компонентів фразеологізму при збереженні стабільності його структури та семантики. Напр.: *загнати на той світ, збути із світу, звести з світу, зогнати зі світу, згубити з світу, зжити із (зо, зі) світу* 'позбавити життя'; *піти світ за очі, піти в світ, погнати у світи* 'вирушити в далеку дорогу, невідомо куди' [12, IX, с. 86].

Отже, лексикографічні праці засвідчують розширення семантики лексеми *світ*. Дослідження ФО з цим компонентом є важливим для пояснення культурологічної інформації: особливостей національного світосприйняття, значимості периферійності, важливості ставлення до часткового для розуміння цілого. Вивчення позамовної інформації сприяє вирішенню лінгвістичних завдань. ФО з компонентом *світ* закарбували спостереження українського народу над собою та світом навколо себе.

Список використаних джерел

- 1 Сучасний тлумачний словник української мови / за заг. ред. В. В. Дубічинського. – Харків : ВД «Школа», 2008. – 832 с.
- 2 Полиця, Т. Д. До питання про еволюцію концепту «думка» в українській мові / Т. Д. Полиця // Науковий часопис національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 10. Проблеми граматики і лексикології української мови. Вип.8 / відп. ред. М. Я. Плющ. – К. : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – С. 364–371.
- 3 Словарь української мови : в 4 т. / Упоряд. Б. Д. Грінченко. – К. : Наукова думка, 1997.
- 4 Універсальний словник української лексики. Синоніми, антоніми, омоніми / укл. Л. І. Нечволод, В. І. Бездітко, В. В. Паращич. – Харків : Торсінг плюс, 2011. – 768 с.
- 5 Великий сучасний російсько-український українсько-російський словник / укл. А. П. Загнітко, М. О. Вінтонів, І. Г. Данилюк. – Донецьк : ТОВ ВКФ «БАО», 2008. – 752 с.
- 6 Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / М. Фасмер. – М. : Прогресс, 1964–1973.
- 7 Словник української мови / укл. В. М. Білоноженко, А. А. Бурячок, Г. М. Гнатюк, І. С. Гнатюк та ін. – К. : Просвіта, 2012. – 1320 с.
- 8 Сучасний тлумачний словник української мови: / за заг.ред. В. В. Дубічинського. – Харків : ВД «Школа», 2008. – 1008 с.
- 9 Добровольский, Д. О. Национально-культурная специфика во фразеологии / Д. О. Добровольский // Вопросы языкознания. – 1998. – № 6. – С.48–57.
- 10 Коваль, В. И. Языковая картина мира и её отражение в славянской этнофразеологии / В. И. Коваль // Славянская фразеология в синхронии и диахронии : сб. научных статей. – Вып. 1. – Гомель : ГГУ им. Ф.Скорины, 2011. – С. 29–32.
- 11 Новий тлумачний словник української мови / укл. В. Яременко, О. Сліпушко. – К. : Аконіт, 2007. – 862 с.
- 12 Словник української мови / гол. ред. І. К. Білодід та ін. – Т.1–11. – К. : Наук. думка, 1970–1980.

УДК 811.161.2'25:398.92

В. М. Бойко, Л. Б. Давиденко

НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА СПЕЦИФІКА УКРАЇНСЬКИХ ФРАЗЕОЛОГІЧНИХ ОДИНИЦЬ У БЛИЗЬКОСПОРІДНЕНОМУ ПЕРЕКЛАДІ

В статье рассматривается одна из важных проблем художественного перевода – сохранение национально-культурной специфики оригинала, авторского стиля и адекватности текста в процессе воспроизведения фразеологических единиц в близкородственных языках.

Останнім часом спостерігається посилення уваги дослідників до вивчення фразеології в лінгвокультурологічному аспекті, зокрема до виявлення національно-культурної специфіки фразеологізмів. Фразеологічні одиниці (ФО) становлять надзвичайно важливу складову частину мовних засобів образності художнього твору, оскільки вони у максимально сконденсованому вигляді відображають історію народу, його менталітет, побут, звичаї, вірування, прагнення, особливості життя, систему духовних цінностей тощо, тобто фразеологічний фонд мови – це «дзеркало, у якому лінгвокультурна спільнота ідентифікує свою національну самосвідомість» [1, с. 9].

Велика кількість ФО не тільки вносить у художнє мовлення творів струмись свіжості, надає їм самобутності й колоритності, суттєво посилює виразність та емоційний вплив на читача, але й суттєво ускладнює роботу перекладача. Тому відтворення таких одиниць є досить складним завданням, потребує від перекладача не тільки знання мов (оригіналу і перекладу), але й знання історії та культури відповідних мовних просторів. При цьому «близька спорідненість мов оригіналу й перекладу в багатьох випадках не полегшує, як можна було б сподіватися, працю перекладача, а навпаки, породжує часто-густо більші труднощі, ніж при перекладі на неспоріднені мови» [2, с. 202].

Як відомо, у фразеологічних системах української і російської мов виявляються і діють елементи, з одного боку, спільні для обох мов, а з іншого – національно-самобутні, специфічні для кожної мови. Тотожність багатьох фразеологізмів української та російської мов пояснюється наявністю великого загального фразеологічного фонду обох мов, внаслідок чого частина фразеологічних одиниць збігається не тільки за значенням, але й за структурою та лексичним складом: *знав, як своїх п'ять пальців* (3, с. 72) – *знал как свои пять пальцев* (4, с. 73); *усякої тварі по парі* (3, с. 81) – *всякой твари по паре* (4, с. 81); *довгий язик* (3, с. 14) – *длинный язык* (4, с. 12); *полізти до чорта на роги* (3, с. 21) – *полезть к черту на рога* (4, с. 20). Такі ФО ідентичні в плані вираження і в плані змісту, відрізняються вони лише фонетичним оформленням або граматично.

Найчастіше перекладач використовує фразеологічний спосіб відтворення, який полягає у віднайденні у мові-рецепторі повних або часткових еквівалентів для ФО оригіналу, що забезпечує найбільш адекватний переклад та передачу образності оригіналу: *«Твоїми вустами, Хомонько, та мед п'яти!»* (3, с. 27) – *«Твоими устами, Хомочка, да мед п'ять!»* (4, с. 26); *«Мені робити – мов п'яному з гори котитись»* (3, с. 31) – *«Мне работать – что пьяному с горы катиться»* (4, с. 30).

Проте існує досить багато національно маркованих українських ФО, для відтворення яких неможливо дібрати фразеологічний еквівалент (повний чи частковий) у російській мові. У таких випадках переклад найчастіше здійснюється шляхом добору фразеологічного аналогу, тобто використовуються ФО, які виражають ту саму думку, позначають один денотат, але за допомогою іншого образу: *«Від Одарки завжди спіймаєш облизня...»* (4, с. 64) – *«Одарка всегда тебя к ногтю прижмет...»* (4, с. 64); *«Та хай тебе тряся поб'є, що це за диво в решеті...»* (3, с. 42) – *«Ах чтоб тебе пусто было, что это за чудо в решете...»* (4, с. 41); *«...і так мені кортить п'ятами наживати, щоб аж залопотіло, та попримерзали мої п'яти до землі, зрушити з місця не годен»* (3, с. 75) – *«... и так мне не терпится дать деру, чтоб только пятки засверкали, но примерзли мои пятки к земле, не могу с места сдвинуться»* (4, с. 76). Фразеологічні аналоги характеризуються смисловою відповідністю ФО обох мов при невідповідності їх метафоричної структури і семантики компонентів: *світ за очі – куда глаза глядят*. Цей спосіб перекладу активно застосовується щодо фразеологізмів, у складі яких наявні національно марковані компоненти: *хай тебе тряся поб'є, облизня піймати, на всі заставки, макітра варить, памороки запаморочились* і под.

Під час перекладу активно використовується описовий (нефразеологічний) спосіб відтворення ФО (дескриптивна перифраза), тобто переклад фразеологізмів неусталеними вільними словосполученнями, утвореними на рівні мовлення, або монологізмами, семантично рівноцінними висловам оригіналу: *«Та чомусь, Хома, я оце почала світом нудити»* (3, с. 68) – *«Так почему же, Хома, стало мне скучно на свете?»* (4, с. 69); *«Бач, накинута оком на телицю, бач, за телицю свого Хому не пошкодувала»* (3, с. 73) – *«Вишь, понравилась ей телка, вишь, за телку своего Хому не пожалела»* (4, с. 74); *«Пишатися самим собою не з руки...»* (3, с. 31) – *«Самому себя хвалит неудобно...»* (4, с. 30); *«Бо всі видається мені і вродливими, і привітними, і розумними, особливо ж тоді, коли старається сподобатись, ув око впасти»* (3, с. 79) – *«Потому что все видится мне и красивыми, и приветливыми, и умными, особенно когда стараешься понравиться, приглядываются»* (4, с. 79). Як полілексемний (описовий), так і монологізмний переклад – вимушений крок, на який ідуть перекладачі

у випадках міжмовної асиметрії. Такі ФО є національно-самобутніми, вони несуть особливе смислове навантаження, сприяють експресивності оповіді. «Найчастіше дескриптивно відтворюють ФО, що є породженням особливостей української мови» [5, с. 158].

У випадках відсутності у мові-рецепторі повних або часткових еквівалентів для ФО оригіналу перекладач застосовує метод фразеологічного калькування – «...поелементний, не-трансформований переклад вислову або відтворення ідеї та конотативного значення образу лінгвістичними засобами мови-рецептора» (6, с. 116): «*Але ж не забувай, Хома, що дурень думкою багатіє, – палко заперечила Одарка*» (3, с. 52) – «*Но не забывай, Хома, что дурень думкой богатеет, – пылко возразила Одарка*» (4, с. 53); «*Хто ще такий спосібний кішці хвоста зав'язати*» (3, с. 73) – «*Кто еще так может кошке хвост завязать*» (4, с. 74). Калькований вираз втрачає всі категорійні ознаки фразеологізму: цілісність значення, неподільність, конотативність.

Навіть за наявності у мові-рецепторі ФО з тотожним значенням (*пройти крізь сито і решето – прошел сквозь огонь и воду [и медные трубы]* [7, с. 23]) перекладач з метою збереження українського національного колориту використовує метод дослівного відтворення ФО: «*Хоч вона пройшла крізь сито й решето, – докидаю, – але ж і нам, Мартохо, треба крутитись так, щоб нас і в окропі не зловили*» (3, с. 26) – «*Хоть она прошла сквозь сито и решето, – добавляю, – но и нам, Мартоха, нужно крутится так, чтоб нас и в кипятке не поймали*» (4, с. 25) або перекладає іншим російським фразеологізмом із тотожним значенням: «*І так стало добре, що Невечеря не пошив мене в дурні*» (3, с. 51) – «*И так мне стало хорошо, что Невечеря не поймал меня на эту удочку*» (4, с. 52) – див. *пошити в дурні – оставит в дураках* [7, с. 99].

Деякі українські фразеологізми настільки своєрідні, неповторні й унікальні, що перекладач не тільки не знаходить російського відповідника, не перекладає вільним словосполученням, а свідомо уникає їх, незважаючи на те, що в окремих випадках є російські відповідники (*обоє рябоє – два сапога пара* [7, с. 132]): «*Буває, поїм, як бик, перепадусь на смик, а голодний, як собака*» (3, с. 39) – «*Бывает, поем, как бык, а голодный, как собака*» (4, с. 39); «*Ну й жіноцтво, ну й химородство! ... Одним миром мазані, обоє рябоє, одного плути коли*» [3, с. 47] – «*Ну и женщины, ну и чудеса! ... Одним миром мазаны, в одном тыну колья*» [4, с. 47]. Результатом цього є втрата індивідуального стилю автора.

Отже, відтворення української фразеології російською мовою насамперед свідчить, що існує спільний фразеологічний фонд, елементи якого відтворюються у мові-рецепторі шляхом добору повних або часткових еквівалентів. Разом із тим значна кількість ФО обох мов є національно-самобутніми, специфічними для кожної мови. У таких випадках переклад здійснюється шляхом добору фразеологічного аналогу, використовується описовий спосіб відтворення фразеологізмів або метод фразеологічного калькування.

Список використаних джерел

- 1 Теля, В. Н. Русская фразеология: семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты / В. Н. Теля. – М. : Просвещение, 1996. – 285 с.
- 2 Паламарчук, О. Л. Специфіка перекладів творів Михайла Коцюбинського чеською мовою / О. Л. Паламарчук // Література та культура Полісся. – Вип. 10. – Ніжин : Наука-сервіс, 1978. – С. 202–206.
- 3 Євген Гуцало. Позичений чоловік. Приватне життя феномена / Є. Гуцало. – К. : Рад. письменник, 1982. – 324 с.
- 4 Евгений Гуцало. Муж займы, или Хома неверный и лукавый (авторизованный перевод с украинского Н. Дангуловой) / Е. Гуцало. – М. : Сов. писатель, 1989. – 288 с.
- 5 Зорівчак, Р. П. Фразеологічна одиниця як перекладознавча категорія / Р. П. Зорівчак. – К. : Вища школа, 1983. – 174 с.
- 6 Назаренко, Л. Ю. Чешская компаративная фразеология / Л. Ю. Назаренко. – К. : Освіта України, 2012. – 154 с.
- 7 Олійник, І. С. Українсько-російський і російсько-український фразеологічний словник / І. С. Олійник, М. М. Сидоренко. – К. : Рад. школа, 1978. – 446 с.

Н. І. Бойко

**ПАРЕМІЇ ЯК ДЗЕРКАЛО МЕНТАЛЬНИХ СТЕРЕОТИПІВ
КОМУНІКАЦІЇ УКРАЇНЦІВ**

В статтє рассматриваются ментальные стереотипы, зафиксированные в украинских паремиях и отражающие особенности коммуникации украинского этноса. Установлено, что паремии определяют типы общения, эксплицируют атрибуты культуры, истории, обычаев, ценностных приоритетов и ментальных стереотипов.

Стійкі словесні комплекси відбивають своєрідність форм буття, аксіологічних вимірів етносу [1; 4; 6; 13; 14]. Паремії відтворюють традиції народу, виступають символами розуміння його культурних цінностей і становлять специфічний комунікативний кодекс українського народу [1; 7; 10; 11; 14]. Українські паремії на позначення особливостей комунікативних актів, вербалізуючи процеси, форми і стереотипи спілкування, у межах художніх текстів набувають естетичної значущості та беруть участь у вираженні внутрішнього світу персонажів [9, с. 12].

Матеріалом цього дослідження слугували паремії, зібрані, упорядковані й пояснені Іваном Франком у пареміографічній праці «Галицько-руські народні приповідки» у трьох томах, оскільки ці народні приповідки (прислів'я і приказки) належать до скарбниці традиційного українського фольклору, вони є благодатним ґрунтом для вивчення не лише мовотворчості народу, а й його культури, історії, звичаїв, оцінних пріоритетів, ментальних стереотипів тощо. Паремії традиційно зараховуємо до виражально-зображальних (експресивних) [2] засобів української мови, семантика і форми яких позначені виразністю й самобутністю змісту, яскравою образністю, чіткістю, лаконізмом, глибиною думки, інформативною конденсованістю, довершеністю вислову. Їм властива особлива стійкість, живучість та варіантність [13, с. 4].

Дослідники паремій вивели найбільш загальні закони комунікації. Серед них: дзеркального розвитку спілкування, довіри до зрозумілих висловлювань, ритму спілкування, залежності ефективності спілкування від комунікативних зусиль, прогресивного зростання нетерпіння слухачів, самовиникнення інформації, притягування критики, спотворення інформації, прискореного поширення негативної інформації, мовленнєвого посилення емоцій, мовленнєвого поглинання емоцій, емоційного пригнічування логіки, емоційної афіліації («зараження»), мовленнєвого самовпливу, модифікації нестандартної комунікативної поведінки учасників спілкування [11, с. 7].

Характеристика паремій на позначення процесів мовлення, комунікативних ситуацій дозволяє виділити кілька груп, семантика і структура кожної з яких ґрунтується на значеннєвих планах її ключових (ядерних, опорних) лексем, що слугують пояснювальним засобом і джерелом експресивності. До таких ядерних, опорних лексем належать загальні та власні назви осіб, зоолексеми, фітолексеми та соматизми.

Паремії з *антропним компонентом* включають усю сукупність назв людини загалом, власні та загальні назви, що характеризують комунікативні можливості особи (вказують на специфіку контактів, своєрідність монологічного та діалогічного мовлення, орієнтацію на партнера), дають уявлення про неї й пов'язані з ментальними, інтелектуальними та емоційними виявами комунікантів: *добре то кажуть: свій своєму поневолі брат* [3, III, с. 89] (партнери підтримують дружній, відкритий, доброзичливий стиль спілкування). Семантика паремії пов'язана з давніми уявленнями українців, що закріплені на векторі дихотомії «свій» – «чужий». Вона сприймається як неписаний закон – свій своєму найперше має допомагати (тлумачення І. Франка). Паремія *пан з паном, а Іван з Іваном* [3, II, с. 663] відбиває закономірність, зумовлену успіхом комунікації, що залежить від рівня культури спілкування

мовців. Найбільш успішною вважається комунікація партнерів, коли «рівний з рівним товаришує». Як застереження, попередження, повчання сприймається паремія *послухай дурня, то й сам будеш дурень* (3, II, с. 85). У паремії *старе скаже на глум, а ти бери собі на ум* [3, III, с. 224] репрезентовано повчання. Народна педагогіка, спрямована на виховання молодого покоління, рекомендує дослухатися до порад (слів) літньої людини, оскільки в них сховані зерна глибокої мудрості: «старий іноді жартом скаже таке, що може послужити наукою» (тлумачення І. Франка). *Бабська оборона – язык* [3, II, с. 622]. Паремія вказує на гендерну специфіку комунікації, відбиваючи ментальні стереотипи спілкування українців: «жінка компенсує свою фізичну слабкість у порівнянні з чоловіком за рахунок вербальних оборонних стратегій» [8, с. 40]. Порівняймо з фольклорними стійкими словесними комплексами, де *антропний компонент баба* репрезентує передусім сварливих та балакучих осіб: *балакучий як баба; як базарна баба; пащекує як базарна баба на возі; кричить наче баба на базарі; сварливий як баба; языком меле як баба рязанська; балакучий як баба; бубонить як баба на морозі*. Паремії часто вказують на надмірні комунікативні вияви особи, що їх не схвалює народна мудрість: *сказав кумі, а вона всій слободі*. Такі стійкі словесні комплекси зазвичай містять антропоніми, що відіграють важливу роль у системі емотивно-аксіологічних вимірів, окремі з яких стають символами: *баба Палажка [і баба Параска]* (про язикату, чванливу, пихату людину); *Леська та Хвеська хоч якого дзвона перегудуть; у нашого Гната язык як лопата; торохтить як Гаврилів млин; сіє словами, як Мар'ян половою; довгий як Хвесьчин язык; ти йому про Тараса – він тобі півтораєста; розказує як про Химині кури і Палажчині яйця*. Зафіксовані зразки активного функціонування таких паремій у художньому дискурсі: *Правду кажуть, що Леська та Хвеська хоч якого дзвона перегудуть, а Мартоха та Одарка можуть перебамкати всі дзвони Київської Лаври* (Є. Гуцало).

Потужним символічним потенціалом наділені зоолексеми, які формують емотивно-оцінні плани паремій (або, за В. Ужченко, зоофразеологізмів) і репрезентують другу групу: *вліз межі ворони, каркай як вони* [3, I, с. 385]; *на кого ворони, на того й сороки* [3, I, с. 386]; *з вовком жити, вовком бути ... по вовчому вити* [3, I, с. 354]; *на чім коні сидиш, тому і пісню співай* [3, I, с. 344]; *розмова як з кобилою в болоті* [3, III, с. 51]; *німий як риба, мовчить як риба*. Зооморфний характер носить фразеологізм *гнати гусей* (говорити неправду, обманювати). Дослідники припускають, що тут домінує зоровий образ. «Можливо, він утворився в результаті переносу: ухилитися від прямої відповіді, лукавити, виляти – як заганяють гусей, коли ходять непрямо, зигзагоподібно (пор. *качки заганяти – заганяти на слизьке «ставити у скрутне становище»*) [12, с. 153]. Паремію *розмова як з кобилою в болоті* І. Франко тлумачить на прикладі ситуації з кобилою, що застрягла в болоті, не слухає нікого і не може рушити з місця. Комунікант не спроможний адекватно оцінювати, сприймати ситуацію, що склалася, і спокійно спілкуватися через високий ступінь збудженості нервової системи [3, III, с. 51] [8, с. 60–61].

Третя група представлена пареміями, що містять фітолексеми, марковані символічними значеннями планами: *кропив'яним сім'ям засипати (сваритися, говорити сердито, звинувачувати когось), білої берези плакати*. Цю паремію в одній і тій же словниковій статті І. Франко пояснює крізь призму двох семантичних площин: 1) як правдоподібний «еліптичний вислів, замість *на подобу білої (плакучої) берези*» [3, I, с. 26]; 2) «Можливо зрештою, що первісно вживання цієї приказки жартом про школяра, що плакав побитий березовою різкою» [3, I, с. 26]. На думку сучасних дослідників, мають право на існування обидві гіпотези виникнення паремії, два її варіанти, оскільки, «з одного боку, цей дендрономен через відповідні кліматичні умови широко розповсюджений на території Східної Європи, тому міг увійти до складу фразеологічних одиниць як української, так і російської чи білоруської мов» [14, с. 482]. Тут враховано природні властивості рослини. Рано навесні береза дає велику кількість соку, а тому часто народні спостереження дозволили приписати їй епітет *плакуча*. *Наукові розвідки* учених-ботаніків свідчать, що «плач» берези плакучої починається на початку березня й продовжується протягом 15–20 днів... З іншого боку, семантика фразеологічної одиниці (*плакати*) корелює з плачем від побиття березовим віником» [14, с. 482].

До четвертої групи належать паремії, що містять соматизми. Вони включають лексеми на позначення органів мовлення і представлені спільнослов'янськими і власне українськими стійкими словесними комплексами: *кому на язиці гірко – той гірким плює, давати волю язика, перебирати язиком, держати (тримати) язик далеко від розуму, держати (тримати) язик за зубами (на зашморзі, на прив'язі, на припоні), грішити язиком, дзигорити язиком, дотинати / дотяти [гострим] язиком, дріботіти язиком, жалити язиком, клепати язиком; що в серці, те й на язиці; чим серце повне, те й язиком спливає*. Дві останні паремії І. Франко пояснює через мовленнєву поведінку адресанта, який перебуває «у приливі радісного чи болючого почуття» [3, III, с. 118].

Отже, українські паремії віддзеркалюють атрибути культури, історії, звичаїв, оцінних пріоритетів, ментальних стереотипів українців, маніфестують сформульовані основні закони вербальної комунікації, які виявляються насамперед у позитивному, переважно доброзичливому ставленні до співрозмовника, природній інтуїції українців передбачати комунікативні наміри, дії співбесідника. Водночас зафіксовано високу вимогливість і критичне ставлення українців до змісту й манери спілкування, що репрезентовано крізь призму компонентного складу паремій, до яких належать загальні та власні назви осіб, зоолексеми, фітолексеми та соматизми. В українських пареміях відображено різноманітні типи спілкування за тематикою, за метою, за соціальними та культурними чинниками. Українські ментальні стереотипи комунікації відбито як у позитивнооцінних, так і негативнооцінних семантичних планах паремій: схвалення, втішання, поради, погодження, прохання, попередження, зауваження, насміх, відмови, заборони, засудження. Це засвідчує значущість процесів спілкування для свідомості українців, сприймання паремій як маркерів певного етносу, народу, нації.

Список використаних джерел

- 1 Бацевич, Ф. С. Основи комунікативної лінгвістики : підручник / Ф. С. Бацевич. – К. : ВЦ «Академія», 2004. – 342 с.
- 2 Бойко, Н. І. Паралінгвальні фразеологізми в мовотворчості М. Коцюбинського / Н. І. Бойко // Література та культура Полісся : зб. наук. праць. – Вип. 78. – Серія «Філологічні науки». – Ніжин : НДУ ім. М. Гоголя, 2015. – С. 37–45.
- 3 Галицько-руські народні приповідки: у 3 т. / зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. – Львів : ВЦ ЛНУ ім. Ів. Франка, 2006. – 2-е вид. – Т. 1. – 818 с.; Т. 2. – 813 с.; Т. 3. – 699 с.
- 4 Етнографія України : навч. пос. / за ред. С. А. Макарчука. – Львів : Світ, 1994. – 520 с.
- 5 З фольклористичної спадщини Івана Франка. Недрукована передмова до збірки прислів'їв / підготовка до друку, переклад і вступна замітка О. І. Дея. // Народна творчість та етнографія. – 1963. – № 2. – С. 94–96.
- 6 Коваль, В. И. Славянские этнофраземы как языковой феномен / В. И. Коваль // Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах : материалы Междунар. науч. конф., Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель, 2001. – С. 115–120.
- 7 Космеда, Т. А. Параметр «вишуканість мовлення» в лінгвістичній концепції Івана Франка / Т. А. Космеда // Людина. Комп'ютер. Комунікація : зб. наук. пр. – Львів : Вид-во Національного університету «Львівська політехніка», 2010. – С. 45–50.
- 8 Космеда, Т. А. Комунікативний кодекс українців у пареміях: тлумачний словник нового типу / Т. А. Космеда, Т. Ф. Осіпова. – Дрогобич : Коло, 2010. – 272 с.
- 9 Лисиченко, Л. А. Лексико-семантичний вимір мовної картини світу / Л. А. Лисиченко. – Х. : Вид. група «Основа», 2009. – 191 с.
- 10 Осіпова, Т. Ф. Етнічна ментальність у мові українських паремій // Вивчаємо українську мову і літературу : наук.-метод. журн. / Т. Ф. Осіпова. – Харків : ТОВ «Вид. група «Основа», 2009. – № 33 (181). – С. 21–24.
- 11 Осіпова, Т. Ф. Параметри вербальної і невербальної комунікації в українських пареміях : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 «Українська мова» / Т. Ф. Осіпова. – Харків, 2010. – 20 с.
- 12 Пашковська, Г. О. Походження й семантичний розвиток українських дієслів та фразеологізмів на позначення процесів мовлення : дис. ... канд. філол. наук : спец. 10.02.01 – «Українська мова» / Г. О. Пашковська; НАН України, Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні. – К., 2008. – 270 с.

13 Пилипчук, С. М. «Галицько-руські народні приповідки» Івана Франка: пареміологічний та пареміографічний аспекти, поетика текстів : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.07 – «Фольклористика» / С. М. Пилипчук. – Львів, 2005. – 20 с.

14 Савченко, Л. В. Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти : Монографія / Л. В. Савченко. – Сімферополь : Доля, 2013. – 600 с.

УДК 811.161.1'37:811.161.3'37:811.162.1'37

С. Н. Бойкова

СЕМАНТИКА РУССКИХ, БЕЛОРУССКИХ И ПОЛЬСКИХ ПАРЕМИЙ О СИРОТСТВЕ И ВДОВСТВЕ

В статье рассматривается значение и происхождение лексем сирота, вдова в русском, белорусском и польском языках, описывается отношение к сиротам и вдовам в социуме, делаются выводы об особенностях ментальных ценностей русских, белорусов и поляков.

Интерес к пословицам отмечен уже давно, о чем свидетельствуют относительно ранние традиции их записи, восходящие в России к XVII веку. Активность изучения паремий сегодня отнюдь не случайна: в них хранится отражение глубинных мифологем и архетипов человеческого сознания, которые могут проявляться как в древних фольклорных образованиях, так и в современных штампах массового сознания (реклама, идеологические тексты). Паремии отражают совокупность мнений, выработанных народом как лингвокультурной общностью, и дают возможность обнаружить значимые ментальные ценности этноса.

Отражение пословицами реалий окружающего мира и основных концептов национальной и общечеловеческой культуры издревле интересует паремистов. Любые собрания европейских паремий, выстроенные по тематическому принципу («семья», «любовь», «труд» и т. д.), давно уже укладываются в русло самых новейших теорий, и уже потому классическая их систематизация может считаться прототипом когнитологии как таковой. Один из дискуссионных вопросов – это соотносимость когнитологической информации «по горизонтали» и «по вертикали», т. е. в общем паремистическом значении пословицы и концептах, заложенных в ее стержневых компонентах [1, с. 177].

В изучаемых языках концепт «семья» имеет одинаковую структуру вертикального родства по схеме: семья – род – клан – племя – нация, где семья служит фундаментом иерархической системы, отражающей путь становления социальных отношений от отдельной ячейки общества до целого государства и, разумеется, до человечества в целом вне национальности и культуры и, скорее всего, вне времени. Вне зависимости от особенностей социума в рассматриваемых языковых культурах в основе горизонтального среза концепта «семья» лежит тип родства: кровное родство по прямой линии, кровное родство не по прямой линии, родство по браку, а также те неродственные отношения, которые попадают в разряд семейных.

Исходя из перечисленных типов родства и их сочетаний, выделяют две основные разновидности семьи: нуклеарная (одна семейная пара с детьми) и сложная, включающая родственников по восходящей и боковым линиям. В языковых культурах анализируемых языков основой является нуклеарная семья, поскольку ее функцией является продолжение рода по нисходящей линии [2, с. 53–54].

Жизнь семьи, ее уклад и внутрисемейные отношения отражались в наименованиях родства и свойства, которые были приняты у славянских народов. Эти наименования отразили всю историю семьи, ее развитие в разных формах и в разные периоды. Основные термины, обозначающие родственные связи, в славянских языках одинаковы. Таковыми являются также названия *сирота* и *вдова* в исследуемых языках.

В русском, белорусском и польском языках среди пословиц, характеризующих семейные отношения, представлен ряд паремий, в состав которых входят названия, имеющие общее в семантике: потеря близких родственников.

Лексема – рус. *сирота*, бел. *сірата*, пол. *sierota* – имеет следующее значение: ‘ребенок или несовершеннолетний, у которого умер один или оба родителя’ [3, с. 717; 4, с. 141]. *Сирота* – общеславянское слово, образованное суффиксальным способом от прилагательного *сирь* – безродный, одинокий, ныне существующего в форме *сирый* (одинокий, бедный, осиротелый) [5].

Потеря матери или отца, а также обоих родителей воспринимается как большое несчастье в жизни. Страдания детей, потерявших родителей, лишенных заботы и ласки, во все века вызывали особую заботу и жалость всего общества. Отсутствие родителей делает человека несчастливым и одиноким в этом мире, о чем свидетельствуют следующие русские и белорусские паремии: рус. *Пчелки без матки – пропащие детки; В сиротстве жить – слезы лить; На свете все найдешь, кроме отца и матер; Без отца – полсироты, без матери и вся сирота* [6], бел. *Без маткі нешчаслівы дзеткі; Цяжка саду без зязюлі, цяжка доньцы без матулі; Усе ёсць, недастае толькі мамы і таты роднага; Дзе сіраце бацька ўзяць, калі яго зроду не было* [7].

По свидетельству польского материала, общество к сиротам относится двояко: с одной стороны, помочь сироте – это благое дело: *Kto się sierotami opiekuje, ten sobie niebo gotuje* [8] (Кто о сиротах заботится, тот готовит себе место на небе); *Sierota w dom, szczęście w dom* (Сирота в дом, счастье в дом), а с другой – сироту каждый норовит обидеть: *Sierota – uwiązać ją u plotu, a bić jak kota* (Сирота – привязать ее к забору и бить, как кота); *Sierotą dziurę zatkać wszędzie* (Сиротой заткнуть дыру везде). Стремление обидеть сироту выражают также русские и белорусские паремии: рус. *Житьё сиротам, что гороху при дороге: кто мимо идёт, тот и урвёт*, бел. *Сіроце жыццё як гарох пры дарозе: хто ідзе, той ускубне*. Сама природа и общество негативно воспринимают сироту, она всем мешает. Подтверждение этому находим в русских, белорусских и польских паремиях: рус. *Маленьких сирот кормить не хочется (не скоро отработают)*, бел. *Сіраце заўсёды вецер у вочы; Каму месяц свеціць, а ад сіраты хаваетца; Як сіраце жаніцца, дак (то) і ноч кароткая*, пол. *Sierota zastąpi każdemu jak gałązka* (Сирота мешает каждому, как ветка); *Sierota to największa lichota* (Сирота – это самая большая шваль); *Sierota – biedota: wieczna zgrzyzota* (Сирота – беднота: вечное горе); *Gdy sierota w taniec, to noc krótka* (Как сирота танцевать, так ночь коротка). Белорусские паремии также содержат утверждение о том, что сирота – лишний человек в этом мире, нигде нет ему места: *Свет вялік, а сіраце дзецца недзе*.

Жизнь сироты определяется русскими, белорусами и поляками как несчастная доля, полная слёз и страданий, лишённая радостей в жизни: рус. *В сиротстве жить – слёзы лить; Тогда сироте праздник, когда белую рубаху дадут*, бел. *У сіроцтве жыць – слёзы ліць; Сіратлівае жыццё не радасць; Тады сіраце нядзеля, як кашуля бела; Не раз сірата кулаком уватрэцца*, пол. *Sieroca dola ciężka*. Несколько русских пословиц содержат призыв об оказании сироте помощи: *Не строй церкви, пристрой сироту!; Не подавай за ворота, коли свой есть сирота; Жалуй своих, а там и чужих! Свой своему поневоле друг*.

Несмотря на то, что к сироте общество относится негативно (рус. *Сиротка, поди на чужбину!*, бел. *Харашо сіраце ў людзях, да саскрыніць сора ўгрудзях*, пол. *Gdzie jest sierota, tam chleba nie braknie* (Где сирота, там не хватает хлеба)), сироту нельзя обижать (бел. *Сіроцая сляза і камень прабівае; Сіроцья слезы дармо не прападаюць*, пол. *Krzywda sieroca mści się do dziesiątego pokolenia* (Обида сироты мстится до десятого поколения)), она находится под защитой самого Бога: рус. *Бог – заступник сирым и вдовым; За сиротою сам бог с калиною*, бел. *Бог сіратаў любіць, але доли не дае (Бог даў сирот, ды не даў доли ім); Сіроцкую галоўку дожджык памые*, пол. *Nad sierotą Bóg s kalętą (mieszkiem)* (Над сиротою Бог с калиною (мешком)); *Dziecię matka piastuje, jak sierotę Bóg* (Мать ребёнка лелеет, как Бог сироту).

Особое место в кругу семьи занимает тяжелое положение вдовы. О том, что положение сироты и вдовы в социуме мыслится одинаково, свидетельствует наличие в исследуемых

языках пословиц, где *сирота* и *вдова* выступают в одном контексте в качестве однородных членов или как варианты: рус. *Бог – заступник сирым и вдовым*; бел. *Куды воўча ідзеі? – Па сирочае; Па вошта, воўча, ідзеі? – А па наступныя ўдовінае парася*, пол. *Na sierotach (wdowach) świat stoi* (На сиротах (вдовах) мир стоит).

В русском, белорусском и польском языках лексема *вдова / удава / wdowa* обозначает женщину, у которой умер муж [3, с. 75; 4, с. 614].

**Vdova* – это общеславянское слово, которое сохранилось во всех славянских языках. Славянское **vdova* – слово общеиндоевропейское, оно имеет ряд тождественных форм в других индоевропейских языках и выясненную этимологию. Славянское **vdova* непосредственно восходит к форме **videua*. Этимология **uidheua* была выдвинута в свое время Р. Ротом и одобрена Б. Дельбрюком: санскр. *vidh-ava* < **vidh-* ‘быть пустым, недоставать’, лат. *viduus* ‘холостой, холостая’. Эта этимология получила широкое признание. При матриархате не было еще потребности в таком термине, как *вдова*, поскольку смерть мужа (= одного из мужей) на положении женщины никак не отражалась: она оставалась женой братьев умершего. Обозначение вдовы сделалось актуальным при парном браке. Таким образом, **uidheua* – последний общеиндоевропейский термин – был одновременно новым термином, созданным отцовской семьей. Такое название женщины могло возникнуть в условиях расцвета патриархата [9, с. 112–114].

Вдовы пользовались большим уважением в обществе. Кроме того, они становились полноправными хозяйками в доме (пол. *Wdowa sobie pan* (Вдова себе хозяйин)). С момента смерти супруга к ним переходила роль главы семейства, на них переключались все заботы о хозяйстве, что делало их судьбу тяжелой и незавидной: рус. *Вдовье дело горькое; Вдовье сиротское дело; В девках приторно, замужем натужно, а по вдовьей чреде, что по горло в воде*, бел. *Удава – бедная галава; Ніхто не чуе, як удава кукуе; Жыццё ўдавінае – савінае*; пол. *Lzy wdowie nie idą na zdrowie* (Вдовьи слёзы не идут на здоровье). Хотя вдова и самостоятельная хозяйка, вести одной все дела без поддержки мужа тяжело: рус. *Худо полю без изгороды, а вдове без обороны; На вдовый дом (двор) хоть щепку брось, и за то бог помилует*, бел. *Без мужа цягні жылы, пакуль жыва; Худа з худым мужам, а без мужа хужэй дужа; Удаву на двару пазнаеш; Удовіна і сякера не сячэ*. В паремиях белорусского и польского языков содержится утверждение, что потеря мужа лишает женщину целостности: бел. *Баба без мужыка, як калёсы без каня*, пол. *Wdowa bez chłopa jak ogród bez płota* (Вдова без мужчины как огород без забора). Остается и мало надежды у вдовы на счастье: рус. *Нет причитанья супротив вдовьего*, бел. *Вантроба не мяса, а ўдава не дзеўка*. Однако вдова не теряет надежды на повторный брак: бел. *У ўдовы хлеб гатовы*, пол. *Wdowy za mąż gotowy; U wdowy chleb gotowy, ale nie każdemu zdrowy* (У вдовы хлеб готов, но не каждому пойдёт на здоровье).

Польскоязычный материал выявил паремии, где затрагивается материальное положение вдовы, её физическое здоровье как потенциальной жены: *Wdowa z dziećmi bież pieniędzy jako miech łatany bez igły, a gumno bez płotu nie mogą z pożytkiem być* (Вдова с детьми без денег, как залатанный без иглы мешок, а гумно без забора, не могут быть полезны); *Na wdowę partu połowę* (На вдову половина части); *Dobra i wdowa, gdy młoda i zdrowa* (Хороша и вдова, если молода и здорова). В пословицах и поговорках содержится как предостережение жениться на вдове (рус. *Она уже (другого, третьего) мужа донашивает; Не видал беды, кто не сватал молодой вдовы; За чёрта одай её, и того уходит (переживёт); На вдове жениться, что старые штаны надевать: не вошь, так гнида*, пол. *Kto wdowę pojmuje, wkrótce rozuluje* (Кто вдову поймёт, вскоре покается)), так и утверждение, что брак с вдовой – это благо и спокойствие (рус. *Не опасайся вдову за себя взять: будешь спокойнее спать; Вдову взять – спокойнее спать*). О том, что вдова имеет своё мнение и свой характер, свидетельствуют следующие паремии: рус. *У вдовишки обычай не девичий; Вдовица не девица: свой обычай у всех*. Вдову, как и сироту, хранит Бог, и обижать её не следует: рус. *За вдовою сам бог с калитою*, бел. *Хто ўдаву мінае, той ічасця не мае*.

Вдовство мужское воспринимается более трагично, чем женское: рус. *Видал ли ты беду? Терял ли ты жену?; Не дай бог вдове да гореть!; Не плачет малый, не горюет убогий, а плачет да горюет вдовый*, бел. *Бяда дзеду без бабы: ядуць вошы да скабы*, пол. *Jak chce*

Pómbóg z człowieka błozna zrobić, to go wdowym robi (Если хочет Господь из человека сделать сумасшедшего, то сделает его вдовым). В польском языке пословицы содержат негативное отношение к повторному браку со вдовцом: *Nie chodź za wdowca, bo on głupi jak owca* (Не ходи за вдовца, ведь он глупый как овца); *Kto idzie za wdowca, to beczy jak owca* (Кто идёт за вдовца, тот блеет, как овца); *Za wdowcem rzucić kamieniem, a za młodzieńcem pierścieniem* (За вдовцом бросать камнями, а за молодым – перстнями). Повторная женитьба вдовца у поляков воспринимается как большая удача: *Dla wdowca druga żeniaczka, to jakby sięcztery krowy na raz ociełiły* (Для вдовца повторная женитьба – это как четыре коровы отелились разом).

Обобщая вышеизложенное, можно сказать, что лишение близких родственников русскими, белорусами и поляками воспринимается как великое горе. Отношение социума к самим лицам (сиротам, вдовам и вдовцам) каждый народ проявляет по-своему, что отражается в пословицах и поговорках, содержащих в себе народную мудрость, выработанную веками.

Список использованных источников

1 Мокиенко, В. М. Проблемы славянской паремиологии (лингвистические аспекты) / В. М. Мокиенко // Славянская фразеология и паремиология в XXI веке : сборник научных статей / под ред. Е. Е. Иванова, В. М. Мокиенко. – Минск : Змицер Колас, 2010. – С. 167–187.

2 Кострубина, Е. А. Типы концептов: гиперконцепт семья – дом / Е. А. Кострубина // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология : сб. науч. ст. – Пермь : Изд-во ГОУ ВПО «Пермский государственный университет», 2010. – Вып. 6 (12). – С. 51–57.

3 Ожегов, С. И. Словарь русского языка : 70 000 слов / С. И. Ожегов; под ред. Н. Ю. Шведовой. – 23-е изд., испр. – М. : Русский язык, 1990. – 917 с.

4 Тлумачальны слоўнік беларускай мовы : у 5 т. / АН БССР, Інстытут мовазнаўства імя Я. Коласа; пад агульнай рэдакцыяй акадэміка К. К. Атраховіча (К. Крапівы). – Мінск : БелСЭ, 1977. – 1984. – Т. 5. – Кн. 1: С – У. – 1983. – 663 с.

5 Этимологический словарь Крылова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.worklib.ru/dic/сирота>. – Дата доступа: 20. 10. 2015.

6 Даль, В. И. Пословицы русского народа : сборник в 2 т. / В. И. Даль. – М. : Художественная литература, 1984. – Т. 1. – 383 с.

7 Прыказкі і прымаўкі ў дзвюх кнігах / склад. М. Грынблат; пад рэд. А. С. Фядосіка. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976. – Кн. 2. – 616 с.

8 Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich / pod kierunkiem Juliana Krzyżanowskiego. – Warszawa : Państwowy instytut wydawniczy, 1969. – Т. 3.: R – Ź – 697 s.

9 Трубачев, О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя / О. Н. Трубачев; под ред. С. Б. Бернштейна. – М. : Изд-во Академии Наук СССР, 1959. – 211 с.

УДК 800.6.86/.87

Н. В. Большакова

ПРЕДМЕТНЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА (по материалам текстов псковских сказок)

В работе представлен комплекс признаков, характеризующих издание необработанных народных сказок из Псковского фольклорно-этнографического архива. Дается обоснование принципов анализа предметного мира человека, отраженного в языковой среде сказочного текста. Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-14-60001.

Объектом исследования являются тексты необработанных народных сказок, записанных на территории Псковщины от носителей традиционной культуры в период с 70-х гг.

XX в. и хранящихся в настоящее время в Псковском диалектном и фольклорно-этнографическом архиве. В 2004 г. был опубликован небольшим тиражом сборник «Сказки Псковской области» [5]. Значительное после опубликования книги пополнение архива самобытных текстов стало основной причиной нового обращения к псковским сказкам. Кроме того, за прошедшие 10 лет появилась необходимость нового прочтения текстов в свете сформировавшихся современных научных направлений исследования устной речи. Подготовленное в 2014 г. мультимедийное издание сказок представляет собой объединение в специально созданной электронной базе данных архивных текстов необработанных народных сказок и песен сказочного характера (215 единиц), сопровождающихся аудиозаписями (7,5 час. звучания), научных комментариев, очерков о наиболее ярких псковских сказителях, словаря диалектных слов и справочно-информационного аппарата [2].

В гуманитарной науке последних десятилетий стало принятым считать устные словесные традиции, особенно запечатленные в прозаических формах, предметом пересечения «филологических, этнографических, искусствоведческих исследований», а само «фольклорное поле» – областью междисциплинарной [1]. Необработанная народная сказка, записанная в условиях экспедиционного полевого сбора, в ходе непосредственного контакта рассказчика – носителя традиционной народной культуры и языка – и собирателя, представляет собой единство фольклорного произведения и устной народной речи с характерными диалектными особенностями и чертами народного речевого дискурса. Тексты сказок, характеризуясь вариативностью, включают различного рода отступления и вставки, идущие от рассказчика-диалектоносителя, которые содержат ценные, оригинальные пояснения как лингвистического, так и этнографического характера. Изучение опубликованных текстов сказок показало, что различные дополнения, пояснения, авторские комментарии рассказчика, а также местные топонимы, отдельные антропонимы в сочетании с характерными диалектными особенностями разных языковых уровней составляют единый корпус признаков, придающих текстам псковского собрания народных сказок оригинальные черты, и привязывают их к определенному региону. Таким образом, текст сказки является важным источником познания самой языковой личности как субъекта традиционной культуры, а также традиционного народного быта через язык и фольклорные образы.

Мир человека, изображенный в текстах сказок, обусловлен в первую очередь закономерностями фольклорной поэтики, внутрижанровыми и сюжетными особенностями: «В фольклоре повествование основано не на изображении обычных характеров и обычных действий в обычной обстановке <...> о том, что ежедневно окружает человека, с точки зрения эстетики носителей фольклора рассказывать не стоит» [3, с. 88]. Вместе с тем в сказке «действие всегда совершается физически, в пространстве» [3, с. 91]. Материальные объекты в сказочных текстах, воспринимаемые через сознание сказочных героев, попадают в поле различных видов их деятельности, являются их помощниками, встречаются на пути действующих лиц как препятствие, служат испытанием и т. д., т. е. выполняют свойственные им функции в образно-поэтическом строе фольклорного произведения.

Являясь фактом устного общения, необработанная сказка, вместе с тем, содержит ярко выраженные коммуникативно-прагматические черты, идущие от интенции рассказчика. Для носителя традиционной культуры ситуация рассказывания сказки молодым слушателям является способом трансляции личного жизненного опыта путем включения различных пояснений социально-бытового и этнографического характера. Так, например, в текст сказки «Купец и волшебная монета» информант вводит пояснение для слова *армяк*, называющего вид старинной крестьянской одежды: *Идешь-идешь, а карман всё почему-то тяжелеет, даже полу армяка [оттянуло] (армяк – это такое вроде пальто без подкладки из самотканого сукна)*; в «Сказке про волка» рассказчица объясняет этнографизм *оборы/оборины*: *Раньше старик со старухой носили лапти, портянки закручивали оборами: тесёмки такие. И эта оборина с-под корыта у бабы и торчала. А старик на печку спрятался*. Так, через сказку, старшее поколение передает младшему знание о мире, устанавливает исторические связи между прошлым и настоящим.

С целью индексации всего предметного (в широком смысле) мира сказочного пространства при подготовке текстов сказок к новому изданию был составлен предметный указатель, обозначивший более 2000 наименований. Корпус предметного указателя, организованного по алфавиту, включает в себе значительный потенциал исследования содержательной стороны предметного слова и на этой основе выявления лексико-семантической системы сказочных текстов. Так, состав этнографической лексики включает наименования, которые отражают особенности хозяйственной деятельности человека, бытовые предметы, виды построек и их частей, атрибуты традиционной крестьянской одежды, специфику народной гастрономии.

Опираясь на разработанный В. Я. Проппом структурно-семиотический метод, одним из основополагающих принципов которого является принцип этнографизма фольклора, индексированный номинациями предметный мир человека в текстах сказок возможно представить в виде семиотических оппозиций мужского ~ женского, взрослого ~ детского, прошлого ~ настоящего, ближнего ~ дальнего и т. д.

Так, выделенный нами женский «предметный и персонажный набор» [7, с. 13], отраженный в предметном указателе, включает следующие наименования атрибутов, входящих в женский круг: *белила*, *веник*, *венок*, *дежа* 'тесто для хлеба', *доёнка* 'подойник', *зеркало*, *колечко*, *корунки* 'кружева', *коса*, *кросёнки / кросёницы* 'все тканое в домашних условиях (на ткацком станке – кроснах)', *кудель / куделька* 'льняное волокно, приготовленное для прядения', *новинка / новиночка* 'только что вытканый холст, домотканое полотно', *отымка (горшечная)* 'тряпка, которой прихватывают горячую посуду, горшки', *платок / платочек*, *платье*, *повес* 'мера льняных ниток или пряжи (обычно небольшая); повесмо / повесьмо', *подмаза (сковородня)* 'помазок для смазывания сковороды, на которой пекут блины, пироги', *поножи* 'ножная педаль ткацкого станка, с помощью которой ткачиха управляет нитями, попеременно поднимая и опуская их', *приданое*, *расчинка* 'закваска, опара', *румяно*, *сарафан / сарафанчик*, *серьги*, *ситцевик* 'сарафан из ситца', *став* 'домашний ткацкий станок, предназначенный для выработки холста', *точиво* 'домотканое льняное полотно простого изготовления', *фартук*, *холст / холстинка*, *цепка / цепочка*, *чепельник* 'рукоятка сковородника', *юбка / юбочка*.

Как видно, перечень характеризуется неоднородностью. Согласно специфике источника, он включает наименования, обусловленные внутрижанровыми особенностями сказочных текстов: *зеркало*, *колечко*, *приданое* (волшебные сказки); *белила*, *румяна* (песни сказочного характера о «женке-наряженке»). Однако примечательно, что основная часть списка – это наименования традиционной женской одежды (*сарафан*, *ситцевик*, *фартук*) и, что особенно существенно, слова, именующие предметный мир крестьянки, занимающейся характерными для нее видами деятельности: прядением, ткачеством, приготовлением пищи. Простая семантизация лексем показывает, что каждый из объектов этого предметного мира обладает своей пространственной и временной характеристикой, по отдельности и в единстве с другими является отображением картины мира.

Таким образом, составленный по псковским сказкам предметный указатель трансформируется в семантически организованный словник [6], который может стать основой для подробного описания универсальных лексико-семантических групп, характеризующих модель мира псковского крестьянина в ее пространственно-временных и других универсальных характеристиках. Сформированный как индекс слов для справочной части, сопровождающей публикацию текстов псковских сказок, предметный указатель уже на этапе подготовки издания сам функционирует как текст, имеющий самостоятельную исследовательскую значимость. Помимо семантического анализа предметного указателя, в работе применяется лексикографический метод. В электронную базу данных мультимедийного издания сказок введен специально составленный нами словарь для истолкования диалектных слов, называющих нередко уже забытые понятия и реалии (в определении значений вышеприведенных лексем использованы словарные дефиниции из этого словаря). В словаре получили описание более 450 единиц, значительную часть которых составляют этнографизмы – как общерусские, так и локально-русские, что позволяет раскрыть этнолингвистическую специфику Псковского края в общенациональном контексте.

Исследование предметного мира человека на основе текстов псковских сказок имеет значение не только как региональный проект. В связи с особенностями геополитического положения Псковщины и спецификой географии мест полевого сбора сказок (в значительной мере это южные районы современной Псковской области) требуется комментарий к выражению «псковская народная сказка», географическое и культурно-языковое пространство которого следует понимать в известном смысле условно. Анализ диалектных особенностей языка сказок выявил многочисленные белорусизмы на всех уровнях – в фонетике, лексике, грамматике. В связи с рассматриваемыми в статье вопросами обратим внимание на лексику, имеющую этнографический характер. Так, по данным «Псковского областного словаря с историческими данными» [4], упомянутые слова *доёнка*, *корунки*, *отымка*, а также многие другие, разработанные в нашем словаре, используются только в южных районах Псковской области, пограничных с Белоруссией.

Таким образом, предметный и языковой мир псковской сказки неоднороден: наряду с проявлением системы русских северо-западных языковых и этнографических черт с характерными собственно псковскими особенностями в ней находит отражение так называемый «белорусский комплекс», характеризующий черты псковско-белорусского пограничья.

Список использованных источников

- 1 Каргин, А. С. Фольклор и фольклористика третьего тысячелетия / А. С. Каргин, С. Ю. Неклюдов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.centrfolk.ru/kong_neklud.htm
- 2 Народные сказки Псковского края : мультимедийное издание / Под ред. Н. В. Большаковой, Г. И. Плошук. Составители: Н. В. Большакова, Л. Б. Воробьева, Н. Ф. Лищенко, З. В. Митченко, М. И. Муратова, Г. И. Плошук. Разработчик приложения для ЭБД: А. М. Чиликин. – Псков, 2014.
- 3 Пропп, В. Я. Фольклор и действительность / В. Я. Пропп // Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М. : Наука, 1976. – С. 83–116.
- 4 Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1–25 / под ред. Б. А. Ларина [и др.]. – Л. (СПб.): ЛГУ (СПбГУ), 1967–2015.
- 5 Сказки Псковской области / под ред. Г. И. Плошук. – Псков : ПГПИ, 2004. – 620 с.
- 6 Цивьян, Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанской сказки) / Т. В. Цивьян // Типологические исследования по фольклору : сборник статей памяти В. Я. Проппа (1895–1970). – М. : Наука, 1975. – С. 191–213.
- 7 Цивьян, Т. В. Модель мира и ее лингвистические основы / Т. В. Цивьян. – изд. 3-е, испр. – М. : КомКнига, 2006. – 280 с.

УДК 821.161.2.09

Т. А. Бронзенко

МІФОПОЕТИЧНИЙ ТИП МИСЛЕННЯ Б.-І. АНТОНІЧА

В статті розкриваються основні черти міфопоетического типу мислення Б.-І. Антоніча, синтез язических и християнських традицій в его поезики. Крім того, аналізується ключеві міфологеми в творчестві Б.-І. Антоніча.

Крізь призму міфологічного типу мислення розглядається творчість багатьох українських письменників ХХ століття. У літературі цього періоду відбувається «злиття фантазії й реальності в цілісному міфі, де суб'єктивне й об'єктивне раціонально не розмежовані» [1, с. 85].

Підґрунтям художніх творів стають міфологічні сюжети та образи, які вимагають від реципієнта філософського переосмислення біблійних мотивів та культивування язичництва як еталону природності. «Мета всіх міфів, – зауважує Г. Кернер, – це знищення часу, утворення світу безчасовості» [8, с. 133]. Первісна культура передусім привертає увагу письменників

XX–XXI століття своєю універсальністю, відкритістю, сакральністю, спрямованістю до вічного, наявністю тих явищ, які не мають логічного пояснення.

Однак, на думку О. Рочняка, у художніх творах «не стільки відтворюються класичні зразки, скільки створюються нові «міфи», джерелом яких стає, як правило, певна культурна традиція, що співвідноситься постійно з явищами сучасної дійсності. Сучасність, відображуючись у дзеркалі культури, що виступає як паралель і праобраз поточної дійсності, ставала безпосереднім матеріалом для міфологізації, тобто, іншими словами, сучасності надавали рис іншої культурної традиції» [11, с. 79]. Цілком закономірно, що на сучасному етапі розвитку літературознавства (О. Кирилюк, М. Москаленко, Я. Поліщук, М. Попович, Л. Скупейко, Н. Топоров) порушуються питанняміфопоетичного фактору в літературі.

Будь-який художній образ віддзеркалює індивідуальний світ митця. Б.-І. Антонич презентує своєю поетичною спадщиною унікальний для України літературний стиль – неоміфологізм. Письменник вибудовує власну систему міфологем. У його стильовій манері – синтез язичницького й християнського мислення. Духовний обшир поета вкорінений у праслов'янську міфосвідомість. Відновлення гармонії людини й природи – ось, що є ключовим у світовідчутті Б.-І. Антонича. Авторський міфосвіт, неповторна стильова манера викликали й викликають чималий резонанс у літературознавчій думці XX та XXI століття. Міф, проникаючи в канву тексту, становить базовий код картини світу письменника. Цим самим автор ніби намагається реалізувати первісну потребу людини – доторкнутися до таємничого, пізнати його глибинну суть. Відтакприродні стихії органічно вплітаються в поетичну систему Б.-І. Антонича. Митець вкладає в оповідь пантеїстичні відчуття, оскільки прагне віднайти духовну стабільність та досягнути свободи. Отож творчість Б.-І. Антонича відображає глибинну сутність його душі та віддзеркалює світобачення письменника. Міф притаманний людині з архаїчною свідомістю [10, с. 260]. «Я – закоханий в житті поганин», – зізнавався Б.-І. Антонич. Спробуймо розкрити міфологічний код поезики митця крізь призму його дитинства. Слушною, на наш погляд, є думка Г. Кернера. Він стверджує, що до власного поетичного міфу, фундаментального коду поетової творчості, Антонич іде «органічним» шляхом: «він будує свій міф з елементів дитинства, власного «Золотого Віку» [8, с. 128].

Б.-І. Антонич походив із села Новиця Горлицького повіту на Лемківщині (нині територія Польщі). «Архаїчний» світ, сповнений легенд, вірувань та забобонів, вибудовував власну поетову картину, у якій стиралися межі між людиною та природою. Антонич із дитинства глибоко пізнавав фольклорні традиції, народні пісні (передусім від дівчини-няні). Тож багата культурна спадщина предків, звичаї та обряди, християнські вірування (батько був священиком) були вирішальними чинниками, що сформували митця як особистість. Варто також наголосити на такому важливому факторі, як вплив природи. У спогадах Ольги Олійник, поетової нареченої, віднаходимо цікаве спостереження: «...Малого хлопчика незмірно цікавило усе, що діялося за вікном. А там... шумлять дерева, співають пташки, шумить зелень. Найбільші дива у місячні ночі. Тоді тихенько підкрадався до вікна і вдивлявся в срібlistий світ. Цілими годинами міг так обсервувати світ... через вікно».

У віруваннях лемків органічно перепліталось язичництво з християнством (цей факт відображений у назві четвертої збірки Б.-І. Антонича «Зелена Євангеліє»). Людина, котра живе у світі міфічних уявлень, ставиться до всіх предметів світу як до живих істот. Тож природа (центральна тема у творчості письменника) персоніфікована та набуває символічного та міфологічного значення. Пантеїзм у світосприйнятті спонукав митця до усвідомлення навколишнього світу як вищого ідеалу.

Між іншим, витоки образності у творчій манері поета-міфотворця Ю. Андрухович убачав насамперед у календарно-обрядовому фольклорі [2]. Не менш важливим критерієм у формуванні свідомості Б.-І. Антонича було його захоплення музикою (грав на скрипці, виступав на концертах). Не можна не згадати й про літературні впливи. Сам Б.-І. Антонич зізнавався: «Тобі хвала, сивобородий міністре республіки поетів, Уолте Уїтмене, що навчив ти мене молитись стеблинам трави. В корчмі «під романтичним місяцем», п'ючи палючу і похмільну

горілку мистецтва, разом з тобою звеличую найтайніше і найдивніше явище: факт життя і факт існування...» [6, с. 33]. Розгляньмо ключові міфологеми, наявні у творчості митця. Слід зауважити, що більшість науковців у моделі Антоничевого поетичного світу виокремлюють бінарні образи: село – місто, ліс – місто, Космос – Хаос.

Село – міфологема раю – в авторській уяві постає як первісна універсальна модель життєвого устрою. Так, у вірші «Село» (типовий приклад Антоничевої лірики, де виражено специфіку його художнього мислення) відбувається антропоморфізація (уподібнення людини) та анімізація (високий рівень злиття індивіда з навколишньою природою), що вказує на міфологічне світовідчуття Б.-І. Антонича. Поет нищить межу між людиною й твариною, між сонцем і рослиною, між деревом і птахом. Прикметна деталь: наявність сільської атрибутики, але цілковита відсутність людей у творі. І лише деякі предмети чи дії нагадують про мешканців. Причому ці деталі настільки яскраві, що люди стають незримо присутні. Ідеально облаштований світ утілює гармонію між людиною та природою.

На противагу ідеального та гармонійного образу села місто постає світом, ворожим для людини. У ньому стирається її індивідуальність. М. Ільницький підкреслював, що місто для автора – це «постприрода, що дійшла до останньої стадії свого розвитку і не має майбутнього» [7, с. 29]. Достатньо пригадати поезію «Апокаліпсис», де місто постає безликим кам'яним світом, що уособлює відчай, неволю та знищує надію.

Наступна міфологема – ліс. За давніми традиціями, цей простір ототожнюється із чимось загадковим, диким. Це місце заселене демонологічними істотами. Справедливо наголошує М. Новикова, що ліс в Антонича – це символ одночасно й смерті, і воскресіння людини.

Звірята й зорі, люди і рослини – / У всіх одна праматір, / Природа вічна, невичерпна і невтомна, / Хоч час крилатий з вітром лине...

Таким чином, митець творить власний міф, крізь призму якого осягає світ. У такий спосіб автор намагається відновити втрачену цілісність. І ця гармонійна картина світу протиставляється цивілізації, характерними рисами якої є деградація морально-етичних вартостей. Міфопоетичний тип мислення Б.-І. Антонича дає змогу глибше зрозуміти феномен його творчої манери та особливості світогляду митця. Хоча, безперечно, осягнення глибинних правитоків поетичного світосприймання та світорозуміння потребують ще нових прочитань.

Список використаних джерел

- 1 Аверинцев, С. С. Неоплатонизм перед лицом Платоновой критики мифопоэтического мышления / С. С. Аверинцев // Платон и его эпоха. – М. : Наука, 1979. – С. 83–97.
- 2 Андрухович, Ю. Богдан-Ігор Антонич і літературно-естетичні концепції модернізму : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філ. наук : спец.10.01.01 «Українська література» / Ю. Андрухович. – Прикарпатський ун-т ім. В. Стефаника. – Івано-Франківськ, 1996. – 224 с.
- 3 Антонич, Б.-І. Твори / Б.-І. Антонич. – К. : Дніпро, 1998. – 591 с.
- 4 Бовсунівська, Т. Міфологема як резистентний складник літератури / Т. Бовсунівська // Дивослово. – 2010. – № 8. – С. 49–52.
- 5 Бондаренко, А. Словесні маски «дитини буття» в художньому мовомисленні Б.-І. Антонича / А. Бондаренко // Слово і час. – 2001. – № 12. – С. 43–48.
- 6 Ільницький, М. Весни розспіваної князь. Слово про Антонича: Статті, есе, спогади, листи, поезії / М. Ільницький Богдан-Ігор Антонич. – Львів, 1989. – К., 1991. – 430 с.
- 7 Ільницький, М. Від «Дочасного світла» до «Сурм останнього дня» / М. Ільницький // Антонич Б.-І. Повне зібрання творів. – Львів : Літопис, 2009. – С. 3–36.
- 8 Кернер, Г. Міфотворчість у поезії Богдана-Ігоря Антонича і Володимира Свідзинського / Г. Кернер // Сучасність. – № 12. – 2001. – С. 125–139.
- 9 Новикова, М. Міфосвіт Антонича / М. Новикова // Сучасність. – 1992. – № 9. – С. 86.
- 10 Потебня, А. А. Слово и миф / А. А. Потебня. – М.: Правда, 1989. – 624 с.
- 11 Рочняк, О. В. Р. Вагнер як засновник нового філософського погляду на міф / О. В. Рочняк // Мульти-версум : філос. альм. – К. : Центр духов. культури. – 2005. – № 46. – С. 78–88.
- 12 Словник символів / О. І. Потапенко, М. К. Дмитренко, Т. І. Потапенко та ін. – К. : Народознавство, 1997. – 156 с.

Е. Г. Бураго

ПЕРСОНИФИКАЦИЯ ГОРОДА В ПОЭЗИИ: КИЕВ КАК ТЕКСТ КУЛЬТУРЫ

В статье показана роль города Киева в формировании лингвокультуры и выявлены способы его персонификации. Киев может рассматриваться как текст культуры, который формирует особый стиль отношения к столице и древнейшему из городов.

Термин *текст* – один из самых востребованных в современной лингвистике. Не случайно в 80-е годы возникла лингвистика текста – особая область гуманитарных знаний. И. Р. Гальперин в своей классической работе «Текст как объект лингвистического исследования» писал, что в тексте скрыто три вида информации: 1) содержательно-фактуальная (*о чем и что* говорится в данном произведении); 2) содержательно-концептуальная (*о чем, что + как* рассказывается это событие, с помощью каких средств и приемов оно передано); 3) содержательно-подтекстовая (*о чем + что + как + зачем + с какой целью*) [1, с. 37]. Мы видим, что здесь текст понимается не только как вербальное выражение мысли, но и как знаковая система, обладающая значением и смыслом. Знаки исследуются семиотикой, для которой важно, что явления природы и человеческой культуры взаимодействуют, опосредованные знаками [4]. Текст понимается нами как динамическое коммуникативное образование высшего уровня, материализованное в знаках. Теоретически такое понимание текста было обосновано Ю. М. Лотманом и другими представителями семиотики. В его работе «Беседы о русской культуре» было показано, что понятие текста применимо к таким явлениям, как чин, ритуал, обряд, награда, мода и даже тип поведения [2]. Вся наша жизнь – тоже текст. Текстом называют разные сущности: провинциальный текст, романский текст русской литературы и др.

Хорошо разработана проблема петербургского, московского, омского текстов и текстов некоторых других провинциальных городов [3; 5]. С этой точки зрения считаем правомерным говорить о тексте Киева и его роли в национальной культуре. Киев, «мать городов русских», в культуре – не просто топоним: ведь это имя издавна символизирует «город вообще», «пра-город», находясь в одном ряду с такими городами, как «вечный город» Рим, Царьград, Иерусалим. Древняя столица царства Русского – великий Киев, первопрестольный град. Культурное освоение мира идет через создание его пространственной модели. Поэтому понятие «киевский текст» связано с Киевом как особым топосом, с одной стороны, и как искусством слова, реализующим эту связь с данным топосом, с другой.

Киевский текст выявляется из набора произведений, ориентированных на киевскую тематику. Создаваемый в художественно-эстетическом процессе образ города выражает глубинные основы человеческого бытия, где сплавляются тончайшие интеллектуальные, эмоциональные и волевые способы освоения жизни, отражается пестрая картина духовных устремлений человека во времени.

Города возникли как храмовые комплексы – не из рациональных потребностей (жить в них всегда труднее, чем в деревне), в силу ритуальных традиций. И это принцип города: чем более он урбанистичен, тем более мифологизировано население, тем дальше оно от природы. Ни у американцев, ни у русских поэтов и писателей, проживающих в Америке, нет парадигмы Нью-Йорка, хотя традиции поэзии урбанизма уже более ста лет. Не случайно И. Бродский сказал: «Естественным путем Нью-Йорк в стихи не вписывается». Нью-Йорк для них не Великий город, а, скорее, «город желтого дьявола» (как для русских начала прошлого века). Отсюда следует вывод, что Киев, о котором так много сложено стихов, песен, которому посвящено много прозаических текстов, – город, имеющий огромное значение в культуре.

Образное выражение города Киева развивается и функционирует как нечто единое. Так, образ древнейшего «сиявшего», «золотого», «блестящего», высокодуховного Киева,

с одной стороны (например, у Рылеева) противопоставлен Киеву, «дряхлающему» в составе Речи Посполитой. Для Тютчева Киев – охранитель устоев. Для А. Хомякова – *Слава, Киев многовечный, / Русской славы колыбель!*

Привольный Днепр, огражденный крутыми берегами, отражает в своих водах «златые верхи высоких теремов и гридниц двора *княжеского*»; «расстилайтесь по обширному Подолу киевскому, бархатные луга – любимое *разгулье* удалой дружины князя русского! Жадный взор мой стремится проникнуть сквозь седой туман веков, до тех отдаленных времен России, когда, не озаренная еще светом православия, она приносила кровавые жертвы своему Перуну...», – так писал о Киеве М. Загоскин.

Киевский текст украинской культуры, подобно Петербургскому тексту русской культуры, – это парадигматическое явление, по своей природе аналогичное мифу, в том числе и своей коллективностью и даже анонимностью, ибо никто из авторов отдельных текстов не может считаться автором интертекста. Так, в основе Петербургского интертекста лежит миф об инкарнации Града Небесного, воплощение духовного, облеплене его грязью, «топью блат» (Пушкин). В основе Киевского текста сакральный, языческий миф. Например, стихотворение А. Хомякова «Киев», написанное еще в 1839 г.: *Высоко передо мною / Старый Киев над Днепром, / Днепр сверкает под горою / Переливным серебром.*

Образ парящего в высоте Киева достаточен как иллюстрация идеи *Киев есть святыня*. Уже здесь намечаются амбивалентности и антиномии Киевского текста: верх и низ, вертикаль и горизонталь, космос и хаос, оформленность и аморфность и т. д. О. Мандельштам создал потрясающие поэтические образы-портреты многих городов, лучшие из них – образы Москвы, Петербурга, Воронежа. Но более всего по душе ему вымышленный город Малинов, который оборачивается зарослями малинника: «Все города русские смешались... и слились в один большой небывалый город с вечным санным путем, где Крещатик выходит на Арбат, и Сумская на Большой проспект. Я люблю этот небывалый город больше, чем настоящие города порознь, я в нем родился, никогда из него не выезжал». Как видим, Киев вклинивается в образ идеального города, описанного О. Мандельштамом, поскольку является пра-городом.

Таким образом, Киев персонифицирован в творчестве поэтов и писателей XX века как «мать городов русских», высокодуховный город.

Список использованных источников

- 1 Гальперин, И. Р. Текст как объект лингвистического исследования / И. Р. Гальперин. – М. : Наука, 1981. – 140 с.
- 2 Лотмановский сборник.2. – М., 1997. – С. 577–804.
- 3 Москва и «московский текст» русской культуры. Сб.статей. – М. : РГУ, 1998.
- 4 Семиотика / Под ред. Ю. С. Степанова. – М. : Радуга, 1983. – 627 с.
- 5 Топоров, В. Н. Петербург и петербургский текст русской литературы / В. Н. Топоров // Труды по знаковым системам XVIII: Семиотика города и городской культуры. – Петербург. Тарту, 1984.

УДК 398.3 (811.16+811.112.2)

Т. В. Валодзіна

ДА ПЫТАННЯ ДАЎНІНЫ І ЕЎРАПЕЙСКІХ ПАРАЛЕЛЯЎ МАГІЧНАГА ЛЕКАВАННЯ БЕЛАРУСАЎ

Рассматривается один из способов народной ветеринарии белорусов – ритуал пригибания к земле чертополоха с целью изгнания червей у животного. Практически идентичные ритуалы из русской, западнославянских, балтских и немецкой традиций свидетельствуют о глубокой архаике; распространению заговорной формулы способствовало упоминание ее в латинских текстах.

Пытанне этнічнага і ўніверсальнага ў замоўнай традыцыі еўрапейскіх народаў на сёння адносіцца да ліку малараспрацаваных і ў той жа час надзвычай актуальных. У той час калі склад казачных ці легендарных сюжэтаў, парэміялогіі ці народнай лірыкі Еўропы параўнаны і супастаўлены даволі падрабязна, што знайшло выражэнне ў шэрагу еўрапейскіх паказальнікаў і слоўнікаў, замоўная сюжэтыка яшчэ не стала прадметам падобнага абагульнення. У той жа час як заходнееўрапейскія, балцкія, так і славянскія традыцыі маюць ґрунтоўныя анталогіі і манаграфіі, прысвечаныя замоўным матывам і сюжэтам канкрэтных краін. Апошнія гады зроблены значны крок наперад і ў падрыхтоўцы паказальнікаў, гл. да прыкладу, нядаўні вопыт Т. Агапкінай і А. Тапаркова [2]. Менавіта гэтыя маскоўскія фалькларысты ў сваіх працах не абмяжоўваюцца адно славянскім матэрыялам, але прыводзяць і паказальныя еўрапейскія паралелі, што дазваляе аргументаваць гіпотэзы аб паходжанні і распаўсюджанні асобных замоўных сюжэтаў.

Сапраўды, “раскручванне” таго ці іншага матыву ці вобраза рытуальна-магічнай медыцыны выяўляе падабенства як у суседніх, так і даволі далёкіх еўрапейскіх замоўных комплексах. У дадзеным выпадку будзе разгледжаны рытуал выправы да пэўнай сакральна пазначанай расліны і звароту да яе з просьбаю аб дапамозе. У беларускай традыцыі такія рытуалы фіксуюцца пры чарвяках у ране ў жывёлы і радзей пры дзіцячых сухотах.

З мэтай выгнання чарвякоў з раны ў жывёлы “быльнік прыціскаюць каменнем да зямлі і шэпчуць: магіл. “Бульняк-бульнячына, белая на табе цвяціна, загну цябе, заламлю цябе, пакуля ў маёй скаціны, чорнай шарсціны, чэрві навывыспаюцца, а тагды разазгну цябе, адламлю цябе” [6, № 283]; смал. “Татарин, татарин, зладейския народы, урод из уродыў!... Зачем, Татарин, сеши чарвей у маей лошади? Если ня вывидиш чарвей, то вырву тябе с карнём, заброшу за синюю даль, – ты засохниши, як парашинка!... Успомниши сваю ашибку – да будить позна!» [3, с. 211]; гродз. Куст крапівы завязваюць ніткай ці стужкай і кажуць яму: «*Чуеш, крапиво: се не выпадут робаки из червоного вола, то я тоби голову здойму*» [7, с. 440].

У славян і балтаў лекаванне жывёлы ад чарвякоў з дапамогаю пэўнай травы вядома досыць шырока, замоўны сюжэт асабліва папулярны ў палякаў і літоўцаў. Цалкам паўтараюцца і рытуальныя ўмовы: прыгінанне да зямлі абранай расліны і абавязковае яе адгінанне пасля паспяховага зыходу рытуалу, прымеркаванасць да часу ўсхода сонца і г. д. З канкрэтных прыкладаў гл.:

палякі: Жывёлу прыганяюць да куста, прыгінваюць яго вярхушку да зямлі і прыбіваюць верхавіну драўляным колічкам. Пры гэтым кажуць: “*Oście, oście! Dotąd cię nie puszcze, póki z tego zwierzęcia nie wylecą goście*”. На заходзе сонца расліну адпускаюць. А чэрві выходзяць [11, s. 50-51]. Да сонца зрываюць верхавінку дзіванны, прыхінаюць яе да зямлі і тройчы кажуць: “*Jak tego srokatego bydlaka robak męczy, tak ja ciebie męczę*”. Потым прыціскаюць яе да зямлі каменем, каб і хвароба гэтак жа сталася прыціснута: “*Dziewanno, panno! póty cię stąd nie wypijesz, dopóki robaki ryżej cielicy (czarnej krowy i tp.) nie opuszczą*”. Праз колькі дзён, як чарвякі выйдучь, дзіванну трэба абавязкова вызваліць, інакш жывёла здохне”. У іншых варыянтах чартапалох напачатку білі каменем, затым прыціскалі да зямлі са словамі: “*Do tej pory będą ciebie więzić, póki nie wysypiesz z rany robactwa*” [11, s. 51];

літоўцы: Чартапалох прыціскаюць са словамі: “*Dagi, dagi, aš tave slegiu, kad išbyrėtu margai karvei kirmėlės; jeigu išbarstysi, tave paleisiu, neišbarstysi – tu čia supūsi*” (Чартапалох, чартапалох, я цябе нахіляю, каб высыпаліся з рабай скаціны чэрві; калі высыпеш – цябе адпушчу, а не высыпеш – тут згніеш) [5, с. 227]. Паказальна, у літоўцаў гэта сюжэтная сітуацыя скарыстоўваецца ў замовах і пры іншых хваробах. Калі на назе ці ў якім іншым месцы нарыў, трэба пайсці на світанку ў поле, знайсці чартапалох, што зацвіў, прыхінуць яго да зямлі і прыціснуць каменем. Пры гэтым казаць: “*Kol tu manęs nepaleisi, tai aš tavęs nepaleisiu; o jeigu tu mane paleisi, tai ir aš tavęs paleisiu*” (Калі ты мяне не адпусціш, я цябе не адпушчу.

А калі ты мяне адпусціш, то і я цябе адпушчу). І пайсці ў левы бок. Потым, калі нарыў пройдзе, зноў пры ўзыходзе сонца пайсці і адпусціць чартапалох. Калі не адпусціш, то як пойдуць, як пасыплюцца нарывы, то не будзеш ведаць, куды падзецца [5, с. 150–151]. Замавы гэтага тыпу наогул шырока вядомыя ў Літве [12, р.114–117].

В. Мансікка ў Ігналінскім раёне запісаў замову «Замовляю от червей, по сей день, по сей час, по сию минуту», пасля вымаўлення якой рэкамендавалася дзьмухнуць на чартапалох ці крапіву [13, № 697]. *Наступны запісаны ім жа ў Швянчонскім раёне Літвы тэкст моўнымі асаблівасцямі выдае на беларускі: “Крапіўка žyguščaja, niech budzić zdarowa karowa mahičšaja. Kady wupusčiš rabaki, odpušči, a nie wuhoniš, tak nie atrpušči”* [13, № 697].

З’яўленне крапівы замест чартапалоха ў рытуальных сітуацыях выгнання чарвякоў выглядае зусім заканамерна, калі прыняць да ўвагі блізкую «жалючую», адгонную семантыку гэтых раслін. Да таго ж з дапамогаю крапівы чарвякоў выганялі з хворых зубоў, гл. рус. «Матушка крапивишка, святое деревцо! Есть у меня раб Божий (имярек), есть у него на зубах черви, а ты оных выведи; а ежели не выведешь, то я тебя высушу; а ежели выведешь, то я тебя в третий день отпущу (прамовіўшы, крапіву прывязаць да нізу, а на трэці дзень адвязаць)» [4, с. 360].

латышы: *Es turu tevi, es sienu tevi, es neatlaidīšu tevi, iekams būsī kāju dziedinājis sāpes un slimās asinis* [5, р. 118];

рускія: “...Пойду я, раб Божий, в чистое поле. В широкое раздолье искать матушку траву, золотую голову. *Ах ты, матушка-траву, золотая голова, буду я тебя просить, выведи червей из милой моей животины. Если выведешь – отпущу, а не выведешь – не отпущу вовеки.* Аминь [10, с. 314–315]. На рускай Поўначы ў падобных кантэкстах жывёлагадоўчай магіі таксама скарыстоўвалі дзядоўнік [9, № 1219];

чэхі прыціскаюць чартапалох каменем, туды ж кладуць хлеба і кажучь: „*Bodláčku, bodláčku, nepustím tobě hlavičku, pokud nepustíš krávé červíčku*” (Чартапалох, я не адпушчу тваю галоўку, пакуль ты не вызваліш ад чарвякоў маю кароўку) [16, с. 391].

Славянская і балцкая традыцыі працягваюцца і ў нямецкай магічнай лекавальнай практыцы. Да прыкладу: перад усходам сонца заламаць кусцік крапівы, узяць у абедзьве рукі і казаць: «*Brennenessell, lass dir sagen, unsere Kuh hat im Fuss die Maden, willst du sie ihr nicht vertreiben, so will ich dir den Kragen umreiben*» (Крапіва, паслухай, што я табе скажу, наша карова мае чарвей у назе, калі ты не хочаш іх выгнаць, тады хачу я табе вяршок адарваць) [15, с. 299].

У немцаў акрамя лекавальных мэтаў метавіта гэты рытуал скарыстоўваўся ў выпадках, калі хацелі, каб злодзей вярнуў украдзенае. Тады ішлі да куста прыціскалі яго левай рукою да зямлі і казалі: “*Holerstaud, ich thu dich drücken und bücken, bis der Dieb das Gestohlene bringt*” (Чартапалох, буду цябе ціскаць і давіць, пакуль злодзей не прынясе скрадзенае). Прычым чым мацней будзецця ціснуць, тым хутчэй адбудзецца жаданае [18, с. 75]. Пры тэмпературы, ліхаманцы (kaltes Fieber), адшукаўшы на сцежцы камень, ішлі да чартапалоху, прыціскалі да зямлі, перахрысціўшы, з замоваю. А ля крапівы выганялі пухліну і боль: „*Nesselbusch, ich lege dich und laß dich nicht mehr auf, bis daß du mir den ganzen Namen gesagt. Hilf’s, es sei gleich Fleisch, Schwulst oder Materie, Waden, so bist du nun von mir geladen, bis ich komme und laß dich auf*” (Крапіва, я кладу цябе і не адпушчу, пакуль ты мне не скажаш цэлае імя. Памажы, або ты пабудзеш прыціснутаі, пакуль я прыду і цябе вызвалю) [16, с. 390–391]. Аналіз прадстаўнічай колькасці нямецкамоўнага матэрыялу дазволіў А. Спамеру сцвярджаць, што асаблівай шчыльнасцю запісаў вылучаецца нямецкі поўдзень, аўстрыйскія і швейцарскія землі. Пашырэнню іх усяляк садзейнічала перадрукоўка замовы ў зборнічках магічных парадаў “*Romanusbüchlein*”, “*Egyptischen Geheimnissen*” [16, с. 391].

Самае ранняе вядомае сведчанне пра рытуал прыціскання травы каменем да зямлі з мэтай лекавання хвораі жывёліны ўзыходзіць да так званага Pferde-Wurmsegen (замова ад чарвякоў у каня), што паходзіць з рукапісу манастыра „*beate Marie de Lira*“ і была адшукана

ў Парыжскай нацыянальнай бібліятэцы. Замова напісаная на лацінскай мове «*Ad uermen, qui in caballo est*». У перакладзе на беларускую мову апісанне рытуалу лекавання каня ад чарвей выглядае наступным чынам: Пасля заходу сонца ісці да таго месца, дзе расце чарвякова трава (*Verbena*), пакласці камень і сказаць тры разы: “Чарвякова трава, вызвалі гэтую жывёліну – ці яна белая, ці чырвоная, ці якую б фарбу не мела – ад чарвякоў”. Затым зноў пайсці туды, толькі да ўсхода сонца, прамовіць узноў тое ж тры разы і забраць той камень адтуль. А яшчэ трэба выкапаць траву *Sigillum* (Соломон) і пры гэтым казаць: “Хрыстос нарадзіўся, яго паклалі ў яслі, тут быў белы конь, ці якой фарбы б не быў, а яго ўладальнік...” Гэта трэба дзесяць разоў паўтараць. А затым па лацінску “Ойча наш”. І калі будзеш казаць закрэпку апошні раз, акуратна вырві гэтую траву з зямлі. Пасля таго нічога не бяры з зямлі, а каня абатры гэтай травою, і тады той чарвяк загіне. Каню не трэба піць бягучай вады, не купацца, і садзіцца яму на спіну таксама не трэба. Ён мусіць быць вольны ад любой паклажы, пакуль не прападзе апошні чарвяк. Хто скарыстаецца гэтым сродкам, не павінен затым ніякай жывёліне больш дапамагаць [17, s. 62]. Ва ўсіх традыцыях узгадваецца чартапалох, іншыя звесткі, хутчэй, варыянты назвы або падобныя да яго калючыя расліны, часцей крапіва. Згодна з даследаваннямі В.Б. Коласавай, практычна адзіная “задача” чартапалоха ў народнай ветэрынарыі – выгнаць чарвей з раны [8, с. 245]. Чэхі і назвалі чартапалох *pchác*, бо павінен ён быў выпіхнуць чарвякоў [8, с. 245]. Атрымліваецца, калючая расліна надзяляецца здольнасцю як насылаць чарвякоў, так і выганяць іх, а ўзаемадачыненні чалавека з ёю выбудоўваюцца па правілах абмену “раз ты напусціла – я цябе прыцісну, а калі выганіш – адпушчу”. Цікава, што калі не вызваліць расліну пасля выхаду чарвякоў, то ў тагасвет адыйдуць і сілы жывёлы. Выступае тут чартапалох як яскравы медыум, масток між чалавекам, засветамі і жывёлай. Акрамя магічных маніпуляцый з кустом чартапалоха і замоўнага да яго звяртання для выгнання чарвей з раны скарыстоўвалі і свежы сок гэтай расліны [1, с. 84]. Марцэл Эмпірык (*Marcellus Empiricus*) – рымскі пісьменнік, у пачатку V ст. у сваім лячэбніку пад назваю «*De medicamentis*», цікавым для вывучэння медыцынскіх уяўленняў таго часу, прыводзіць параду пры лекаванні зубнога болю, выкліканага ўсё тымі ж чарвякамі, знайсці ў чартапалоху чарвячка і насіць яго на шыі ў пурпуровай хусцінцы [14, s. 219].

Падабенства славянскіх, балтыйскіх, нямецкіх і англійскіх рытуалаў і замоў ад чарвей у ране са скарыстаннем калючай расліны сведчыць на карысць надзвычайнай архаікі іх узнікнення. Верагодна, такія тэксты – агульная спадчына індаеўрапейскіх народаў. Існаванне на латыні, безумоўна, садзейнічала геаграфічнаму пашырэнню.

Спіс выкарыстаных крыніц

- 1 Ботанический словарь / Сост. Н. И. Анненков. – СПб. : Имп. Академия наук, 1878. – 670 с.
- 2 Восточнославянские заговоры : Материалы к функциональному указателю сюжетов и мотивов. Аннотированная библиография / Авторы-составители Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков. – М. : «Индрик», 2014. – 320 с.
- 3 Добровольский, В. Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 / В. Н. Добровольский // Записки Имп. рус. географ. общества по отделению этнографии. – СПб. : Тип. Е. Евдокимова, 1891. – Т. XX. – 716 с.
- 4 Забылин, М. Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / М. Забылин. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – 288 с.
- 5 Завьялова, М. В. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира / М. В. Завьялова; Ин-т славяноведения РАН. – М. : Наука, 2006. – 563 с.
- 6 Замовы / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.
- 7 Зеленин, Д. К. Описание рукописей Ученого Архива Императорского Русского Географического Общества / Д. К. Зеленин. – Прага, 1914-1916. – Т.1-3.
- 8 Колосова, В. Б. Лексика и символика народной ботаники. Этнолингвистический аспект / В. Б. Колосова. – М. : Индик, 2009. – 352 с.
- 9 Русские заговоры Карелии / Рос. акад. наук. Карел. науч. центр, Ин-т яз., лит. и истории ; [сост. Т. С. Курец]. – Петрозаводск : Изд-во Петрозавод. гос. ун-та, 2000. – 274 с.

10 Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Песни. Заговоры / Сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников, Н. В. Леонова. – Новосибирск : Наука. Сибир. Предприятие РАН, 1997. – 605 с.

11 Biegeleisen, H. Lecznictwo ludu polskiego / H. Biegeleisen. – Kraków, Pol. Akad. Umiejtnosci, 1929. – VII, 402 s.

12 Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės / Sudarė, parengė ir įvadą parašė Daiva Vaitkevičienė. – Leidėjas : Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas Išleidimo metai: 2008. – 919 s.

13 Mansikka, W. Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut – und Verrenkungssegen / W. Mansikka. – Helsingki : Druckerei der Finnischen Literatur, 1909. – Sv., 35 f.

14 Marcellus. Über Heilmittel : [De Medicamentis.] Herausgegeben von Max Niedermann. 2. Auflage besorgt von Eduard Liechtenhan... übersetzt von Jutta Kollesch und Diethard Nickel. – Bd. 1. – Berlin : Akademie-Verlag, 1968. – 413 s.

15 Panzer, F. Bayerische Sagen und Bräuche : Beitrag zur deutschen Mythologie / F. Panzer. – Bd. 2. – München : Christian Kaizer, 1855. – 597 s.

16 Spamer, A. Romanusbüchlein [*Romanus-Büchlein*]. Historisch-philologischer Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch / A. Spamer. – Berlin, Akademie-Verlag 1958. – VIII, 446 .

17 Wipf, K. A. Die Zaubersprüche im Althochdeutschen / K.A. Wipf // Numen. – Vol. 22, fasc.1. – 1975. – S. 42–69.

18 Zingerle, V. Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes / Vinzenz Zingerle. – Innsbruck. Publisher, Wagner, 1857. – 213 p.

УДК 811.161.1'373.2:398.95

Вальтер Харри

СЕМАНТИЧЕСКОЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЕ АНИМАЛИЗМА И МИФОЛОГИЯ: СВИНАЯ СОБАКА / СОБАЧЬЯ СВИНЬЯ

В статье проводится историко-этимологический и этнолингвистический анализ немецкого фразеологизма der innere Schweinehund с учетом нескольких анималистических номинаций. При всей важности учета культурологических фактов (в том числе мифологии и конкретно-исторических обстоятельств) совершенно очевидно, что собственно языковые факты обладают главной доказательной силой.

Дискуссии о первичности языкового или же экстралингвистического (культурологического, фольклорного или этнографического) материала при этимологической интерпретации исходного образа фразеологизмов и фраземы в целом продолжают до сих пор. К сожалению, исследователями нередко опускаются и не учитываются лингвистические аргументы. Но внимание к структурно-семантической модели выражения часто служит отправной точкой при анализе истории фразеологизма, с учетом всей палитры мифологических значений и ассоциаций. В данном случае речь пойдет о таком любопытном оригинальном немецком выражении, как *der innere Schweinehund*.

У немцев свинья считается символом благоденствия и богатства. На новогодних открытках часто изображают поросёнка, причем картинка сопровождается текстом: „Viel Glück zum Jahreswechsel“ (букв. «Желаю счастья в Новом году!»). Не случайно поэтому, что традиционная для немцев форма денежной копилки – это поросёнок (*Sparschwein*). В русском и других славянских языках свинья является символом грязи, неаккуратности, вызывает негативные представления, а фразеологизмы с компонентом *свинья* имеют отрицательные коннотации: *подложить кому-либо свинью, метать бисер перед свиньями, разбираться как свинья в апельсинах*. Вероятно, поэтому столь яркий и оригинальный немецкий фразеологизм не был калькирован ни одним из славянских языков.

Одним из самых популярных «свиных» выражений в немецком языке можно определенно считать *Schwein haben* (разг.) ‘кто-л. везунчик’ (не всегда заслуженно), ‘удачливый’

(букв.: у кого-л. есть свинья). Для русских буквальный его образ совершенно неожиданный: 'кому везёт (повезло)'; 'кому фартит'; 'кому улыбается (улыбнулось) счастье'. Правда, и не каждому немцу внутренняя форма оборота до конца понятна. Больше известен именно его переносный смысл.

Фразеологизм *der innere Schweinehund* фиксируется в немецкой речи примерно с XVI века [1, с. 447; 8, с. 1441; 5, с. 754]. Тайна исходного образа фразеологизма раскрывается исторически. Он восходит к традициям средневековых рыцарских турниров, состязаний стрелков, на которых одним из выигрышей был поросёнок. Его получал самый плохой стрелок в качестве утешительного приза [9, с. 109]. Этому выигрыша обычно стыдились, и поросёнок старались унести домой, пряча от глаз окружающих [8, с. 1441]. На основе фразеологизма родились и некоторые другие обороты, напр., *Das nenne ich Schwein!* (разг.): *Ну и повезло!* (букв.: Вот это я называю свиньёй!); *Vom это удача!*; *Vom (так) счастье привалило!*

Ещё более загадочным для историков немецкой истории (как, впрочем, и для носителей немецкого языка) является выражение *der innere Schweinehund* (разг.) 'отсутствие мотивации, слабоволие, отсутствующая самодисциплина, вялость или лень по отношению к делу, которое надо выполнить' (букв.: внутренняя свинья-собака) 'внутренняя слабость (лень)'; 'внутренний недостаток'; 'внутренний чёртик'; 'внутренний демон'; 'сволочная душа'; 'гад'.

Почему же в немецком языке произошла столь неожиданная и нелогичная «гибридизация» свиньи и собаки? Сложные существительные с компонентом *Schwein*- 'свинья' используются в разговорной речи с негативной оценкой для обозначения очень плохого, подлого или мерзкого человека [7, с. 389]. Ср. *Schweinestück*, *Schweinepeter* (неуваж.), *Schweinematz* (грязный, мерзкий), *Schweinebacke* (коварный, нечестный), *Schweinepack* (сброд, дурное общество), *Schweinepriester* (мужское лицо, от которого все отказываются, презирают), и т. д. Ср. русские синонимы слова *свинья* в бранном значении: *подлец*, *сволочь*, *собака*, *собачье (сучье) отродье*, *ублюдок*, *негодяй*, *скотина*, *мразь*, *гад*, *гадина* и др.

Как видим, в составе таких фразеологизмов выработалась уже та негативная коннотация, которая, как кажется, и привела к созданию интересующего нас выражения. Оно не просто продолжение сложных слов, но и оборот с двойной негативной оценочностью, созданной скрещением коннотации свиньи и собаки в немецком языке.

И здесь наблюдается любопытное противоречие: с одной стороны, в самом полном собрании немецких пословиц К. Ф. В. Вандера эта двойная негативность эксплицируется: *He is 'n rechte Swinehund* – ругательство в отношении нечистоплотных (также в моральном отношении) людей. С другой стороны, в том же сборнике представлена поговорка, где наше сложное слово оценивается толерантно: *Swinehünne sint ôk Hünne (Schweinehunde sind auch Hunde* – досл. «Свиньи-собаки – это тоже собаки») – 'Даже если человек достоин презрения, он, тем не менее, остается человеком' (там же). Более того, немец может употребить достаточно часто этот оборот и по отношению к самому себе, оправдывая свои слабости: *Ich muss meinen inneren Schweinehund überwinden* – букв. «Я должен преодолеть свою внутреннюю свинью-собаку». Тем самым признается наличие недостатков у каждого человека.

Компонент *Schweinehund* (досл. «свинья-собака») в выражении *der innere Schweinehund* использовался уже в студенческом жаргоне 19-ого столетия как грубое бранное слово и восходит к образам собаки, которая помогала пасти свиней, и собаки, приученной к охоте на кабана (*Sauhund*). Её функции, заключавшиеся в травле, загонке и поимке дичи, были перенесены на характерные черты "злых, «кусающихся»" людей, и носителю немецкого языка *свинья-собака* (груб., негат.) известно как грубое бранное слово [7, с. 389]. Связь двух отрицательно коннотированных понятий *собака* и *свинья* ведёт к усилению эмоциональности и экспрессивности выражения, которые реализуется также в слове *Schweinigelei* – 'аморальные речи и действия – похабщина' [6, с. 548]. Слово *Schweinehund* существует только в немецком языке и не имеет прямого эквивалента в других языках. Оно синонимично словам со значением 'гнусный, мерзкий парень'; 'подлец', а также образованному от *Schweinehund* негативно окрашенному слову *Schweinekerl* (досл. «свинья-парень») (подонок), и т. д.

Выражение *innerer Schweinehund* (досл. «внутренняя свинья-собака») используется в качестве аллегии – часто также как упрек, для обозначения слабоволия, которое мешает человеку, выполнять нужные действия, рассматриваемые либо как необходимые с этической точки зрения (например, приступить к решению проблем, подвергать себя опасности и т. д.), либо являющееся для соответствующего лица рациональными (например, придерживаться диеты, заниматься спортом, бросить курить, разобрать письменный стол и т. д.) [3, с. 418; 2, с. 695]. Эта аллегория может связываться, таким образом, непосредственно с мотивацией и становится метафорическим описанием слабоволия, несдержанности, поступка вопреки более удачному варианту. Ср. англ. *one's weaker self; inner temptation*.

В большинстве случаев говорится о «преодолении внутреннего демона», чтобы пояснить, что никакой внутренней настрой не имеет решающего значения для исполнения определенного задания, а только самодисциплина. Эта связь намекает также на точку зрения, согласно которой в конечном счёте в каждом человеке живёт внутренний демон, и порок состоит в том, чтобы поддаться этому инстинктивному нежеланию, а также «страху перед собственным мужеством», недостатком уверенности в себе.

Любопытно, что при всей конкретности описанной этимологии немецкого оборота он, как кажется, обнаруживает древнюю связь с европейскими мифологическими представлениями о нечистой силе. Известно, что собака во многих мифологиях является инкорпорацией черта [11, с. 94]: не случайно даже русское нецензурная «триада» реконструирована проф. Б. А. Успенским на основе этой мифологемы как «Пёс» (т. е. чёрт) это сделал с твоей матерью». Свинья же уже в Библии играет практически ту же роль, и в известном эпизоде из Нового Завета Иисус изгоняет демонов именно из свиней, которые бросаются в страхе с обрыва в море (ср. выражение *имя им легион* [10, с. 238]). Тем самым немецкий *Schweinehund* – это тот двойной демон, который сидит в каждом из нас и нас постоянно искушает.

Такую интерпретацию продолжают и другие немецкие фразеологизмы, образованные на основе сложного слова *Schweinehund* ('разг.) чей-то плохой характер, трусость и подлость становятся очевидными в результате некоего испытания'; 'кто-л. проявляет слабость (недостатки, пороки, инертность, лень, трусость) (букв.: у кого-л. показывается внутренняя свинья-собака)'; 'раскрывается чье-л. нутро; 'сволочная душа говорит'; 'появились низменные инстинкты'. Ср. также шуточное выражение *Mein innerer Schweinehund gibt Pfötchen* (букв.: моя внутренняя свинья-собака подаёт лапку). Ср. англ. *My lower nature (weaker self) is raising its ugly head again*; чеш. *u někoho se projevuje, jákej je to ve skutečnosti*; укр. *розкривається чий-н. нутро (чий-н. вадю)*; *Seinen (Den) inneren Schweinehund besiegen (kleinkriegen, unterkriegen, überwinden, bekämpfen)*; *seinem inneren Schweinehund einen Tritt geben* (в большинстве случаев шутил.) 'преодолеть свою внутреннюю слабость (свой недостаток, свою лень, свою трусость, слабость)' (букв.: свою внутреннюю свинью-собаку побеждать, уничтожать; дать ей пинка); 'одержать внутреннюю победу над собой'; 'побороть свои низменные инстинкты'; 'побороть себя'; 'побороть своё слабое Я'; 'переступить через себя'; 'преодолеть в себе подлеца'.

В русском языке, как и во всех других европейских языках (как показывает отсутствие тождества даже в чешском языке), такого оборота нет. Однако предшественник интернационального гибрида свиньи и собаки уже появился в современном русском языке. В Национальном корпусе русского языка отражено его употребление: Я помахал ему рукой и стал осматривать разложенные на столе доспехи. – Ты глупый свинья-собака! – жизнерадостно продолжал Отто на том же якобы русском языке (Я. Кудлак. Симбиоз) (<http://www.ruscorgo.ru>). Как видим, это выражение употребляет немец, что прямо указывает на первоисточник. Однако в русском употреблении уже видно смещение в сторону бранной семантики. Видимо, традиционная негативная окраска русской свиньи уже начала влиять и на немецкую кальку. А это – первый шаг языковой адаптации.

Очевидно, что при всей значимости культурологических фактов, включая мифологию и конкретные исторические обстоятельства, основную доказательную силу имеют факты языковые. В случае оборота *Schweinehund* важен факт семантического преобразования

анимализма *Schwein*. Именно благодаря ему стало возможно семантическое развитие всего выражения. Одним из решающих факторов образования фразеологизмов с компонентом *Schweinehund* стала активность структурно-семантической модели, по которой создано это сложное слово. Сочетание лингвистических и экстралингвистических факторов, как видим, и является основой фразообразования.

Список использованных источников

- 1 Borchardt, W., Die sprichwörtlichen Redensarten im deutschen Volksmund nach Sinn und Ursprung erläutert. 7. Aufl. Neu bearb. v. A. Schirmer / W. Borchardt, G. Wustmann,, G. Schoppe. – VEB F. A. Brockhaus Verlag : Leipzig, 1954. – 537 s.
- 2 Redewendungen. Wörterbuch der deutschen Idiomatik. 3., überarb. u. aktualisierte Aufl. Hrsg. v. der Dudenredaktion. – Dudenverlag : Mannheim, Leipzig u.a., 2008. – 959 s.
- 3 Duden. Das große Buch der Zitate und Redewendungen. Hrsg. v. d. Dudenredaktion. 2., überarb. und aktualisierte Aufl. Hrsg. v. d. Dudenredaktion. – Dudenverlag : Mannheim, 2007. – 895 s.
- 4 Küpper, H. Wörterbuch der deutschen Umgangssprache. 1. Aufl. 1987. 5. Nachdr / H. Küpper.. – Ernst Klett Verlag: Stuttgart-Dresden, 1995. – XII, 959 s.
- 5 Küpper, H. Wörterbuch der deutschen Umgangssprache. 1. Aufl. 1987. 5. Nachdr / H. Küpper. – Ernst Klett Verlag. – Stuttgart-Dresden, 1993.
- 6 Müller, K. Lexikon der Redensarten. 4000 deutsche Redensarten, ihre Bedeutung und Herkunft / K. Müller. – Hrsg. v. K. Müller. – München : Bassermann, 2005. – 781 s.
- 7 Pfeiffer, H. Das große Schimpfwörterbuch. Über 10.000 Schimpf-, Spott- und Neckwörter zur Bezeichnung von Personen / H. Pfeiffer. – Frankfurt a.M. : Eichborn, 1996. – 556 s.
- 8 Röhrich, L. Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten. 5 Bd. Herder/Spektrum. Bd. 4800 / L. Röhrich. – Verlag Herder : Freiburg, Basel, Wien, 2001⁵. – 1910 s.
- 9 Wagner, G. Schwein gehabt! Redewendungen des Mittelalters / G. Wagner. – Regionalia Verlag. – Euskirchen, 2011. – 128 s.
- 10 Мокиенко, В. М. Толковый словарь библейских выражений и слов: ок. 2000 единиц / В. М. Мокиенко, Г. А. Лилич, О. И. Трофимкина. – М. : АСТ : Астрель, 2010. – 639 с.
- 11 Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). – М. : Междунар. отношения, 2012. – 736 с.

УДК 811.161.1'373+811.581'373

Ван Юйхун

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА В КИТАЙСКИХ И РУССКИХ ФАМИЛИЯХ

Рассмотрены китайские и русские фамилии, мотивированные названиями животных и птиц, имеющих важное значение для картины мира древних китайцев и славян. Показаны сходство и различия фамильных фондов двух лингвокультур в способах отражения древних представлений о мире и человеке.

Сопоставительные исследования русского и китайского языков сегодня по праву можно отнести к актуальным вопросам белорусской лингвистики. В данной публикации будут сопоставлены способы отражения мифологических представлений о мире и человеке в русской и китайской антропонимии, а именно в фамилиях, которые хранят в себе рефлекс древних верований. Фамилии реализуют определенный тип ономастических универсалий: многие их свойства, характеристики, закономерности функционирования являются общими для ономастикона различных языков. Ономастические универсалии, естественно, не могут быть равнозначны универсалиям языка вообще, однако они отражают общечеловеческие закономерности развития культуры и мышления.

Языковой материал, рассматриваемый в статье, извлечен из: «Словарь современных русских фамилий» И. М. Ганжиной [1] и «Энциклопедия русских фамилий. Тайны происхождения и значения» Т. Ф. Вединой [2]. Источниками китайского языкового материала явились следующие издания: «Словарь китайских фамилий» Ченя Минюаня, Вана Зунху [4] и «Словарь тысяч китайских фамилий» Ченя Веньгона [5].

Славянская и китайская культуры богаты мифологическими представлениями и более поздними духовными учениями, которые в значительной степени повлияли на формирование некоторых фамилий. В первую очередь, в этом отношении показательны китайские фамилии, которые отражают восприятие животных в легендах и полностью воспроизводят список 12 зодиакальных знаков в «Книге перемен»: 鼠 [shu] ‘мышь’, 牛 [niu] ‘бык’ и ‘корова’, 虎 [hu] ‘тигр’, 兔 [tu] ‘заяц’, 龙 [long] ‘дракон’, 蛇 [she] ‘змея’, 马 [ma] ‘лошадь’ и ‘конь’, 羊 [yang] ‘баран’, 猴 [hou] ‘обезьяна’, 鸡 [ji] ‘курица’ и ‘петух’, 狗 [gou] ‘собака’, 猪 [zhu] ‘свинья’ [6, С. 45-52]

Мы можем говорить о двух наиболее представительных группах фамилий, связанных с древними представлениями о человеке и его отношениях с окружающим миром: а) обусловленные мифологией животного мира (рус. *Быков, Соболев, Баранов, Зайцев, Козлов, Волков*, кит. 鼠 [shu], 牛 [Niu], 虎 [hu], 兔 [tu], 龙 [long], 蛇 [she], 马 [ma], 羊 [yang], 猴 [hou], 狗 [gou], 猪 [zhu], 蛟 [jiao], 麒麟 [qilin], 鳌 [ao], 虎 [hu], 罴 [pi]); б) связанные с мифологией растительного мира (рус. *Елкин, Ивин, Кленов, Липин, Соснин, Березин, Вербин, Верболозов, Вязов, Дубов, Крушинин, Липкин, Ракитин, Тополев, Дубровин, Веткин, Колосов*; кит. 参 [shen] ‘женьшень’, 荷 [he] ‘лотос’, 莲 [lian] ‘водяная лилия’, 梅 [mei] ‘цветок сливы’, 兰 [lan] ‘архитея’, 竹 [zhu] ‘бамбук’, 菊 [ju] ‘хризантема’, 芍 [shao] ‘пион’, 桃 [tao] ‘персик’, 杏 [xing] ‘абрикос’, 梨 [li] ‘груша’ и другие. Источник выборки нашего языкового материала: [3, 73-85]

Рассмотрим несколько китайских фамилий, во внутренней форме которых отражены имена мифологических существ, и выясним, какие из них имеют параллели в русском фамильном фонде. В древней по происхождению китайской фамилии 蛟 [jiao] ‘водяной дракон’ зафиксировано представление о живущем на дне реки мифическом звере с лицом змеи, который может быть соотнесен с древнерусским мифологическим и фольклорным персонажем *Змеем Горынычем* («преимуществом» героя славянской мифологии является наличие нескольких, от трех до девяти, огнедышащих голов). В русском антропонимиконе отмечена фамилия *Змеев*, относящаяся к распространенному типу семейных именовании, восходящих к прозвищным именам. Нехристианское имя *Змей* может быть истолковано и как пожелание (змея – символ мудрости, добра, долголетия), и как оберег (прозвищные имена от названий рептилий в языческие времена были призваны защитить детей от злых сил).

Древнекитайская фамилия 麒麟 [qilin] связана с мифическим существом, подобным самцу-единорогу. Согласно поверью, именно единорог принес на своей спине и передал основателю цивилизации и культуры Фуси знаки, от которых произошли письмены. Когда единорог показывается людям, это предвещает появление гениального исторического деятеля и времена всеобщего счастья и благоденствия. По преданию, в последний раз единорога видели незадолго до смерти древнего мудреца VI–V вв. до н.э. Конфуция, и он сетовал, что явление чудесного зверя было напрасным, потому что добрые нравы древности не удастся воскресить.

Китайская фамилия 龟 [gui] ‘черепаха’ известна как символ долголетия, силы и выносливости. В китайской скульптуре ее изваяние часто служило основанием для каменных

стел-памятников на могилах. У фамилии имеется дублет 鳌 [ao] ‘гигантская бессмертная черепаха’. Фамилии 凤 [feng] ‘феникс-самец’ и 凰 [huang] ‘феникс-самка’ происходят от названий мифических парных птиц (ср. также фамилию 鸾 [luan] от иного названия этой птицы), соотносимых со славянской жар-птицей. Птица феникс показывается людям только во времена великого умиротворения. Ее оперение очень красиво, в нем пять счастливых цветов: белый, красный, желтый, голубой, черный. Не случайно она считалась в средние века эмблемой императрицы. В основах русских фамилий зафиксировано много названий птиц, которые в мифологической картине мира наделялись волшебными свойствами разговаривать, помогать или вредить людям (ворон, сова, дрозд и др.) и выступали в качестве языческих личных имен. Так, китайская фамилия 鹏 [peng] восходит к названию мифической гигантской птицы, похожей на орла (в Китае также есть фамилия 雕 [diao] ‘орел’). В русской мифологии существует персонаж Стратим-птица, которая держит весь свет под своим крылом; однако русские фамилии, мотивированные названиями этой птицы, нами не отмечены.

Фамилия 虎 [hu] ‘тигр’ также связана с постоянным персонажем китайских легенд. Широко известны рассказы о том, как тигры спасли жизнь человека. Наиболее известный человек, спасенный тигром, – Конфуций. По преданию, он был настолько уродлив, что родители отказались от сына и решили оставить его на горе. Младенец должен был погибнуть, но тигр спас Конфуцию жизнь. Талисман в виде тигра использовался для защиты и как символ удачи.

Китайская мифология, как известно, представляет собой совокупность нескольких мифологических систем: древнекитайской, даосской, буддийской и поздней народной мифологии. Ветер и дождь в ней были персонифицированы в виде духа ветра (Фэнбо) и повелителя дождей (Юйши). Ср. китайские фамилии 风 [feng] ‘ветр’, 雨 [yu] ‘дождь’, у которых есть русские параллели *Ветров* и *Дождев*, восходящие соответственно к прозвищным именам *Ветер* и *Дождь*. Особо следует отметить, что дождь в представлении многих древних народов ассоциировался с плодородием и богатством; ребенок, родившийся во время дождя, считался счастливым. Ветер и дождь во многих культурах были объектами магического почитания и поклонения.

В заключение можно сделать вывод, что в китайских фамилиях и в основах русских фамилий отражены существенные различия в перечнях почитаемых древними китайцами и древними славянами животных и растений. При этом очевидно, что сам принцип именования людей названиями обожествляемых представителей флоры и фауны относится к типологическим сходствам данных лингвокультур.

Список использованных источников

- 1 Ведина, Т. Ф. Энциклопедия русских фамилий. Тайны происхождения и значения / Т. Ф. Ведина. – М. : Астрель, АСТ, 2008. – 768 с.
- 2 Ганжина, И. М. Словарь современных русских фамилий / И. М. Ганжина. – М. : Астрель, 2001. – 672 с.
- 3 Жэнюань, Хуан. Исследование национальной литератур / Хуан Жэнюань // О животных и растительных легендах и тотемах в Китае. – № 4. – Пекин : Изд-во Академии Наук, 1999. – С. 73–85. 黄任远, 动植物神话与图腾崇拜, 民族文学研究, 中国社会科学院. – 北京, 1994.
- 4 Минюань, Чень. Словарь китайских фамилий / Чень Минюань, Ван Зунху. – Пекин : Пекинское издательство, 1995. – 636 с. 中国姓氏辞典, 陈明远, 汪宗虎, 北京出版社, 北京, 1995.
- 5 Веньгон, Чень. Словарь тысячи китайских фамилий / Чень Веньгон. – Гуан Чжоу : Издательство город Хуачен, 2009. – 386 с. 中华千家姓, 陈文宫, 花城出版社, 广州, 2009.
- 6 Чен, Чжан. «Книга перемен» и китайские зодиакальные знаки / Чжан Чен. – Издательство китайского бюро материала и имущества, Пекин, 2009. – 251 с. 张成, 易经与十二生肖, 中国物资出版社, 北京, 2009.

7 Шуклин, В. В. Русский мифологический словарь / В. В. Шуклин. – Екатеринбург : Уральское издательство, 2001. – 378 с.

8 Немировский, А. И. Мифы и легенды Древнего Востока / А. И. Немировский. – М. : Просвещение, 1994. – 368 с.

УДК 811.161.2'373:398.1

Н. Ф. Венжинович

ФРАЗЕМІКА УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ НА ТЛІ НАРОДНОЇ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ

В статье описаны некоторые фразеологизмы украинского языка, в которых отражены особенности народной духовной культуры народа. Делается вывод о том, что устойчивые словосочетания являются настоящей неиссякаемой сокровищницей духовной культуры.

Фраземіка кожної мови, у тому числі й української, є тим феноменом, що формує особливу «підмову», в якій в усталеній формі зберігаються і передаються уявлення народу про світ, культурне і й історико-міфологічне відтворення дійсності та внутрішній рефлексивний досвід народу. Як і О. О. Селіванова, вважаємо, що фразеологізми як номінативні одиниці мови є продуктом культурно-гносеологічної здатності етносу фіксувати як стереотипне власне антропометричне відношення до об'єктивного світу, що з часом перетворюється на прототипове в етносвідомості. Стереотипи поведінки етносу представлені в його культурі, традиціях, звичаях тощо, а вербалізовані, зокрема, й у мовній фразеосистемі [5, с. 11]. Фразеологія останніми десятиріччями повертає до себе дедалі більшу увагу дослідників-мовознавців, оскільки вона є, на думку Ф. П. Медведєва, одним із найважливіших джерел для глибокого вивчення словесних естетичних цінностей народу [3, с. 3]. Услід за Ф. П. Медведєвим, Л. В. Савченко зазначає, що духовна культура створює особливий світ цінностей, формує і задовольняє наші інтелектуальні та емоційні потреби. Вона є продуктом суспільного розвитку, її основне призначення полягає в продукуванні свідомості. Завдяки закріпленню в знаках та символах, а тепер і в комп'ютерній техніці, духовна культура стає відносно самостійною стосовно її творця – людини. Однак духовність наших предків глибоко проросла в мовний світ і так вплелася у фразеологічну канву, що відшукати її фрагменти у фраземах науковцям надто складно. У мовній картині світу різними способами закладено ціннісний зміст, декодування якого розкриває світогляд культурного соціуму. Сучасна лінгвістика вважає мову культурним кодом нації, а не просто знаряддям комунікації та пізнання. Зацікавлення фразеологією народної культури слов'ян поглиблює вивчення етнокультурних і мовних матеріалів у діахронному та синхронному аспектах, сприяє виявленню лінгвоетнічних особливостей народу. У більшості фразеологічних одиниць культурну інформацію можна отримати з внутрішньої форми, у якій наявні сліди культури – міфи й архетипи, звичаї й традиції, історичні події та елементи матеріальної культури. Ця інформація ніби воскресає в конотаціях, які відображають зв'язок асоціативно-образної основи з культурою (архетипами, еталонами, символами, стереотипами) [див.: 4, с. 8–11].

Як цілком умотивовано зазначає В. Д. Ужченко, серед актуальних напрямів сучасного мовознавства усе більше утверджується когнітологічний напрям, найтісніше пов'язаний із теорією картин світу. Лінгвокультурологічний аналіз рівноцінний пригадуванню сюжетів, осіб, які дали основу для словосполук або ж виявлення тла, контексту, що сприяли утворенню стійких словосполучень. Культурна інформація перебуває переважно в латентному, тобто невиявленому, стані. У центрі культурного простору перебуває людина. Мовний образ людини, сфера її емоційної й раціональної поведінки, її життя, смерть і доля відтворені культурою. Знання змістового обсягу мовного знака залежить від освіченості реципієнта, його життєвого досвіду, обставин самого життя, оскільки мовна семантика тісно пов'язана

з мовною картиною світу, а вона різна у представників різних соціальних, вікових тощо груп [10, с. 291–292].

Ключовим у сучасному лінгвокультурологічному підході до концепту є, насамперед, поняття духовної цінності: суспільні уявлення про добро і зло, прекрасне і потворне, справедливість, смисл історії і призначення людини тощо. Прямим наслідком ціннісного характеру цих ментальних одиниць, вказує М. В. Скаб, є «переживаність». Другим наслідком аксіологічного забарвлення культурних концептів є семіотична щільність, тобто представленість у плані вираження цілою низкою мовних синонімів (слів і словосполучень), тематичних рядів і полів, прислів'їв, приказок, фольклорних і літературних сюжетів і синонімізованих символів (творів мистецтва, ритуалів, поведінкових стереотипів, предметів матеріальної культури), що пояснюється їх значущістю в житті людини [6, с. 24].

Цікавою є думка М. Л. Ковшової, яка вважає, що фразеологізм зароджується на перетині мови й культури, він з самого початку насичений культурою, і це робить його потенційно культураносним знаком. Фразеологізм, який використовується в мові для непрямого, образного позначення світу, для вираження оцінки того, що відбувається в світі, крім того, оживляє в свідомості того, хто говорить, і транслює ту свою суть, яка є джерелом його створення. Створюється особливе коло фраземи в культурі – від культурно зумовленого його зародження до актуалізації його культурних смислів у процесі культурної інтерпретації фразеологічної одиниці [1, с. 147–148].

Услід за Т. А. Сироткіною, спостерігаємо у досліджуваному матеріалі, що в свідомості кожного народу, зокрема й українського, наявні етнічні образи і стереотипи, пов'язані з оцінкою представників свого й чужого етносів [7, с. 152]. У фразеології української мови є чимало стійких одиниць, які виступають маркерами національно-культурної свідомості.

Наведемо приклади найбільш репрезентативних із них. Зокрема, із ключовим словом *хліб* зафіксовано у словнику понад 140 стійких виразів, які відображають широку палітру особливостей народної духовної культури українського народу, наприклад: *водити хліб-сіль* 'бути з ким-небудь у дружніх стосунках, товаришувати', *дати хліб у руки* 'допомогти кому-небудь здобути засоби для існування', *ласкавий (проханий, прошений) хліб* 'милостиня', *обмінати хліб святий* 'дати або дістати згоду на шлюб; домовитися про одруження', *дурно хліб їсти* 'не приносити ніякої користі', *їсти сухий хліб* 'жити у нестатках, бідності, у нужді', *їсти чужий хліб* 'бути на чиемусь утриманні', *відривати шматок хліба від рота* '1. Відмовляти собі у найнеобхіднішому, заради кого-, чого-небудь; 2. Позбавляти кого-небудь найнеобхіднішого, забираючи його собі', *ділитися останнім шматком хліба* 'виявляти співчуття, доброту, людяність у ставленні до когось', *як тиждень хліба не їв* '1. Дуже повільно, мляво; 2. Тихо, неголосно', *і хлібом не годуй, а...* – 'уживається для вираження чиеї-небудь пристрасності до чогось' [9]. Переважна більшість із фразем з ключовим словом *хліб* мають аналогічне або близьке значення в інших слов'янських мовах, це засвідчує спорідненість наших духовних культур. У досліджуваному матеріалі зафіксовані фраземи як із позитивною, так і з негативною конотацією.

Оригінальними є стійкі вирази, ключовим словом у яких виступає *калина*. Калина – це символ вогню, сонця; неперервності життя, роду українців; України, батьківщини; дівочої чистоти й краси; вічної любові, вірності; гармонії життя та природи; материнства; плодючості; символ нескореності й стійкості; українського козацтва; незрадливої світлої пам'яті; єдності нації; потягу до своїх традицій, звичаїв. Наприклад: *а ми тую червону калину та й підіймемо, а ми нашу славу Україну та й розвеселимо!; без верби й калини нема України; а дівчина, як калина*, (ширше – народження й смерть). Перший берег вже за спиною (на мості), попереду другий берег, і зворотного шляху немає [8, с. 142]. Червоний колір калини відображає красу, біле цвітіння – невинність. Калина прикрашала весільний обряд, використовувалась і під час поховань, але кожного разу – як ознака любові, доброїзгадки про людину. Калина водночас має і прикмети жалю, туги за коханим. *Калина хитається* – 'дівчина сумує'; *калина чорніє* – 'чиесь горе'; *зламати калину* – висловити жаль за загибим; а в *тієї калиноньки аж до землі віти гнуться*; а в *тієї дівчиноньки аж до землі сльози ллються*;

посадить ми, мої сестри, в головах калину, нехай кожен о тім знає, що з кохання гину. Образ-символ *калина* зберігає міфологічні погляди на перевтілення дівчини в дерево. Підтримане народнопоетичною традицією, таке уявлення трансформоване в художній прийом, персоніфікація здобуває світоглядне підґрунтя: став у полі козак терном, а в долині *дівчина калиною!* Вийшла синова мати того терна рвати, дівчинина мати *калини ламати*. Калина поширена по всій Україні, відзначена зовнішньою красою, вона викликає в народі високу позитивну характеристику, ототожнюється з рідним краєм, з самою Україною: та знаю: мене *колесала калина в краю калиновім* тонкими руками, і *кров калинова*, як пісня єдина, горить в моїм серці гіркими зірками [див.: 2, с. 180–182].

Звернемо увагу на фразему *чотири броди* – символ тернистого шляху кожної людини; гідного людського віку; людських знань, досвіду; невідомого, часто небезпечного життєвого вибору; історії і долі українського народу. За тлумачним словником *брі́д* – «мілке місце ріки або озера, зручне для переходу або переїзду». У стійких виразах: *розлилися води на чотири броди; не спитавши броду, не лізь у воду*. Брі́д у незнайомій життєвій ситуації – воді – є останньою надією на порятунок. У житті трапляються випадки, коли людині необхідно зробити рішучий крок, що повністю змінить її життя. Чи перейде людина успішно «ріку життєвих невдач», чи спіткнеться й упаде? У такому розумінні *брі́д* може бути символом людських знань, досвіду, норм моралі, що утримують від хибного кроку. У тяжкі хвилини такі знання допомагають людині вийти з критичної ситуації. У М. Стельмаха є роман «Чотири броди». Це своєрідний гімн красі й мудрості народу, його відданості рідній землі, лебедина пісня письменника. Слово *брі́д* стає символом, що найповніше розшифровується в тексті Сагайдаком: «А от є інші в людини броди: *блакитний, як досвіт*, – дитинства, потім наче сон, – *хмільний брі́д кохання*, далі *безмірної роботи і турботи*, а зрештою – *онуків і прощання*». Отже, *чотири броди* – це тяжкий життєвий шлях, який має пройти кожна людина. І на тому шляху зустрінуться броди боротьби за добро й правду, кохання й пристрасті, біль і розлуку, що людина пізнає за життя [8, с. 329–330].

Чумацький Шлях – один із символів національної історії та культури. За словником – це срібносаяне скупчення зірок, що навпіл перетинає нічний небосхил. Крім цієї назви, побутовали ще такі: *Зоряна Дорога, Солом'яна Дорога, Дорога Молокова, Чумацька Дорога, Дорога в Єрусалим, Сріблиста Дорога, Туманна Дорога, Дорога Овець, Варта Ночі, Тещина Дорога, Дорожні Зірки, Небесна Тріщина, Зорі Дівочі*. Та все ж найбільш поширеним є сполучення *Чумацький Шлях*. Дослідники пов'язують її з чумаками, торговцями XV–XIX ст., які були головними експортерами-імпортерами солі в Україні, їх шлях був довгим і небезпечним, политим солоним потом і кров'ю. Вночі вони орієнтувалися саме за цим сузір'ям. Отже, *Чумацький Шлях* усимволізовував нелегкі життєві дороги, своєрідний орієнтир у пільмі, хаосі. Нині *Чумацький Шлях* усимволізовує велич і трагізм української історії, національної духовної культури: *Упаду я зорею, мій вічний народе, на трагічний і довгий Чумацький твій Шлях* (В. Симоненко) [див.: 8, с. 332–333].

Обрядовий зміст слова *рушник* знайшов відбиток у низці стійких зворотів на позначення заручин, весілля тощо. Зокрема: *брати (подавати) рушники* – ‘давати згоду на одруження’; *вернутися з рушниками* – ‘засватати’; *готувати (дбати) рушники* – ‘готуватися до засватання, весілля’; *посилати за рушниками* – ‘засилати старостів’; *на рушнику стати* – ‘брати шлюб, одружуватися’. Основні компоненти символічного смислу – ‘щастя’, ‘доля’, ‘сім'я’, ‘шана’. У традиціях українців – використання вишитого рушника як предмета-символу гостинності. Це давній оберіг від усього злого. *Хай стелиться доля рушниками* – кажуть, бажаючи людям добра й щастя. *І рушник вишиваний на щастя, на долю дала... Я візьму той рушник, простелю, наче долю...* [див.: 2, с. 273–275].

Слово *шабля* з часів козацтва вживається на позначення відваги, сміливості, мужності, завзяття: *береженого Бог береже, а козака шабля стереже; блиснем шаблями, як сонце в хмарі*. Слово нерідко набуває сентиментально-пісенних конотацій (*шабля* начебто замінює козакові родину, матір, стає найпершим другом): *шабля й люлька – вся родина, сивий коник – то мій брат*. Зменшено-пестливі форми (*шабелька, шабеленька, шабелечка*) засвідчують ставлення

високої шани, любові щодо цієї найулюбленішої серед козаків зброї: із-під бока *шабеленьку витягає*. Основні компоненти символічного смислу – ‘відвага’, ‘сміливість’, ‘мужність’, ‘завзяття’, ‘щось дуже рідне’, ‘близьке, дороге’, ‘дружба’, ‘побратимство’ [див.: 2, с. 281–282].

Проведене дослідження стійких виразів української мови, в яких відображені особливості духовної народної культури, дає підстави для твердження про те, що за допомогою цих мовних одиниць створена цілісна фразеологічна картина світу з неповторними ознаками української ментальності.

Список використаних джерел

- 1 Ковшова, М. Л. Лингвокультурологический метод во фразеологии: Коды культуры / М. Л. Ковшова. – изд. 2-е. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 456 с.
- 2 Кононенко, В. Символи української мови: монографія / В. Кононенко. – 2-ге вид., доповн. і перероб. – К., Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпат. нац. ун-ту ім. В. Стефаника, 2013. – 440 с.
- 3 Медведєв, Ф. П. Українська фразеологія. Чому ми так говоримо / Ф. П. Медведєв. – Харків : Вища школа, 1977. – 232 с.
- 4 Савченко, Л. В. Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти : монографія / Л.В. Савченко. – Сімферополь : Доля, 2103. – 600 с.
- 5 Селіванова, О. Нариси з української фразеології (психокогнітивний та етнокультурний аспекти) : монографія / О. Селіванова. – К.-Черкаси : Брама, 2004. – 276 с.
- 6 Скаб, М. Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери : монографія / М. М. Скаб. – Чернівці : Рута, 2008. – 560 с.
- 7 Сироткина, Т. А. Фразеологизмы с этническим компонентом как маркеры национально-культурного сознания / Т. А. Сироткина // Фразеологизм и слово в национально-культурном дискурсе (лингвистический и лингво-методический аспекты): Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. юбилею д.ф.н., проф. А. М. Мелерович (Кострома, 20–22 марта 2008 г.). – М. : ООО «Изд-во «Элпис»», 2008. – С. 152–153.
- 8 Словник символів культури України / за заг. ред. В. П. Коцура, О. І. Потапенка та ін. – 3-тє вид. – К. : Міленіум, 2005. – 352 с.
- 9 Словник фразеологізмів української мови / уклад. В. М. Білоноженко та ін. – К. : Наук. думка, 2003. – 1104 с. – (Словники України).
- 10 Ужченко, В. Д. Фразеологія сучасної української мови : навчальний посібник / В. Д. Ужченко, Д. В. Ужченко. – К. : Знання, 2007. – 494 с.

УДК 81’373:398.332.4(476.2–37)

А. М. Воїнава

НАМІНАЦЬІ САКРАЛЬНЫХ ПРАДМЕТАЎ У РАДЗІННА-ХРЭСЬБІННАЙ АБРАДНАСЦІ

У артыкуле апісваецца занатаваная ў гаворках Гомельшчыны лексіка, якая ўжываецца для абазначэння сакральных прадметаў, што выкарастоўваюцца ў радзінна-хрэсьбіннай абраднасці: назвы прадметаў адзення, раслін, жывёл, прадметаў хатняга ўжытку.

Этналінгвістычныя даследаванні, якія разглядаюць мову праз прызму традыцыйнай народнай духоўнай культуры, з’яўляюцца надзвычай актуальнымі ў наш час. У мове захоўваюцца самыя разнастайныя па часе ўзнікнення і функцыянавання лексічныя адзінкі. У сістэме нацыянальнай мовы гэта скарбніца ўяўляе сабой абрадавыя назвы, якія адлюстроўваюць важныя падзеі ў грамадскім і сямейным жыцці народа: называюць святы, прысвяткі і абрады розных перыядаў земляробчага календара беларуса, абазначаюць самыя значныя змены і падзеі ў жыцці чалавека – нараджэнне, хрышчэнне, сватаўство, заручыны, вяселле, пахаванне.

Так, у складзе сямейна-абрадавай лексікі выразна вылучаецца лексіка вясельнай абраднасці; лексіка радзінна-хрэсьбіннай абраднасці і лексіка пахавальнай абраднасці. У сямейна-абрадавай лексіцы багатай і разнастайнай з'яўляецца лексіка радзіннай абраднасці як аднаго з найбольш важных комплексаў сямейнай абраднасці, які мае даўнія развітыя традыцыі бытавой культуры, уяўляе значную цікавасць і з'яўляецца актуальным. Нараджэнне дзіцяці, новага члена грамадства суправаджалася вялікай колькасцю засцярогаў і прыкмет, якія былі рознымі ў розных абласцях Гомельскага рэгіёна.

З'яўленне дзіцяці поўнацю мяняла жыццёвы ўклад бацькоў, а таксама індыўідуальныя і сацыяльныя звычкі. З гэтай прычыны спрадвечу ў фальклору ўсіх народаў захаваліся паслядоўныя і грунтоўныя хрэсьбінныя абрады, а ў слоўніку ўтрымліваецца вялікая колькасць адпаведных абрадавых лексем. Гэта частка беларускага народнага слоўніка з'яўляецца і састаўной адзінкай усходнеславянскай лексікі, а таксама – больш шырока – часткай велізарнай славянскай культуры.

Назвы рытуальных прадметаў або сімвалаў, якія выкарыстоўваліся падчас нараджэння дзіцяці: рубяха: *Прымаць роды магла толькі жанчына, у якой няма на рубяхі* (Петрыкаў); палаценца, ручнік: *Спачатку яна пераадзявалася ва ўсё чыстае, потым са сваім палаценцам ішла да рожэніцы. Абавязкова трэба было выцерці рукі гэтым палаценцам* (Петрыкаў); *Бабіна каша ўгортваецца ў ручнік* (Навасёлкі, Петр.); дзяжа: *А калі сільна цяжкімі былі роды, дак разводзілі ў дзяжы цеста для хлеба і садзілі на яе парадзіху* (Каменка, Рагач.); святцовы мак: *Малому нованароджанаму ад урокаў надзявалі рубашку на левую стору, пад падушачку лажылі святцовы мак* (Навасёлкі, Петр.); стужка: *Абязцельна дзіцятка перавязуюць стужкай: хлопчыка – галубой, дзяўчынку – краснаю або розавай* (Валосавічы Акцябр.); кажух: *Маці прымала дзіця ў вывернутым кажусе, каб засцерагчы ад сурокаў* (Валосавічы, Акцябр.); *Двеніцаць дней пасле родаў нельга выходзіць на вуліцу. Калі гэта неабходна, то патрэбна браць з сабою ёмку, кавеню ці вілкі, каб не зурочылі* (Дуброва, Лельч.); *При народжени девочки пуповину перерезали на книге, ножницах, различных орудиях ткачества, а когда рождался мальчик – на книге, топоре, ноже* (Зябраўка, Гом.); арэхі: *Каб навароджанага не сурочылі, у калыску пад матрац клалі два ці шэсць арэхаў, галоўна, каб арэхі былі ў пары. Каб не сурочылі парадзіху, яна клала ў карман часнок* Жлобін.

Самыя разнастайныя прадметы выкарыстоўваліся пры першым купанні нованароджанага. Найперш важным былі травы, у адвары з якіх купалі дзіця: любісцік: *Купалі ў настоі з травы любісцік для таго, каб любілі хлопцы дзеўку і наадварот* (Старая Дуброва, Акцябр.); чыстацел, дубовая кара: *Бабка кідала ў вадку сухую траву чыстацел (каб было ў дзіцяці чыстае цела), дубовую кару (каб былі моцныя зубкі)* (Гаць Акцябр.); *Баба гатовіць воду малому і гаворыць, шоб он чуў, шо ў водзе: “Во, мой дорогі, каб ты буў хорошы і чысты, я дабаўлю чыстоцелу, а каб спаў добрэ – горбацу”* (Малы Малішаў, Жытк.). У некаторых вёсках дзяўчынку купалі ў малацэ, а хлопчыка – ў вадзе з півам: Дзевачку першы раз мылі ў малаке, тады яна будзе белая, красівая. Хлопчыка купалі ў піве – будзе малады, красівы (Кірава, Добр.).

Часта ў адвары дабаўлялі іншыя прадметы, каб дзіця было здаровае, прыгожае, гаспадарлівае: манеты, зерне: *Дзіцёнка мыюць у настоі розных духмяных траў. У тую вадку кідаюць шчэ сярэбраную манету і жытнёвыя зярняткі, каб жа яно было багатае і шчаслівае. Калі ж купаюць дзяўчынку, дык жа ўліваюць у воду малака, а гэта ж каб яна была прыгожая.* (Лубенякі, Браг.); святыя краскі, кветкі, высеўкі з пшаніцы: *Бабка сейчас і купала. У вадку ў вузліку клалі вусеўкі з тианіцы, каб дзіця поўнае было, і цвяты, што на Тройцу свецяць, дабаўлялі* (Краснагорск, Буда-Каш.); *Купала дзіця першы раз тожа бабка-навітуха. Калі нараджалася дзевачка, то купала яе бабка ў святых красках і гаварыла: “Каб і мая ўнучка была такая красівая і шчаслівая, як етыя краскі”* (Міхалёўка, Буда-Каш.); сякеру, цвікі: *А нараджаўся хлопчык, то клалі ў начоўкі тапор і гвоздзі, каб хлопчык быў масцеравым* (Міхалёўка, Буда-Каш.); кніжку: *Першы раз купаве ета баба. Яна берэ пялёнкі, своё што ў яе е. У воду кладуць кніжку под голову і копейкі кідаюць, штоб дзіця было*

багатае і ўмное (Даўгалессе, Гом.); соль: *9-ты дзень* – першае рытуальнае купанне дзіцяці У ночвы кладуць соль і лекавыя травы, сярэбраную манету, каб дзіця было чыстае, здаровае і багатае. Манеты забірала сабе бабка-павітуха (Кірава, Добр.); калечка: *Каб дзіця было багатае і ў пары, кідалі калечка* (Кірава, Добр.).

Шмат рытуальных прадметаў выкарыстоўваліся пры з’яўленні ў сям’і нованароджанага, каб засцерагчы яго ад сурокаў, каб вырас дужым і прыгожым. З гэтай мэтай у розных рэгіёнах выкарыстоўваліся самыя разнастайныя прадметы і прыстасаванні: мыла, ануча: *Калі дораць падаркі, гавораць розныя прыказкі: “Нарадзілася дзіця на белы свет, хай не знае ніякіх бед. Вот яму мыла, каб было для ўсіх міла, дару анучы, каб ножкі не былі босы”* (Рассвет Акцябр.); вугельчык, хлеб: *Каб адагнаць ад дзіцяці злыя сілы, у калыску клалі вугельчык, хлеб, соль, жалезны прадмет.* (Лубенякі Браг.); грошы: *Тады ў чарку гарэлкі кідалі капейкі і выпіваў гарэлку хросны бацька. Астаткі гарэлкі ён жа выліваў уверх ды і жа гаварыў: “Каб наш хрышчэннік так высока скакаў!”* Тады ізноў жа кідалі ў чарку, толькі ж ужэ сярэбраную грыўню. Выпівала хросная. Другім гасцям капаяк ужэ не лажылі. (Лубенякі Браг.); чаранок, печ, прыпечак: *Пры бабцы ражалі. Яна бабіла і пуп абразала. А тое месца клала ў чаранок і пад прыпечкам. А еты пуп, калі адсохне, дык калі вырасце дзіця, то даўжно з самага пупа развязаць вузліка. І казалі, што будзе шчаслівае дзіця, калі развяза пуп* (Краснагорск Буда-Каш.); *Прыходзім, гуляем, дзіцёначка кумаўё ложа пад печ, каб быў такі крэпкі, як печ* (Мірны, Гом.); венік: *Адразу пасля нараджэння дзіцяці ў галаве маці клалі венік-галень, які аберагаў жанчыну ад сурокаў* (Знамя, Добр.).

Пры правядзенні абраду хрышчэння выкарыстоўваліся іншыя рэчы і прадметы, якія мелі назву: гаршчок: *Патом ужэ кум разбіваў той гаршчок* (Новыя Галоўчыцы, Петр.); крыж, крэшчык: *Крыж у асноўным ляжыць на хлебе, а хлеб ляжыць на рушніку, затым крыж свеціцца і адзяецца на дзіця; У цэркві кум должэн быў купіць крэшычка сваяму хрышчэнцу* (Петрыкаў).

Падчас правядзення абраду хрышчэння рытуальнымі лічыліся самыя разнастайныя прадметы і нават жывыя істоты: кот, певень: *Потым падаюць кашу. Ловяць ката ці пеўня і саджаюць у чыгун, накрываюць ручніком і пытаюцца ў бабы, ці яе гэта каша? Баба адказвала, што гэта не яе каша. Кату ці пеўню абавязкова даюць з ложка гарэлку, для таго каб хрэснік быў здаровы і шчаслівы* (Чамярысы Браг.); *Верх з кашы абавязкова сабіраюць і аддаюць курам* (Чамярысы, Браг.).

Пасля таго, як хрышчэнне дзіцяці закончылася, бабу дадому вазілі на баране: *Садзілі кума і куму на барану і ездзілі да крамы* (Навасёлкі, Петр.); тачцы: *Яшчэ вазілі куму на таццы ў магазін* (Валосавічы, Акцябр.); санках: *Бабу садзілі на санкі, на барану зуб’ем угору. Сцялілі кажух* (Старая Дуброва, Акцябр.); *Садзяць бабу зімой на санкі, а летам – на калёсы і вязуць яе дамой, а яна едзе і ўсіх угаічае* (Жлобін.); карыце: *А калі жартаўнікі, маглі і ў карыце зацегці* (Старая Дуброва, Акцябр.); *Патом везлі бабу на карыце дадому. Як добра заплціць, дак добра правязуць, патом яна ставіць магарыч* (Дзімамеркі, Лоеўск.); начоўках: *Быў звычай вазіць бабку, яе саджалі ў начоўкі і вазілі, каб гарэлкі дала* (Неглюбка, Ветк.); калясцы, балеі: *Каталі ў калясцы ці ў балеі якой, гаварылі: “Давай, баба, магарыч за то, што вазілі!”* (Удалёўка Лоеўск.); карчы: *Потым возяць бабку: зімой – на санях, а так то на карчы, то на баране* (Вашчанкі, Карм.).

Прынцыповае значэнне мелі і прадметы, якія трэба было браць ў царкву для правядзення абраду хрышчэння: хлеб, соль, свечка: *Калі кумы адпраўляліся хрысціць дзіця, то стараліся прыхапіць з сабой розныя прадметы, якія прыносяць шчасце нованароджанаму. Бралі з сабой грамнічную свечку, кусок хлеба, шчапотку солі, іншыя клалі грошы, сыр і яшчэ што-небудзь, каб чалавек стаў шчаслівым і багатым* (Кірава, Добр.); мятнік, увівач: *Кума брала у царкву мятнік (кусок тканіны) і хлеб, аддавала царкве ёго ўсё. Хрысцілі на мятніку* (Мілашавічы, Лельч.); *Выносячы дзіця з дому, кум правай нагой станавіўся на сякеру альбо нож* (Казлоўка, Лельч.); *Ім даюць увівач (кавалак тканіны), каб выціраць рукі* (Мормаль, Жлоб.). Перад адпраўленнем ў царкву нованароджанага мылі ў спецыяльным адвары: *Перад*

царквой бабка купала малое, кідала ў ваду мох і кару дуба, каб “не баяўся” і каб “зубкі былі моцныя” (Жлобін).

Калі вярталіся з царквы, сустракалі хросных і новага хрысціянна іншымі прадметамі – хлопчыка будаўнічымі інструментамі, дзяўчынку – шавецкімі, каб выраслі добрымі гаспадарамі: *Был такой обряд. Родители встречают, когда с церкви идут. Если мальчика встречают, ложат на пороге молоток, пилу, гвозди, если хотят, чтоб хозяин был. Если девочку встречают, положили вилки, чтоб хозяйкой была, иголку с ниткой, чтоб вышивала. В общем, кем хочешь, чтоб твой ребенок стал, то и ложи. Чтоб красивая была, можешь розу положить* (Дзяражычы, Лоеўск.).

Сімвалічнае значэнне мела ежа, якую выкарыстоўвалі пры правядзенні хрышчэння. Найбольш пільная ўвага надавалася кашы, бабінай кашы: *На хрэсьбінах была бабка-навітуха, якая прыгатавала кашу* (Багрымавічы, Петр.); *Бабіна каша ўгортваецца ў ручнік* (Навасёлкі, Петр.); *На абедзе была бабкіна каша* (Пірэвічы, Жлоб.); *Гэты гаршчок з кашай разбівалі аб стол. Баба ставіла талерачку, лажыла на яе капейку і частавала ўсіх па ложцы кашай. Кожны з гасцей браў рукою кашу, а на талерку лажыў грошы. Пасля ставілі кашу хроснай маці, якая ўжо была ў каструлі, пасля яшчэ была і кумава каша, але за яе ўжо грошы не плацілі* (Расвет Акцябр.).

У некаторых раёнах Гомельшчыны першы раз падавалі падстаўную кашу: *Першы раз бабе падавалі не яе кашу, а падстаўную. Гаць Акцябр. Абавязковай стравой быў боршч: Хазяйка строіла гарэлку, кашу варыла і боршч варыла. Кашу з пшана* (Новыя Галоўчыцы, Петр.).

Стол накрывалі з захаваннем традыцый, што склаліся ў пэўным рэгіёне: *Затым маці садзіць гасцей за стол, што накрывалі белай скацёркай з розавымі цвяточкамі, калі дзевачка, і з сінімі ці з зялёнымі, калі хлопчык* (Добруш). Да прыгатавання бабінай кашы прад’яўляліся пэўныя патрабаванні: *Верх кашы баба ўпрыгожвае кветкамі, кладзе грошы і абавязкова ўтыркае карандаш, прыгаворваючы: “Вучыся добра, жыві багата і каб квітнеючае была ў цябе жыццё”* (Чамярысы, Браг.).

Абрадавая лексіка, якая да сённяшняга часу шырока функцыянуе на тэрыторыі Гомельскага рэгіёна, вызначаецца багатай і складанай сістэмай лексічных сродкаў, вялікай колькасцю варыянтаў і разнастайнасцю сродкаў з іх семантычнымі і граматычнымі асаблівасцямі; яна з’яўляецца неад’емнай часткай духоўнай культуры беларусаў, у якой захаваны старажытныя моўныя з’явы.

Спіс выкарыстаных крыніц

- 1 Зеленин, Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – М. : Наука, 1991. – 511 с.
- 2 Ліцьвінка, В. Д. Святы і абрады беларусаў / В. Д. Ліцьвінка. – Мінск : Беларусь, 1998. – 190 с.
- 3 Пяткевіч, Ч. Рэчыцкае Палессе / Ч. Пяткевіч; Уклад, прадм. У. Васілевіча. – Мінск : «Беларускі кнігазбор», 2004.
- 4 Свято каштоўнасцей духоўных: Жлобінскі край: мінулае і сучаснае / пад агул. рэд. В. С. Новак, А. А. Станкевіч. – Гомель : ААТ “Полеспечать”, 2009. – 544 с.

УДК 811.161.3`373.2:398.431(=161.3)

С. А. Вяргеенка

ВОБРАЗ ДАМАВІКА Ў БЕЛАРУСКІХ ЗАМОВАХ

Артыкул прысвечаны аналізу аднаго з самых распаўсюджаных ва ўяўленнях славян вобразаў ніжэйшай міфалогіі – вобразу дамавіка. Адзначаецца яго функцыянальнасць, як пазітыўная, так і негатыўная, спосабы засцярогі і ўлагоджвання ў замоўных матывах.

Старажытная паэзія вырасла з паўсядзённага жыцця, а паколькі ў сваім жыцці чалавек сутыкаўся і з поспехамі, а найбольш часта яго падпільноўвалі няўдачы, то ўсю навакольную прастору ён засяляў вышэйшымі і ніжэйшымі боствамі. Сапраўды, як лічыць Дж. Віко, «першыя людзі, як бы дзеці роду чалавечага, няздольныя ўтварыць інтэлігібельныя родавыя паняцці рэчаў, натуральна былі вымушаны складаць паэтычныя характары, г.зн. фантастычныя роды, або універсаліі, каб зводзіць да іх, як да пэўных узораў ці ідэальных партрэтаў, усе асобныя віды, падобныя кожны на свой род» [1, с. 87]. Культ нябесных і зямных багоў – аснова веры – культ прыроды.

У сілу сваёй архаічнасці змовы акумулявалі ў сабе міфалагічныя ўяўленні старажытнага чалавека. Базавымі паняццямі, якія вызначаюць і ўплываюць на духоўнасць народа, з’яўляюцца тыя этнасімвалы, існаванне якіх налічвае не адно тысячагоддзе. Адным з такіх этнасімвалаў, у вобразе якога сканцэнтравана ўсё зло, з’яўляецца нячыстая сіла – спачатку ў выглядзе неперсаніфікаваных сіл-духаў, якія засялялі ўсю прастору і ператваралі яе ў хаос, затым з’явіліся такія вобразы народнай дэманалогіі, як дамавік, вадзяны, балотнік, русалкі і да т. п. У пасіўнай памяці беларуса-палешука захаваліся творы замоўнага жанру розных функцыянальна-тэматычных груп, дзе прысутнічаюць гэтыя вобразы народнай дэманалогіі, а асобную групу замоў складаюць «ахоўныя замовы ад злых духаў і небяспечных істот, прыродных з’яў: ад грому, ад дамавіка, ад хлеўніка, ад лесуна, ад ведзьмы, чараўнікоў, ад нячыстай сілы, «нарадкі», «стацця», «падвезя» [2, с. 15]. Дзеля справядлівасці варта адзначыць, што запісы замоў ад нячысцікаў нешматлікія і таму яны ўяўляюць сабой асаблівую каштоўнасць для даследчыка-фалькларыста. У акадэмічным томе «Замовы» [2] сабраны творы і ад нячысцікаў-дэманпадобнікаў: дамавіка, дваровага, хлеўніка, лесавіка, ведзьмы, русалкі і іншых. У тэкстах замоў «Ад нячыстай сілы» нячысцікі згадваюцца ў шэрагу іншых небяспечных «аб’ектаў», ад якіх неабходна пазбавіцца, напрыклад, «... *храбры пабеданосец, зашчыці і памілуй ад звера ляснога, ад чалавека ліхога, ад чарадзея, ад ліхадзей, ад непрыяцеляў, ад наступетнікаў, ад ябеднікаў, каторы на нас наступаюць і нам ўсё зло думваюць...*» («Замова ў дарогу ці куды») [2, с. 47, № 61], «...*і загаваруюся і замаўляюся ад чараўніка і ад чараўніцы, і ‘д разлушніка і ад разлушніцы*» («Ад нячыстай сілы, нарадкі») [2, с. 49, № 69], «*ангалі мае храницелі, збаўця раба Божяга ад нячыстыя сілы, ад трыдзевяць калдуноў, ад трыдзевяць ведуноў і вядунняў, ад калдуна і ад калдуніхі, ад уражэскія сілы, ад нячыстага духа, ад ведзьмы-чарадзеяніцы*» («Ад нячыстай сілы, нарадкі») [2, с. 49, № 70] і г.д.

У згаданым вышэй выданні некалькі замоў адрасуюцца персанальна дамавіку («Ад дамавога», «Да дамавога», «Да дамавіка» і інш.). Сустрэкаюцца тэксты, якія можна аднесці да групы ахоўных замоў, калі фармальна згадваецца адзін персанаж, а па сутнасці гаворка ідзе пра іншы. Для прыкладу прывядзем тэкст замовы «Ад дамавога», запісаны ў в. Барталамееўка Веткаўскага р-на: «*Добры вечар табе, дзядзішча, шырокая барадзішча, кучаравая галавішча. Калі ж ты свой дамавы, жыві ж на месце...*» [2, с. 41, № 37]. На першы погляд, замаўляльнік звяртаецца да дамавіка (у тэксце нават прыводзіцца яго тыповае апісанне), аднак далей персанажу прапануецца: «*Абходзься каля гэтай скаціны, бурай (чорнапёстрай) шарсціны па чэсці*». Слова замовы падмацоўваюцца рытуальна-акцыянальнай часткай: «... *калі з каровай (ці іншай скацінай) нешта здарыцца. Тады адразаюць з цэлай булкі хлеба акрайчык, бяруць соль і на велікодным ручніку ўносяць у хлеў, тройчы абходзяць жывёлу, прагаворваючы замову, а потым усё прынесенае кладуць недзе на бэльку – “ніхай ляжыць там доўга”*» [2, с. 398]. Як бачым, у творы і вербальны, і акцыянальны кампаненты звязаны з жывёлай, а хлеб (як атрыбут ахвярапрынашэння) нясуць у хлеў. Толькі прысутнасць звароту да дамавіка («... *калі ж ты свой дамавы, жыві ж ты на месце*») фармальна нагадвае замову ад дамавіка. Учываючыся ў тэкст, пераконваешся, што бываюць выпадкі, калі банальныя, зацёртыя штампы раптам ажываюць. Аўтар замовы валодаў непаўторнай вастрынёй позірку, таму свет, які ён назіраў, адрозніваўся цудоўнымі фарбамі і чараўнымі вобразамі, набываючы своеасаблівы сэнс. Толькі ў дзяцінстве (а замова і з’явілася на стадыі дзяцінства

чалавецтва) магчыма такая непасрэднасць і тонкая назіральнасць. Таму зусім не выпадкова, што, па прызнанні інфарматара, яе прыцягнула гэта замова ў дзяцінстве: *«Я калі-то малая была, матка лячыла, а мне эта інцэрэсна, што «шырокая барадзішча, кудрявая галавішча». Вывучыла я і да сёх пор умею»* [2, с. 398].

У сувязі з разглядам вышэйзгаданага варыянту замовы звернемся да наступнага [2, с. 41, № 38]. У гэтым тэксце ўсё стала на сваё месца: *«Мой дамавой, хадзі разам са мной, жыві на месце, абходзься кала рабы Божас Ганны (ці Моці) на чэсці. А калі ты чужой, дак абыдзі мяне стараной»*.

Тэкст яшчэ адной замовы «Ад дамавіка» [2, с. 42, № 41] дазваляе выказаць здагадку, што ва ўяўленні нашага старажытнага творцы ў асяроддзі прадстаўнікоў ніжэйшай дэманалогіі існавала свая субардынацыя. Так, у мікраматыве «Зварот замаўляльніка да дамавіка» замаўляльнік (суб'ект дзеяння) відавочна вылучае дамавіка (аб'ект дзеяння) як галоўнага над дваравым або хлёўнікам, і нават над ведзьмакамі, калдуніцамі і ведзьмамі. Звяртаючыся да дамавіка, аўтар пачціва называе яго *«дамавы хазяін і дамавая хазяюшка»*. Як і ў прыведзеным вышэй тэксце, дамавік выконвае дваадзіную функцыю: і дамавіка (*«ведзьмаў-калмыкоў ... да гэтага дома не дапускайце»*, г. зн. ахоўвайце даручаную вам тэрыторыю), і хлёўніка: *«Жывотных не абіжайце: коней і кароў – і карміце, паіце і прыглядайце»*. У той жа час дамавік выконвае і ахоўную функцыю: *«нахожых і наброжных хлёўнікаў і хляўніц, і дамавікоў, і дамавіц да гэтага хлева не дапускайце – і ведзьмаў-калмыкоў і калдуноў-чараўнікоў, ведзьмаў-калмыцаў і калдуніц-чараўніцаў да гэтага дома не дапускайце»*.

У замове «Ад нячыстай сілы» да дамавіка, як і да іншых прадстаўнікоў ніжэйшай міфалогіі (лесуна і палевіка), замаўляльнік звяртаецца з просьбай аб дапамозе: *«Памажы рабу Божаму ад прыткі раннія і палудзенныя, і вячэрнія, і палуношныя і з буйнай галавы, з ясных воч, з румянага ліца, з гаручай крыві, з буйнай касці і 'д жыл, ад чорнага печаня, ад белага леганя»* [2, с. 43, № 44].

Акрамя тэкстаў замоў, адрасаваных непасрэдна персанажам ніжэйшай міфалогіі, дэманалогіі сустрэкаюцца і ў замовах іншых функцыянальна-тэматычных груп, асабліва ў групе гаспадарчых. Нагадаем, што паводле класіфікацыі замоў (па іх прызначэнні), прапанаванай Г.А. Барташэвіч, у групу гаспадарчых уваходзяць і сітуацыйныя («Ад пажару» і інш.). У адным шэрагу з іншымі прадстаўнікамі ніжэйшай дэманалогіі дамавік згадваецца і ў некаторых замовах «Ад пажару». Так, у падобных тэкстах звароты замаўляльніка адрасуюцца да цара Гарадзея, які валодае агнём, да цароў зямнога, нябеснага, вадзянога, вогненнага, лесавога, дамавога, якіх моляць: *«уцішыця, уніміця»* пажар [2, с. 38, № 23], а ў тэксце «Пры пажары» – моляць яшчэ і *«лясного бацьку і лясную матку»* [2, с. 38, № 24]. У замове «Ад пажару» дамавіку разам з іншымі міфалагічнымі персанажамі пад сілу дапамагчы чалавеку пры пажары: *«Цар зямны, цар нябесны, цар вадзяны, цар агняны, цар лесавы, цар дамавы, прашу я вас, малю я вас, уцішыця, уніміця»* [2, с. 38, № 23].

Вобраз дамавіка сустрэкаецца і ў групе лекавых замоў. Так, у замове «Ад уроку» просьба замаўляльніка аб дапамозе адрасуецца *«усяму міру гасподням»* і ў тым ліку дамавіку, прычым зварот да гэтага міфалагічнага персанажа не толькі персанальны, але і ветлівы – дамавік называецца гаспадаром (*«упрашую ўвесь мір гасподні, і ўпрашую хазяінаў дамавых і палявых»*) [2, с. 280, № 942].

Ва ўяўленнях нашых продкаў дамавік быў амбівалентным стварэннем: ён мог быць і добрым, і злым, мог як дапамагаць людзям, так і шкодзіць ім. Так, у замове «Да дамавіка», запісанай у в. Хутар Светлагорскага р-на, гаворка ідзе менавіта аб шкодным дамавым, ад якога імкнуцца пазбавіцца назаўсёды. Замаўляльнік звяртаецца да яго з просьбай-патрабаваннем *«тут табе не бываць і ўрэда не дзелаць ні схода, ні малода, ні пад поўна, ні маладзіком, ні вавек вяком»* [2, с. 43, № 42]. Зварот замаўляльніка суправаджаецца матывам адсылання, які ў дадзеным тэксце выказаны даволі нетрадыцыйна. Звычайна ў матыве адсылання называюцца месцы, антылокусы, якія асаціруюцца з «тым» светам, царствам

мёртвых, апраметнай, куды адсылаецца хвароба, або, як у нашым выпадку, нячысцікі. Такімі месцамі з'яўляюцца сухі лес або балота, ці імхі, гнілыя калоды і г.д. У аналізаваным тэксце матыў адсылання прадстаўлены прапановай «ідзі, шукай лесавіка». Па сутнасці замаўляльнік адсылае шкоднага дамавіка далей ад дома, у лес да лясуна (якога, дарэчы, трэба яшчэ знайсці), як у казцы: «Ідзі туды, не ведаю куды ...». Як бачым, матыў адсылання тут выказаны даволі характэрна, нетрадыцыйна. У гэтай просьбе-патрабаванні гаспадар спадзяецца пазбавіцца ад злоснага дамавіка назаўсёды.

Нягледзячы на шкаданосную сутнасць дамавіка і іншых нячысцікаў (лесуна, вадзянога), у некаторых выпадках іх можна ўлагодзіць рознымі пачастункамі («сталы настаўляю, скацерцымі засцілаю, хлеб-соль пакладаю, мёд і віно ў кубкі наліваю») і дамовіцца, каб яны «сваю ярасць унімалі з такога-та раба чалавека, з буйнае галавы, з румянага ліца, з чорных бравей, з ясных вачэй, із нутрэй, із печані, із жыл, із пажыл, з сустаў, з палусустаў» [2, с. 43, № 43]. Гэты прыклад адпавядае ўяўленню, якое існуе да гэтага часу ў народзе, аб тым, што дамавіку абавязкова трэба пакінуць пачастунак паблізу месца яго звычайнага знаходжання: пад печу, пад / у веніку, у кутку каля печы і г. д.

І ўсё ж дамавік, як і іншыя нячысцікі, ва ўсведамленні нашых продкаў паўставаў небяспечнай істотай, ад якой неабходна абараняцца, у тым ліку і з дапамогай вышэйшых боскіх сіл: «Госпаду Богу намолімся і Матары Божай прыклонімся! Хрэст Хрыстоў у рабу Божам (Паўлу), хрэст Хрыстоў і на Паўлу; хрестом Хрыстовым бесяў адганяць. Адступіцеся, бесі праклятыя, да ня дзелайця ні ядыныя ўрэды! Тут жывуць ангалы і архангалы, харувемы і сарахвымы і чатыры вангалістыя: Матвей і Марка, і Лука, і Іван Баслоў, і раб Божы Павял» («От домового») [2, с. 43, № 45].

Такім чынам, у творах замоўнага жанру адлюстраваліся народныя ўяўленні, звязаныя з персанажамі ніжэйшай міфалогіі, у прыватнасці, з дамавіком. Варожыя сілы ўяўляліся нашаму продку персаніфікаванымі жывымі істотамі, надзеленымі сваім непаўторным абліччам і сваім характарам. Яны знаходзіліся паўсюдна і толькі чакалі зручнага выпадку, каб нашкодзіць. Таму неабходна было прыняць адпаведныя меры засцярогі. Іх можна было задобрыць, прынёсшы ахвяру, пачціва звярнуцца да прадстаўніка дэманічных сіл, уздзейнічаць магічным словам, прадметам-апатрапеем або дзеяннем. Калі ж і гэта не дапамагала, то тым жа словам праклясьці зло, адправіць яго далей ад людзей, запалохаць, у рэшце рэшт, звярнуцца да вышэйшых боскіх сіл, якія, вядома ж, маюць дастаткова сродкаў для таго, каб справіцца з ворагам.

Спіс выкарыстаных крыніц

1 Вико, Дж. Основания Новой науки: Пер. с итал. / Дж. Вико. – К. : «REFL-book» – «ИСА», 1994. – 656 с.

2 Замовы / уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч; рэдкал.: А. С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.

УДК 811.161.1'37:398.91

И. Г. Гомонова

РУССКИЕ ПАРЕМИИ С ПОСЕССИВОМ *ЧЕЙ* КАК СРЕДСТВО ВЕРБАЛИЗАЦИИ ОППОЗИЦИИ «СВОЙ – ЧУЖОЙ»

В статье анализируются русские поговорки с местоимением чей как средство вербализации бинарной оппозиции «свой – чужой». Выявляются семантические и функциональные особенности данных паремнологических единиц.

Исследование мифологического мышления включает в себя выделение его структурных единиц, в качестве которых выступают бинарные оппозиции. Большинство семиологов (К. Леви-Строс, Ю. М. Лотман, Р. О. Якобсон и др.) объясняют антитетичность мифомышления самой природой человека (в частности, функциональной асимметрией полушарий головного мозга).

Выявляя основные семантические универсалии, В. Н. Топоров говорит об их дихотомической организации и приводит перечень наиболее типичных бинарных оппозиций, характерных для мифомышления. Среди них представлены противопоставления, «обнаруживающие отчетливо социальный характер» [1, с. 162], в том числе оппозиция «свой – чужой», одним из средств вербализации которой являются анализируемые в данной статье паремии с местоимением *чей*. О том, что данное местоимение возглавляет «общую смысловую категорию “чей – принадлежность”», говорит Н. Ю. Шведова, следующим образом определяя его значение: *чей* означает «собственно принадлежность как владение или как отнесенность, исходение от кого-чего-н. либо обращенность к кому-чему-н.» [2, с. 74].

Формально выраженный оппозитивный характер (вербализованы оба компонента дихотомии «свой – чужой», паремиологические единицы представлены сложносочиненными предложениями с противительными-сопоставительными отношениями) имеет небольшое число русских паремий с местоимением *чей*. Посессив *чей* в таких паремиологических единицах выражает неопределенно-притяжательное значение, которое совмещается со значением обобщенной принадлежности («чье угодно, все равно чье»). В данных паремиях свое и чужое рассматриваются в аксиологическом плане, как правило, выражается предпочтение своего чужому, эмоциональная привязанность, склонность к своему, родному, близкому: *Чья жена хороша, а мне своя мила; Чей день завтра, а наш сегодня; Чья не тянет, а наша что бешеная; Чьи мрут, а наши як из воды идут* (Смол., *идти из воды* ‘спасаться от гибели в воде, вообще от опасности’ [3, с. 133]).

Основная же структурная функция местоимения *чей* в предложениях-паремиях заключается в оформлении подчинительной связи между их частями (хотя в целом, как указывает исследователь синтаксиса пословиц З. К. Тарланов, «удельный вес сложноподчиненных предложений с относительным местоимением *чей* в пословицах невелик» [4, с. 297]).

Содержанием таких паремий может быть 1) обусловленность одной посессивной ситуации другой; причинно-следственная зависимость отнесенности какого-либо объекта принадлежности / свойственности к сфере определенного субъекта от отнесенности к сфере этого же субъекта другого объекта посессивных отношений и 2) зависимость одного субъекта от другого, имеющая материальный и / или моральный характер.

Части таких предложений-паремий характеризуются общим субъектом-посессором, средством выражения которого является коррелятивная пара *чей – тот*: *Чья земля, того и хлеб; Чья беда, того и грех; Чей посол, того (тому) и почет; Чье вино, того и заздравщице; Чье кушаю, того и слушаю; Чей хлеб (хлеб-соль) ешь, того и песенку поешь; На чьем току молотят, тому и хлеб возят; По чьей воде плыть, того и волю творить*. Паремиологические единицы с аналогичными структурой и значением представлены и в других восточнославянских языках. Сравн. бел. *Чья бяда, таго і грэх; Чья сіла, таго і праўда; Чый конь, таго і грошы; Чья рака (чый бераг), таго і рыба; Чый хлеб ем, таму песні спяваю; На чым коніку (на чыіх калёсах) едзеш, таму і песенькі няеш; На чым вазку еду, таму і песенку спяваю* [5]; укр. *Чия земля – того й хліб; Чия шкода, того й гріх; Чий кінь, того й віз; На чийм возі сидиш (ідеши), тому и ласку твори (тому й пісеньку пої); На чьому току молотять, тому й хліб возять* [6].

Паремии, выражающие обусловленность двух посессивных ситуаций, представляют собой безглагольные конструкции, в составе которых существительные обозначают объекты принадлежности / свойственности разного рода.

Во-первых, это может быть объект материальной принадлежности. В таком случае содержание паремий заключается в том, что «принадлежность одного предмета (в широком

смысле слова) тому или иному субъекту означает непрременную принадлежность ему другого предмета, находящегося в логической связи с первым»: *Чья земля, того и сено; Чья земля, того и городьба; Чей конь, того и воз (деньги)*. В большинстве случаев с местоимением *чей* в таких паремиях связано существительное-локатив, а субстантивы в двух частях находятся в отношениях общего и частного, вместилища и вмещаемого: *Чей двор, того и хоромы; Чей берег, того и рыба; Чей лес, того и пень*. Во-вторых, позицию объекта принадлежности / свойственности могут занимать абстрактные существительные, обозначающие психические и физические свойства, качества, состояния человека, различного рода манифестации его психической деятельности: *Чья сила, того и воля (правда); В рай за волосы не тянут. Чья воля, того и ответ; Чья храбрость – того и победа*. Данные паремии являются отражением разного рода постулатов, норм социального поведения, издавна существующих в обществе (сравн. лат. *Cujus est potentia, ejus est actum* (Чья сила, того и действие)) и иногда противоречащих друг другу: *Чья правда, того и сила – Чья сила, того и правда*.

Кроме того, в анализируемых паремиях могут соотноситься друг с другом имена существительные двух разных названных выше типов. В таких случаях в паремиях выражается взаимообусловленность материальной принадлежности и интеллектуально-эмоциональной свойственности, связанных одним субъектом: *Чья сила, того и нива* и (с противоположной обусловленностью) *Чье поле, того и воля*: – *Волю, пресветлый царь, волю даруй нам, батюшка! – кричали крестьяне, махали шапками, кланялись, отбрасывали горстями свисавшие на глаза волосы: – Волю, волю дай, слобони от помещиков! – Чье поле, того и воля, де-тушки! – снова прокричал Пугачёв. – Будьте вольны отныне и до века!* (Шишков. Емельян Пугачев; НКРЯ).

Контексты употребления таких паремий иллюстрируют остро социальный характер выражаемых ими принципов: *В 1648 году, после окончания 30-летней войны, когда погибли две трети германского населения, человечество пришло к осознанию правила международного общежития: чья власть, того и религия* (А. Уткин. Революция по-американски // Труд-7, 2003.03.12; НКРЯ); *Не русские корни у того, что я вижу – там очень большое западное влияние. А ведь сказано ещё древними римлянами: «Чей язык – того и власть». Я бы хотел, чтобы Русского языка было больше* (В. Бортко. «Мы один народ – Великая, Малая и Белая Русь...» // Новый регион 2, 2007.04.03; НКРЯ).

Паремии с местоимением *чей* выражают также зависимость одного субъекта от другого – иногда осознанную, иногда бессознательную; в одних случаях добровольную, в других – вынужденную. Чаще всего эта зависимость имеет материальный характер. Соответственно, в придаточной части предложений-паремий употребляются преимущественно посессивные компоненты со значением материальной принадлежности: *На чьей земле стою, того и хвалю; На чьем коне (возу) едешь, тому песни поешь; На чьем возу сажу, тому и песни пою (того и песенку пою); Чье пиво пью, того и волю творю*. В частности, в русском паремийнике в разных вариантах представлены подобные паремиологические единицы с компонентом *хлеб* – названием исконного и основного продукта питания славян, символом материального благополучия: *Чей хлеб ем, того и ем; Чей хлеб ешь, того и обычай тешь; Чей хлеб едим, того и слушаем; Чей хлеб ем, того и песенку пою; Чей хлеб жую, того и песенки пою*. Сравн. бел. *Чый хлеб ем, таму песні спяваю (няю)*; укр. *Чий хліб їси, під того й дудочку скачи!*; *Чий хліб їси, тому й гній носи*.

В единичных случаях в анализируемых пословицах выражается интеллектуальная зависимость одного субъекта от другого: *Чьим умом живешь, того и песенку поешь*.

Прагматическая направленность данных паремий заключается, как правило, в выражении негативно окрашенного отношения к ситуации такой зависимости или к человеку, для которого подобное положение вещей является нормой. Иными словами, посредством этих пословиц можно выразить «заповедь подхалима» [7, с. 66]: *Он уступает – значит, и ты должен уступить. Подписывай, пожалуйста. Дмитрий Алексеевич рассмеялся, пригрозил пальцем: – Чей хлеб ем, того и песенку пою?* (Гранин. Искатели; НКРЯ).

Наряду с функцией осуждения, паремиологические единицы с местоимением *чей* могут выполнять функцию самооправдания: *Старалась, чтобы не стыдно было мужу меня в люди показать... чтоб быть мне... хозяйкой как следует. Чей хлеб ешь, того и песенку поешь* (Даль. Где потеряешь, не чаешь; НКРЯ).

Данные паремии, выполняя регулятивную функцию, призывают быть благодарными, платить добром за добро, сближаются при этом по значению с другими русскими пословицами с компонентом *чей*: *И собака на того не лает, чей хлеб ест; И собака того знает, чей кус ест*. Сравн. бел. *І сабака на таго не брэша, чый хлеб есць; І сабака таго знае, чый кус кусае*. В то же время в белорусском и украинском паремийниках находим зооморфные паремии с местоимением *чей*, выражающие антитетичное значение: бел. *На таго брашы, чый хлеб ясі; Таго кусі, чый хлеб ясі*; укр. *На того бреши, чий хліб іси*.

Таким образом проявляется, с одной стороны, функционально-семантическое разнообразие паремий с посессивом *чей*, с другой стороны, их амбивалентность. Использование данных паремиологических единиц в качестве средства выражения разных аспектов дихотомии «свой – чужой» объясняется в том числе способностью местоимения *чей* принимать участие в заполнении разных сегментов посессивного значения.

Список использованных источников

- 1 Топоров, В. Н. Модель мира (мифопоэтическая) / В. Н. Топоров // Мифы народов мира : Энциклопедия : в 2 т. – М. : Советская энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С.161–164.
- 2 Шведова, Н. Ю. Местоимение и смысл. Класс русских местоимений и открываемые ими смысловые пространства / Н. Ю. Шведова. – М. : Азбуковник, 1998. – 176 с.
- 3 Мокиенко, В. М. Большой словарь русских пословиц / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина, Е. К. Николаева; под общ. ред. В. М. Мокиенко. – М. : ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2010. – 1024 с.
- 4 Тарланов, З. К. Русские пословицы: синтаксис и поэтика / З. К. Тарланов. – Петрозаводск, 1999. – 448 с.
- 5 Прыказкі і прымаўкі ў 2-х кн. / склад. М. Я. Грынблат; рэд. А. С. Фядосік. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976.
- 6 Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклав М. Номис / Упоряд., приміт. та вступна ст. М. М. Пазяка. – К. : Либідь, 1993. – 768 с.
- 7 Зимин, В. И. Пословицы и поговорки русского народа. Большой толковый словарь / В. И. Зимин, А. С. Спирин. – 2-е изд., стереотип. – Ростов н/Д: Феникс, М. : Цитадель-трейд, 2005. – 544 с.
- 8 Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruscorpora.ru/>

УДК 811.161.2'282

Г. І. Гримашевич

МІФОЛОГІЧНА ЛЕКСИКА В СЕРЕДНЬОПОЛІСЬКИХ ГОВІРКАХ ЖИТОМИРЩИНИ

В статтє проанализирована мифологическая лексика, собранная автором в среднепопесских говорах Житомирской области. Акцентировано внимание на номинации людей, владеющих магическими свойствами, – ведьмы, знахаря, бабы, штукаря; охарактеризовано функционирование их названий и действий в мировоззрении полецукон – носителей современных среднепопесских диалектов.

Зацікавлення українською міфологічною лексикою (праці А. Василенко, Н. Венжинович, Л. Виноградової, В. Гуторова, С. Єрмоленко, М. Зубова, Т. Лукінової, Н. Молотаєвої, Н. Сологуб, Н. Тяпкіної, Н. Хобзей) зумовлене тим, що вона є вербальним

кодом міфологічних уявлень та світосприйняття [1, с. 2]. У тематичній групі міфологічної лексики, зібраної в середньополіських говірках Житомирської області, ми виділили низку лексико-семантичних груп, одна з яких – назви осіб, які володіють магічними здібностями – і стала предметом запропонованої розвідки. Традиційно демонологія виокремлює так званих чародіїв. Їх не вважали демонами, проте вони користувалися допомогою нечистої сили, аби передбачати долю, напускати хвороби чи, навпаки, позбавляти від них. Оскільки чародії, отримавши надзвичайний дарунок від нечистої сили, укладали з нею угоду, вони не завжди допомагали людям: *їа до йїх не хо'диїла / во'на дл'а се'бе знахо'руїе*. До таких негативних демонічних образів відносять відьму.

Як зазначають інформатори, відьми дуже шкодять людям: *'робл'ат' 'л'уд'ам о'це ў'с'аке / да ху'доб'і / да моло'ко 'т'агнут' / да ко'рова ре'ве / он' 'наша / пош'ла вес'ної на 'пашу / да реў'ла / шо прода'лиї / ка'чаласа*. Часто люди, навіть знаючи про те, хто відьма, потерпали від її дій: *у нас со'с'єдка бу'ла ў Сос'ноўк'і / во'на ї ку'ма / то йак 'т'ол'ко 'маїе ко'рова росте'лиїца / во'на їде по 'воду / йак т'ол'ко во'диї наб'рала / так у'же ў хл'єў заї'тїї не 'можна / хто йо'го з'наїе / шо во'на там ро'б'їла*. Розпізнати відьом дуже важко: вона може бути бабою та дівчиною, красивою і потворною, обертатися на будь-яку тварину: *це та'к'їїе 'л'удїї / хто ч'їм неха'рошїїм заї'маїеца / хто шо нак'ї'даїе / є ў сїї'нїїції перет'воруїуца / і в у'жє [вужїв] / ...у ко'т'оў / ... і ў со'бак перет'воруїуца / под 'ног'і 'к'їдаїуца і ўсе / о'це сво'го 'рода о'ц'їїе в'єд'м'і / це не та'к'їїе ха'рошїїе л'юдїї*. Для їхнього розпізнання застосовувалися спеціальні магічні прийоми й засоби. Найчастіше відьми виявляли себе серед односельців на великі календарні свята. Ідентифікувати їх можна на Великоднє Богослужіння, коли священик і всі люди виходять із церкви перед Хресним ходом, відьми будь-що намагаються залишитись або ж першими за священика взятися за ручку церкви [7, с. 300; 5, с. 405]. Подібне зафіксовано і в обстежених говірках, в одній із яких зазначають, що священики після служби часто знаходять у своєму одязі голки та шпильки, які приносять до церкви саме відьми. (Відома така прикмета: *ко'рова йак рос'телиїца / не 'нада ні'ї'чого же'л'єзного да'ват'*. Це роблять для захисту від відьми).

Розрізняють дві категорії відьом: родимі – народжені з надприродними здібностями та вчені – навчені кимось із родичів, переважно кровних. Перед смертю відьма повинна передати своє вміння кому-небудь, бо, якщо вона цього не зробить, помре в страшних муках: *'в'єд'м'і їе ўрож'д'он'їїїе / шо по нас'л'єдству переда'їеца од'не одно'му / а їе та'к'їїе / ко'лиї пом'ї'раїе / во'на дол'жна пере'дат' свої дар ко'мус' / то'го шо во'на не 'можє ў'мертїї*. Як зауважують дослідники, найчастіше свою майстерність вони передають невісткам [7, с. 297], а якщо не вдається цього зробити, то помирає хтось із кровних родичів, а сама відьма дуже мучиться перед смертю. У говірках зауважують, що для полегшення смерті треба в стелі її будинку пробити отвір: *о'та 'В'їсла 'доўго не ўм'ї'рала / 'муч'їласа / кр'ї'чала / 'пок'ї сїїн не прору'баў 'д'їрку ў с'тол'ї і кр'їш'ї*. Вчені відьми вважалися найбільш активними в здійсненні шкідливих учинків, бо набували свої знання від досвідчених чарівниць або від самого чорта. На думку дослідників, родиму відьму важко не впізнати, бо вона має хвіст [2]. Ще одна ознака відьми – чорна смуга волосся від потилиці до пояса [6, с. 48]. Від відьом та їхніх чорних дій можна вберегтися: *у'се / шо 'роб'їца / во'но у'се і одро'бл'аїеца*. Способи захисту від відьмацьких чар різноманітні: *хл'є'ва / бу'ваїе / 'маком посїї'пайут' / во'дої с'в'а'ченої / шоб у'же 'в'єд'ма не ў'л'єзла ў хл'єў*.

Відьма може використовувати магічну силу покійників. Тому мотузки, на яких спускають труну в яму, треба одразу ж забрати, щоб цього не зробила відьма. На цвинтарі відьма може брати землю з могил для виконання певних дій чи для того, щоб «поробити» людині. Вона може зробити людині: *шос' па'гано 'баб'ї / 'зуб'ї ўс'є в'їк'ручуїе / ...ў'род'ї ж і не бол'нїїе / і бол'ат' 'зуб'ї / то ж до 'бабк'ї по'їїхалиї / і 'каже / ў те'бе там на у'г'лу за'ко'палїї 'коло 'хатїї 'зуб'ї / 'наїдеш / точно / д'єд на'шоў 'зуб'ї і 'тоже роз'казувалїї / шо на перех'рест'є їїх т'реба занес'тїї / спа'ліїт'*. Народна традиція інкримінувала відьмам насамперед те, що вони псували чужих корів, забираючи в них молоко: *ўже до'їїла / не'ма мо'ло'ка / 'зоўс'ем не даст' / о'н'о 'пал'ма / це ж 'перва 'в'єд'ма*. Записано матеріал про те, що

господиня побачила жабу в хліві в корови й накинулася на неї із сапою, розрубавши жабі ногу, а наступного дня одна із сусідок, яку всі вважали відьмою, поїхала до лікарні з розрубаною ногою.

Відьми володіють надприродними здібностями: *с'лучаї буў / од'на 'тоже ў се'л'е жи'ла / і 'бач'ілі / йак во'на л'е'тала / мо ше ї до револ'уц'іі / це не 'заре / даў'но бу'ло / пере'казувалиі*. Відьми використовують свої здібності не тільки для того, щоб «приробляти» людям, але й для власного збагачення: *ўже ж наў'ч'ілася / шо хоч / б'і'тонам'і моло'ко зда'йут' / то де то во'на йо'го бе'ре / з ко'лод'аз'а / на'ліі б'і'тон моло'ка 'поўніі / йак во'на 'кажніі раз в'іт'а'гаіе з дво'ра / йа ж 'бачу*. Повсюдно вірили, що діяльність відьом лише негативна.

Сьогодні, розповідаючи про відьму, інформатори не одностайні щодо оцінки її діяльності і власне належності до цієї категорії людей із магічними властивостями: *іног'да і на ха'рошу ха'з'аіку наго'варуіут' / йак'шо у йі'йе ўсе полу'чайеца / во'на ра'ботаіе / к'рутііца / йдї за'в'ідуіут' і 'кажут' / шо во'на 'в'ед'ма / і 'сам'ііе 'можут' йдї шос' по'ро'б'іт'*. У деяких говірках до слова *'в'ед'ма* існує корелятивна родова пара: *йе і в'ед'ма'к'і*. Лексема *відьма* відома в усіх говірках карпатського ареалу, вона загальнопоширена в інших українських говорах, а також у літературній мові [8, I, с. 666]. Цю лексему зі значенням «відьма, чаклунка» зафіксовано в пам'ятках української мови з XVI ст. У білоруській мові лексеми *ведьма*, *ведма* засвідчені в пам'ятках кінця XVI – початку XVII ст. [3, III, с. 63]. Слово *відьма* етимологи пов'язують із псл. **vede* «я знаю» [10, I, с. 58], **vedati* «відати, знати» [4, I, с. 396].

Знахар, знахарка – люди, які володіють надприродним знанням і використовують його для лікування людей і худоби, охорони від чаклунства. Володіння магічним знанням ставить фігури знахаря та знахарки в один ряд з іншими знаючими людьми, насамперед чаклуном і відьмою. Але, на відміну від них, знахар, як правило, не має контакту з нечистою силою, а використовує замовляння, силу рослин, води та інших предметів, наділених у народній традиції магічною силою: *там во'ніі по книіж'ках ч'і'тайут' / ч'і шо*. Знахарі були своєрідною проміжною ланкою між двома світами – уявним, фантастичним, демонічним і реальним, раціональним, людським. Знахар лікував усі хвороби людей і худоби: *'гінніі то по з'нахорах 'йїздііт'*. Але основним об'єктом його практики були хвороби, отримані в результаті чаклунства. Знахарська майстерність завжди здобувається. Зазвичай досвідчений знахар навчає початківця. Знахарству може навчитися будь-яка людина, але найчастіше воно передається по крові, кровно, тобто в спадок. Хоча знахарство вважають переважно жіночим заняттям, знахарем може бути й чоловік: *'д'еду то'му у Пу'тіілов'іцах / вон же 'тоже з'нахар йа'к'ііс' / а шо вон за з'нахар / йа ў йо'го не бу'ла / шо вон знахо'руіе*. Назва *знахар* відома й іншим слов'янським мовам, зокрема в білоруській *знахар* «лікар-самоук, який користується власними способами лікування: замовлянням, травами і под.; шептун», *знахарка* «жіноче до *знахар*» [9, II, с. 500]. Слово *знахар* похідне від **znati* «знати» [10, II, с. 101; 4, II, с. 271]. Думки про те, що слово *знахар* виникло як табуїстична назва чаклунів, дотримується більшість етимологів – В. Хаверс, Ф. Міклошич, М. Фасмер. Однак видається ймовірним, що назва *знахар*, як і *відьма*, є не субститутом, а прямою номінацією, що позначала людину, яка своїми знаннями вирізнялася серед оточення.

Баба, бабка – образ, близький до образу знахаря, але частіше вживаний на досліджуваній території. Зазвичай вони допомагають людям, особливо маленьким дітям. Інколи їх навіть не розмежовують із відьмою, розрізняючи тільки за ознакою «добрий – поганій»: *'баба / це та 'сама 'в'ед'ма / 'ц'ііе шо 'шепчут' да 'луд'ам пома'гаіут' / а 'ц'ііе / шо пона'учвалоса / да в'ед'ма'руіут'*. Як уже зазначено, баба може допомагати малим дітям: *'д'ет'ам пома'гаіе / це ж ма'ліім 'д'ет'ам / 'носиімо по 'бабах / 'д'їца бол'їзн' на 'каждому йе діі'т'атіі / йак діі'т'а ўже сії'н'їіе / криі'чііт' / не 'мона / це по 'бабах 'носиімо / пома'гаіе / з'їл'ем 'пойім / 'баба 'каже йа'к'ім*. Значення «людина, яка лікує традиційними немедичними засобами», слово *баба* набуло, мабуть, завдяки поширеному уявленню, що знахарка – це здебільшого стара, досвідчена жінка, яка вміє використовувати лікарські рослини, визначати недуги (установлювати діагноз), здійснює різноманітні ритуали.

Шептуха чи шептун теж могли допомагати малим дітям, щоб вони добре спали, не кричали, а також шептати від укусів гадюк, різних хвороб і навіть викликати чи зупиняти дощ та град: *о'це з'найу / шо 'шепчут' ба'б-і / а то йа но'сила де'теї ко'лиіс' /... 'шепчут' ба'б-і 'добре / 'д'етам пома'гаїут' /... йа но'сила сво'їїх у'с'єх де'теї по ба'бах*. До шептух можуть у наш час ставитися зі скептицизмом (навіть старі люди): *'гїише шо-'небуд' 'меле / г'рошиї де'рут'*. Або навпаки: *йа шч-і'тайу / шо йак'шо во'на мо'літву по'ч'ітайе / то 'хуже не 'буде; йе ба'гато / шо 'л'удїі 'їєз'д'ат' / да і пома'гаїе*. Шептухи, за уявленнями, лікують від усіх хвороб, «пороблених» і «непороблених»: *он' у 'Радоўл'і буў д'єд / хто ўпа'де / то вон по'шепче да і 'опух-і спа'далиі / ўже йо'гої і не'ма то'го 'д'єда ў 'радоўл'і*. Шептати завжди вчаться, навіть якщо мати чи баба була шептухою: *во'ниі о'це пере'п-їсвайе од'на у д'ругоїе і 'шепче / он' йак Ма'рус'а о'ц'а Доро'шенко / во'на ж 'тоже ч-і'тайе / во'на ж йо'го ўсе ў голо'в-є 'тоже не дер'жуїт' / ў бо'магу 'дїїв-їца / ч-і'тайе / о'це і 'шептії ўс'є*. В одній із говірок зафіксовано таку інформацію про шептух: *йа з'найу / шо у 'д'єда мо'го була сест'ра в Ол'єўску / 'баба Мат'руна / во'на на па'гане не ў'м'єла / ро'б'їла 'л'уд'ам 'добре // га'д'ука ў'кусіт' / во'на шеп'тала // во'на і 'воду да'вала // ко'лиіс' у нас ко'рова на с'т'єнк'і 'л'єзла / то д'єд 'В'їт'а йї'їє при'їїд'ї / то во'на два 'разїі пошеп'тала йд'ї / 'воду да'ла / то ко'рова сто'їала*. Слово є віддієслівним суфіксальним дериватом, мотивованим призначенням. Отже, в уявленнях поліщуків люди з надприродними здібностями постають як збірний образ шептухи або баби. Шептуха лікує від укусів змій, тоді як у гуцульській міфології цією справою займається людина зі спеціальними здібностями.

Штукар – людина, наділена певними здібностями, одне з яких – передбачати майбутнє своє та інших людей, навіть свою смерть: *ко'лиіс' д'єд шту'кар / шо роз'казваў / та'ке роз'казвалиі / шо ко'лиіс' буў про'рок та'к-її да ка'заў / шо 'буде во'на / шо 'буде с'в-єт пос'нованїї / шо це ўже прова'да он'о с'талїі да ел'ектриїка; буў брат г'р'їша / йа'к-ї ў'гадваў / хто п'р'їд'є з во'ниі / а 'їякос' ска'заў 'бат'ку / 'тату / йа 'заўтра ум'ру / на ранок ус'тал'ї ўс'є / а г'р'їша сп-їт / во'ниі до йо'го / а вон у'же 'мертв-ї*.

У мікрокультурі деяких говірок відомі також й інші, переважно описові назви на позначення осіб, які володіють надприродними здібностями: *'вел'м-ї ро'зумнїї (ро'зумна), з'найє, ка'залиі, шо во'на з'найє*, які передано за допомогою словосполучень чи речень, у яких переважно основне семантичне навантаження має дієслово *знає* та прикметник *розумний*.

Отже, міфологічна лексика як частина номінації традиційних міфологічних уявлень поліщуків є складовою лексичної системи діалекту, а водночас – і структурним елементом загальноукраїнського (часто й загальнослов'янського) лексикону, свідченням світогляду поліщуків, який склався упродовж багатьох років і збережений часто в законсервованому вигляді з огляду на архайчність території Середнього Полісся та специфіки самої лексики, є виявом менталітету населення цієї зони українського діалектного континууму й потребує нових досліджень.

Список використаних джерел

- 1 Василенко, А. М. Українська міфологічна лексика в художній літературі XIX ст. : автореф. дис. ... канд. філол. наук : спец. : 10.02.01 «Українська мова» / А. М. Василенко. – К., 2004. – 20 с.
- 2 Виноградова, Л. Н. Полесская демонология: общая характеристика и специфические особенности / Л. Н. Виноградова // Полісся: мова, культура, історія. – Київ, 1996. – С. 252–255.
- 3 Гістарычны слоўнік беларускай мовы / гал. рэд. А. І. Жураўскі. – Мінск : Навука і тэхніка, 1982–1989. – В. 1–13.
- 4 Етимологічний словник української мови : у 7 т. / за ред. О. С. Мельничука. – К., 1982–1989. – Т. 1–5.
- 5 Івченко, А. О. Тлумачний словник української мови / А. О. Івченко. – Харків: Фоліо, 2002. – 540 с.
- 6 Милорадович, В. П. Українська відьма : Нариси з української демонології / В. П. Милорадович. – К. : Веселка, 1993. – 71 с.
- 7 Скрипник, Г. Народні вірування, демонологія, космогонія / Г. Скрипник, О. Курочкін // Українська минувшина : Ілюстр. етнограф. довідник. – К., 1993. – 204 с.

- 8 Словник української мови. – К. : Наукова думка, 1970–1980. – Т. 1–11.
9 Тлумачальны слоўнік беларускай мовы. – Мінск, 1977–1985. – Т. 1–5.
10 Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. – М. : Прогресс, 1964–1973. – Т. 1–4.

УДК 811.161.1'42'373:39:821.161.1-1*Н. А. Мельников

Н. А. Дайнеко

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ЗНАЧЕНИЕ КЛЮЧЕВОГО СЛОВА В ПОЭМЕ Н. А. МЕЛЬНИКОВА «РУССКИЙ КРЕСТ»

В статье рассматривается этнокультурное значение ключевого слова – базовой номинации заглавия поэмы Николая Мельникова «Русский крест».

Русский поэт Николай Алексеевич Мельников родился 6 марта 1966 г. в селе Лысье Злынковского района Брянской области в семье водителя Алексея Харитоновича Мельникова и доярки Раисы Фёдоровны Мельниковой.

Свое знаменитое произведение, поэму «Русский крест», Николай Алексеевич обдумывал в течение семи лет. Написана же поэма была за неделю и закончена 14 октября 1996 г. на праздник Покрова Пресвятой Богородицы.

В образе главного героя, Ивана Ростка, воспевается сила русского характера, русского духа: *Земляки его спешили / Обсудить накоротке! – И откуда столько силы / В неказистом мужжике?* [4].

Глубина авторского осмысления проблем жизни русской деревни конца XX века отражается в лексическом значении ключевых слов, вбирающих в смысловое поле глубинные идеи микро- и макроконтекста.

Термин «ключевое слово» широко используется в лингвистике с конца XIX в. Первоначально – для обозначения тематически актуальных слов-понятий в общественной жизни, культуре и языке. Литературоведы изучают ключевые слова как средство реализации авторских идей в художественном тексте, лингвисты – как важнейшие единицы в тематической организации словарного состава языка и текста.

В «Стилистическом энциклопедическом словаре русского языка» под «ключевыми словами» понимаются языковые единицы, которые отражают основную идею всего произведения в целом. Анализом ключевых слов в произведении занимались многие исследователи: Р. А. Будагов, М. М. Бахтин и многие другие. В своей книге «Структура художественного произведения» Ю. М. Лотман подробно рассмотрел способ внутритекстового семантического анализа. В художественном тексте «образуются специфические семантические поля», «их основа – слова с семантической многоплановостью» [2, с. 122]. В связи с этим семантический анализ проводится с учетом ключевых слов произведения. Ключевое слово в произведении часто становится символом, ядерным маркером идиостиля писателя, который наблюдается на протяжении всего художественного текста.

Крест как символ появился очень давно. Практически у каждого народа, или этноса, в орнаменте, узорах присутствовал крест. Впервые символ креста был зафиксирован как показатель пространства, которое окружает человека. На Руси символика креста была связана с природой.

Слово *крест* произошло от общеевропейского корня *сру-*, что означает 'искривленный'. Есть еще версия, что слово *крест* происходит от славянского корня *крес-* 'огонь' (сравн. *кресало* 'инструмент для разжигания огня') [6, с. 27].

Символика креста является парадоксальным явлением в христианской культуре. Крест был придуман римлянами и означал позорную и страшную смерть на распятии, которая наступала в результате удушья от неестественного положения грудной клетки. Распятию

на кресте в Древнем Риме подвергались самые злостные преступники. В христианстве, напротив, крест становится символом победы, чудесного спасения; позднее – главным символом христианства.

В энциклопедическом словаре «Христианство» даётся такое определение слова *крест* ‘термин христианского нравственного богословия, означающий совокупность жизненных лишений, страданий, тяжелых обязанностей, мучительной борьбы нравственного долга с искушениями греха и т. п. – всего, что христианин обязан выносить мужественно и благодушно, не нарушая требований религии и внушений чистой совести’ [1, с. 836].

Крест – символ высокого почитания у христиан, т. к. он отражает спасение мира Иисусом Христом. «В символическом плане крест является собирательным образом всех человеческих земных страданий, борьбы долга христианина с искушениями греха, которые верующий должен мужественно преодолевать, следуя религиозным канонам» [3, с. 280].

Наиболее продуктивным словом в поэме Н. Мельникова является слово *крест*. Оно встречается 30 раз на протяжении всего текста и используется в четырёх значениях:

1. Крест как деревянное сооружение в форме двух линий, пересекающихся под прямым углом: *Одного не понимаю,/ Крест дубовый – для кого?/ – Для меня! – Спокойно, строго,/ Вдруг Иван провозгласил* [4].

В этом значении слово *крест* употребляется наибольшее количество раз, а именно 23 раза.

2. Крест как некие страдания, выпавшие на долю главного персонажа: – *В чём же крест мой? Кто же знает?/ На душе – один лишь страх! / – Все Господь определяет, всякий знак – в его руках* [4].

3. Крест как символ христианской веры: *Божий крест несли со всеми.../ Кто же думал, что потом, / изойдёт Ростовых племя, –/ станет пьяненьким... Ростком!* [4].

4. Крест как некая миссия, которая под силу только главному герою: *Не суди меня сурово, / Если я по простоте/ Слишком прямо понял слово / о земном моём Кресте* [4].

Что же касается названия поэмы, то автор, несомненно, делает акцент на слове *русский*, подчеркивая тем самым, какие нелегкие испытания выпали на долю главного персонажа поэмы, простого русского человека, сторожа Ивана Ростка. Н. Мельников был патриотом России. Он безумно любил свою малую Родину – село Лысье. Всю свою жизнь он мечтал о восстановлении храма в селе. Эту мечту он воплотил в своей поэме. В тексте произведения неоднократно употребляется слово *русский*: (*душу русскую, русское село, всё по-русски, крестьянин русский* и другие). Автор верил в силу своего народа, в веру и правду. Именно поэтому главным героем поэмы стал обычный русский человек.

Таким образом, в поэме в качестве ключевого функционирует слово *крест*. Употреблено оно в четырех значениях, которые между собой взаимодействуют. Смысловое поле символа «крест» склеено суммой всех названных нами значений. Данное слово имеет этнокультурное значение, так как оно создаёт и подчеркивает колорит русской деревни, отражает национальный характер русского народа, а также является символом христианской веры, веры в правду, добро и справедливость.

Список использованных источников

1 Аверинцев, С. С. Христианство / С. С. Аверинцев // Энциклопедический словарь. – Т. 1. – М. : «Большая Российская энциклопедия», 1993. – 864 с.

2 Зноев, Н. И. Семантические поля и семантическая многоплановость в «Братьях Карамазовых» / Н. И. Зноев // Вопросы языкознания и литературоведения. – Алма-Ата : Казах. ГУ, 1977.

3 Клубков, П. А. Российский гуманитарный энциклопедический словарь: в 3 т. – Т. 2. – М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2002. – 720 с.

4 Кожина, М. Н. Стилистический энциклопедический словарь русского языка / М. Н. Кожина. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Флинта: Наука, 2006. – 696 с.

5 Мельников, Н. А. Русский крест / Н. А. Мельников // Памяти русского поэта Николая Мельникова (1966–2006) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nmelnikov.ru/poema-russkiy-krest>.

6 Шляпкин, И. А. Древние русские кресты. I. Кресты новгородские до XV в., неподвижные и не церковной службы / И. А. Шляпкин. – СПб., 1906. – 183 с.

А. Д. Дакукін

МІФАЛАГІЧНЫЯ ЎЯЎЛЕННІ, ЗВЯЗАНЫЯ З ДРЭВАМІ (на матэрыяле фальклору Светлагорскага раёна)

Артыкул прысвечаны даследаванню міфалагічных уяўленняў, звязаных з дрэвамі. На багатым аўтэнтычным матэрыяле, запісаным на тэрыторыі Светлагорскага раёна, разглядаецца семантыка народных уяўленняў пра бярозу, вярбу, дуб, елку, ліну і інш.

Дрэва ва ўсе часы прыцягвала ўвагу людзей, якія лічылі яго прайвай пабудовы свету, а таксама носбітам пэўных незвычайных якасцей. Асабліва выразна гэта адлюстравана ў прыкметах і павер'ях, запісаных на тэрыторыі Гомельскай вобласці, у прыватнасці Светлагорскага раёна.

Аўтэнтычныя матэрыялы, прааналізаваныя намі, сведчаць, што ўсе дрэвы паводле ўласцівых ім здольнасцей падзяляюцца на «добрыя» і «дрэнныя». Такі падзел абумоўлены, перш за ўсё, знешнім выглядам раслін: асіна, якая нібы дрыжыць ад спуду, бяроза, падобная да дзяўчыны «са спушчанымі косамі» і інш. Тлумачэнне гэтага падабенства можна знайсці ў расповедах інфармантаў: *«Шчэ вось ад бабкі чула. Жылі мужык з жонкаю. Мужык быў прыгожы, магутны, усё ў яго руках гарэла. Жонка яго з другім ухажорылася. Ноччу з ухажорам тым яны забілі мужыка таго насмерць, калі той спаў. Бог, бачачы такое, абярнуў жонку ў бярозу. Цяпер яна кожны год плача – сок пускае. Палюбоўніка абярнуў у асіну, якая трасецца ад страху. А мужа – у дуб высокі, прыгожы, магутны. Было так»* (запісана ў г.п. Парычы ад Скуднай Тамары Нілаўны, 1926 г.н.) [1, с. 337].

Бяроза лічыцца вельмі моцным дрэвам, якое, аднак, каля хат не садзяць, бо яна можа забраць у чалавека здароўе і давесці да смерці: *«Ой, бяроза сільнае дзерава. У яе бальшая сіла. Гэта жаночае дзерава. Яе не нада садзіць ля хаты, бо яна сілы і здароўе адбірае, і можа нешта і ў хаце здацца, ну, памерці хто-небудзь. Бярозы растуць на кладбішчы, а ля жывых людзей іх нельга садзіць... Калі што чалавек, які табе не ўслужыў і каб ён быстрэй памёр, то пад яго клалі бярозавае галлё, а бярозавае палена клалі пад абразы, каб на ім да смерці магла душа пасядзець. Вот калі харанілі, так у гроб на дно кару бярозавую клалі ці абычныя венікі а падушку лісцем набівалі. На кладбішчы вот толькі, замець, адны сосны да бярозы, іх ля магіл садзілі і так вот гаварылі: «Хутка пайду пад бярозку»* (запісана ў в. Пятровічы ад Пузына Таццяны Пятроўны 1925 г.н.) [1, с. 337]. Назіраецца відавочная сувязь бярозы са смерцю, замагільным светам і стратай здароўя. Але гэта тычыцца старых дрэў, маладыя ж шкоды не робяць (тут выяўляецца амбівалентнасць народных вераванняў). Заслугоўвае ўвагі тлумачэнне ўзнікнення бярозы ад дзяўчыны-самагубцы: *«Прыкланяцца да старой бярозы нельга, бо можа забраць здароўе, а к маладзенькім можна – яны няшкодныя. На Тройцу сабіралі ветачкі бярозак і ставілі ў хаце, толькі нада, штоб бярозкі маленькімі былі, ну, галінкі тья, ветачкі ужо ічасце прыносяць. У нас так вот думаюць, што ў бярозу прэўрашчаюцца дзяўчаты, што самі сябе загубілі. Як іх цела маладое і светлае, то гэта дзяўчына ў бярозу апынулася. А вясною бяроза плача – сок цячэ, і гэта ўжэ як бы дзяўчына гаруе і страдае, што сябе забіла»* (запісана ў в. Пятровічы ад Пузына Таццяны Пятроўны 1925 г.н.) [1, с. 337]. Гэтае дрэва лічаць таксама і сімвалам прыгажосці, якую можна атрымаць ад дотыку да яго: *«Сок дае бяроза. Калі дзевачка да бярозы датроніцца, то будзе прыгожай»* (запісана ў в. Чыркавічы ад Мартынчык Тамары Аляксандраўны 1935 г. н.) [2, с. 17]. Бярозавы сок выкарыстоўваюць у якасці лекаў ад шматлікіх хвароб. Бярозавыя дровы лічацца самымі лепшымі, бо добра гараць. Дадзеная расліна можа прадказваць і будучае надвор'е: *«Вясной глядзяць, што распусціцца раней – альха ці бяроза. Калі альха, лета будзе гнілое, калі бяроза – лета будзе сухое, цёплае»* (запісана ў в. Пятровічы ад Пузына Таццяны Пятроўны 1925 г.н.) [1, с. 337].

У адрозненне ад бярозы вярба, паводле народных вераванняў, мае выключна станоўчую семантыку і лічыцца святой раслінай. Гэта звязана са звычайам асвячэння вярбы ў Вербную нядзелю Велікоднага тыдня. Пасвечанымі галінкамі, прынесенымі дадому пасля набажэнства, трэба было злёгка «пасцебаць» родных, вымаўляючы словы-пажаданні здароўя, дабрабыту: «Вербой нужно ударить по спине несколько раз и сказать: *Не я бью – верба бьёт./ Будь здоров, как медведь,/ Будь ловок, как заяц, / Будь хитёр, как лиса*» (запісана ў г. Светлагорску ад Смірновай Тамары Аляксандраўны 1953 г.н.). Галінкі вярбы вешаюць каля дзвярэй, кладуць каля абразоў. Засохлыя галінкі з мінулага года выкідаць нельга, а можна толькі спаліць у печы: «*Вот, помню, бабушка когда-то в Вербное воскресенье принесла с костёла свенцоную вербу и воткнула в землю. И ось бачишь, как сейчас выросла*» (запісана ў г. Светлагорску ад Смірновай Тамары Аляксандраўны 1953 г.н.).

Дуб лічыцца ўвасабленнем нечага моцнага і трывалага. Так, у адным з аповедаў ён выступае як аснова, на якой быў створаны наш свет: «*Яшчэ як не было свету, а дуб ужэ быў. На ім стаяла зямля, вада, агонь...Дубовыя карані трымаюцца на сіле Божай*» (запісана ў в. Пятровічы ад Пузына Таццяны Пятроўны 1925 г.н.) [1, с. 341]. Калі бяроза лічылася жаночым дрэвам, то дуб з'яўляўся дрэвам мужчынскім: «*Дуб – вельмі моцнае дзерава. І так вот думаюць, што гэта душа чалавека – мужчыны – перайшла ў дуб... У нас дуб садзілі падалей ад хаты, садзілі бацькі, каб знаць, што на душэ ў хлопцаў – сыноў. Як увесь час стаяў і не гнуўся, а тут нагнуўся, асунуўся – значыць, хлопец таскуе*» (запісана ў в. Пятровічы ад Пузына Таццяны Пятроўны 1925 г.н.) [1, с. 341]. З драўніны дуба добра будаваць хату, бо яна не гніе, жалуды раней давалі есці свінням, а таксама рабілі напой, падобны да кавы.

Елка – гэта вельмі «паганае» дрэва, якому, лічылася, нельга расці на падворку: «*Нельга каля хаты садзіць елку, бо калі тая перарасце страху, то гаспадар памрэ*» (запісана ў г. Светлагорску ад Манкевіч Юліі Мікалаеўны 1924 г.н.). Трэба адзначыць, што прыведзенае тлумачэнне адрозніваецца ад матывацыі забароны садзіць елкі каля хаты ў іншых раёнах Гомельскай вобласці, дзе бытавалі наступныя ўяўленні, звязаныя з гэтым дрэвам: яно можа прывесці да пажару, навесці хваробу, калі каранямі дакранецца да хаты і інш.

У міфалагічнай традыцыі Светлагоршчыны ліпа – гэта дрэва, за якім былі замацаваны шматлікія лекавыя ўласцівасці: «*Ліпа вельмі цалёбная, ад хвароб добра лісты яе рваць і ў ваду кідаць, а потым мыюць тоя месца, дзе баліць*» (запісана ў в. Чырковічы ад Мартынчык Тамары Аляксандраўны 1935 г. н.) [2, с. 17]. Гарбату з ліпы п'юць пры прастудзе, але сухіх зёлкаў дадаюць трошкі, бо яны вельмі дзейсныя: «*Ад прастуды добра заварваць лісты маліны, парэчкі, вішні, мацярынку. Ліпу трэба дадаваць асцярожна, 2–3 цвета*» (запісана ў г. Светлагорск ад Манкевіч Юліі Мікалаеўны 1924 г.н.).

Пра іншыя дрэвы намі знойдзены адзінкавыя аповеды. Напрыклад, пра рабіну: «*Не садзілі рабіну, бо ягады ў яе нясмачныя*» (запісана ў г. Светлагорск ад Манкевіч Юліі Мікалаеўны 1924 г.н.). Параўн. таксама дзіцячую прымаўку пра граб: «*Когда-то на Беларуси было наводнение, и дед и баба залезли на граба*» (запісана ў г. Светлагорск ад Смірновай Тамары Аляксандраўны 1953 г.н.).

Цікавы прыклад прадудыравальных дзеянняў пладовых дрэў, у прыватнасці вішні, звязаных з павелічэннем ураджайнасці садавіны, быў запісаны намі ў г. Светлагорску: «*Вот вишня цветёт каждый год, аж усыпана цветами, а потом всё опадает и три несчастные вишни висят на дереве. Кто-то сказал, чтоб постучала топором по стволу. Я взяла топор и обухом постучала по дереву, и сказала, что если не будет ягод, то ссеку. И что ж вы думаете – целый бидончик вишни насобирала*» (запісана ў г. Светлагорск ад Смірновай Тамары Аляксандраўны 1953 г.н.). Тут заўважаецца падабенства з аналагічнымі рытуальнымі дзеяннямі ў некаторых паўднёвых рэгіёнах Палесся.

Дэндралагічныя прыкметы і звязаныя з імі міфалагічныя ўяўленні, як вынікае з прыведзеных матэрыялаў, актыўна бытуюць і сёння і выкарыстоўваюцца жыхарамі Светлагорскага раёна з мэтай забеспячэння дабрабыту, прадухілення няшчасцяў,

прадкавання надвор'я альбо лѣсу і інш. У адпаведнасці з канкрэтнымі патрэбамі звяртаюцца да «добрага» (дуб, вярба) ці «дрэннага» (асіна, елка) дрэва, прычым часта можна назіраць праяўленне амбівалентнасці ўяўленняў (бяроза).

Спіс выкарыстаных крыніц

1 Беларуская міфалогія. Хрэстаматыя : вучэб. дапаможнік / уклад. В. С. Новак. – Мінск : РІВШ, 2013. – 394 с.

2 Жыццё і побыт беларусаў у прыкметах і павер'ях / аўт.-уклад. В. С. Новак, А. А. Кастрыца; Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны. – Мінск : Права і эканоміка, 2014. – 142 с.

УДК 811.161.2:398.92:394(=161.2)

В. В. Денисюк

ПОБУТОВА ФРАЗЕОЛОГІЯ ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ТРАДИЦІЙНО-ЗВИЧАЄВОЇ ПОВЕДІНКИ УКРАЇНЦІВ

В стат'е на матэрыяле памятных пісьменнасці украінскага мовы XVII–XVIII вв. прааналізавана фразеалагічная рэпрэзентацыя паводнення украінцаў у розных жыццёвых сітуацыях, зроблены вывады, што даследуемыя фразеалагічныя адзінкі маюць народную аснову.

Україна здавна була і залишаецца поліэтнічнаю і поліканфесійною дзяржаваю. Тому пытанне культуры паводнення ў умовах разширэння міжнацыянальных кантактаў, мультырэлігійнасці ё аднымі з найзлюбоденнішых. Ёх актуальнасць вызначаецца й тым, што традыцыйны мовленневыя фармулы ў такіх умовах зазнаюць відчутнага асімілятыўнага уплыву, які, як і літаратурная форма мовы, стірае нацыянальную сваеріднасць, креалізуючы, зводзячы да утылітарнага мінімуму етыкетнае надбанне украінскага народу.

Культура спілкування украінцаў уключала прывітанне, пабажання, спецыфічна маркаваную сістэму звертань. Моральна-етычны законы і прынцыпы маніфеставаны праз нормы паводнення, табу, сфармуляваны ў кодексі «патрэбна робіць так, таму што інакшэ непрыстойна» або «патрэбна быць як усі, не відрозніцца від іншых». Власна, такая сістэма традыцыйных прыпісав «не можна», «можна», «неабходна» витворювала этнопсіхалагічны портрет украінцаў, закрэпавала за кожнаю народною традыцыяю, звичаем відповідныя стереатыпныя фармулы. В аспекці нашого даслідвання слухнымі выдаюцца слова Л. П. Якубінскага: «Говоріння ў зв'язку з певнымі шаблонамі побуту спрычыняе ўтварэння цільных шаблонных фраз, нібы прыкрэпленых до цих побутових положень і шаблонных тем розмовы. <...> Ці фразы чез іх постыйне вжывання ў адній і тій же побутовій абстаноўці стаюць нібы скам'янілымі, перетворююцца на свого роду складныя сінтаксічныя шаблоны; членування фразы значною мірою стіраецца, і мовець майже не розкладае ё на элементы» [1, с. 49]. Тож можамо гаворыць про сітуацыйную зумовленасць у выкарыстанні того чі того фразеалагізму. Однак групування фразеалагічных адзінкі за «традыцыйна-звычайным» прынцыпам ставыць новы запытанне: якшо звичаі, традыцыі рззняцца залежно від прызначення, то чі ё універсальны стійкі словесны комплексы?

Звычайна, даслідныкі апсываюць пераважно «світлу» сторунаю абрыду. З'ясуецца, што сама вона відображае спецыфіку, тобто слугуе мавітатаром для функцыянавання фразеалагічных адзінкі. А што ж відбуваецца на так званій «темній» сторунаю абрыду? «Темну» сторунаю будь-якаго звичаю, абрыду, традыцыі становыць застылля, де прысутніх частуюць не тількы стравамы, але й выпывкою, яка, як кажуть, розв'язуе языка учаснкам дйства, тобто спрыяе рзній комунікацыі – від просто перекынуцца кількома словама аж до суперечкы. Тож якщо

«світла» сторона позначена шаблонним використанням стійких словосполучень, то «темна» стає гетерогенною системою, здатною залучати у свою орбіту різні фразеологічні одиниці, при цьому сама стаючи фразеологічною універсалією.

Функціонування в українській мові XVI–XVIII ст. фразеологічних одиниць семантичного поля «випивати алкогольні напої» як відображення традиційно-звичаєвої поведінки не позначено якоюсь жанровою належністю. Проте їх розмаїття демонструють твори, в яких переважає народнорозмовна основа. Так, в інтермедії натрапляємо на таку ситуацію: батько заспокоює розгніваного сина. Автор словесну баталію супроводжує фразеологізмом, що репрезентує семантичне поле «випивати алкогольні напої». Зазначимо, що автор задля уникнення тавтології використав синоніми *горѣлка – змиевъ дзядь*: (Тато): *Не так, синку! От ми ся на горѣлку зложѣмо, А по той ся праці увеселѣмо. Маємо кобзу, будемо собѣ фурдате грати, А змиевого дзядя будемо споминати* (Інтермедії, с. 53). У наведеному прикладі фразеологізм слугує для реалізації значення «випивати алкогольні напої». Отже, автор, усвідомлюючи шкоду пияцтва для суспільства, все ж таки використовує не пряму його однослівну номінацію, а описову, яка має більший стилістичний потенціал: ефект досягається тим, що, по-перше, *змиевъ дзядь* – це не власне, а будь-які спиртні напої; по-друге, *будемо споминати* – начебто ненароком трішки випити; по-третє, тільки об'єднання цих конструкцій в одну показує руйнівну силу пияцтва – випивши одну чарку, людина шукає все нові приводи-тости (що власне нам демонструє лексема *дзядь*, яка одночасно входить у два семантичних поля) для продовження пиття. Метафоричне словосполучення не успадкувала нова українська мова.

В іншій сценці з драми «Олексій, чоловік Божий» автор змальовує святкування весілля сина Евфеміяна. До пана прийшли слуги, аби привітати його з такою подією. Проте головною метою для них, як засвідчує контекст, є випити. Епіцентром розмови чоловіків стає алкогольний напій, його смакові якості та хто і скільки зможе випити. Так, власне пиятику розпочинає слуга, який, виголошуючи тост, завершує його словами: *З ними і ви здоровы! Того вам виншую, А пью заздоровною до вашности сию* (Інтермедії, с. 90). За даними «Словника української мови XVI – першої половини XVII ст.», в українській мові функціонували церковнослов'янське *зздравиє*, його дериват *зздравный*, а також повноголосна форма *зздоровьный, заздоровный* (СУМ 16–17, 10, с. 37). Отже, наведений контекст слугує підтвердженням, що фразеологічна одиниця є пристосованим до ситуації застілля релігійним штампом, який виголошують перед питтям першої чарки. Фразеологізм реалізує «оксюморонне» значення «пити, уживаючи спиртне і бажаючи при цьому здоров'я». Це стійке словосполучення не ввійшло до фразеологічної скарбниці нової української мови, хоч атрибутів *зздоровний* реєструє «Словарь української мови» за ред. Б. Грінченка (Грінч., II, с. 39). «Словник української мови» реєструє номен *зздравиця* та похідний *зздоровний*, виокремлюючи в першому значення «коротка застольна промова або пісня на честь кого-, чого-небудь з побажанням здоров'я, довголіття», а в другому – «в якому висловлюється побажання здоров'я // який піднімають, випивають з побажанням здоров'я // який містить прохання про здоров'я для кого-небудь» (СУМ, III, с. 124). Проте модель утворення словосполучення збереглася в сучасній українській мові, що засвідчує «Словник фразеологізмів української мови»: *пити / випивати мирову* «мириться, уживаючи спиртне з цього приводу» (СФУМ, с. 504).

Автор ускладнює ситуацію тим, що чарка тільки одна, а випити хочуть усі. Очікування спричиняє до того, що чоловіки починають підгонити один одного. З їх уст лунають метафоризовані конструкції на кшталт: *А не жартом же добры, зараз ся почувся! На, на, не духом пий, щоб-ес не захлынувся* (Інтермедії, с. 88). Імперативне словосполучення-побажання мотивоване ситуацією очікування і передачі наступному із застільних чарки, тобто час перебування чарки в руках обмежений. У наведеному контексті воно реалізує семантику «швидко випивати алкогольний напій».

Однак так довго тривати не може, бо після випитого людину тягне поговорити, а це значить, що вона затримує передачу чарки іншій. «Найскрутніше» в цій ситуації останнім, які стомлюються від чекання. Вони апелюють до перших, використовуючи як вагомий засіб

фразеологізм: *До вечера, як бачу, ви ся честовати Сами лиш будете и собѣ розправляти, А до мене-то черга колись прийти маеть? Нахилю ж я из цебра, нехай хто звягаеть!* (Інтермедії, с. 89). Фразеологічна одиниця *приходить* (*прийшла, прийде*) *черга* збереглася в сучасній українській мові, де функціонує зі значенням «для когось виникає необхідність (щось зробити)» (СУМ, VIII, с. 87).

Проте й порушення застільних традицій, як-от у цьому випадку (не дочекавшись, випив над міру з великої посудини), може призвести до небажаних наслідків, про які попереджають учасники застілля, вдало вмонтовуючи у свої застереження фразеологізми: *Да тамся, стары, що тобѣ приступило? Напиток – власне огонь, а так жереш смѣло! Ед зараз тебе кинеть, що отсюль не трапиши! От уже черга пришла! Здоров! Що ся квапиши?* (Інтермедії, с. 89); *До мене вже пий! Уж у ему очи посоловѣли, власне, як у поторочи* (Інтермедії, с. 89). Дію спиртних напоїв на організм людини передає словосполучення *отсюль не трапиши* «хтось утратив здатність нормально рухатися або стояти через уживання алкогольних напоїв». Прикметно, що участь у творенні стійкої одиниці беруть дієслова руху або ж іменники на позначення частини тіла, призначенням якої є переміщати людину, або ж прислівники місця. Ця мотивація дозволяє зрозуміти багатство і синонімічність конструкцій, які збереглися в сучасній українській мові і функціонують із таким же значенням – *ноги не слухають, ноги не несуть, з місця не зрушиши* та ін. Фразеологізм *очи посоловіли* в наведеному контексті реалізує значення «від випитого погляд потускнів, став невиразним, очі сонними». Лексикографічні праці не кодифікують цієї стійкої одиниці. Проте Б. Грінченко у словниковій статті *посоловіти* робить вказівку, що дієслово вживається стосовно очей (Грінч., III, с. 366). У «Словнику української мови» функціонування лексеми проілюстровано достатньою кількістю прикладів, які підтверджують закріплення в мовній практиці українців словосполучення *очи посоловіли* як стійкого. Однак саме вказівка на ознаку «стійке» у словнику відсутня (СУМ, VII, с. 352).

Що відбувається з п'яною людиною, змалював у своїх віршах К. Зіновійв «Ω(т) здє починаю(т)са вѣршы, ѿ пян(ъ)ствѣ и ѿ пяницахъ»:

*Ωстанса члвѣче ня(н)ства проклятого:/
бо часо(м) на(г)ле люде умыраю(т) з того.*

*А хо(ч) ни(и) да помѣ(р)но же(б) не много тра́тыль
або жебы(с) и всеа худобы не зтра́тыль.*

*Бо п'яному зда(ст)са же и ко́зы в золотѣ:
а са(м) валя́ет(ъ)са якъ свиніа в болотѣ.*

*У п'яного рѣшето гроше(и) повѣда́е:
а кгда́ проспн(т)сато(г)да́ и чѣха нема́е.
З рѣшета бере(т) гроши п'яны(и) за що́ піти:*

*а тре(з)вому нѣзащо рѣшета купіти.
Прето о(т) запо(и)ства хо(ч) мало повстя(г)ніса:*

а робити що́ роби(ш) о(т)то(л) не лѣніса.

*А та(к) зно́ву на порѣ своє(и) скоро ста́нешь:
если запиватиса уже́ перестанѣшь* (Зінов., с. 86–87).

Фразеологізм *кози в золоті* яскраво ілюструє сутність п'яної людини, якій ввижається, що весь світ тепер обертається навколо неї. Фразеологічна одиниця успадкована новою українською мовою: *кози в золоті показувати* «заманювати обіцянками» (Грінч., II, с. 264) та продовжує функціонувати в сучасній українській мові: *усі кози в золоті кому*. Все здається, сприймається кращим, ніж є насправді. *П'яному – всі кози в золоті* (В. Речмедін). *І кози в золоті ходять*. – *Еге ж, там [в Америці] і кози в золоті ходять*, – *безневинно каже Лесь Якубенко, і дядьки починають реготати* (М. Стельмах) (СФУМ, с. 303).

Отже, писемні пам'ятки української мови XVII–XVIII ст., у яких відображена народно-розмовна стихія, засвідчують, що автори віднайшли фразеологічну універсалью традиційно-звичаєвої поведінки українців. Незважаючи на негативне сприйняття соціумом пияцтва, майже кожен обряд, звичай завершувався застіллям. Нова комунікативна ситуація з часом «відключалася» від етикетних поведінкових формул. Аналізовані тексти яскраво демонструють проникнення в мовну тканину усталених народних словосполучень на позначення різних моментів цього негативного явища. Ядро фразеологізмів становлять лексеми на позначення власне дії, напою. Прикметно, що більшість із них, зазнавши відповідних трансформацій, були успадковані новою українською мовою та продовжують функціонувати й нині, оскільки боротьба із зеленим змієм ще триває.

Список використаних джерел

1 Якубинский, Л. П. О диалогической речи / Л. П. Якубинский // Якубинский Л. П. Избранные работы. Язык и его функционирование. – М. : Наука, 1986. – С. 17–58.

Умовні скорочення

Грінч. – Словарь української мови / за ред. Б. Грінченка. – К. : Наук. думка, 1996–1997. – Т. 1–4.
Зінов. – Зіновіїв К. Вірші. Приповіді посполиті / підгот. до вид. І. П. Чепіга. – К. : Наук. думка, 1971. – 391 с.

Інтермедії – Українські інтермедії XVII–XVIII ст. / АН УРСР ; Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка ; вступ. стаття і відп. ред. М. К. Гудзія, підгот. тексту Л. Є. Махновця. – К. : Вид-во АН УРСР, 1960. – 239 с.

СУМ – Словник української мови : в 11 т. / за ред. І. К. Білодіда. – К. : Наук. думка, 1970–1980. – Т. 1–11.

СУМ 16–17 – Словник української мови XVI – першої половини XVII ст. / НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Львів, 2003. – Вип. 10. – 255 с.

СФУМ – Словник фразеологізмів української мови / уклад. : В. М. Білоноженко та ін. – К. : Наук. думка, 2003. – 1104 с. – (Словники України).

ФСУМ – Фразеологічний словник української мови / уклад. : В. М. Білоноженко та ін. – К. : Наук. думка, 1999. – 984 с.

УДК 811.161.3:008:39(=161.3)

А. С. Дзядова

МЕТАФАРЫЧНАЯ РЭПРЭЗЕНТАЦЫЯ КАНЦЭПТУ «АГОНЬ» У МОВЕ ПАЭТЫЧНЫХ ТВОРАЎ Р. БАРАДУЛІНА

Артыкул прысвечаны даследаванню метафарычных выказаў як сродкаў рэпрэзентацыі канцэпту «агонь» у мове паэтычных твораў Р. Барадуліна. Прааналізаваныя метафары семантызуюць асаблівасці нацыянальнай свядомасці беларусаў, дапамагаюць выявіць адметнасці іх духоўнай культуры і спецыфічную моўную карціну беларускага народа.

Рыгор Барадулін з'яўляецца выдатным прадстаўніком сучаснай метафарычнай паэзіі, прызнаным майстрам стварэння яркіх індывідуальна-аўтарскіх метафар, у аснове якіх ляжаць беларускія нацыянальна-культурныя рэаліі. Сукупнасць канцэптаў, рэпрэзентаваных праз метафарычныя выразы Р. Барадуліна, складае метафарычную канцэптасферу яго паэзіі. У мове барадулінскіх паэтычных твораў метафара выступае адным з асноўных моўных сродкаў выяўлення ўласнааўтарскай канцэптасферы і іграе важную ролю ў стварэнні моўнай карціны свету беларусаў. Праз усю паэтычную творчасць Р. Барадуліна прасочваецца

народны погляд на стасункі чалавека і прыроды, якія абапіраюцца на міфалагічныя ўяўленні людзей пра навакольны свет. Для творчай спадчыны паэта з’яўляецца даволі характэрнай паслядоўная вербалізацыя асноўных прыродных стыхій – агню і вады, а таксама метафарычнае пераасэнсаванне нябесных аб’ектаў, адзначаных культурнай спецыфікай – у першую чаргу сонца, месяца і зорак.

Адным з найбольш значных канцэптаў, якія выяўляюць светабачанне беларусаў і асаблівасці іх традыцыйнай духоўнай культуры, з’яўляецца канцэпт “агонь”. Як вядома, агонь – гэта адна з асноўных стыхій-першаэлементаў Сусвету, якая ўдзельнічала ў фарміраванні прыроднага і культурнага асяроддзя чалавека. У выніку развіцця культуры агонь набывае не толькі функцыянальную каштоўнасць, але і значнасць у сферы духоўнай практыкі. У традыцыйнай народнай свядомасці беларусаў захавалася некалькі меркаванняў пра паходжанне агню. Ёсць думка, што агонь – гэта тварэнне д’ябла. Між тым, сустракаецца і такі погляд: агонь мае нябеснае паходжанне, ён – Божы промысел. Адлюстраванне непрыхаванай дваістасці ў трактоўцы паходжання агню – з’ява невыпадковая ў менталітэце беларусаў, для якіх спрадвечу было ўласціва няспешнае, усебаковае асэнсаванне жыццёвых і прыродных рэалій. Па сваёй прыродзе агонь спалучае ў сабе два супрацьлеглыя пачаткі. З аднаго боку, ён можа сагрэць і накарміць. З другога ж боку, агонь здольны нашкодзіць чалавеку, спаліць, вынішчыць усё жывое на Зямлі.

Канцэпт “агонь” адносіцца да глыбінных ментальных структур і, не страціўшы сваё міфалагічнае значэнне ў сучаснай культуры, дамінуе ў вызначэнні шэрагу каштоўнасных кампанентаў чалавечага жыцця, пра што сведчыць даволі шырокая і паслядоўная рэпрэзентацыя згаданага канцэпту ў мове паэтычных твораў Р. Барадуліна. Гэтае ментальнае ўтварэнне набывае ў яго паэтычным радку дадатковыя сэнсы, звязаныя з рознымі ведамі і асацыяцыямі чалавека, і вербалізуецца праз ужыванне шматлікіх слоў-сінонімаў, так званых “семантычных маркераў”. Так, у якасці рэпрэзэнтантаў “зямнога” агню аўтарам выкарыстоўваюцца лексемы-варыянты *вогнішча, іскра, полымя, агмень, агонь, пажар, вуголле, жар*. Лексічныя адзінкі *маланка, бліскавіца, навальніца* вербалізуюць так званы “нябесны” агонь.

Як адзначалася вышэй, агонь як з’ява духоўнай культуры ўспрымаецца амбівалентна: з аднаго боку, гэта стваральная сіла, першааснова жыцця, а з другога, агонь валодае разбуральнай сілай. У традыцыйнай культуры беларусаў паняцце агню акружана станоўчым сэнсавым арэолам і найперш асацыюецца з печчу як сімвалам жыцця і ў пэўнай ступені сімвалам утаймавання стыхіі агню. Як заўважае А. М. Ненадавец, “агонь заўсёды свята абагаўляўся старажытнымі людзьмі, таму не дзіўна, што гэтка ж самая пашана пачала аддавацца і “жыллю агню” – гэта значыць, печы” [1, 220]. Са старажытных часоў печ лічылася галоўным атрыбутам, рытуальным цэнтрам сялянскай хаты, сімвалам непагаснага хатняга ачага і дабрабыту. Гэтая ідэя вербалізуецца ў моўнай тканіне паэтычных твораў Р. Барадуліна праз выкарыстанне нечаканых, трапных метафар, напрыклад: *Смяецца печ – апора хаты – / На ўвесь залатазубы рот* [2, с. 60]. У шматлікіх кантэкстах аўтар персаніфікуе агонь у печы, выкарыстоўваючы назвы частак цела чалавека *рот, зубы, язык, вочы, далонь* і інш. У прыведзеным прыкладзе метафара *залатазубы рот* даволі яскрава семантызуе агонь, які палае ў печы. Паказальнымі ў гэтым плане з’яўляюцца таксама метафары ў наступных паэтычных радках: *Смяецца цяпельца – / Аж іскры з вачэй* [3, с. 118]; *Даверыўшы спакою плечы, / Цікаўна печы ў рот глядзець* [4, с. 60]; *Смачна зяхае печка і засланяе рот / З языком агнявістым і зубамі бярозавымі / Чорнай даланёю засланкі* [5, с. 193]. Што да выкарыстанай паэтам лексемы *засланка*, то, паводле Я. Крука, “агонь у печы ўспрымаўся зямным эквівалентам сонца, якое ў народнай лексіцы называлася “слонца”, таму і прыстасаванне, якім зачынялі печ на ноч або дзень, называлі “заслонка” або “засланка” [6, с. 303]. Р. Барадулін інтэрпрэтаваў названую побытавую рэалію праз метафарычны вобраз далані. У сваіх творах паэт неаднаразова звяртаецца да метафарызацыі неад’емнай часткі печы – коміна. Аб’ектам вобразнага пераасэнсавання выступае дым, які

ідзе з коміна. З гэтай мэтай аўтар выкарыстоўвае метафары *распушыўшы комінаў хвасты, крадуцца хаты* [5, с. 61], дзе, паводле зрокавых уяўленняў, дым нагадвае распушаны хвост ката ці, як сведчыць наступны прыклад, сукаватае дрэва: *З коміна дрэва расце – / І ўпіраецца / У небасхіл дымавейны сук* [3, с. 53].

Сустракаюцца выпадкі, калі агонь семантызуецца ў якасці жывой істоты. Так, адной з асноўных характарыстык “зямнога” агню з’яўляецца яго “ўсёпаглынальная” сіла, што ў мове барадулінскіх паэтычных твораў якраз і вербалізуецца праз эпітэт *галодны* ў структуры метафарычных словазлучэнняў *галодныя вуголі ці кармілі галодны агонь: Халаднавата вуголлям галодным* [7, с. 60]; *Яны сядзелі каля агню, / Кармілі галодны агонь ламаччам* [5, с. 52]. Агонь можа ўяўляцца аўтару ў вобразе ненажэрнай жывой істоты: *Зглыдаў агонь датла / Галя рудую медзь* [5, с. 50] ці *Ласы агонь / Смактаў смаляныя / Соты з калоды, / Па-мядзведжаму жмурачыся / Ад асалоды* [3, с. 44]; *І калі аб крэмень спатыкнецца крэсіва, / Дык і вогнішча наесць валлэ* [7, с. 62].

У моўнай свядомасці паэта агонь асацыюецца таксама з канём, які качаецца па траве: *Закарціць у рыжэй траве, / Як каню, пакачацца пажару* [7, с. 42]. Праз метафарычны вобраз каня агонь вербалізуецца і ў выразе *гарачагрывае полымя*, у якім нечаканы, семантычна ёмісты эпітэт-наватвор *гарачагрывы* па-мастацку дакладна выяўляе тэмпературныя характарыстыкі агню: *Полымя гарачагрывае / Вывіваецца* [8, с. 424]. Персаніфікаваным паўстае агонь і ў іншых метафарычных выразях, напрыклад: *Вогнішча сушыць язык* [7, с. 495]; *Вечар студзіць гарачую баряду агню* [9, с. 107]. Праз шматлікія метафары аўтар падкрэслівае таксама колеравыя характарыстыкі гэтай прыроднай стыхіі, для семантызацыі якой выкарыстоўваюцца лексемы *руды, рыжы, чырвоны*, напрыклад: *Агонь глядзіць вачмі рудымі* [10, с. 430]. Асобныя словазлучэнні з пераносным значэннем вербалізуюць колеравыя характарыстыкі пажоўклага лісця дрэў. Так, паэтычны выраз *дрыгатлівы агонь навесіўся на сук* ўяўляе сабой метафарычны вобраз чырвона-жоўтага кляновага лісця: *Скалануўся клён: / Дрыгатлівы агонь / Навесіўся на сук...* [8, с. 228]. Калі для рэпрэзентацыі ярка-чырвонага лісця паэт выкарыстоўвае лексемы *агонь* і *полымя*, якія адпавядаюць колеравай гаме агню, то жоўтая лістота вербалізуецца ў яго праз лексему *свяча*: *У неба ціха цепліцца скупая / бярозы ацалелая свяча* [11, с. 104].

Трэба адзначыць, што адметнай рысай барадулінскіх “вогненных” метафар з’яўляецца тое, што даволі часта яны ўжываюцца для характарыстыкі процілеглай стыхіі – вады. У такіх выпадках сімвалічная прастора агню пашыраецца за кошт выкарыстання ў метафарычных выразях прэдыкатаў тыпу *палыхаць, палаць, курыцца* і інш. Так, у мове паэта сустракаем метафары тыпу *палаюць вогнішчы азёр, палыхае блакіт азёр, белы агонь прыбою, курыцца ад снежнага полымя дым* і інш. Напрыклад: *З-пад нахмураных броваў / даспелага жыта / палыхае блакіт азёр* [5, с. 37].

У мове паэзіі Р. Барадуліна найбольш паслядоўную рэпрэзентацыю канцэпт “агонь” атрымаў праз вербалізаваныя вобразы навальніцы, маланкі і бліскавіцы, якія выступаюць рэпрэзэнтантамі “нябеснага” агню. Навальніца – адна з самых незвычайных прыродных з’яў, якая прыцягвала да сябе ўвагу чалавека яшчэ са старажытных часоў. Першапачатковыя ўяўленні пра гэтую прыродную стыхію якасна адрозніваліся ад сучасных. Светаўспрыманне нашых продкаў атаясамлівала паняццяі *гром, навальніца* і *маланка*. Для нашых продкаў усё гэта было адзінай прыроднай з’явай, якая ўспрымалася як воля багоў. Так, у першабытных плямёнаў існавала ўяўленне пра навальніцу як пра велізарную і злавесную птушку, якая лапатаннем крылаў стварала гром, а зіхаценнем вачэй – маланкі. Багі грому і маланкі займалі пануючае становішча ў пантэоне багоў. Напрыклад, Зеўс з’яўляўся самым галоўным богам старажытных грэкаў, таксама як у рымлян – Юпітэр. Культ бога навальніцы існаваў і ў славянскіх плямёнаў. Ва ўсходніх славян богам грому і маланкі быў Пярун (ад санскрыцкага *par* – паражальны; гром).

Р. Барадулін у сваёй словатворчасці даволі часта звяртаецца да славянскай міфалогіі. У творах паэта змешчаны амаль увесь пантэон язычніцкіх багоў, але найбольш часта

згадваецца Пярун – вярхоўны бог у старажытных славян-язычнікаў, бог нябеснага агню. Так, аўтар ужывае наступныя метафарычныя выразы: *Пярун з неба раптам гракне / Страсе маланкі з рыжсай барады* [12, с. 160]; *Капашаль перыць Пяруна* [10, с. 395]; *Так пацягнецца перунятка – / Ажно захрумсцяць суставы* [13, с. 25]. Як бачым, прыведзеныя метафарычныя выразы маюць дастаткова выразныя вобразныя асновы, семантызуючы гром як спрадвечнага спадарожніка навальніцы. Р. Барадулін прытрымліваецца язычніцкіх поглядаў на гром як з’яву прыроды і персаніфікуе яе. Даволі цікавым і семантычна ёмістым падаецца нам метафарычны выраз *гнаўлівыя цымбалы навальніц*, у якім асноўную сэнсавую нагрузку нясе назоўнік *цымбалы* ‘адзін з традыцыйных беларускіх музычных інструментаў’: *І навальніц гнаўлівыя цымбалы / Будзілі перунамі цішыню* [3, с. 23].

У паэтычным радку Р. Барадуліна даволі вялікая колькасць метафар выступае рэпрэзэнтантамі маланкі як увасаблення нябеснага агню. Так, у пэўным сэнсе творцам маланкі з’яўляецца бог Пярун: *Поханкам паліць Пярун / Лучынку нервовую бліскавіцаў* [10, с. 448]; [Пярун] *вайстрыў маланак стрэлы* [5, с. 199]. Пераважная колькасць метафар, якія вобразна характарызуюць навальніцу, заснавана на пераасэнсаванні знешніх характарыстык маланкі. Як правіла, яна персаніфікуецца і асацыюецца з выразам вачэй або вуснаў, мімікай чалавечага твару. У шматлікіх паэтычных кантэкстах сустракаем такія метафарычныя выразы, як *усмешка маланкі* [4, с. 99]; *Навальніца хацела скрывіцца, / Ды пазяхнула ў такой журбе, / Аж вывіхнула сабе сквіцу бліскавіцы* [14, с. 123]; *маланка жмурыцца* [14, с. 195] і інш. У мове творчай спадчыны Р. Барадуліна сустракаюцца і іншыя метафары-рэпрэзэнтанты маланкі, напрыклад: *Хмара ксціцца бліскавіцай* [7, с. 492]; *Разблытаць хоча бліскавіц маток / Рабінавая ноч* [12, с. 147].

У беларускай народнай культуры надзвычай багатая сімволіка агню. Яго аналагам у рытуальна-абрадавым кантэксце выступае свечка. Гэтая ідэя знайшла ўвасабленне і ў мове паэзіі Р. Барадуліна. Так, полымя свечкі паэт метафарычна называе *ўспалымнелым навекам* [8, с. 81]. Станоўчую канатацыю набывае полымя свечкі і ў іншым паэтычным кантэксце, дзе аўтар у дачыненні да агню выкарыстоўвае трапны неалагізм *цемнаборца* ‘які змагаецца з цемрай’: *Апываюць у свечак пальцы / У бяспалую куксу апалую. / Свечкі, удзячныя цемнаборцу агню, / Хацелі подых ягоны ўзвысіць, / Але нашча згарэлі ў полымі* [15, с. 148]. Полымя свечкі асэнсоўваецца паэтам як сакральная субстанцыя.

Як сведчыць даследаваны матэрыял, метафары, якія выступаюць сродкамі рэпрэзэнтацыі канцэпту “агонь”, адыгрываюць выключна важную ролю ў выяўленні аўтарскай канцэптасферы Р. Барадуліна. Заснаваныя на нацыянальна-культурнай беларускай глебе, яны з’яўляюцца адлюстраваннем шматвяковай гісторыі нашага народа, яго жыцця і побыту, разнастайных жыццёвых назіранняў за навакольным асяродкам, жывёльным і раслінным светам.

Спіс выкарыстаных крыніц

- 1 Ненадавец, А. М. Печ у беларускім фальклоры / А. М. Ненадавец // “УІІ Міжнародныя навуковыя чытанні, прысвечаныя Сцяпану Некрашэвічу”, Міжнар. навук. канф. (2007, Гомель). Міжнародная навуковая канферэнцыя “УІІ Міжнародныя навуковыя чытанні, прысвечаныя Сцяпану Некрашэвічу”, 18 мая 2007 г.: [Зборнік навуковых артыкулаў]: У 2 ч. – Гомель : ГДУ ім. Ф.Скарыны, 2007. – Ч. 2. – С. 220–223.
- 2 Барадулін, Р. Самота паломніцтва: Кніга паэзіі / Р. Барадулін. – Мінск : Маст. літ., 1990. – 270 с.
- 3 Барадулін, Р. Амплітуда смеласці: І лірыка, і гумар / Р. Барадулін. – Мінск : Маст. літ., 1983. – 222 с.
- 4 Барадулін, Р. Вечалле: Кніга паэзіі / Р. Барадулін. – Мінск : Маст. літ., 1980. – 336 с.
- 5 Барадулін, Р. Выбраныя творы / Р. Барадулін; Уклад., прадм., камент. М. Скоблы. – Мінск : Кнігазбор, 2008. – 600 с.
- 6 Крук, Я. Сімволіка беларускай народнай культуры. –2-е выд., стэр. / Я. Крук. – Мінск : Ураджай, 2001. – 350 с.
- 7 Барадулін, Р. Ксты / Р. Барадулін. – 2-ое дапоўн. выд. – Мінск : Рым.-катал. парафія св. Сымона і св. Алены, 2006. – 528 с.

- 8 Барадулін, Р. Евангелле ад Мамы: Кніга паэзіі / Р. Барадулін. – Мінск : Маст. літ., 1995. – 462 с.
- 9 Барадулін, Р. Навошта: Вершасказы / Р. Барадулін; уклад. А. Камоцкі; фотамаст. Джон Кунстадтэр. – Мінск : Маст. літ., 2009.
- 10 Барадулін, Р. Руны Перуновы: Выбр. тв. / Р. Барадулін; уклад. А. Камоцкі, У. Сіўчыкаў. – Мінск : Радыёла-плюс, 2006.
- 11 Барадулін, Р. Збор твораў : У 4 т. / Р. Барадулін; Прадм. Сёмуха В. С. – Мінск : Маст. літ., 1996. – 2002. – Т. I – III.
- 12 Барадулін, Р. Адам і Ева. Лірыка / Р. Барадулін. – Мінск : Беларусь, 1968. – 256 с.
- 13 Барадулін, Р. Калі рукаюцца душы. Паэзія з прозай / Р. Барадулін, В. Быкаў. – Мінск : ГА БТ “Кніга”, 2003. – 344 с.
- 14 Барадулін, Р. Трэба дома бываць часцей...: Выбр. старонкі лірыкі / Р. Барадулін; прадм. В. Быкава. – Мінск : Маст. літ., 1993. – 352 с.
- 15 Барадулін, Р. Міласэрнасць плахі: Кніга паэзіі / Р. Барадулін. – Мінск : Маст. літ., 1992. – 302 с.

УДК 811.161.1'271.16'373:398.332.42

Ю. Н. Драчэва

СПЕЦИФИКА ОТРАЖЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ РЕЧЕВОЙ КУЛЬТУРЫ В ВЕРБАЛЬНОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ БРЕНДА «ДЕД МОРОЗ»

На примере туристического проекта «Великий Устюг – родина Деда Мороза» анализируются особенности использования маркеров традиционной народной речевой культуры как формальных показателей принадлежности к ней текстов, создаваемых в рамках коммерческих брендов – сказочных персонажей. Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (конкурс поддержки молодых ученых 2014 года, проект № 14-34-01263 «Мультимедийный корпус вологодских текстов»)

В настоящее время российские средства массовой информации стали уделять повышенное внимание ставшей очень популярной за последние годы сказочной медийной фигуре – Деду Морозу. Популяризации своего образа этот персонаж обязан развитию в Вологодской области туристического проекта «Великий Устюг – родина Деда Мороза», который реализуется с 1998 года. За это время «вологодский Дед Мороз» приобрёл всероссийскую известность: так, ему был присвоен статус «Официального Деда Мороза Сочи 2014» во время проведения Олимпиады в России.

В последнее время элементы традиционной народной культуры, фольклорные и сказочные образы становятся объектом брендинга и превращаются в региональные туристические аттракторы: Костромская Снегурочка (г. Кострома), Царь Берендей (г. Переславль-Залесский, Ярославская область), Баба Яга (с. Кукобой, Ярославская область), Золотая Рыбка (с. Липин Бор, Вологодская область) и др. Развитие туристической сферы всего региона достаточно часто проводится в контексте традиционной народной культуры (см., например, анализ фрагмента туристического дискурса Вологодской области [1]).

Образ Деда Мороза в ходе реализации проекта «Великий Устюг – родина Деда Мороза» также строится на использовании элементов традиционной народной культуры, что проявляется в вербальных реализациях дискурсивных практик бренда: в устных обращениях Деда Мороза в средствах массовой информации, общении в интернет-среде (сайты «Почта Деда Мороза», «Дед Мороз ВКонтакте» и др.), рекламных печатных материалах, корпоративной прессе (газета «Морозные новости», журнал «Вести от Деда Мороза» и др.). Эта коллективная коммуникативная деятельность неопределённо-авторского характера осуществляется на волонтерской либо коммерческой основе и формирует образ Деда Мороза в сфере массовой коммуникации, обеспечивая информационную поддержку проекта. Стилизованное воспроизведение традиционной народной речевой культуры в текстах проекта включает в себя

использование элементов диалектной речи, языка фольклора, устаревшей лексики, разговорных и просторечных слов.

Использование диалектной лексики фиксировалось на первых стадиях осуществления проекта: «Посмотрел на всё это Дед Мороз и пригорюнился. А ты бы не пригорюнился? Завтра гости, а у тебя дома – “не у шубы рукав”, как говорят у нас на Вологодчине» [2, с. 7], сравн.: *не у шубы рукав* (у кого) ‘ничего не сделано’ [3, с. 158]; «Уж мы не задолим, вслед за снегами сыпучими, инеями серебряными, льдами звончатыми явимся к вам на праздник!» [2, с. 1], сравн.: *задолить* ‘пробыть где-либо долго, замешкаться, не прийти вовремя’, ‘задержать, замедлить’ (оба значения сопровождаются пометой «волог.») [4, вып. 10, с. 62], сравн. также: *задолить* ‘отложить решение какого-либо вопроса на неопределённое время, затянуть’ [5, вып. 2, с. 114]. Впоследствии диалектная специфика уходит из практики стилизации народной речи материалов проекта «Великий Устюг – родина Деда Мороза», уступая главную роль фольклорным элементам.

Устные диалектные особенности реже используются для стилизации народной речи. Так, в 2014 г. в речи Деда Мороза во время онлайн-пресс-конференции обнаруживается такая особенность народной речи, как непоследовательное оканье (*твои, моё, какие-то, волшебное спасибо, морозной, получить, понимаю* [6]), воспроизводство которого в речи актёра обусловлено наличием ряда культурных и художественных ассоциаций (традиционность, исконность и пр.). Отметим, что феномен использования диалектных черт (оканья) в массовой культуре описан в ряде работ (например, см. [7]).

С самых первых лет возникновения брендированный образ Деда Мороза строился на основе утверждения древности этого персонажа, поэтому устаревшие слова являются одним из ярких вербальных способов маркировки бренда, сравн.: *негоже* устар. и прост. ‘не следует, нельзя’ [8, т. 2, с. 432]: «Листьями пошуришу, пошуришу и в Вотчину вернусь, негоже о своих обязанностях забывать» («О чём рассказал Шуршик») [9, с. 3]; *коли* устар. и прост. ‘если’ [8, т. 2, с. 73]: «А взрослые пускай-ка своё детство вспомнят, коли забыли, а через это чад своих лучше поймут, дружнее станут» [9, с. 3] и др. Ярким примером использования устаревших слов являются историзмы и архаизмы, называющие местопребывание Деда Мороза: *вотчина* ‘родовое имение, владение помещиков, переходившее по наследству от отца к детям или ближайшим родственникам’, истор. ‘наследственное земельное владение’ (боярская вотчина, княжеская вотчина), ‘о всяком недвижимом имуществе, доставшемся по наследству’ [10, т. 2, с. 748]: «Вотчина стала излюбленным местом отдыха гостей Великого Устюга» [11, с. 1]; *владение* устар. ‘недвижимое имущество (преимущественно земля), принадлежащее кому-л. на основе собственности’ [8, т. 1, с. 183]: «Узнав, что можно поселиться прямо во владениях Деда Мороза, мы не стали рассматривать других вариантов» [12]; *имение* ‘помещичье земельное владение, обычно с усадьбой’ [10, т. 5, с. 292]: «...в имение моё Морозово, на берегу реки Сухоны, возле славного града Устюга Великого» [2, с. 1].

В текстах бренда «Дед Мороз» фиксируются разговорные и просторечные слова, которые используются для стилизации фольклорной речи, что говорит о неразличении фольклорных и просторечных элементов создателями этих текстов (о необходимости их различения писал, например, Н. И. Толстой [13, с. 16–17]), сравн.: *куролесить* прост. ‘озорничать, проказничать, буянить’ [8, т. 2, с. 153]: «Там в лесу, на полянке, где я раньше жил, зайчата играть любили: соберутся у старого замшелого пня на солнышке и ну куролесить!» («О чём рассказал Шуршик») [9, с. 3]. Отметим, что в одном и том же контексте встречаются и просторечное выражение, и его литературный аналог, что может свидетельствовать о следовании определённому сценарию и некоторых отступлениях от него, сравн.: *случаем* простореч. ‘случайно’ [10, т. 13, с. 1287]: «Смотрю в конце года (что большой, что малый, я говорил: каждому подарок достается), кто сколько хороших дел за год сделал. Не обидел ли кого случаем. Может быть, было такое, даже случайно кого обидишь из родных...» [6].

Разговорные слова используются, например, при назывании помещений в резиденции Деда Мороза, сравн.: *светёлка* разг. ‘светлая жилая комната’, ‘то же, что светлица’ [10, т. 13,

с. 329] (*светлица* ‘в старину – светлая парадная комната в доме (преимущественно в верхней части)’ [10, т. 13, с. 336]): «*В хоромах Дедушкиных много светёлок. Есть рабочий кабинет, спальня-опочивальня, светёлка для подарков, есть мастерская...*» («О чём рассказал Шуршик») [9, с. 3]; для выражения отношения к чему-либо: *мудрёный* разг. ‘трудный для понимания, выполнения, сложный, замысловатый’ [10, т. 6, с. 1335]: «с помощью такой *мудрёной техники общаться*» [6]; *пакостный* разг. ‘внушающий отвращение, омерзение; мерзкий’ [10, т. 9, с. 41]: «*добро оно тихо делается, пакостные дела громко*» [6]. По отношению к юным туристам часто используются лексемы *детушки* и *ребятушки*, сравн.: *детушки*: ‘разг. ласк. к дети’ [8, т. 1, с. 393]; ‘уменьш. и ласк. В просторечии’ [10, т. 3, с. 749]: «*Дедушка Мороз... с нетерпением ждёт новых чудесных поделок от детушек следующей зимой!*» [14, вып. 5, с. 8]; *ребятушки* разг. ‘маленькие дети’ [10, т. 12: 1070]: «*в Великий Устюг прибудет турпоезд с московскими ребятушками*» [11, с. 1]; «*ребятушки подарили всем нам замечательный концерт*» [15]. Лексика же высокого стиля, в отличие от разговорной лексики, представлена весьма ограниченно, сравн.: *свершение* высок. ‘действие по знач. глаг. *свершить*’ [8, т. 4, с. 43]: «*в знак доброй дружбы и общих интересов в деле свершения чудес на благо людей*» [16, вып. 1, с. 2].

В анализируемых рекламно-информационных текстах широко используется народно-поэтическая лексика, сравн.: *кудесник* трад.-поэт. ‘волшебник, колдун, волхв’ [8, т. 2, с. 145]: «*увидеть настоящую зимнюю сказку про доброго кудесника из Великого Устюга*» [17]; *белый свет* народно-поэт. ‘окружающий мир, земля со всем существующим на ней’ [18, с. 596]: «*я так давно живу на белом свете. Вот сколько белый свет существует, столько я и живу*» [6] и др. Для стилизации фольклорного колорита в речи, приписываемой Деду Морозу, часто используются повторы: «*...очень-очень старый я волшебник, очень-очень мне много лет*» [6]; «*Знаю-знаю, что все очень ждут результаты фотоконкурса!!*» [18]; «*Да и вы приезжайте-приходите...*» [Там же].

Очень широко в текстах Деда Мороза для стилизации народной речи применяется инверсированный порядок слов: «*Весёлым пенем птиц заморских встретит “Зимний сад”, где цветы диковинные в любое время года радуют гостей*» [12]; «*Дозвольте поздравить вас с Новогодьем да порадоваться вместе с вами празднику всеобщему, с ёлками пушистыми, морозцами скрипучими, ледяными горками раскатистыми, детским смехом залиvistым*» [2, с. 1] и мн. др. Разрушение сказочного образа наблюдается при приложении фольклорных языковых средств к современным реалиям, сравн.: «*Повелеваю строить в Устюге Великом гостиные дома с удобствами полными, кроватями резными да перинами пуховыми для друзей моих желанных*» («Указы Деда Мороза») [2, с. 25].

Многие тексты проекта «Великий Устюг – родина Деда Мороза» построены почти целиком на использовании инверсии как основного приёма создания сказочной образности, что приводит к появлению неудачных примеров контаминации современной лексики и псевдофольклорных выражений, сравн., например, соединение современного жанра информационного письма об условиях проведения конкурса с традиционными народно-поэтическими формулами: «*Участники: Любой – от мала до велика, и поодиночке, и семьями, и с друзьями вместе, лишь бы желание было да умение сказки придумывать да сказывать. Цели и задачи: <...> Чтобы чадам маленьким и отрокам юным оставалось меньше времени повесничать и лоботрясничать. Условия проведения: До 15 ноября ждёт Дед Мороз в своей Вотчине сказки про самого себя да про свиту свою волшебную...*» («Расскажи сказку») [9, с. 2].

В ходе реализации проекта были созданы новые слова, обозначающие помощников Деда Мороза, сравн.: *новогодники*: «*успел встретиться со своими юными помощниками Новогодниками*» [16, вып. 1, с. 3]; *снеговички* в значении ‘помощницы Деда Мороза’, женск. к *снеговик*; названия учебных предметов в Школе волшебства Деда Мороза: *ювелирика, ледографика* и др. У некоторых же слов обнаруживается расширение сочетаемости, сравн.: прилагательное *волшебный* в значении ‘исходящий от волшебника’, ‘принадлежащий волшебнику’, ‘имеющий отношение к волшебнику или волшебству’: «*Моя волшебная благодарность*

всем, от кого я уже получил поздравления» [16, вып. 4, с. 1]; «Кабы не дела волшебные, погостил бы подольше у него...» [15].

Несмотря на широкое использование элементов языка фольклора, стилизацию фольклорных жанров, эксплуатацию сказочных мотивов, постоянным признаком большинства текстов проекта «Великий Устюг – родина Деда Мороза» является их псевдонародный, квазифольклорный, лубочный характер, сравн.: «Вчера побывал в гостях у Царя Берендея (Переславль-Залесский)... Вместе со Снегурочкой Костромской и другими сказочными друзьями вручили Хозяину в подарок “чудо-дерево”, каждый – своё! Как вы думаете, какое деревце из сказочного Великого Устюга привёз я? Конечно, самое настоящее дерево добрых желаний – ёлочку! Не простая она, а точная копия той, что в тронном зале моего терема установлена, да по-летнему обряжена...» [15].

Таким образом, анализируемые тексты рекламно-информационного сопровождения проекта «Великий Устюг – родина Деда Мороза» отражают язык традиционной народной культуры через отдельные диалектные явления, устаревшие слова, народно-поэтическую лексику, элементы фольклора. Однако особенности коммерческого брендинга образа Деда Мороза приводят к тому, что стилизованная народная речь становится формальным признаком персонажа, при этом происходит утрата смыслового содержания народной речи, символического её компонента, ценности же традиционной русской народной культуры подменяются рекламным содержанием.

Список использованных источников

1 Громыко, С. А. Репрезентация традиционных севернорусских ремёсел и промыслов в туристическом дискурсе проекта «Великий Устюг – родина Деда Мороза» / С. А. Громыко // Народная речь Вологодского края: между прошлым и будущим / отв. ред. Ю. Н. Драчёва. – Вологда : Легия, 2015. – С. 236–253.

2 Вести от Деда Мороза [Журнал] / авт.-сост. А. Ехалов, Т. Прилежаева, О. Кузнецова, Е. Волкова, К. Нижегородская и др. – Вологда, 2001. – 32 с.

3 Золотые россыпи: словарь устойчивых оборотов речи в вологодских говорах / отв. ред. Л. Ю. Зорина. – Вологда : ВГПУ, 2014. – 304 с.

4 Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин (вып. 1–23), Ф. П. Сороколетов (вып. 24–46), С. А. Мызников (вып. 47). Вып. 1–47. – М.-Л.; СПб. : Наука, 1965–2014.

5 Словарь вологодских говоров / под ред. Т. Г. Паникаровской, Л. Ю. Зориной. Вып. 1–12. – Вологда : ВГПИ / ВГПУ, 1983–2007.

6 Интернет-конференция Деда Мороза. 17 ноября 2014 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.dom-dm.ru/video>.

7 Драчёва, Ю. Н. Отражение особенностей звучащей речи вологжан в современной массовой коммуникации / Ю. Н. Драчёва, Е. Н. Ильина, Н. Г. Мельникова // Вестник Череповецкого государственного университета. – 2015. – № 3. – С. 68–71.

8 Словарь русского языка: в 4-х т. / гл. ред. А.П. Евгеньевой. – изд. 2-е. – М., 1981–1984.

9 Вести от Деда Мороза! [Газета] / сост., ред. Н. Л. Виноградов, Т. Ю. Прилежаева; отв. за вып. Ю. Н. Плеханов. – Вологда, 2003. – 4 с.

10 Словарь современного русского литературного языка: в 17 т. / под ред. В. И. Чернышёва. – М.-Л. : Изд-во АН СССР, 1948–1965.

11 Вести от Деда Мороза! [Газета] / сост., ред. Н. Л. Виноградов, О. В. Памятов, Т. Ю. Прилежаева; отв. за вып. Ю. Н. Плеханов. – Вологда, 2004. – 4 с.

12 Почта Деда Мороза [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pochta-dm.ru>.

13 Толстой, Н. И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н. И. Толстой. – М. : Индрик, 1995. – 512 с.

14 Морозные новости [Газета] / сост., ред. Л. Налётова, Л. Якимова. – 2014. – № 5, 6.

15 Российский Дед Мороз. Дом Деда Мороза [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vk.com/dedmoroz>.

16 Морозные новости [Газета] / сост., ред. Л. Налётова, Е. Савинова, Л. Якимова. – 2013. – № 1–4.

17 О Вотчине. В гостях у сказки [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.votchina-dm.ru/page/about>.

18 Мокиенко, В. М. Большой словарь русских поговорок / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. – М. : ОЛМА Медиа Групп, 2007. – 784 с.

УДК 811.161.1'42:398:811.161.3'42:398:159.937.515.5:271:2-52:4

И. Г. Евтухова

НАЗВАНИЯ ЦВЕТА ОДЕЖДЫ ПЕРСОНАЖЕЙ В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ И В ТЕКСТАХ ЗАГОВОРОВ

В статье рассматривается наиболее распространенная в текстах русских и белорусских заговоров триада белый – красный – чёрный, а также фиолетовый цвет, используемые для описания одежды персонажей. Анализ колоративов, которые употребляются и в религиозных текстах, невозможен без привлечения информации этнокультурного характера.

Для современного человека изменение цвета не означает изменения сущности предмета в большинстве случаев, однако существуют и исключения: *черная* траурная одежда, *белое* свадебное платье и др. Сравн.: *Белое венчальное, черное печальное*. Данные символические выражения назначения тех или иных цветов одежды появились в нашей культуре сравнительно недавно, однако имеют глубинные исторические корни, а их влияние является достаточно сильным. Одежда может быть разнообразной, и каждый ее вид имеет свое символическое значение. Славяне применяли ткани самых различных цветов, окрашивая их белыми, черными, красными, синими, зелеными и желтыми красителями. Порой в цветах одежды подчеркивается принадлежность к той или иной профессиональной группе.

Принцип цветового дуализма лежит в основе многих символов. Но главные заключены в сочетании *белого* и *черного*, причем эта закономерность в одинаковой степени проявляется как в церковно-религиозных текстах, так и в текстах заговоров.

Белый цвет представляет обобщенно ряд цветов светлых тонов, а также большую цветовую интенсивность. *Белый* – “цвет света, символ чистоты и совершенства, универсальный символ невинности души... *Белый* – цвет одежд Девы Марии, ангелов и священников для праздников Благовещения, Рождества и Пасхи как символ духовных и светоносных принципов” (СЛ, с. 156). В Ветхом завете *белый* – это цвет самого Бога, ангелов, святых и праведников: “Глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его – как пламень огненный”; “И вышли из храма семь ангелов, имеющие семь язв, облеченные в чистую и светлую льняную одежду и опоясанные по персям золотыми поясами”; “И увидел я отверстое небо, и вот, конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, который праведно судит и воинствует”; “И воинства небесные следовали за ним на конях белых, облеченные в виссон белый и чистый”.

Христианская религия целиком восприняла символику *белого* из Ветхого завета. *Белый* означал светоносность, родство с божественным светом. В церковной символике *белый* цвет – не просто один из многих других цветов, он есть символ Божественного нетварного света, переливающегося всеми цветами радуги, как бы содержащего в себе все эти цвета. Слова псалма «*Одейся светом яко ризою*» («Ты одеваешься светом, как ризою») включаются в различные песнопения русской церкви. При совершении таинства крещения после погружения в воду на крещаемого надевают *белую* одежду и при этом поют: «*Ризу мне подаждь светлу, одейся светом яко ризою, многомилостиве Христе Боже наш*» [1, с. 670]. Слова «*одейся светом яко ризою*» здесь ассоциируются с той же *белой* одеждой (или «*светлой ризой*»), в которую облачается человек при крещении.

При преображении Христа его одежды сделались “*белыми, как свет*” (ИЭС, с. 103). По Псевдо-Дионисию, “*белый стихарь* – это образ плоти Христовой, чистейшее бесстрастное

одеяние божественной славы, одежда нетления” [2, с. 104]; *белый* цвет стихаря означает свет, чистоту, непорочность и радость в Царстве Божиим.

Обращение к заговорным текстам показывает, что *белые одежды* являются неизменным атрибутом Иисуса Христа: *Шол сам Исус Христос/Через калинавый мост./На нём шапачька белая,/Рубашэчка белая, /Штаны белые...* (ПЗ, От крови, с. 184); “*Как есть Океан-море, белый камень, на белом камени сам Исус Христос, сам бел и рукавицы белыя, и кнут белый...*” (РН, Слова утечи, 337-338). Присутствие *белого* цвета характерно также для “божественности” святого Георгия (Юрия): рус. “...*Во востоке свет Истинный Христос, на синем море белый камень, на белом камни белый человек, в белом платье, свет Георгий Храбрый...*” (ПСПРН, От сглаза, с. 371; БКРИЗ, с. 468); “...*Стоит Океан-море, в Океане-море белый остров, на белом острове стоит Георгий-христодеец, сам белый и одеянье белое, в руках держит белу льдинку...*” (БКРИЗ, Заговор от первой болезни, с. 376).

Черный цвет, как цвет зла, противостоит белому, как цвету добра. *Черный* цвет как символ смерти обозначал также умерщвление плоти и вообще был знаком всяческого смирения и отказа от мирских радостей. Отсюда происходит *черный* цвет одежды духовенства и монашества [3, с. 85]: “...*На Сиянской горе стоит черный поп, у черного попа черны рукавицы...*” (БКРИЗ, От всех болезней, с. 476).

Как известно, в иконописной традиции черной краской закрашивались только глубины пещеры – символ могилы, ада. Сравн.: “С *черным* цветом в истории мировых цивилизаций связаны только отрицательные стороны, в том числе и черная магия, ведьмовство, подземный мир, наконец, ад” (ЭСЗЭ, с. 485). В восточнославянских заговорных текстах *черный* цвет в качестве “сквозного эпитета” употребляется с такими предметами одежды, как шапка, сорочка, штаны, постолы, онучи: *Шоў человек / Ё чорной шапце,/Ё чорной соручце,/Чорны штаны,/Чорны постолы,/Чорны онучи/(Усё перэкажи, шо е)/И сам черны./Шоў чорной дорогой/З чорной сакирой/Чорного дуба рубаць...* (ПЗ, Чорну болезнь шэптать, с. 251);

Белый и *черный* цвета символизируют противостояние двух миров, двух первооснов в человеческом существе, двух духовных ипостасей. В древности Православная церковь не употребляла *чёрные* богослужебные облачения, хотя повседневные одежды духовенства (особенно – монашества) имели *чёрный* цвет. По Уставу в Великий пост облачались в «багряны ризы», т. е. в облачения тёмно-красного цвета. Впервые в России петербургскому духовенству официально было предложено облачиться в *чёрную* одежду в 1730 году для участия в похоронах Петра II – так *чёрные* облачения вошли в обиход погребальных и великопостных служб.

“Другой цвет, который также постоянно сопутствует богу и его свите, – это *красный*, или огненный, цвет “божественной энергии” и “животворного тепла”. В день Страшного суда престол Всевышнего – “как пламя огня”, колеса его – “пылающий огонь”. *Красный* – это цвет страстей господних, это кровь Христа, пролитая во спасение человечества. По утверждениям богословов, путь Христа на Земле отмечен любовью: это и любовь Бога к человечеству, и материнская любовь Марии, и любовь верующих к Христу” [3, с. 82]. *Красный* цвет имеет апотропеическую семантику, безусловно, и потому, что в народной традиции он символизирует собой всё, что связано со сферой жизни, здоровья и плодовитости, и поэтому противостоит смерти [4, с. 136].

В белорусских заговорах в *красных чоботах* (черевичках) – обуви византийских императоров – представлены Господь и Пресвятая Богородица: *Стояў Господь/На царських вортых,/У чэрвоных чобутых...* (ПЗ, Як родить дитя, с. 38); “...*Ішла Прасвятая маць Бугуродзіца на калінавым мосту, у красных чаравічках, з краснай трасцінай, з святымі апосталамі...*” (Зам., Ад крывацёку, с. 160). *Красный* цвет в церковной символической – это цвет безграничной взаимной любви Бога и человека.

В заговорных текстах прослеживается также и связь рассматриваемого колоратива *красный* со свадебной обрядностью: “*Пресвятая Мати Богородица! Покрой мою голову красным кокошником, золотым подзатыльником*”; “*Батюшка Покров, мою голову прикрой красным повойником, золотым подзатыльником*” (РН, Слова невест, желающих замуж, с. 372).

Фиолетовый цвет использовался в раннем средневековье как цвет мантий высшего духовенства. *Фиолетовый* цвет связывают со сдержанностью, умеренностью, духовностью и раскаянием, а также переходом от жизни к смерти. Это, возможно, основано на смешении красного (огонь, страсть) и синего (разум, небо) цветов. В русском заговорном тексте встречается словосочетание *фиолетовые ризы*: «...Украшаюся аз, раб Б. (имя рек), саваном светлообразным, фалетовы ризы, своей светлообразною зарёю, и стану пред образом Божиим и святою иконою на место своё, аки на золотый престол поднебесный, и реку глаголом, и творю молитву Иисусову...» [РН «Молитва от нечистого духа», с. 333]. Представляется вероятным то, что мотив чудесного одевания в данном заговоре может быть соотнесён с символической одежностью православного духовенства.

Христиане считали *фиолетовый* цвет цветом унижения, печали и глубокой привязанности. Поэтому в некоторых изображениях Страстей Господних Иисус и Мария одеты в *фиолетовые* одежды [НССЗ, с. 712-713]. В «Православном календаре» отмечается, что «воскресные службы Великого поста и праздников в честь Креста Господня совершаются в *фиолетовых* облачениях. Этот цвет, замыкающий цветовую гамму, напоминает о том, что Христос на кресте окончил свой земной подвиг и дело нашего спасителя». *Фиолетовый* цвет поражает глубочайшей духовностью. В качестве знамения высшей духовности в сочетании с представлением о крестном подвиге Спасителя этот цвет употреблен для архиерейской мантии, так что православный епископ как бы облачается весь в крестный подвиг Небесного Архиерея, образом и подражателем которого епископ является в Церкви. Подобные же смысловые значения имеют и наградные фиолетовые скуфии и камилавки духовенства. «Этот цвет – символ таинственности, глубины и чувственности. Самый противоречивый цвет... *Фиолетовый* цвет всегда считался магическим, так как он воздействует на психику человека, подавляя ее и настраивая на волшебство» [СЛ, с. 163]. Таким образом, цветовое сочетание *фалетовы (фиолетовые) ризы* в русском заговорном тексте передаёт ощущение царственности и обладает особой внутренней мощью.

Таким образом, наиболее распространенной в текстах русских и белорусских заговоров является триада *белый – красный – чёрный*. *Белый* и *чёрный* цвета находятся на полярных точках цветового спектра, а символические значения цветов одежды *белого* и *чёрного* цветов в заговорах антонимичны. Сложившийся канон цветов богослужебных облачений состоит из *белого* цвета (символизирует божественный нетварный свет), семи основных цветов спектра солнечного света, из которых состоит *белый* цвет (во исполнение слов Иоанна Богослова — «на престоле был Сидящий... и радуга вокруг престола» (Откр. 4: 3–4), а также *чёрного* и *фиолетового* цветов (символизирует отсутствие света, небытие, смерть, траур или отречение от мирской суеты).

Список использованных источников

- 1 Бычков, В. В. Византийская эстетика / В. В. Бычков. – М. : Искусство, 1977. – 199 с.
- 2 Откровение 1 (15, 19, 3); 4 (3, 4).
- 3 Миронова, Л. Н. Цветоведение / Л. Н. Миронова. – Минск : Вышэйшая школа, 1984. – 151 с.
- 4 Левкиевская, Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура / Е. Е. Левкиевская. – М. : Индрик, 2002. – 912 с.

Принятые сокращения

БКРИЗ – Большая книга русских исцеляющих заговоров / Авт.-сост. М. В. Рейли. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель», 2002. – 511 с.; Зам. – Замовы / Уклад. Г. А. Барташэвіч. – Мн., 1992. – 599 с.; ИЭС – Иллюстрированная энциклопедия символов / Сост. А. Егазаров. – М.: ООО «Издательство Астрель»; ООО «Издательство АСТ», 2003. – 400с.; НССЗ – Турскова Т. А. Новый справочник символов и знаков. – М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2003. – 800 с.; ПЗ – Полесские заговоры (в записях 1970-1990 гг.) / Сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. – М.: Индрик, 2003. – 752 с.; ПСПРН –

Даль В. И. Поверья, суеверия и предрассудки русского народа. – М.: Эксмо, 2003. – 736 с.; РН – Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. – Мн., 1991. – 608 с.; СЛ – Символы и их влияние на людей / Авт.-сост. Л. В. Аксенова, В. Т. Гридина. – М.: ООО АСТ, 2004. – 420 с.; ЭСЗЭ – Энциклопедия символов, знаков, эмблем / Сост. В. Андреева и др. – М.: Локид-Миф, 1999. – 576 с.

УДК 811.161.2'271.16

Ю. В. Єловська

ВЕРБАЛІЗАЦІЯ КОНЦЕПТУ «СМЕРТЬ» В УЯВЛЕННЯХ УКРАЇНЦІВ

В статті розглядається словесна фіксація концепта «смерть» в речі українців, визначаються особливості використання лексических одиниць, називаючих виділений концепт в процесі об'єкції, а також фактори, сприяючі його табуації.

Мова – один із найголовніших чинників, який вирізняє певну національну спільноту з-поміж інших, виражає її етнічну самобутність і неповторність. За В. Масловою, мова постає фактом культури, її складовою частиною, у якій акумулюються ключові концепти культури народу [5, с. 53]. Зацікавлення дослідників проблемою ідентифікації сутності концепту, його диференціації у площині різних етнокультур засвідчує поява низки наукових публікацій зарубіжних і вітчизняних мовознавців (М. Болдирев, С. Воркачов, О. Залевська, В. Карасик, О. Кубрякова, В. Маслова, З. Попова, Ю. Степанов, Й. Стернін, І. Штерн та ін.) [1; 4; 5]. Серед науковців й досі немає одностайної думки щодо трактування цього терміна, однак фахівці сходяться на тому, що під концептом слід розуміти ментальне національно-специфічне семантичне утворення, яке характеризує носіїв окремої етнокультури [5, с. 36]. Планом змісту концептів є вся сукупність знання про певний об'єкт навколишньої дійсності, а планом вираження – сукупність різних мовних засобів. Концептами стають тільки ті явища дійсності, які актуальні й цінні для цієї культури, мають велику кількість одиниць для їхньої фіксації, виступають темою прислів'їв і приказок, поетичних, прозаїчних текстів тощо [4; 5, с. 28].

Особливий інтерес лінгвістів сьогодні викликає концептосфера сакрального та її мовленнєве втілення. Вивченню цього питання присвячені наукові розвідки таких мовознавців як М. Скаб, П. Мацьків, К. Голобордько, Т. Вільчинська, А. Демченко, В. Карасик, О. Селіванова та інші. Оскільки концептосфера сакрального діє в рамках етнокультури, яка формує у свідомості її носіїв певні правила й норми поведінки, доречно підкреслити, що сукупність сакральних концептів впливає на формування певних заборон і пересторог, яких має дотримуватися людина. Одним з таких ціннісно-значущих концептів стає образ *смерті*. В уявленнях українців смерть має амбівалентну природу. З одного боку, вона уособлює припинення існування людини чи тварини, її кончину, а з іншого, – перехід в інший світ або форму існування (наприклад, українці вірили, що помираючи, людина або засинає, або стає охоронцем родини) [2, с. 553–554]. Страх і благоговіння перед смертю змушують виявляти поважне ставлення як до самої події, так і до супровідних явищ (поховальні церемонії, поведення з померлим, ритуалізована поведінка живих на кладовищі тощо). Узагалі все, що пов'язане з втратою життя й поховальними процесіями, потребує особливої уваги й обережності, оскільки ця обрядова діяльність містить низку заборон й обмежень, так само певні табу накладаються й на процес говоріння.

Обережність у слововживанні, яка є специфічною характеристикою представників української лінгвоспільноти, простежується й у використанні лексем на позначення смерті. Побоювання прямого вживання слів *смерть*, *померти*, *мрець* пов'язуємо з вірою в магічну силу слова та первісним страхом накликати на себе нещастя. Відповідно, людина намагається уникати промовляння експліцитних лексем-репрезентантів смерті, замінюючи їх перифразами.

Зазначена підсвідома тривога змушує комунікантів утриматися від прямого називання смерті (імовірно, аби її не накликати) і сприяє виникненню евфемістичних слів-замінників. Одним із різновидів таких евфемістичних сполук вважаємо фразеологізми.

Аналіз мовного матеріалу підтверджує думку спеціального уникання прямих номінацій смерті. Проведені спостереження засвідчують, що серед фразеологічних одиниць на позначення смерті переважають дієслівні предикативні чи інфінітивні конструкції. Д. Зеленін зазначає, що іменників, які б називали цю подію, досить мало, й навпаки, її більше характеризують дієслова *пропасти, піти, спочити, заснути, відійти, покинути* тощо [3, с. 64–65, 77, 152–155].

Цікавою маркаційною ознакою вербалізації концепту *смерть* в українській лінгвостпільності є заміщення небажаної лексеми номенами інших концептів. Припускаємо, що, конструюючи евфемістичні фразеологічні замітники на позначення смерті, українці свідомо вдаються до використання більш «безпечних» лінгвоодиниць. З-поміж них частотними є дієслівні поєднання з лексемами-репрезентантами таких ментальних образів, як *земля (іти в сиру землю [7, с. 278], із сирю землею повинчатися [7, с. 283], покритися землею [7, с. 536]); світ (переходити на той світ [7, с. 278], розлучитися зі світом [7, с. 612], іти на той світ [7, с. 278], відходити / відійти у царство Небесне [7, с. 101], прощатися з білим світом [7, с. 581]); душа / дух (погубити душу з тілом [7, с. 528], душа вилетіла з тіла [7, с. 226], душа переставилася [7, с. 226], душа прощається з тілом [7, с. 227]); путь / дорога / шлях (іти в останню путь [7, с. 84], іти в далеку дорогу [7, с. 277], скінчити свій шлях [7, с. 587], спустити дух [7, с. 686]).*

Наведені ілюстрації прямо не називають факт смерті, проте спонукають співрозмовника звернутися до пресупозиційного фонду знань, які містяться в його свідомості задля правильного декодування інформації, завуальованої у фраземах. Так, *земля* ще з язичницьких часів шанувалася та вважалася священною. Будучи персоніфікованою істотою, вона сприймалася наче мати, що дає людям усе, потрібне для життя, і водночас забирає до себе по смерті. Тому в уявленнях українців земля стає праобразом могили, останнього спочинку праху людини [2, с. 243–245].

Наступний концепт *світ* представлений у двох протилежних значеннях: 1) *цей / білий світ*, що уособлює життя й репрезентує світ живих; 2) *той світ* – потойбічне життя, світ мертвих. Пізніше з розповсюдженням християнства найменування місця перебування душі померлого після смерті отримало нову назву, а саме – *царство Небесне*. Відповідно фразеологічні одиниці *розлучитися зі світом, прощатися з білим світом переходити на той світ іти / переходити на той світ, відходити / відійти у царство Небесне* засвідчують факт перетину межі між світами, який відбувається лише по смерті людини. Об'єктом переосмислення в народній уяві стає концепт *дорога*, який являє собою прожите людиною життя, а кінець дороги – її смерть [2, с. 196].

Рушійною силою людини, за уявленнями українців, є дух і душа. *Дух* постає сутністю, що бере участь у житті природи і людини, виступає посередником між душею і тілом, є своєрідною свідомістю душі. *Душа*, за релігійними уявленнями українців, – безсмертна, нематеріальна основа в людині, що становить сутність її життя, яка по смерті відділяється від тіла [2, с. 208–209]. Очевидно, тому в зазначених прикладах дієслово *вмирати* замінюються конструкціями на позначення виходу *душі* чи *духу* з тіла (*спустити дух, погубити душу з тілом, душа вилетіла з тіла* тощо), що означає відсутність життєдайної сили в людині, тобто її смерть.

Зазначені концепти є опорними компонентами фразеологічних одиниць, що непрямо фіксують і позбавлення життя людини через умисне вбивство чи самогубство: *виганяти дух [7, с. 67], випустити дух / душу [7, с. 82], віддати чортові / дідькові душу [7, с. 100], згубити зі світу [7, с. 261], відправити на той світ [7, с. 105], зживати зі світу, зводити / звести зі світу [7, с. 259], закопати живцем у землю [7, с. 245]*. Зазначені ілюстрації також підтверджують думку умисного уникнення лексем з небажаною конотацією, зумовленою вірою в можливість накликати на себе передчасну смерть необережним слововживанням.

Отже, розглянутий фактичний матеріал дає підставити твердити, що вербалізація концепту *смерть* у мовленні українців представлена численними евфемістичними сполученнями, серед яких чільне місце належить фразеологічним одиницям. З-поміж евфемістичних фразем переважають зразки, утворені за моделлю дієслово + іменник, де іменник частіш за все репрезентує інший ментальний образ, властивий українській етнокulturі, чії лексеми-репрезентанти не наділені такою руйнівною магічною силою. Підсумовуючи сказане, можемо зробити висновок, що лексеми на позначення смерті та переходу людини в цей стан стають табуованими одиницями в спілкуванні українців.

Список використаних джерел

- 1 Вежбицкая, А. Язык. Культура. Познание / А. Вежбицкая; [пер. с англ. Е. В. Падучевой]. – М. : Русские словари, 1996. – 416 с.
- 2 Жайворонок, В. В. Знаки української етнокulturи : [словник-довідник] / В. В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.
- 3 Зеленин, Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии / Д. К. Зеленин // Сб. музея антропологии и этнографии. – 1929. – Т. VIII. – 152 с.
- 4 Карасик, В. И. Языковой круг : личность, концепты, дискурс / В. И. Карасик. – Волгоград : Перемена, 2002. – 477 с.
- 5 Маслова, В. А. Когнитивная лингвистика : Учеб. пособие / В. А. Маслова. – Мн. : ТетраСистемс, 2004. – 256 с.
- 6 Попова, З. Д. Понятие «концепт» в лингвистических исследованиях / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – Воронеж : Изд-во Воронеж, ун-та, 2000. – 30 с.
- 7 Словник фразеологізмів української мови / [уклад. В. М. Білоноженко та ін.]. – К. : Наукова думка, 2003. – 1104 с.

УДК 37.091.3:811.161.1'27

Ж. Ф. Жадейко

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ В ПРОЦЕССЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ НАВЫКОВ РЕЧЕВОГО ОБЩЕНИЯ НА УРОКАХ РУССКОГО ЯЗЫКА В ВЫПУСКНОМ КЛАССЕ

В статье на конкретных примерах рассматривается возможность использования этнолингвистического комментария в процессе совершенствования навыков речевого общения на уроках русского языка в выпускном классе учреждений общего среднего образования Республики Беларусь.

Среди основных подходов к обучению русскому языку, зафиксированных в обновлённой «Концепции» [1], наряду с компетентностным, системно-функциональным, коммуникативно-деятельностным и риторическим, выделяются *лингвокультурологический* подход, позволяющий «сориентировать все уровни владения языком на решение важной задачи – духовно-нравственного, эстетического, гражданского воспитания учащихся на основе взаимодействия языка, литературы, культуры, что даёт возможность приобщить учащихся к национальной, русской и мировой культуре» [1, с. 8], а также *социокультурный* подход, способствующий «определению знаний, которые помогут учащимся ознакомиться с нормами поведения, предписывающими определённые стандарты и правила, в соответствии с которыми формируются гражданская позиция, социально значимые патриотические и духовные качества, необходимые для последующего (после завершения среднего общего и высшего образования) активного включения в избранную социально-экономическую, политическую, образовательную и другие сферы деятельности современного общества» [1, с. 8].

Использование этнолингвистического материала и его комментария на уроках русского языка направлено на реализацию названных подходов, а также на решение такой задачи обучения, как «расширение и углубление знаний, формирующих *социокультурную* и *лингвокультурологическую* компетенции о феномене культуры как системе общечеловеческих и национальных для русского и белорусского народов идеалов, традиций, обычаев, ценностей, норм, регулирующих взаимодействие личностей и их поведение в обществе, а также формирующих социальные, духовно-нравственные качества учащихся и их гражданскую позицию в процессе обучения русскому языку» [2, с. 43].

Рассмотрим на конкретных примерах возможность использования этнолингвистического комментария в процессе совершенствования речевых навыков выпускников. В рамках изучения раздела «Речевое общение» в 11 классе учебной программой предполагается: формирование у учащихся умений определять условия и основные средства организации эффективного речевого общения, подбирать материал и необходимые средства языка для эффективной коммуникации; совершенствование умений определять речевые ситуации и речевые действия участников процесса общения; закрепление умений анализировать текст, речевые ситуации и речевые действия участников процесса общения [3, с. 121–122].

На уроке изучения условий и основных компонентов процесса общения представляется уместным обращение к этимологии с целью выявления буквального значения слов, составляющих сочетание *речевое общение*. В результате мини-исследования (обращения к словарям и подбора однокоренных слов) учащиеся устанавливают, что оба слова являются славянизмами (*речь* (общеслав.) ← **rekti* – ‘говорить’ (к//ч); сравни: *реч-евой*, *речь*, *из-реч-ение*, *из-речь* – *общ-аться*, *общ-ество*, *общ-ий*), и приходят к выводу о том, что буквально на современный язык мы можем перевести словосочетание *речевое общение* как *общее говорение*.

В процессе размышления над проблемным вопросом «что должно быть *общим* для того, чтобы состоялось *общение*?» и знакомства с теоретическим материалом учебного пособия определяются *условия и компоненты речевого общения*, составляется опорный конспект:

Условия речевого общения ☺ ☹

↓
общие

- желание общаться
(«Я хочу беседовать»);
- готовность к общению на тему
(«Мне интересно то же, что и тебе»);
- знание темы разговора
(«У меня есть что сказать по теме»);
- знание, как себя вести
(«Постараюсь не обидеть тебя»);

у м е н и е

↓
слушать + вникать (о чём речь?) + прогнозировать результаты общения
(«Постараюсь быть внимательным и интересным собеседником»)

Для закрепления материала представляется уместным обращение к примерам речевых ситуаций, описанных в художественных произведениях и изучаемых на уроках русской литературы.

Благодатный материал мы находим в произведениях И. С. Тургенева – мастера многозначительной детали. Тургеневские герои, как известно, уже по первым репликам «определяют» себя. Вспомним Базарова, только что приехавшего к Кирсановым; проанализируем его поведение: как он держится, как говорит. Учащиеся придут к выводу, что Базаров пренебрегает правилами этикета, принятыми в дворянской среде; держится самоуверенно, отвечает небрежно. Приехав в гости, представляется хозяину (отцу Аркадия) как человек из народа: *Евгений Васильев*. Не подаёт сразу руки, да и лица полностью не открывает. Тем не менее

Николай Петрович радушно принимает приятеля сына, называет гостя *любезнейший Евгений Васильевич*.

У дяди Аркадия Базаров вызывает неприятие, отторжение, антагонизм. Их словесные дуэли заканчиваются настоящей дуэлью, которая снимает с обоих маски и показывает в них настоящие человеческие чувства, хотя и ненадолго.

Учащиеся выясняют, какие условия эффективного речевого общения нарушал Базаров: он не соблюдал нормы речевого этикета и правила речевого общения, принятые в дворянской среде. Кроме того, не прогнозировал ситуацию результативного общения, игнорировал такое качество речи, как уместность. Он сознательно, будучи образованным человеком, но придерживаясь своих принципов и испытывая неприязнь к Павлу Петровичу, не демонстрировал владения всеми средствами эффективного общения.

Совсем по-другому он вёл себя с Одинцовой: соблюдал все условия эффективного общения. И Одинцова, изъявившая *желание послушать человека*, и Базаров, *явно старавшийся занять свою собеседницу*, испытывали потребность в коммуникации. Оба были настроены на тему общения (первоначально нарушив это условие, героиня исправила ошибку: *Одинцова навела речь на музыку, но, заметив, что Базаров не признаёт искусства, потихоньку возвратилась к ботанике*). Участники беседы владели фактическим материалом обсуждаемой темы; соблюдали нормы речевого этикета и правила общения; слушали и слышали друг друга. Одинцова, как дирижёр, умело вела беседу. Ей был интересен Базаров, а она, разумеется, была интересна ему. Только *внедрение* в разговор Аркадия было отвергнуто. Он явно был «лишним» в беседе, которая длилась *часа три с лишком* и была *неторопливая, разнообразная и живая*, а значит, эффективная. И. С. Тургенев, характеризуя беседу, указывает на правильность и чистоту речи Одинцовой: *она выражалась правильным русским языком*. Анализируя фрагмент произведения, описывающий общение Базарова и Одинцовой, учащиеся говорят о том, что в процессе общения названных героев были продемонстрированы такие качества хорошей речи, как точность, логичность, богатство: разговаривали образованные люди, знавшие фактический материал обсуждаемой темы (*Одинцова не теряла времени в уединении: она прочла несколько хороших книг*). Были продемонстрированы эмоциональность (Аркадий не узнавал Базарова) и, вероятно, даже выразительность и яркость речи, так как Базаров *говорил, против обыкновения, довольно много и явно старался занять свою собеседницу*. Таким образом, были соблюдены все условия эффективного общения.

Беседа же Базарова с мужиками демонстрирует другие условия коммуникации и убеждает в том, что, хотя герой и гордился тем, что его *дед землю пахал*, эффективного речевого общения с мужиками у него не получилось. Во-первых, Базаров, *подтрунивая по обыкновению, вступал в беседу с мужиками, перебивал собеседника, однажды презрительно пожал плечами и отвернулся*, а значит, нарушал нормы речевого этикета: неуважительно относился к коммуникантам. Во-вторых, нарушал условие знания фактического материала обсуждаемой темы, использовал неуместные средства общения: употреблял слова и выражения, относящиеся к лексике научного и публицистического стилей, непонятные простым мужикам. Например, *излагай мне свои воззрения на жизнь, что такое есть ваш мир*. Первая же реплика Базарова была непонятна мужику, совершенно бессмысленна для того, поэтому мужик и отреагировал бессмыслицей, набором прерывающихся многоточием местоимений, союзов и вводных слов. А фраза *в вас <...> сила и будущее России, от вас начнётся новая эпоха в истории, вы нам дадите и язык настоящий, и законы* взята героем из славянофильского учения о крестьянстве. Именно так говорили идеологи славянофильства. Мы видим отрицательное, ироническое отношение Базарова (а значит, и самого Тургенева) к славянофильской идеализации дореформенного крестьянства. И. С. Тургенев был западником и к славянофилам относился критически. Анализируемый отрывок был добавлен писателем в рукопись во время редактирования романа и представляет собой своеобразную полемику Тургенева со славянофилами. В-третьих, поскольку мужики не понимали, о чём говорит барин, они не были настроены на тему общения. Мужики даже не знали, что слово *мир* имеет ещё значение

Земля. Поэтому поправили Базарова, спросившего: *И тот ли это самый мир, что на трёх рыбах стоит?*— *Это, батюшка, земля стоит на трёх рыбах.* Для них мир – сельская община, поэтому, как им казалось, они поддержали разговор. В-четвёртых, Базаров не продемонстрировал умения слушать, вникать в замысел говорящего и прогнозировать ситуацию результативного общения. Он подтрунивал над мужиками, и мужик отплатил ему той же монетой: понятно, что *патриархально-добродушная невучесть* мужика и его нарочито покорная речь – всего лишь игра, *маскировка* хитрого мужика перед барином. По окончании разговора с Базаровым мы видим этого мужика совсем другим. И, в-пятых, вряд ли у мужика была потребность в общении с Базаровым. Всё сказанное иллюстрирует отсутствие условий эффективного речевого общения и объясняет, почему оно не состоялось.

Таким образом, использование этнолингвистического комментария на уроках русского языка способствует совершенствованию навыков речевого общения учащихся.

Список использованных источников

1 Концепция обучения русскому языку в системе общего среднего образования Республики Беларусь // Русский язык и литература. – 2015. – № 9. – С. 3–10.

2 Русский язык. X класс // Учебные программы по учебным предметам для учреждений общего среднего образования с русским языком обучения и воспитания. – Минск : Национальный институт образования, 2015. – С. 42–60.

3 Жадейко, Ж. Ф. Конспекты уроков по русскому языку в 11 классе : пособие для учителей учреждений общ. сред. образования : в 4 ч. Ч. 4 / Ж. Ф. Жадейко. – Минск : Народная асвета, 2015. – 160 с.

УДК 811.161.2+003

В. В. Желязкова

СИСТЕМАТИКА ЗНАКОВИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ РОСЛИННИХ І ТВАРИННИХ ОБРАЗІВ-СИМВОЛІВ (на матеріалі поетичних творів Д. Кременя)

Статья посвящена проблеме разработки универсальной классификации знаковых трансформаций образов-символов. Попытка систематики таких знаковых превращений осуществлена на материале поэтических сборников николаевского поэта Д. Кременя, где представлены преимущественно растительные и животные образы-символы.

У науці зв'язок символу й образу визнається не всіма, бо й досі навколо цього питання тривають численні дискусії. Проте ми схилиємося до думки, що такий зв'язок усе-таки існує. Це доводять ретроспективні дослідження, присвячені цій проблемі. Звичайно, першість належить категорії образу, про що свідчать пам'ятки візантійської культури. Відомо, що візантійська теорія образу будувалася аналогічно до теорії божественної ієрархії, в якій уся структура світобудови була пронизана ідеєю «образу». На основі цієї ідеї в часи середньовіччя з'являється поняття про образ-зображення, що в подальшому послужило підґрунтям для формування літературного образу та образу в мистецтві. Взагалі, в слов'янському літературознавчому вимірі термін «образ» застосовувався для позначення мовних фігур і вперше ця тенденція помічена в трактаті Георгія Хіровоска «О Образех» (VI ст.), опублікованому в «Ізборнику Великого князя Святослава Ярославовича 1073 року» [9, с. 4].

Пізніше до проблеми образності звернувся О. Потебня, який інтегрував це поняття в термінологічне поле не тільки літературознавства, а й лінгвістики. Особливою заслугою вченого вважається введення та обґрунтування ним поняття «образ-символ», яким ми послуговуємося й сьогодні. Дослідник говорить, що «художній образ може водночас бути й символом, ...

розмежовував ці поняття, підкреслюючи одну з властивостей образу бути символічним, тобто бути умовним знаком певного значення. Іншими словами: кожен образ, як правило, – символічний, але не кожен символ здатен бути художнім образом» [6]. Поряд із терміном образ-символ у сучасній лінгвістиці та семіотиці вживаються й такі, як «словесний символ» (В. Кононенко), «словесний образ-символ» (Т. Горчак), «символ-образ» (І. Солоділова). Таким чином, образ – це «форма художньої структуризації дійсності, якій властива яскрава предметна чуттєвість» [1, с. 139], а символ (за Ч. Пірсом) – це «репрезентативний характер якого полягає саме в тому, що він є правилом, що визначає інтерпретацію» [8, с. 212]. Тоді поняття образ-символ акумулює в собі значеннєві сутності своїх компонентів – образу та символу.

Зважаючи на складну будову образу-символу, цілком логічно, що його параметрами виступають бінарні опозиції, а саме такі: 1) пізнавальне та творче; 2) об'єктивність і суб'єктивність; 3) загальність та одиничність; 4) традиційність і новизна; 5) типове й індивідуальне; 6) подібне й умовне; 7) реальне й символічне; 8) раціональне й емоційне [9, с. 5]. У зв'язку з цим уважаємо, що трансформаціями образів-символів є перестановки їхніх бінарних конститuentів, тобто коли пізнавальне переростає у творче, об'єктивність стає суб'єктивною й т.д. Це відбувається через те, що образ-символ сам по собі виступає знаковим елементом тексту, а тому функціонує в ньому за знаковими принципами, яких Ж. Дельоз виділив вісім: «1) знак відсилає до знака до безмежності; 2) знак приноситься іншим знаком та не припиняє повертатися; 3) знак перестрибує з кола на коло й не припиняє зміщувати центр у той саме час, коли співвідноситься з ним; 4) розширення кіл завжди забезпечується інтерпретаціями, які завдають означуване та заново завдають означник; 5) нескінченна сукупність знаків відсилає до найвищого означника, який становить як нестачу, так і надлишок; 6) форма означника володіє субстанцією, або означник володіє тілом, яке є Обличчям; 7) лінія вислизання системи наділяється негативною цінністю та осуджується як те, що перевищує владу детериторизації означникового режиму; 8) режим універсальної брехні, одночасно, у стрибках, у регульованих колах, у керуванні інтерпретаціями пророка, у публічності центру, який має обличчя, та в обробленні лінії вислизання» [7, с. 33].

Роблячи спробу систематизувати основні види трансформацій образів-символів, ми, услід за І. Арнольд, яка обґрунтувала 11 аспектів функціонування образів і символів (референційний, естетико-концептуальний, емотивний, аксіологічний, евристичний, апперцепційний, інтенційний, сугестивний, синергетичний, інтегративний, власне семіотичний) [3], які, на її думку, більшою мірою виступають знаками вербалізації дійсності як об'єктивно, так і суб'єктивно, виокремлюємо види семіотичних перетворень, що зазнають рослинні і тваринні образи-символи (їх найбільше) в текстах поетичних творів Д. Кременя з урахуванням їхніх стилістичних особливостей:

1. Метафорична трансформація має таку формулу: *X подібне до А*, де *X* – умовне позначення суб'єктної частини образу-символу, а *А* – об'єктної. Такої трансформації зазнають нижченаведені знаки. Метафоричними символами у поетичних творах Д.Д. Кременя є такі: «*А колись тут ловили поети, / Мов жар-птицю, вогненну строфу...*» [5, с. 9]; «*В тебе – не очі, зів'ялі волошки*» [4, с. 148].

Зазначимо, що доволі часто символізація рослинних і тваринних *X*-образів відбувається за допомогою метафоричного порівняння.

2. Метонімічна трансформація відбувається за такою формулою: *А стоїть замість X*. У збірках Д. Кременя метонімічними образами-символами слід вважати такі: «*Од чорних днів і золота волось / Тут яблуком це щастя налилось*» [5, с. 17]; «*Барвінку лепет і троянд очища – / Немов сторожа, не посмертна тінь*» [4, с. 158]; «*Жінки пребілі, і мужі зотлілі, / І мрамурове плачуче дитя. / І мрамурові птиці на пагіллі / А далі починається життя*» [там само, с. 159]; «*І, наче згадки окаянні, / Ясна геральдика герані, / Й світіння це – / Як сіль на рані*» [там само, с. 172]; «*Так сплять сумні слова, як тигри*» [там само, с. 172]; «*До ніг її – громи й слова епохи, / Тривожної не тільки на словах. / Їм розбивати міць і твердь опоки / Тополею у наших*

головах» [там само, с. 178]; «*Де серце, мов старенький соловей, / У щемнім захлинулося риданні...*» [45, с. 167]; «*В несамовитих закрутивсь витках / І плаче журавлем авіалайнер*» [там само, с. 186].

Зауважимо, що поет вдається до метонімічної символізації образів із метою створення у текстах ефекту порівняння не порівнюваних понять. Із рослинним світом автор порівнює такі словесні образи, як «щастя» (з яблуком), «слова» (з тополею), «світіння» (з геранню). Крім того, автор наділяє барвінок і троянду рисами людини, зокрема, говорить про «барвінку лепет» і «троянд очища». Із тваринним світом Д. Кремень співставляє образи «авіалайнеру» (з журавлем), «серце» (із солов'єм), «слова» (з тигром). Великого значення у метонімічному просторі символічних знаків набуває позбавлення живих істот своїх рис, зокрема «мармуровими» стали образи «дітей» і «птахів».

3. Синекдохічна трансформація має таку формулу: A позначає A' та імплікує X , де A та A' – об'єктна частина словесного образу, до складу якої входить образна інформація, пов'язана з A в тексті (A'), а X – суб'єктна.

У поетичних творах Д. Кременя синекдохічний перетворень зазнали такі образи-символи: «*Але бджола шукає квітки, / А квітка – поле це німе*» [там само, с. 130]; «*О театре дерев!*» [там само, с. 132]; «*Романтико! / Поклич мене в поети! / Лиш ти, допоки я не відгорів, / Немов крило скаженої комети / На тлі рахманних вечорів*» [там само, с. 141].

Слід відмітити, що Д. Кремень наділяє словесні образи-символи синекдохічністю за принципами власне синекдохи, тобто вживання множини замість однини, і навпаки. У наведених прикладах чітко спостерігається ця тенденція.

Взагалі, виокремлення нами метафоричного, метонімічного та синекдохічного типів знакових трансформацій повністю екстраполює на стилістичний мовний стрижень твердження В. Осипової про те, що будь-яка деконструкція знака може відбуватися у трьох аспектах: 1) деконструкція знакової системи; 2) деієрархізація відношень у бінарній опозиції «означуване – означник», де жоден із членів не має центрувальної ролі; 3) децентрація значень як зміщення центру із виражених змістів не виражені [7, с. 33]. Відповідно, на нашу думку, перший аспект відповідає першому типу трансформаційних процесів, другий – другому, третій – третьому.

Саме в цьому стилістичному ключі модифікується, трансформується, а отже, й моделюється образ світу як авторського, так і читацького, а тому й уселюдського загалом. Це означає, що Д. Кремень, виступаючи представником південноукраїнської культурної спільноти, за допомогою різноманітних стилістично маркованих трансформаційних формул зумів передати особливості сприйняття дійсності та ставлення до неї як зі свого боку, так і з боку своєї читацької аудиторії. Запропонована систематика знакових трансформацій є лише спробою інтерполяції відомих стилістичних і лексичних трансформацій у площину семіотичного виміру тексту. Певною мірою наведена класифікація знакових трансформацій наближається до прагматичного рівня мови, бо кожний стилістичний засіб або прийом у певних контекстах можна вважати прагматично зумовленим.

Отже, поняття символу та образу на сьогодні не доцільно вважати тотожними й навіть суміжними, вони є взаємозумовлювальними. Тому в семіотиці розмежування понять образу та символу необхідно здійснювати, як рекомендує Н. Андрейчук, за принципом характеру їхньої інтерпретації, і тому в цій науковій парадигмі «образ розглядаємо як продукт поняттєвої інтерпретанти, тобто результат споглядання об'єкта та формування уявлення про нього; а символ – на рівні культурної інтерпретанти, тобто результат розгортання культурно маркованих смислів знака» [2, с. 11].

Список використаних джерел

1 Аймермахер, К. Знак, текст, культура (труды института европейских культур) / К. Аймермахер. – М. : Рос. гос. гуманит. ун-т, 2001. – 394 с.

2 Альбота, С. М. Символ і образ / С. М. Альбота // Каразінські читання : Людина. Мова. Комунікація : тези доповідей XIII наукової конференції з міжнародною участю 7 лютого 2014 року. – Частина 1 : А – Л. – Харків, 2014. – С. 10–11.

3 Воробйова, О. П. Метафори про метафору: дидактичний сценарій / О. П. Воробйова // Записки з романо-германської філології Одеського національного ун-ту ім. І. І. Мечникова. – Одеса : Фенікс, 2010. – № 25. – С. 76–83.

4 Кремінь, Д. Д. Літопис (вибране) / Д. Д. Кремінь. – Миколаїв : «Можливості Кіммерії», 2003. – 452 с.

5 Кремінь, Д. Полювання на дикого ведра. Нова книга: поезії / Д. Д. Кремінь. – К. : Факт, 2006. – 96 с.

6 Науменко, А. Дискусії про текст у сучасній філології / А. Науменко // Наукові записки. – Випуск 89 (5). – Серія: Філологічні науки (мовознавство) : У 5 ч. – Кіровоград : РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2010. – С. 3–13.

7 Осипова, В. Ю. Деконструкція знака / В. Ю. Осипова // Гуманітарний часопис. – 2012. – № 2. – С. 28–33.

8 Пирс, Ч. С. Избранные философские произведения. Пер. с англ. / Перевод К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева / Пирс Ч. С. – М. : Логос, 2000. – 448 с.

9 Шкурпат, М. Ю. Іконічність художнього образу (на матеріалі творів І. С. Шмельова) : автореф. дис. ... канд. філол. наук : спец. 10.01.06 «Теорія літератури» / М. Ю. Шкурпат. – Донецьк, 2007. – 21 с.

УДК 811.16'373.2 81'373.6

А. В. Іваненко

ЯРИЛО И ЯРОВИТ: К ВОПРОСУ О СЛОВООБРАЗОВАНИИ ТЕОНИМОВ

*В статье рассматриваются причины возникновения и этимологические пути двух славянских имен одного славянского божества: Ярила у восточных и Яровита – у западных славян. Основы обоих теонимов связаны с прилагательным псл. *jarъ(jь). Дальнейшее словообразование имен определяется различными признаками, легшими в основу каждого из названий. В работе также рассматривается структура теонимов, ареал и относительная хронология их возникновения.*

Предметом изучения в данной работе стало солнечное божество, хорошо известное восточным и южным славянам: белорусам – как *Ярыла*, русским – как *Ярила*, сербам – как *Јарило*. При этом южно- и восточнославянскому *Ярилу* функционально соответствует западнославянский *Яровит* [1, с. 180–181, 184]. Мы вполне разделяем точку зрения Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, утверждавших, что как божество *Ярило* никак не может быть отнесен к порождениям кабинетной науки, а его прототип принадлежит к числу древнейших мифологических образований. Детальный анализ см.: [1, с. 180–216].

В упомянутой выше работе при достаточной полноте раскрываемого образа *Ярила* – *Егория-Юрия-Георгия*, именно словообразовательным процессам внимания, на наш взгляд, было уделено недостаточно: простой констатации связи *Ярила* с псл. *jar- [1, с. 181] в этом случае мало. Недостаточно и выдвинутого ранее объяснения теонимов *Ярило* и *Яровит*: «за корнем *Jar- мог следовать либо суффикс (ср. *Ярило*), либо морфема, которая первоначально могла быть вторым корнем в сложном слове, а потом стала суффиксальной (ср. *Яровит*)» [2, с. 228].

В известных нам этимологических словарях славянских языков четкой этимологии теонима *Ярило* нет. Едва ли не единственная попытка его истолковать принадлежит М. Фасмеру, в словаре которого высказывается осторожное предположение о том, что *Ярило* – производное от *яра* ‘весна’ [6, с. 560].

В ЭССЯ же, в контексте реконструкции псл. **jariti*, приводятся русск. диал. *ярыло* ‘игрище’, ‘старинный праздник ... на другой день праздника Петрова дня, а в других (селениях) в день всех святых’, *ерула* ж. р. ‘годовой торг, ярмарка’, болг. *ярыло* ‘народное увеселение’, *ярыло* ‘крыло ветряной мельницы’. Болгарские факты при этом рассматриваются как производные от глаголов типа *яря се* ‘сердиться’, *йъре* ‘возбуждать’ [7, с. 174–175]. Однако с приведенной в упомянутом словаре лексикой имя славянского божества не связывается, а реконструкция псл. **jaridlo* в числе словарных статей отсутствует.

Возможно, именно наличие в распоряжении авторов ЭССЯ исключительно болгарских и восточнославянских форм не позволило реконструировать соответствующий праславянский глагол. К сожалению, в словаре не был учтен теоним серб. *Јарило*, что несколько расширило бы ю.-слав. ареал. Однако наличие образований на *-ило* как минимум в двух ю.-слав. языках позволяет нам с большей уверенностью допускать реконструкцию **jaridlo* для позднепраславянской эпохи.

В пользу реконструкции апеллатива **jaridlo* для позднепраславянской эпохи приведем следующие доводы: 1) наличие общего для южных и восточных славян образа и культа божества *Ярыла* и его формальной и семантической поддержки на апеллативном уровне; 2) невозможность объяснить наличие сходного апеллативного и онимного материала на южно- и восточнославянской территориях заимствованием южными славянами апеллативной лексики и культа у славян восточных уже в период существования отдельных славянских языков.

Не исключено, правда, что культ бога *Ярыла* и соответствующий апеллативный материал мог быть занесен на Балканы группами носителей восточнославянских диалектов, вовлеченными в процесс переселения на эти земли южных славян, или вскоре после этого. Такое предположение высказываем в связи с наличием на Балканах топонимов, имеющих параллели исключительно в восточнославянском ареале: псл. **Vьrlo* (блр. *Берло*, ст.-укр. *Берло*), псл. **Рьръть*, *-i*, **Рьрътьскъ* (д.-р. *Перемь*, русск. *Пермь*, русск. диал. *Перемский*), псл. **Sětomja* (д.-р. *Сѣтомля*) и др. [3, 369]. Появление славян на Балканах датируется не позднее III–IV вв. н. э. [3, с. 14–15].

Однако принимаемая нами далее версия о восточнославянском происхождении теонима *Ярыло*, возникшего, очевидно, незадолго до распада восточнославянской этноязыковой общности, кажется нам более вероятной, так как позволяет логично объяснить наличие имени *Ярыло* на юге и востоке Славии.

Апеллатив, легший в основу теонима *Ярыло*, образован по модели: **jariti* + суфф. **-dlo*. Однако здесь следует обратить внимание на отклонение от употребления форманта в его основной функции – образовании названий типа *nomina instrumenti*, хотя именно с таким значением в болгарском языке употребляется *ярыло* ‘крыло ветряной мельницы’. В случае с теонимом *Ярыло*, его формантная часть указывает на исполнителя действия: ср., напр., **brekadlo* : **brečadlo* ‘побрякушка’ : ‘говорун, болтун’ < **brekati* : **brečati* ‘бренчать, звучать’ [8, с. 113–114]. При этом отметим, что приведенное выше русск. диал. *ярыло* ‘игрище’ отражает еще одно значение суфф. **-dlo* – образование слов, обозначающих место действия, что более типично для южных славян, в частности, болгар. В качестве аналогии ср. псл. **bēlidlo* ‘место, где что-то белят’ < **bēliti* ‘покрывать чем-то белым; белить’ [8, с. 114].

Полагаем, семантика апеллатива **jaridlo* изначально не относилась к божеству, а обозначала солнце в тот период весны, когда оно начинало пригревать, пробуждая к жизни растительный и животный мир. В этом случае суфф. **-dlo* приобретает еще одно (явно позднее) значение, не указанное в словаре Ф. Славского, – ‘обозначение временного отрезка, времени действия кого / чего-либо’: ср. русск. диал. *ярыло* ‘старинный праздник ...’, а также *Купало* ‘время летнего солнцестояния’. Такой семантический спектр форманта **-dlo* свидетельствует, на наш взгляд, в пользу позднепраславянского генезиса **jaridlo*, воспринятого впоследствии как одно из имен солнечного бога.

Но каким образом псл. **jaridlo* стало ассоциироваться не только с глаголом **jariti* (от которого, собственно, оно и происходит), но и с именными основами, генезис которых явно

отличается от генезиса глагола? И почему к семантике образа *Ярила* примешивается изрядная доля именной лексики, в частности, псл. **jarъ* (существительное), **jarovъ(jь)* и проч.?

Вероятнее всего, в народном сознании воедино соединялись все слова с корнем **jar-*, древнейшие этимологические связи которых с их индоевропейским этимологом на тот момент осознавались уже весьма слабо либо не осознавались совсем. Однако подобное смешение, если увязать его с изменениями в семантике суфф. **-dlo* и в образованных с его помощью производных, позволяет предложить еще одно, чисто словообразовательное, объяснение этого процесса.

Обратив внимание на семантику ряда современных восточнославянских производных на *-ило*, легко заметить, что большинство из них соотносится с соответствующими глаголами, ср. укр. *біло*, *громило*, *кормило* и проч. Другая их часть (весьма незначительная) – производные от именных основ с четко очерченным (негативно-)аугментативным значением, ср., напр., укр. *дурніло* ‘дурень’, *здоровіло* ‘человек, отличающийся силой, крепким строением и преимущественно высоким ростом’, *чумачило* ‘увелич. к *чумак*’ [5, II, с. 440; III, с. 547; XI, с. 383] < укр. *дурний* ‘умственно ограниченный, тупой; неразумный’, *здоровий* ‘крепкого сложения; сильный, мощный; часто высокого роста ...’, *чумак* ‘в Украине XV–XIX вв. – возчик и торговец, перевозивший на волах хлеб, соль, рыбу и другие товары на продажу’ [5, II, с. 439; III, с. 546; XI, с. 382].

При этом свое аугментативное значение формант *-ило* приобрел только в процессе позднейшего переоформления рефлексов производных с суфф. **-dlo*: в отдельных славянских языках фиксируются образования со сложными формантами **-i-dlo*, **-a-dlo*, в которых к суфф. *-dlo* от образующего глагола был присоединен тематический гласный [8, с. 113]. Иначе говоря, производные на *-dlo* под влиянием глаголов на *-iti*, *-ati*, напр., **jar-iti*, **kup-ati*, стали члениться как **jar-idlo*, **kup-adlo*. Далее в таких существительных их соотносительность с производящим глаголом сначала ослабевала, а затем почти полностью нивелировалась, а основы (напр., **jar-* и **kup-*) в них уже воспринимались как глагольные и субстантивные. Соответственно, и суфф. **-i-dlo*, **-a-dlo* стал восприниматься как средство отглагольного и отыменного словообразования, что сделало возможным вовлечение в словообразовательный процесс омонимичной лексики с основой **jar-* (сущ. псл. **jarъ*, **jarovъ(jь)*, **jark*, **jarica*, **jarina* [7, с. 176]), генетически не тождественной псл. **jarъ(jь)*. Но, в итоге, именно семантика псл. **jarъ* возобладала в народных представлениях о *Яриле*.

Возвращаясь, однако, к анализу структурного сходства теонимов *Ярило* и *Яровит*, заметим, что различие этих имен, при наличии у них общего корня, наводит на мысль о некоем общем для всех славян характере солярного божества. А значит, возможна и некая общая лексическая основа для обоих теонимов.

В первом случае южно- и восточнославянский *Ярило*, полагаем, – производное из **jaridlo* < **jariti*. Само же псл. **jariti*, согласно ЭССЯ, образовано от прилагательного **jarъ(jь)* [7, с. 175]. Однако между именем **jaridlo* и прилагательным **jarъ(jь)* наличествует необходимая в этом случае промежуточная стадия – глагол **jariti*, от которого и образовано название исполнителя действия на *-i-dlo* с примерным значением ‘имеющий *ярость* = страсть, желание и способность к воспроизводству, *ярящий*’ (ср. семантику континуантов псл. **jarostъ* [7, с. 177]). Это согласуется с приводимой Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым типологической параллелью: *Ярило* ~ *яриться* ‘гневаться’, ‘страстно желать’ (в специальном смысле) и лат. *cupīdo* ‘бог любви’ ~ лат. *cupīdo* ‘стремление’, ‘влечение’ < гл. *cupiō* [2, с. 147].

Во втором случае мы имеем дело с производством прилагательного **jarovitъ(jь)* от **jarъ(jь)* при помощи суфф. *-ovitъ(jь)* [7, с. 175–177]. Последующая же онимизация адъектива **jarovitъ* перевела его в разряд существительных.

Как видно, оба имени сводятся, в конечном итоге, к прилагательному **jarъ(jь)* ~ и.-е. **iōu-r-* с переходом *ō* > *a*. Само **jarъ(jь)* этимологически родственно псл. **juritи* ~ и.-е. **iōur-* < **iour-*. То есть, **juritи* > **jarъ* > **jariti* [7, с. 179], где **jarъ* = **jarъ(jь)*, т. к. **jariti* – производное на *-iti* от **jarъ(jь)* [7, с. 175].

Однако при вполне прозрачном словопроизводстве обоих теонимов возникает вопрос: почему для обозначения одного и того же божества, связанного, по сути, с одним и тем же понятием – **jarъ(jь)* и (пусть даже вторично) с одним и тем же временем года – **jarъ* ‘весна’, ‘теплое’, использовались различные средства деривации?

Как показывает этимологическая процедура, в праславянскую (в данном случае точнее сказать общеславянскую) эпоху существовали образования: сущ. **jarъ*, прилаг. **jarъ(jь)*, **jarovъ(jь)*, **jarovitъ* и гл. **jariti* [7, с. 174, 175, 177] при отсутствии, согласно ЭССЯ, отглагольного существительного **jaridlo*. В эту же эпоху проходила и упоминаемая О.Н. Трубачевым «ранняя омонимизация» прилаг. **jarъ(jь)* и сущ. **jarъ* ‘тепло’, ‘весна’ ~ и.-е. **iōro-* или **iēro-* ‘солнечный цикл, ход солнца’ < ‘сезон, часть года, год, весна’. И.-е. форма, в конечном итоге, восходит к **i-, ei-* ‘идти’ [7, с. 175]. При этом псл. **jarъ* «осталось гл. обр. названием сезона, периода солнечной активности и связанного с этим тепла и роста всего живого», тогда как **jarъ(jь)* не имеет семантики внешнего роста, развития, периодичности, являясь, таким образом, своего рода носителем внутренних качеств, с достаточно ярко выраженным оттенком негативности. Производные же от **jarъ(jь)* и **jariti* выявляют родство с **juritи* и не имеют ничего общего с **jarъ* в силу его связи с солнцем и солнечным культом [7, с. 176].

На наш взгляд, разницу в словообразовании теонимов *Ярило* и *Яровит*, сформированных на базе общеславянской лексики, можно объяснить лишь тем, что, начавшись еще, вероятно, в общеславянскую эпоху, процесс формирования образа солнечного божества наиболее активно протекал в период после обособления западных и восточных славян.

При этом у западных славян в основу имени *Яровит* лег характерный признак его носителя – ‘имеющий, несущий *ярость* = желание («в специальном смысле») → ‘несущий плодородие, приплод’, т. е. в производном имени последовательно реализовывалось значение его адъективной основы – **jarъ(jь)*. Полагаем, что западославянский теоним *Яровит*, учитывая наличие в праславянском обоих слов – **jarovitъ* и **jarъ(jь)*, несколько древнее своего восточно- и южнославянского собрата.

Общность же теонима и божества *Ярило* у южных и восточных славян можно объяснить тем, что возникло оно до выделения из восточнославянской этноязыковой общности общности южнославянской (о другой возможности см. выше). При этом в основу теонима *Ярило* положено характерное действие, исполняемое самим мифоперсонажем, – ‘тот, кто *ярит(ся)* (в специальном смысле) → ‘тот, кто создает урожай, приплод’. В этом случае теоним четко отражает семантику производящего глагола.

Таким образом, путь возникновения теонима *Ярило* несколько длиннее (что может говорить о его более позднем происхождении) и включает в себя три (вместо двух, как у *Яровита*) компонента – отглагольное существительное **jaridlo*, производящий глагол **jariti* и прилагательное **jarъ(jь)* как основу для **jariti*. Именно связь обоих теонимов с адъективом **jarъ(jь)* позволяет выявить общность в сфере семантики культа и различия в путях формирования образа каждого из двух мифоперсонажей и их имен в разных славянских землях.

Общей для всех трех славянских ветвей следует считать актуализацию в повседневной жизни праславян мотивов плодородия, связанных, как мы думаем, в т. ч. и с появлением у них подсечно-огневого земледелия в первых веках н. э. [подробнее о судьбах одного из древнейших видов земледелия у славян см.: 4, с. 4].

Таким образом, отличия состоят не столько в использовании различных словообразовательных моделей, сколько в отличном восприятии самого божества: носитель (и как следствие – податель, обеспечитель определенного результата) весеннего плодородия – *Яровит* и делатель, создатель этого плодородия – *Ярило*. Вероятно, указанные особенности отображают различия в восприятии объективной реальности западными и восточными славянами, характерные уже для позднепраславянской эпохи.

Список использованных источников

1 Иванов, Вяч. Вс. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. – М. : Наука, 1974. – 343 с.

- 2 Иванов, Вяч. Вс. Славянские языковые моделирующие семиотические системы / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. – М. : Наука, 1965. – 251 с.
- 3 Іліаді, О. І. Слов'янські мовні релікти в Топонімії Балкан : Монографія / О. І. Іліаді. – Кіровоград : «Код», 2008. – 420 с.
- 4 Куркина, Л. В. Культура подсечно-огневого земледелия в зеркале языка / Л. В. Куркина. – М. : Издательский дом «Азбуковник», 2011. – 367 с.
- 5 Словник української мови / за ред. І. К. Білодіда. – К. : Наукова думка, 1971–1981. – Т. I–XI.
- 6 Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. – М. : Прогресс, 1988. – Т. IV. – 864 с.
- 7 Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / под ред. О. Н. Трубачева. – М. : Наука, 1981. – Вып. 8. – 253 с.
- 8 Słownik prasłowiański / Pod red. F. Sławskiego. – Wrocław etc., 1974. – Т. I. – 548 s.

УДК 811.161:398.91

Я. Я. Іваноў, Ю. А. Петрушэўская

**ГРОМ І ДОЖДЖ У НАРОДНЫХ ПРЫКМЕТАХ І ПРЫКАЗКАХ
СЛАВЯН І ІНШЫХ НАРОДАЎ СВЕТУ
(аб іншамоўным паходжанні прыказкі *З вялікага грому малы дождж*)**

Разглядаецца паходжанне прыказкі З вялікага грому малы дождж, якая ўжываецца ў шэрагу славянскіх і неславянскіх моў, прыводзяцца розныя гіпотэзы адносна яе ўнутранай формы.

Прыказка *З вялікага грому <часамі, заўсёды> малы дождж <бывае>* ў “Этымалагічным слоўніку прыказак” (2014) І. Я. Лепешава вызначаецца як “уласна беларуская”, што “пабудавана на ўяўнай антаніміі, на супрацьпастаўленні прыметнікавых квазіантонімаў: тут *вялікага (грому)* абазначае ‘значнага па сваёй сіле, гучнасці, працягласці’, а *малы дождж* – ‘слабы, кароткі’”. Гэтая прыказка зафіксавана ў шэрагу парэміяграфічных зборнікаў другой паловы XIX – сярэдзіны XX стст. у розных варыянтах: *Зь великаго грому часомъ малый дожджъ бываець* – у зборніку І. І. Насовіча (1874), *З вялікага грому малы (и малы) дождж* – Я. А. Ляцкага (1898), *З вялікага грому малы дождж бывае, Вялікі гром, а малы дождж, З вялікага грому малы дождж (ідзе)* – Ф. М. Янкоўскага (1957, 2-е выд. 1962, 3-е выд. 1992), *З вялікага грому малы дождж бывае* – А. Варлыгі (1966), *З вялікага грому [ды часам] малы дождж* – М. Я. Грынבלата (1976) са спасылкай на зборнікі Е. Р. Раманава (1886), Я. А. Ляцкага (1898) і інш. [8, кн. 1, с. 53], *З вялікага грому малы дождж* – В. І. Рабкевіча (1985). Аднак прыказка не адзначаецца ў такіх буйных парэміяграфічных працах, як зборнікі А. К. Сержпутоўскага (1908), М. Федароўскага (1935), Я. Н. Рапановіча (1958, 2-е выд. 1974) і інш. Прыказка ў розных варыянтах адлюстравана ва ўсіх тлумачальных парэміяграфічных слоўніках беларускай мовы – Р. В. Шкрабы і І. Р. Шкраба (1987), І. Я. Лепешава і М. А. Якалцэвіч (1996, 2-е выд. 2002; 2011), а таксама А. С. Аксамітава (2000, 2-е выд. 2002), паводле зборніка А. Варлыгі (1966).

Разам з тым, паводле іншамоўных парэміяграфічных крыніц другой паловы XIX–канца XX стагоддзя, ва ўкраінскай мове ўжываецца прыказка *Великий грим, та малий дощ* [7], у англійскай (амерыканскі варыянт) – *When the thunder is very loud, there's very little rain* (літаральна “Калі гром вельмі гучны, тады вельмі малы дождж”) [13, р. 33], у латышскай – *Pērkons sausu laiku apducina* (літаральна “Гром у сухі час”) [13, р. 33], у кітайскай – *雷声大雨点小* (літаральна “Гром, але малы дождж”), *雷声儿大雨点儿小* (літаральна “Гром моцны – дождж малы”) [1] і г. д. Акрамя гэтага, ў польскай мове існуе вельмі блізкая па форме прыказка – *Z wielkiej burzy mały deszcz* (літаральна “З вялікай навальніцы малы дождж”) [11, s. 45; 14, s. 47; 15, s. 854], у французскай мове – *De grand vent, petite pluie* (літаральна “Моцны вецер – малы дождж”) [10] і г. д.

Зразумела, што “ўласна беларуская прыказка” наўрад магла трапіць адразу ў столькі моў, тым больш у такую, як кітайская. Можна меркаваць аб верагоднасці фактара выпадковасці, калі ў розных мовах незалежна адна ад адной узнікаюць блізкія па зместу і форме адзінкі. Аднак гэты фактар аб’ектыўны толькі пры адсутнасці або істотнай абмежаванасці кантактаў (у тым ліку і не прамых) паміж мовамі, чаго няма ў дадзеным выпадку (з вышэй названых моў беларуская мова не кантактавала толькі з кітайскай). На гэтай падставе можна сцвярджаць, што прыказка *З вялікай хмары малы дождж* з’яўляецца інтэрнацыянальнай адзінкай паводле сферы ўжывання (функцыянуе ў мовах розных моўных груп розных моўных сямей), а ў беларускай мове – гэта адзін са шматлікіх нацыянальных варыянтаў інтэрнацыянальнай парэміі з лагічна-семантычнай структурай “вялікая навальніца / вялікі гром vs. малы дождж / суха”.

Прататып прыказкі склаўся, відаць, у выніку народных назіранняў за адпаведнымі з’явамі прыроды, паколькі ў шматлікіх народных прыкметах на розных мовах часта супастаўляюцца хмары розных памераў, формаў і колераў і чаканья з іх навальніца, гром і дождж. Такого тыпу народныя прыметы пра надвор’е можна лічыць універсальнымі, паколькі яны відавочна ніяк не абмежаваныя, у адрозненне ад усіх іншых народных прыкмет пра надвор’е, адпаведнымі лакальнымі назіраннямі, на якіх заснаваныя і якія адлюстроўваюць.

Гэта дазваляе меркаваць, што інтэрнацыянальная парэмія з лагічна-семантычнай структурай “вялікая навальніца / вялікі гром vs. малы дождж / суха” склалася на аснове ўніверсальнай народнай прыкметы пра згаданыя з’явы прыроды і мае, відаць, вельмі старажытнае паходжанне. Аднак далёка не ва ўсіх мовах народная прыкета пераўтварылася ў прыказку, і не ва ўсіх народаў склалася адпаведная прыкета як вынік дыферэнцыяцыі прыродных з’яў у этнічнай карціне свету паводле іх ролі ў паўсядзённым жыцці чалавека і яго гаспадарчай дзейнасці. Зыходзячы з гэтага, узрастае верагоднасць таго, што прыказка, якая склалася на аснове народнай прыкметы ў адной мове, магла трансліравацца ў іншую мову, дзе адпаведнай народнай прыкметы па розных прычынах не сфарміравалася (трэба заўважыць, што самі па сабе народныя прыметы пра надвор’е не могуць падпадаць міжмоўнай трансляцыі, паколькі не з’яўляюцца моўнымі адзінкамі і актуальныя, як правіла, у межах тых лакальных назіранняў, на якіх заснаваныя і якія адлюстроўваюць). Таму ўжыванне прыказкі, якая паходзіць ад народнай прыкметы, ніяк не звязана з прагнастычнай функцыяй, уласцівай прыкметам, і адпавядае законам функцыянавання іншых прыказкавых адзінак. Гэта, у сваю чаргу, азначае, што калі ў пэўнага народа адсутнічае народная прыкета, але ў мове гэтага народа ёсць прыказка, якая відавочна ўтворана ад дадзенай прыкметы, то можна досыць упэўнена казаць, што гэта прыказка мае іншамоўнае паходжанне. З другога боку, калі прыказка, якая ўзыходзіць да народнай прыкметы, ужываецца ў пэўнай мове, аднак у іншых мовах ужываюцца тоесныя па зместу і аналагічныя ці блізкія па форме прыказкі, гэта хутчэй за ўсё азначае, што дадзеная прыказка ўтварылася ад народнай прыкметы толькі ў нейкай адной з моў (у тым ліку той, якая гістарычна папярэднічала пэўным роднасным мовам), а пасля трапіла ў іншыя мовы.

Малаверагодна, што прыказка ўзнікла ў беларускай мове паралельна іншым мовам ад адпаведнай беларускай народнай прыкметы, хоць і можа ўспрымацца носьбітамі мовы, як згадвалася вышэй, у якасці вытворнай ад прыкметы. Зразумела, цалкам такую магчымасць выключаць нельга, але шанцаў на тое, што ў беларускай мове ўтварылася прыказка, тоесная па зместу і лексічна-граматычнай форме прыказкавым адзінкам суседніх моў, няма, паколькі інакш трэба прызнаць, што або такія адзінкі сфарміраваліся незалежна ў кожнай мове, або ўсе такія адзінкі запазычаны ў кожную мову з беларускай. Таму найбольш мэтазгодна лічыць, што прыказка *З вялікага грому <часамі, заўсёды> малы дождж <бывае>* мае іншамоўнае паходжанне. Яна наўрад скалькавана з латышскай, англійскай ці кітайскай мовы, у якіх таксама ўжываюцца аналагічныя прыказкі, з прычыны значнай абмежаванасці ці адсутнасці кантактаў з гэтымі мовамі. Можна меркаваць, што гэтая прыказка была запазычана (не пазней за пачатак XIX стагоддзя) з польскай мовы, дзе здаўна існуе прыказка *Z wielkiej burzy mały deszcz*, у працэсе асіміляцыі якой беларускае *навальніца* як адпаведнік польскаму *burza* замяніўся на больш прыдатнае *гром*.

Трэба заўважыць, што ў беларускай мове ўжываецца і прыказка *З вялікае хмары малы дождж* вызначаецца ў “Этымалагічным слоўніку прыказак” (2014) І. Я. Лепшава як “агульная для ўсходнеславянскіх і польскай моў”. Прыказка ўжываецца ў польскай мове – *Z wielkiej chmury mały deszcz* (літаральна “З вялікай хмары малы дождж”) [11, s. 59; 14, s. 29; 17, s. 235], ва ўкраінскай – *Велика хмара, та малий дощ, З великої хмари малий дощ буває* [6, № 4138], а таксама ў крыху змененай форме у рускай – *Из большой тучи да малая капля* [2, с. 811], *От большой тучи не всегда много дождя* [5, с. 917]. Аднак, тоесныя па зместу і аналагічныя ці блізкія па форме прыказкі ўжываюцца і ў іншых еўрапейскіх мовах, напрыклад, у нямецкай – *Grosse Wolken, kleiner Regen* (літаральна “Вялікія хмары – малы дождж”) [17, s. 235], *Aus einer grossen Wolke kommt oft nur ein kleiner Regen* (літаральна “І з вялікай хмары часта бывае малы дождж”) [16], у харвацкай – *Kad se jako oblaci, lahko i deždji* [12, s. 184] і г. д. Параўн. таксама ў лацінскай мове – *Dant saepe parvum magna nubila pluviam* (літаральна “Нярэдка з вялікай хмары малы дождж”) [4]. Ёсць такая прыказка і ў іншых мовах свету, напрыклад, у кітайскай мове – 旱云 (літаральна “Туча без дажджа”) [9]. Хутчэй за ўсё, прыказка *З вялікае хмары малы дождж* запазычана ў беларускую мову з польскай мовы не пазней за канец XVIII стагоддзя (перыяд найбольшага ўплыву польскай мовы на беларускую), хоць нельга выключыць і магчымасць таго, што яна магла быць трансліравана і раней, з сярэднявечных лацінскіх тэкстаў, у якіх ўжывалася згаданае вышэй выслоўе *Dant saepe parvum magna nubila pluviam*, а таксама біблейскія выразы *nubes et ventus et pluviae non sequentes* (Proverbia, 25, 14), *nubes sine aqua* (Epistola Iudae, 1, 12). У такім выпадку калька з лацінскай мовы ўжывалася ў пісьмовым маўленні, але пасля трапіла і ў гутарковую мову.

Таму не варта выключыць і магчымасць таго, што прыказка *З вялікага грому <часамі, заўсёды> малы дождж <бывае>* магла сфарміравацца непасрэдна ў беларускай мове, аднак не сама па сабе, а ўтварыцца ад запазычанай раней у беларускую мову прыказкі *З вялікае хмары малы дождж* шляхам субстытуцыі ў лагічна-семантычнай структуры парэміі паняццяў “хмара” і “гром” (і адпаведнай замены лексічных кампанентаў) пад уплывам, па-першае, узаемасувязі названых прыродных з’яў (што можа абумоўліваць непадзельнасць іх успрыняцця, а г. зн. магчымасць іх раўназначнай узаемазамяняльнасці ў прыказкавай карціне свету пры адлюстраванні вобраза навальніцы), а па-другое, прыказак у польскай, рускай, нямецкай і іншых мовах, у якіх звязваюцца паняцці, з аднаго боку, “грому / навальніцы”, а з другога, “дажджу”, параўн. у польскай мове – *Z wielkiej burzy mały deszcz* [11, s. 45], у рускай – *Спроси громом – ответят ливнем (ливнем ответят)* [3, т. 2, с. 717], у нямецкай – *Auf Donner folgt gern Regen* [16] і г. д.

Спіс выкарыстаных крыніц

- 1 Гром [Электронный ресурс] // Китайский онлайн-словарь. – 2015. – Режим доступа: <http://bkrs.info/slovo.php?ch=%D0%B3%D1%80%D0%BE%D0%BC> – Дата доступа: 25.05.2015.
- 2 Даль, В. И. Пословицы русского народа : сборник пословиц, поговорок, речений, при-словий, чистоговорок, прибауток, загадок, повррий и проч. В. Даля. – Москва : Въ университетској типографіи, 1862. – XL, 1095, 6 с.
- 3 Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. И. Даль; Репр. воспроизведение изд. 1882 г. – 3-е изд. – М. : Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1955.
- 4 Лігоненко, О. В. Крилаті латинські вислови / О. В. Лігоненко. – Донецьк : Видавець Заславський О.Ю., 2009. – 424 с.
- 5 Мокиенко, В. М. Большой словарь русских пословиц / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина, Е. К. Николаева. – М. : ОЛМА Медиа Групп, 2010. – 1024 с.
- 6 Номис, М. Українські приказки, прислів'я и таке інше : збірники О. В. Марковича и других / спорудив М. Номис. – СПб. : В друкарнях Тиблена и комп. и Куліша, 1864. – VII, 304, XVII с.
- 7 Овсиенко, М. Образні вислови в мові жителів села Глинська, що на Сумщині, та навколишніх сіл [Электронный ресурс] / М. Овсиенко. – 2015. – Режим доступа: http://vk.com/topic-30468293_25445892 – Дата доступа: 15.05.2015.

- 8 Прыказкі і прымаўкі : у 2 кн. / склад. М. Я. Грынблат. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976. – Кн. 1. – 559 с.; Кн. 2. – 616 с.
- 9 Туча [Электронный ресурс] // Китайский онлайн-словарь. – 2015. – Режим доступа : <http://bkrs.info/slovo.php?ch=%D1%82%D1%83%D1%87%D0%B0> – Дата доступа : 25.05.2015.
- 10 Французско-русский фразеологический словарь (онлайн-версия) [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://www.classes.ru/all-french/dictionary-french-russian-phrase-term-12616.htm> – Дата доступа: 25.05.2015.
- 11 Adalberg, S. Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich / S. Adalberg. – Warszawa : Druk E. Skińskiego, 1889–1894. – XVIII, 31 [32]. – 805 s.
- 12 Čelakovský, Fr. L. Mudrosloví národa slovanského v příslovích : připojena je též sbírka prostonárodních českých pořekadel / uspořádal a vydal Fr. L. Čelakovský. – V Praze : V Komissí u Fr. Řivňáče, 1852. – 644, X s.
- 13 Latvian-English Dictionary : Vol. 1–2 / comp. by L. Zusne. – USA : Xlibris, 2008. – 825 p.
- 14 Mała księga przysłów polskich / pod red. S. Nyczaja. – Radom : Oficyna Wydawnicza STON I, 1996. – 273 s.
- 15 Stypuła, R. Słownik przysłów i powiedzeń rosyjsko-polski, polsko-rosyjski / R. Stypuła. – Warszawa : Wiedza Powszechna, 2003. – 999 s.
- 16 Wander, K. F. W. Deutsches Sprichwörter-Lexikon : Vol. I–V / K. F. W. Wander. – Leipzig : F. A. Brockhaus, 1867–1880.
- 17 Wójcik, A. Słownik przysłów niemiecko-polski, polsko-niemiecki / A. Wójcik, H. Ziebart. – Warszawa : Wiedza Powszechna, 2001. – 547 s.

УДК 81'373.6:398.4

Ю. С. Иванчикова

О ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЕ И СЕМАНТИЧЕСКИХ СВЯЗЯХ НОМИНАЦИЙ *ВОЛОТ* И *БОГАТЫРЬ*

В статье выявляется семантический параллелизм различных по происхождению номинаций волот и богатырь. Проанализированы особенности реализации исходного значения 'сила, мощь' указанными лексемами, установлены их ассоциативные связи с формально близкими словами.

Фольклор сохраняет историческое прошлое, которое связано с архаическим архетипом. Былины, сказания, предания, песни в предельно концентрированном, «свернутом» виде сохраняют внутренний смысл истории, её ритм, повторяющийся и неявно пребывающий в жизни многих поколений людей.

Восточнославянская традиция и индоевропейский фольклор в целом сохранили легенды и предания о людях громадного размера, существовавших на земле с незапамятных времен. Многие считают таких великанов предками людей, живших после богов или даже предшествовавших им. Белорусские легенды и предания также сохранили подобные мифические образы – это волоты, великаны, богатыри, силачи. «*Першымі людзьмі на нашай зямлі былі векалюды – волаты. Гэта такія вялізныя людзі, што цяперашнія нават ім да калена не дасталі б. Кажуць, найглыбейшыя рэкі ім не глыбей, як да калена былі. У іх галовы, кажуць, былі, як цабры, вялізныя. Ідзе волат праз лес, возьме за верх агромністую сасну, вырве з карэннем і напіраецца ёю як кіем...*» [1, с. 309].

Принято считать, что «...великаны (рус. *волоты*, укр. *велетни*, пол. *wielkoludy* и т. п.) в славянских народных легендах – это первые творения Бога, обитавшие на земле в незапамятные времена и истребленные Богом за свою гордыню, непослушание и вредоносную деятельность» [2, с. 97]. По преданиям, жили волоты в неприступных горах, лесах, диких степях, и молва сохранила и передала нам память об их облике и чудовищной силе.

Имя Волота достаточно часто встречается в топонимике, в народных преданиях и поверьях. Это и знаменитое *Волотово поле* под Новгородом, и довольно часто встречающиеся *Волотовы горы* (или могилы) в Новгородской, Липецкой, Белгородской и других областях центральной и северной России.

Различные сведения об остатках культа Волота наиболее полно сохранились в богатырских героических сказках и народных сказаниях. Например, в Буйском уезде Костромской области в 1919 г. был записан следующий рассказ: «Близ имения Г. Н. Глаголева Ивановское есть Волотовы горы... они, по преданию, накопаны были жившими здесь великанами по имени Волоты. Они были так велики, что, занимаясь кузнечным делом, передавали друг другу топоры на другой берег реки» [3, с. 195].

Ученые расходятся во мнении, соотносить ли имя *волот* с именем Велеса. М. Фасмер предполагает связь др.-русс. названия языческого бога *Велесь* со ст.-слав. прилагательным *велии* ‘большой’ по той же модели, что и **belesъ* от **beľъ*, русск. *белый*. Однако этимолог сомневается в правомерности сближения названия Велес со старорусским *велет* ‘исполин’ и литовским *veles* ‘души умерших’, отрицает связь с чешским *veles* ‘черт’ (Фасмер I, с. 287–288). В то же время приведенные этимологии обнаруживают семантическую связь с образом славянского языческого бога Велеса, или Черного бога (бога подземного мира). Так, Черный бог представлялся как в антропоморфном, так и в териоморфном облике. Наиболее частые характеристики, относящиеся к его человекоподобному образу, – *великан* и *старик*. В мифологии балтов Черного бога именуют *Виелоной*, *Велсом* или *Велсом*, что, собственно, и означает ‘чёрт’, ‘дьявол’ – это постоянный противник Громовержца и владелец мира мертвых. У тех же балтов *Velu mate* ‘мать мира мертвых’, лит. *veles* ‘души умерших’ [4, с. 71].

В. Иванов и В. Топоров, в отличие от М. Фасмера, считают, что *Велес* и *Волос* – варианты одного имени, с которым связаны такие слова русского языка, как *волк*, *волхв*, *молния*, *власть*, *владыка*, *волость*, *вал*, тохарское *wal* ‘правитель’, др.-инд. имя *Vala* (демон в древнеиндийских мифах) [5, с. 213].

Волот ‘великан’, диал. вариант *велет* ‘великан’, блр. *волат*, др.-русс. *волоть* ‘великан’, укр. *велемень*, *велет* ‘великан, исполин’, зап.-слав. *Veletabi* ‘племя вильцы в Мекленбурге’ (= **veletove*). Допускают родство с лат. *valeo* ‘я в силах, здоров’, тохар. *wäl* ‘господствовать’, *walo*, *wlo* ‘государь’ (Фасмер I, с. 344). По мнению П. Шафарика, *волот* и *велет* – формы, родственные с хорват. *великаиш* и слов. *веляк*, и буквально означают ‘великий муж, великан’ [6, с. 835].

А. Брюкнер связывает происхождение слова *волот* со ст.-слав. *велиий* ‘большой, великан’. М. Фасмер соотносит слова *волот*, *велет* с прилагательным *великий* (Фасмер I, с. 344) ‘очень большой’, ‘особо выдающийся’, ‘превосходящий обычные мерки’, ‘неизмеримый’ (Фасмер I, с. 344; см. также Черных I, с. 139). О.-с. **velik-* производное с суффиксом *-ik-ъ* от о.-с. **velьjъ* (др.-русс., ст.-слав. *велии*, *велижъ*) (Черных I, с. 139) ‘крепкий, сильный, мощный’ (Цыганенко, с. 50). Сравн. болг., макед. *вѣлий*, сербохорв. *вѣльй*, др.-чеш. *velí*, чеш. *vele* ‘очень’, словц. *velo*, в.-луж. *wjele* (Фасмер I, с. 288), с.-хорв. *вѣльй* ‘большой’; блр. *вельмі* ‘весьма, очень’, др.-русс. и ст.-сл. наречие *вельми* (Черных I, с. 139). С. Микуцкий признает *велиий*, *великий*, *болиий*, *волот*, *велет*, лат. *valeo*, *validus* и санскр. *Bala* ‘сила, могущество; сильный огромный’ словами одного происхождения [6, с. 835].

Лексемы *волот* (*велет*) и *великий*, связанные этимологически, сохранили семантическую близость. Одно из значений слова *великий* – ‘очень большой’ – является основной характеристикой волотов-великанов. Волоты превосходили обычных людей не только в физическом, но и в духовном, нравственном отношении (сравн. *великий* ‘превосходящий обычные мерки’).

Лексемы *волот*, *великий*, *великан* восходят к индоевропейскому корню **ǵal-/*ǵel-* ‘иметь силу’, ‘быть сильным’ (Черных I, с. 157), засвидетельствованному во многих словах в различных языках: лат. *valēo* ‘быть сильным; иметь силу; быть в состоянии’; др.-ирл. *conall*, др.-вал. *cinovali* (имя собственное) ‘сильный как волк’, др.-ирл. *fal-n-* ‘править’,

flaith ж. (**ϕlati-*) ‘власть’, *flaithem* (**ϕaltjomos*) ‘правитель’ [7, с. 79]. Корень **ϕal-//*ϕel-* первоначально имел семантику ‘хотеть; напирать, давить’ (Цыганенко, с. 51–52), т. е. семантика корня была синкретична; значение ‘иметь силу’, ‘быть сильным’ (отраженное в лексемах *владеть*, *власть*, *владыка*, производных от прасл. корня **vold-*, восходящего к и.-е. **ϕal-//*ϕel-*) метонимически тесно связано с исходным (*давить* – ‘налегать тяжестью, действовать силой упругости’, ‘притеснять, угнетать’, т. е. применять *силу*). Кроме того, одним из семантических компонентов лексического значения корня является модальный компонент ‘желать, хотеть’. Семантическое направление ‘желать, хотеть’, по-видимому, является первичным, так как оно характерно для праслав. корня, имевшего исходную форму **vel-//*vol-* без распространителя в виде детерминатива, а активное, целенаправленное физическое воздействие (сравн. **ϕal-* ‘напирать, давить’), без сомнения, обусловлено ярко выраженным, превалирующим желанием (стремлением) добиться чего-либо. Семантический компонент ‘желать, хотеть’ отразился в прасл. корне **vel-//*vol-* (‘желать’), к которому восходят такие лексемы, как *велеть*, *воля*, *довлеть*, *великий*, *великан*, *вол* и др. (Цыганенко, с. 51–52, Шапошников I, с. 135–136).

Семантика и.-е. корня **ϕal-//*ϕel-* нашла отражение в лексеме *волом* – наделенный силой человек, применяющий данную силу в соответствии со своими *желаниями*, вследствие чего имеющий *власть* над людьми, природными объектами, стихиями.

Наделение персонажа сверхчеловеческой силой и воинской доблестью, неукротимой энергией и свободолюбием – одна из основных черт славянского фольклора. Наряду с *волотами* распространенным образом в фольклоре славян является образ исполина-*богатыря*. В. Г. Белинский писал о том, что «русская народная поэзия кипит богатырями, и, если в этих богатырях не заметно особенного избытка каких-либо нравственных начал, их сила все-таки не может назваться лишь материальною: она соединялась с отвагою, удалством и молодецством, которым море по колено, а это уже начало духовности, ибо принадлежит не к комплекции, не к мышцам и телу, а к характеру и вообще нравственной стороне человека» [8, с. 327].

В научном сообществе нет единой точки зрения относительно этимологической генеалогии лексемы *богатырь*. Наиболее распространенным является мнение, согласно которому это слово считается заимствованным из тюркских языков. А. Г. Преображенский в «Этимологическом словаре русского языка» утверждает, что *богатырь* заимствовано из персидского *bahadur* (Преобр. I, с. 33). М. Фасмер в «Этимологическом словаре русского языка» отмечает, что *богатырь* (др.-русс. *богатырь*, укр. *богати́р*, втор. образ. *багати́р*, блр. *багаты́р* ‘богатырь, богач’ от *бога́тый*, польск. *bohater*, *bohатыr*) заимствовано из др.-тюрк. **baϕatur* (откуда и венг. *bátor* ‘смелый’), дунайско-булг. *βαϕάτορ*, тур., чагат. *batur* ‘смелый, военачальник’, шор. *paϕattyr* ‘герой’, монг. *bagatur*, и оспаривает утверждение А. Г. Преображенского, считая «объяснение вост. слов из ир. **baϕaruθra-* весьма сомнительным» (Фасмер I, с. 183).

П. Я. Черных полагает, что *богатырь* ‘былинный витязь’, ‘силач большого роста и крепкого сложения’ восточного происхождения (сравн. азерб. *бахадыр*, узб. *баходир*, *ботир*, каз.-тат. *бахадир*, якут. *бухатыр*, *букатыр* ‘богатырь’; туркм., казах. *батыр* ‘силач’; турец. *batir* ‘смелый, отважный’, ‘храбрец’). Но это слово не только тюркское. Оно известно в монгольском и бурятском (*баатар* ‘герой, витязь’, ‘богатырь’), а также в языках иранской группы, сравн. перс. *bāhador* ‘храбрый, смелый’, ‘богатырь’; афг. *bāhadur* ‘храбрый, отважный’. Таким образом, «достаточного основания считать это слово именно тюркским по происхождению не имеется» (Черных I, с. 99).

Следует отметить, что существует мнение и об исконно славянском происхождении слова *богатырь*. В соответствии с этой точкой зрения, *богатырь* является суффиксальным производным от основы *богатъ* (Шапошников I, с. 69–70). О.-с. **bohatsь* образовано посредством суффикса *-at-* со значением ‘обладающий чем-либо’, вероятно, с оттенком обилия содержания признака (сравн. *волосатый*) (Цыганенко, с. 36), от существительного **bogъ*

(Черных I, с. 99). Праславянская полисемантическая лексема **bogъ* ‘податель блага, даритель участи, ниспосылающий благодать’, ‘назначенная часть, доля, участь, удел, свое счастье, благодать’ (Шапошников I, с. 69) восходит к и.-е. корню **bhag-* ‘наделять, раздавать’ (Черных I, с. 98).

Свидетельств, подтверждающих исконное происхождение слова *богатырь*, недостаточно, а сближение слов *бог*, *богатый* и *богатырь* основано, в первую очередь, на их фонетической близости.

С древнейших времен слово *богатырь* ассоциировалось с божьей благодатью и особой участью. Характеризуя образ богатыря в русской литературно-эпической традиции, можно сказать, что богатырем являлся воин, обладающий исключительными физическими, волевыми и нравственными качествами, благодаря которым он преодолевал сверхсложные, в масштабе «обычных» человеческих возможностей, препятствия, решал соответствующие социокультурные и государственно-политические задачи, а также побеждал сверхсильных врагов. Получение способностей, превышающих человеческие возможности, безусловно, ассоциировалось с чем-то неземным, запредельным, *божественным*, т. е. богатырь получал силу от *бога*, подателя благ.

Широкое распространение данной лексемы в русских фольклорных текстах свидетельствует о высокой степени адаптации. Зафиксированные в «Словаре живого великорусского языка» В. И. Даля значения лексемы *богатырь* ‘богатыня, богач’ (Даль I, с. 251) указывают на более поздние ассоциативные связи со словами с корневой морфемой *бог*.

В семантике лексемы *богатырь* заключены единство божественного (бог, сила, данная богом) и земного начал (носитель силы), синкретизм природного и человеческого начал.

По мнению В. В. Колесова, «...древнерусская литература знает два идеальных типа, представленных как характеры», – святой и богатырь. «Это характеры символического звучания, очень часто не имеющие индивидуальных черт личности. Они даны как образцы поведения» [9, с. 377]. *Богатырь* является символом воплощения совести и чести, духовным порождением души тела, заключая в себе «духовность святости и твердость богатырской воли» [9, с. 337].

Таким образом, номинации *волот* и *богатырь* обнаруживают явное семантическое сходство, обусловленное однотипностью их внутренней формы. В обоих словах реализуется семантический компонент ‘сила, мощь’; при этом обладание силой предопределено вмешательством божественных, природных сил, в связи с чем ядерное понятие ‘сила’ оказывается связанным не только с физическими возможностями, но и с божественной, духовной силой, распространением власти, влияния. Одним из компонентов значения является ‘обилие, большое количество; высшая степень проявления чего-либо’ (силы, храбрости, ума, отваги) (сравн. *великий* ‘очень большой’, *вельмі* ‘очень’; *богатырь* ‘необычайный силач’). Семантические компоненты ‘сила, мощь’, ‘обилие’, присутствующие в разных по происхождению номинациях *волот*, *богатырь*, позволяют говорить о параллелизме при обозначении силача, великана, в чем, в свою очередь, проявляется системность языка и человеческого мышления в целом.

Список использованных источников

1 Клімковіч, І. Волаты, асілкі, багатыры. Міфічныя першапродкі беларусаў / І. Клімковіч // Дзеяслоў. – 2014. – № 2. – С. 308–317.

2 Белова, О. В. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии / О. В. Белова, В. Я. Петрухин. – М. : Наука, 2008. – 263 с.

3 Чернецова, С. Б. Опыт интерпретации преданий об аборигенах края в Верхнем Поволжье в связи с семантикой культовых камней / С. Б. Чернецова // Заочная межрегиональная университетская научно-практическая конференция «Великий волжский путь: человек, пространство, время, документ»: материалы конференции / под ред. А. В. Бородкина. – Ярославль, 2007. – С. 193–199.

4 Гаврилов, Д. А. Мифологический образ Тёмного Бога в языческой традиции индоевропейцев / Д. А. Гаврилов // Вестник Традиционной Культуры / под ред. докт. филос. наук А. Е. Наговицына. – М., 2004. – № 2. – С. 53–84.

- 5 Голан, А. Черный бог / А. Голан // Миф и символ. – М. : Русслит, 1993. – С. 188–221.
- 6 Афанасьев, А. Н. Великаны и карлики / А. Н. Афанасьев // Славянская мифология. – М. : Эксмо; СПб. : Мидгард, 2008. – С. 827–911.
- 7 Федько, М. Лексико-семантическая группа *власть* в восточногерманских и скандинавских языках: формирование и развитие / М. Федько // *Žmogus ir žodis / Svetimosios kalbos (Man and the Word / Foreign Languages)*. – 2014. – Т. 16. – Вып. 3. – С. 77–83.
- 8 Белинский, В. Г. Статьи о народной поэзии. Полное собрание сочинений : в 13 т. / В. Г. Белинский. – Т. 5. – М., 1954.
- 9 Колесов, В. В. Герой и подвижник / В. В. Колесов // Древняя Русь: наследие в слове: в 5 кн. – СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2004. – Кн. 3: Бытие и быт. – С. 335–371.

УДК 811.161.1'28

Е. Н. Ильина

ИЗУЧЕНИЕ ЛЕКСИКИ И ФРАЗЕОЛОГИИ НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ ВОЛОГОДСКОГО КРАЯ В ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

В статье прокомментированы этнолингвистические особенности тематической группы «Народная медицина» в говорах Вологодского края на материале лексикографических материалов начала XX века в сравнении с результатами экспедиционных наблюдений последних лет. Определяются перспективы создания этнолингвистического справочника на основе привлеченных материалов.

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 15-04-00205 «Режа и режаки: этнолингвистическое описание севернорусского идиома»).

Лексика и фразеология народной медицины являет собой уникальное тематическое объединение, включающее в себя наименования болезней, их симптоматики, средств и способов лечения, отражающее как древнейшие мифологические представления восточных славян, так и новообразования последних десятилетий. Материалы, собранные в Вологодском крае в начале XX века М. К. Герасимовым [1] и П. А. Дилакторским [2], сопровождаются богатым этнографическим комментарием, актуальность которого подтвердили наши записи устных рассказов о народной медицине, сделанные в 1995–2015 годах на территории Вологодской области [3]. Лексика данной группы устойчиво сохраняется в вологодских говорах; она по-прежнему актуальна для языкового сознания носителей современных говоров Вологодской области. С одной стороны, в этой группе лексики консервируются древнейшие славянские представления о сущности болезни, средствах и способах её лечения или профилактики. Эти представления имеют межнациональный характер и реализуются в типовых синтаксических конструкциях (например, в употреблении неопределенно-личных предложений, предполагающих чей-то злой умысел: *избережáли, изурóчили, насажáли кил, обáяли, обурóчили, оговорíли, озéпали, озычáли, оприкóсили, опризóрили* и др.) или общих моделях образования названий болезни (например, *пéкатá, пякóтка, печая́* ‘изжога’ [4]). С другой стороны, эти древнейшие представления особым образом конкретизируются на севернорусском материале, в чём убеждает анализ лексики диалектных словарей и обращение к выводам уже существующих диалектологических исследований по народной медицине. Различия наблюдаются в лексическом составе названий болезней, действий, сопровождающих их течение, в характеристике средств и способов лечения, а также в некоторых других аспектах.

Наряду с богатым перечнем общих названий болезни (*боль, болéзнь, болетóк, недúг, нездорóвье, нémочь, хворь, хирь*) в вологодских говорах достаточно многочисленны частные наименования. Это названия эпидемий (*летúха, летúчка, мор, перебиру́ха, поверту́ха,*

повертушка, пове́терье, пове́трие); названия кожных заболеваний (*зуд, чёс, чесотка, очёс, почесу́ха, почесу́ля, почесу́лька, почесу́ня, почесу́нька, нуд, нуди́ще, свербёжь, свороб, своробь, своробок, своробость, коробста, парши́, лишай, хруны, струп* и др.), а также различных образований на коже (*‘чирей, нарыв, прыщ’*: *болятók, боля́чка, вёредгноевáтик, гнойни́к, гнои́ще, коробстинка, пупырёк, пупы́ш, пупышók, пупы́рь, типун, чирей, килы* (каменные, кожаные, годовалые); *‘опухоль’*: *балды́рь, болонá, булды́рь, булы́шка, волды́рь, желва́к, желно́, песья́к* ‘опухоль на глазу’; *‘синяк’*: *синеви́ца*; *‘бородавка’*: *борода́шка, борода́вица*); различного рода лихорадок: *лихомáнка, лихорадка, тряса́, трясу́ха, трясу́чка, гнету́ха, кумóха, комúха* и др., а также болезней как следствия злого умысла (*уро́к, сглаз, оговор, óзык, призо́р, прикóс, порча*).

Большинство названий эпидемий образовано от глаголов движения (*летéть – лету́ха, лету́чка; перебира́ть – перебиру́ха*). Интересны образования *поверту́ха* и *поверту́шка*: здесь могут быть обнаружены формально-семантические связи как с глаголом движения *вертéть*, так и с существительным *вéter*: *«Весно́й поверту́шка была́. Поверту́шка? Я отболéла, к тебе́ перешло́, друго́й кто заболéет – всех перевернет»* (Влгд. Сяма); *«Поверту́ха что по-вiтерье – вiтер, знáчит, зара́зу какú носит»* (Сямж. Монаст.). Обращает на себя внимание также глагол *рассевери́ться*, зафиксированный М. К. Герасимовым в череповецких говорах [1, с. 76] – его внутренняя форма (*распространи́ться по всему Северу*) весьма актуальна для языкового сознания севернорусского человека.

Названия заболеваний, сопровождающихся изменением температуры тела, – это также нередко отглагольные образования (*ломони́на* ‘ломота’, *шат* ‘головокружение’, *зноб, знобо́та, озно́бель* ‘озноб’, *волоко́та* ‘судорога’ и др.). Внутренняя форма названий лихорадок отражает симптоматику заболевания (*трясу́ха, шат*), время его проявления (*осену́ха, вёшиница*), враждебность по отношению к человеку (*ворогу́ша, óзык*). Кроме того, встретились существительные с метафорической мотивацией (*огневи́ца*) и названия-эвфемизмы (*комúха, роди́мое, своё, смире́нчик*).

Глагольными образованиями являются и названия болезней как следствия дурного воздействия: *озы́кать, озыча́ть – óзык, призо́рить, опризо́рить – призо́р, прикóсить, оприкóсить – прикóс*. Механизм воздействия на человека в результате таких действий подробно описывается информантами: *«Когда́ худо́й челове́к идёт, дак ты сторони́сь, а то прикóс мо́жет быть. Это как если он до тебя́ чем доткнётся, дак оприкóсит, болéть потóм будёшь»* (Влгд. Сяма); *«Озыча́ли меня́ ба́бы. На собра́нье в Ферапо́нтово шла, пла́тье надела́, что Па́влик купи́л, а ба́бы вон у Кла́шиного до́ма сидéли: Петро́вна, Некра́сиха да Кла́ша сама́, мно́го. Я не остано́вилась, не́когда бы́ло, только поздорóвалась, а иду́ потóм, смотрю́ – и но́ги не иду́т! Чего́ тако́е сде́лалось? Попошла́ – а всё ху́же и ху́же. Вста́ла посто́ять у забóра, а тут и Ле́бедева меня́ догоня́ет. – Ты чего́, Нью́рушка, стои́шь-то? – А вся не могу́! Она́ мне и говори́т: – Шла, дак ви́дела когó? – А ба́бы на́ши попа́ли. – Поди, и Некра́сиха была́? – Была́. – Дак тебя́, ма́тушка, озыча́ли! Ну, иди́ да не оборо́чивайся! Пошла́ я, а она́ сза́ди идёт, шёпчет, а потóм говори́т: «Оберни́сь-ко, де́ва!» – да и пры́снула мне водо́й изо рта. С меня́ как чего́ спáло, и но́ги пошли́. А Ле́бедева мне потóм и сказа́ла: «Носи́, Нью́ра, була́вку желе́зную: наро́ду худо́го мно́го, а ты всё на лю́дях – как бы чего́ не сде́лалось». Дак я стару́ха, а була́вку с той поры́ ношу́»* (Кир. Борб.).

Среди болезненных образований, связанных с изменениями кожного покрова, обращает на себя внимание слово *во́лос*. Этим словом именуются *«свищи, холодные нарывы, костоеда* (разрушение костной ткани – Е. И.) *с сильным отделением гноя, где и предполагались животные, едва видимые глазом, в форме волоса»* [2, с. 26]. Причинами появления волоса считаются как неблагоприятные воздействия внешней среды при общем ослаблении организма, так и насыщение порчи: *«Знатки́ вся́ко разное зна́ли. Если с ними́ не по-хоро́шему, дак кил насажа́ют или во́лос ну́стят, и му́чайся потóм»* (Кир. Борб.). Лечение этой болезни осуществлялось следующим образом: *«Во́лос-от у меня́ у Колю́шки был, дак Ле́бедева научи́ла: «Ты, говори́т, щёлоку надела́й в таз, и пусть сиди́т, во́лос-то и вы́йдет».*

Я надѣлала сама, а, видно, волос-от крѣпкой, не выхóдит. Дак я снóва к ей: «Алексáндра Тимофѣевна, волос-от не прохóдит!» Дак она́ сама́ пришла́, чегó-то пошептáла, прошлó. А как волос-от убрáлся, я и не видáла: видно, нóчью вы́шел» (Кир. Борб.) В данном тексте весьма отчётливо проявляются древнейшие зооморфные представления о болезни – сравн.: грудная жаба, рак и пр. [5, с. 105, 250].

В названиях других болезней и болезненных состояний отразились названия поражѣнного болезнью органа (*мáтошник* ‘различные женские болезни’, *церѣво*, *черсу́ха*, *черсу́ня* ‘понос’ и др.), причины появления (*опáр* ‘опрелости у детей’, *мучны́м мешкóм хлестнѣн* ‘о сумасшедшем человеке’), время проявления (*полунóчница* ‘бессонница’), особенности симптоматики (*костолóмка* ‘сифилис’, *крово́тина* ‘дизентерия’, *нату́га*, *понату́га*, *скреплѣнье* ‘запор’, *неся́чка*, *неспи́ха* ‘бессонница’), эвфемистически отрицательная оценка болезни (‘сифилис’: *худáя болезнь*, *нѣчисть*). Симптоматика болезней обозначается либо наименованием больного органа как вместилища болезни (*хребтина ноет*), либо безличными конструкциями с употреблением различных глаголов физического действия (*поясину разломилó*), либо неопределѣнно-личными конструкциями, когда причиной заболевания предполагается чей-то злой умысел (*озычáли*, *обурóчили*). Эти глубоко архаичные, но устойчивые в русском языке структуры связаны с древнейшей демонологической сферой и сохраняют языческие представления о сущности болезни и причинах её появления.

Как в записках собирателей начала XX века, так и в современных записях диалектной речи фиксируются различные способы лечения и предохранения от болезни: *держáть топóр в загнѣтке* ‘предохранительное средство при эпидемии’, *навѣшивáние замкá на дверну́ю скóбку* ‘для ограждения от эпидемии оспы’, *вытирáние огня́* ‘для прекращения повальной болезни достают «живой огонь» трением бревна о бревно’, *перескáкивать и перетáскивать через огóнь* ‘во время эпидемий больных перетаскивают через «живой огонь», а здоровые перескакивают сами’, *протáскивать сквозь дуплó дѣрева или ступѣни сквозно́й лѣстницы*. Эти манипуляции отражают древнейшие мифологические представления о защитной функции «живого» огня и священных деревьев [5, с. 159, 285]. В исследуемых источниках фиксируются также общие наименования целительских способностей (*вещетѣнье*, *вѣще*, *знатьё*: «Знатóк всё умѣл, он знатьё какóе-то знал»; *пұхтанье*: «Пұхтала у нас Тáля Грѣдинская: поше́пчет на вóду – всё и пройдѣт. А померлá, дак кому́ пұхтанье́ передалá – не знáю») и средств лечения (*зѣлье*, *зѣльце*, *нáдобье*), а также названия многочисленных лекарственных снадобий: *ветрунóк* ‘нежные лепестки бересты на березе, прикладывают к чирьям’, *глоту́ха* ‘ягоды черемухи, используются при болезнях живота’, *глистянóе мáсло* ‘добывают из перетопленных в жару земляных червей; втирают при ревматизме’, *зме́йная травá* ‘ятрышник, листья прикладывают при укусах змей’, *кирпичное мáсло* ‘толченые кирпичи кипятят на льняном масле; употребляется при ревматизме’, *пóрховица* ‘гриб дождевик, употребляется при кровотечении’ и др. Некоторые из этих средств связаны с древними магическими обрядами, совершаемыми с целью освободиться от неблагоприятного воздействия злых сил, повлекшего за собой болезнь: *живо́й огóнь* ‘во время эпидемий больных перетаскивали через «живой огонь», *мы́ло мертвя́чье* ‘обмылки, оставшиеся после обмывания покойника; больные лихорадкой моются этим мылом’, *проснимáльная соснá* ‘сосна, сквозь дупло которой пролезают больные для полного исцеления’ и др. Разнообразны также наименования лиц, оказывающих помощь при лечении болезней. С новообразованиями, появившимися под влиянием официальной медицины (*дóктор*, *дóхтур*, *дохтурица*, *фѣршал*, *фершеллица*, *медик*, *медичка*, *вóспенница*), соседствуют традиционные наименования – производные существительные, внутренняя форма которых указывает на обладание особым знанием (*знатóк*, *знати́ха*, *знáхарь*, *знáхарка*), в том числе неблагоприятного воздействия (*ворожѣя*, *ворожбу́нья*), умение облегчать боль заговорами (*забáйда*, *шептун*, *пұхтальница*, *пухтáрка*), способность совершать различные манипуляции (*костопрáв*).

Лексика и фразеология народной медицины – особый лингвистический объект; его адекватное описание требует комплексного комментария, совмещающего сведения из современной

медицинской практики, фитотерапии, этнографии, фольклористики и пр. Поэтому в перспективе мы хотели бы обобщить сведения в этой области, прибегнув к форме этнолингвистического справочника, который содержал бы народные названия болезней людей и животных, описания их симптоматики со слов носителей говоров, а также характеристику снадобий и целительских манипуляций как с точки зрения устойчивых народных представлений о врачевании, так и с точки зрения современной медицинской практики. Этнолингвистический справочник «Народная медицина Вологодского края» будет иметь и практическую ценность: в частности, он будет способствовать преодолению языкового барьера между пациентами-диалектоносителями и медицинским персоналом (затруднительно, например, определить диагноз при следующих описаниях симптоматики: «*Вся не могу*» (Кадниковский р-н), «*Вся пала*» (Кирилловский р-н), «*Поясина остамела*» (Сямженский р-н), «*Моценька едуца*» (Тарногский р-н) и др.). С одной стороны, такой справочник может служить одним из источников санитарно-медицинского просвещения в Вологодской области, а с другой, позволит представить лексику и фразеологию народной медицины в широком культурном контексте. Такое изучение языкового материала данной семантической сферы будет служить базой для изучения севернорусской материальной и духовной культуры в их развитии и современном состоянии.

Список использованных источников

- 1 Герасимов, М. К. Словарь Череповецкого уездного говора / М. К. Герасимов // Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. – Т. 87. – № 3. – СПб., 1910.
- 2 Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П. А. Дилакторского 1902 г. / Институт лингвистических исследований РАН; изд. подг. А. Н. Левичкин, С. А. Мызников. – СПб. : Наука, 2006. – 677 с.
- 3 Шаброва, Е. Н. Отражение языковой картины мира севернорусского крестьянина в лексике и фразеологии народной медицины / Е. Н. Шаброва // Мир вологодского крестьянина в зеркале родной речи. – Вологда : Изд-во «Легия», 2004. – С. 34–45.
- 4 Меркулова, В. А. Народные названия болезней, I: На материале русского языка / В. А. Меркулова // Этимология. 1967. – М. : Наука, 1969. – С. 158–172.
- 5 Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М. : Издательство Эллис Лак, 1995. – 416 с.
- 6 Словарь вологодских говоров : учебное пособие по русской диалектологии / отв. ред. Т. Г. Паникарговская, Л. Ю. Зорина. – Вып. 8. – Вологда : Изд. ВГПУ «Русь», 1999. – 120 с.

УДК 821.161.2 Яновський –31:801.81 (043.3)

Л. І. Кавун

МІФОЛОГІЗМ ХУДОЖНЬОГО МИСЛЕННЯ В РОМАНІ ЮРІЯ ЯНОВСЬКОГО «ЧОТИРИ ШАБЛІ»

В статті освітається художественная реализация архетипов в поэтике романа Юрия Яновского «Четыре сабли». Внимание сосредоточено на исследовании творческого переосмысления, трансформации мифологических образов-символов, мотивов, сюжетов, которые являются важной составляющей художественного мира романа.

Роман «Чотири шаблі» Юрія Яновського, який відверто заангажований державницьким світовідчуттям, є яскравим прикладом самореалізації міфопоетичного мислення. Часопросторіві обрії твору обмежені зображенням України першої половини 20-х років минулого століття. Ю. Яновський художньо осмислює національно-визвольний рух у причорноморських степах, спрямований проти російсько-антантських поневолювачів. В основі роману – конкретика життєвих вражень, і шукати її варто, на думку Ю. Лавріненка, у «блискучих діях повстанської армії Григор'єва в першій половині 1919 року, які й послужили матеріалом і джерелом натхнення “Чотирьох шабель”» [1, с. 476].

Поставивши за мету осмислити свою національну (етнічну) спільноту як єдиний розгорнутий в універсально «відкритому» часі і просторі континуум, Ю. Яновський утверджує власну ментальну візію України, свій варіант антропоцентричного міфу із специфічним авторським міфологічним дискурсом. У його романі мистецьки зображений почасті «позачасовий» українець, який намагається віднайти своє духовне опертя у світі. Концепт ідентичності – одна із прикмет міфотворчості письменника.

У художньому часопросторі «Чотирьох шабел» актуалізується космогонічний міф і ритуал ініціації. Він моделює свою концепцію простору, використовуючи як будівельний матеріал міфологічні архетипи. По вертикалі простір організований, розділений та заповнений відповідно до трьох'ярусної структури світового дерева, що символізує уявлення про життя у всій повноті його змістів або відображає філософію «життя-смерть». Горизонтальна площина світобудови будується відповідно до класичної міфічної моделі центру. На ритуалістичне підґрунтя твору вказує виразна квадратура простору з рідким вкрапленням кругових форм. Символічним вираженням земного порядку й універсальності у «Чотирьох шаблях» виступає число 4 (чотири шаблі, четверо друзів, що героїчно відтоюють «незалежність і свободу навіть тоді, коли вороги напали з усіх чотирьох сторін світу» [2, с. 476]) , яке згідно світової космології мало велике сакральне значення. Скажімо, древнім китайцям Світ уявлявся як прямокутник з Китаєм посередині; на чотирьох небосхилах розміщувалися чотири моря, чотири священні гори і чотири варварські народи.

У Біблії число 4 також означає світовий порядок і часто фігурує, зокрема в «Об'явленні Св. Івана Богослова», де 4 тварини, 4 ангели, 4 кути землі, 4 імені сатани, 4 створених Богом предмети, 4 досконалості влади Бога, 4 імені народів і т. д. Наприклад: «А по цьому я бачив чотирьох Анголів, що стояли на чотирьох кутах землі та тримали чотири земні вітри, щоб вітер не віяв на землю, ані на море, ані на жодне дерево» (7:1).

Міфологічно-ритуальним духом пройнята і структура роману: твір складається із семи розділів, які названі піснями, і кожна має віршований зачин. Число 7 символізує космічний і духовний порядок, завершення природного циклу. Древні вважали його сакральним – як поєднання числа 3 (божественна досконалисть) і 4 (світовий порядок). У християнських віруваннях 7 днів творення Богом світу і супроводжувалися вони багатьома подіями, також тісно зв'язаними із цим числом.

Горизонтальна площина світобудови із сакральним центром зв'язана з категорією часу. Вона відбиває не лише конкретні часові величини (день-ніч, весна-зима і т. д.), але й загальну ідею часу та його рух, тобто ідею циклічного відродження часу, заснованого на періодичному відродженні абсолютного Початку, початку творіння.

Власне автор «Чотирьох шабел» вдається до художнього трансформування ритуально-міфологічних джерел як наймогутнішого засобу відновлення виснажених біоресурсів макро- і мікрокосму. В інтерпретації Юрія Яновського міф є символом духовного досвіду, що в кожному історичному епоху підлягає реактуалізації.

Розпочинає автор вступний підрозділ першої пісні «Чотирьох шабел» «уповільненим кадром»: коли Іван Шахай запросив Галата, Остюка і Марченка сфотографуватися. Це було десь перед романним часом, оскільки читач зустрічається із героями твору у момент знімання. *«Вони завмерли, ніби ковтнули міцної отрути і вона їм забила дух. ... Це сиділи на скелі орли, напустивши на себе всю поважність завмерлих хвилин. Це ще не порушена нічим тиша...!»* [2, с. 165]. Кінематографічний прийом «моментальної фотографії» допомагає художникові зафіксувати у часовому колі доби межу між ніччю і днем, міфічну мить початку природного і часового циклу.

Те ж саме можна сказати щодо заключної сцени роману. Марченко і Наталка вмирають таємничою смертю; згідно класичної міфології душа померлої людини «опускається на рівень, що відповідає її відносній щільності, щоб там обміркувати й усвідомити повне значення свого минулого життя. Коли урок засвоить, то повертається у світ з метою підготувати себе до наступного рівня досвіду. Таким чином, вона поступово проходить всі рівні змісту життя, допоки не виривається за межі космічного яйця» [3, с. 356]. Інші герої

«Чотирьох шабель» – Шахай, Галат, Остюк – опускаються в шахту. «Друзі падали в глибину, наче вирушивши із своєї планети: в путь поміж вічних зір» [2, с. 498]. У класичному міфі «архетип глибини (корінь, криниця, джерело, надра, могила, дно тощо) означає безодню вічності минулого, шлях до предків і конкурує з архетипом висоти (верхівка дерева, гора, політ, небо, сонце, зорі тощо), безоднею вічності майбутнього» [4, с. 388–389].

У художньому самоусвідомленні українські неоромантики вважали себе «людьми переходової доби» (за М. Хвильовим), що відповідало концепції особистості фаустівського типу, яка визначала життя Європи доби її присмерків і структурувала телеологію духовних сфер в Україні. Яновський акцентує на тому, що частина історії відходить у минуле, але не зникає безслідно. Щось вагоме запозичується наступними епохами і переживає в них своє друге життя, можливо, вже на більш високому рівні.

Ритуалістичний вимір «Чотирьох шабель» Ю. Яновського є по суті виміром жанровим: жанрові ознаки ритуалу, наявні в художньому тексті, виступають жанротворчими засадами роману, програмує його композицію, стилістику і поетику, визначають кульмінаційний момент і моделюють простір твору, виводять персонажів за межі реального часу і розміщують їх у вимірах часу ритуального.

Сучасна письменникові дійсність знову оживила фаустівський дух неповторності, загальнолюдського жадання волі. Не з власної волі втягнутий у вир кривавої боротьби, Марченко заперечує постулати євангельського культу терпіння і страждання. Доцільність вимушеного боговідступництва протестанта-пасіонарія автор «Чотирьох шабель» виправдовує його мучеництвом за ідеї чину, що в міфології глумачиться як боротьба з хаосом. Історична необхідність покликала до життя сміливих, анархічних велетнів, *«вияв сили і відсутність точки, до якої треба силу спрямувати. А зрячі прийдуть потім, витопчуть колосисті царини конем і застромлять списа глибоко на межі»* [2, с. 353].

Письменник оцінює традиційний міф і ритуал як своєрідне цільне втілення української душі. Історія українського героя, втіленого в образах Шахая, Остюка, Галата і Марченка, набирає обрисів класичного героїчного міфа: одруження героя на красуні, його богатирських подвигів, мудрого керування і загадкової, таємничої смерті. Образ фаустівської людини органічно вписується в міфологічну модель безкінечно повторюваного циклу боротьби індивіда з хаосом.

Ю. Яновський створює модель національного героя, який у аспекті філософії чину постає активним борцем проти хаосу, що загрожує його родові й усьому етносу, вірить у відродження України; у міфологічній же площині він є одвічним учасником Великої Битви, який здатен на прометеївську саможертвоність заради визволення своєї нації. Живильним джерелом його пасіонарної енергії, як і героя у міфі, є, за словами Кемпбела, *«воля жити»*. *«Сила і воля до життя – ось найсправедливіший закон»*, – проголошує Шахай із роману «Чотири шаблі» [2, с. 343].

Індивідуальна доля кожного з героїв Яновського тісно переплітається з долею світу, України, їх народженням і оновленням. У міфологічному дискурсі саме народження героя відбувається в сакральному центрі світу, у так званому «Пупі Землі». Такою точкою відліку творення нової людини, оновленої України, центральною віссю усіх майбутніх рухів у романі Ю. Яновського постає церква, яка була збудована козаками за часів Січі Запорозької. Це священний простір, він значущий, «могутній» на відміну від інших просторів, не святих, позбавлених структури, стійкості, одним словом, аморфних [5, с. 12]. Тут відкривається абсолютна реальність, яка протистоїть нереальності безмежного навколишнього хаосу. У козацькій церкві вінчаються Іван Шахай із Наталкою (помітне бажання автора розмістити у центрі Всесвіту молододівчину/жінку – символ Вічної Жіночності, України, архетип матриархичності).

Центральною віссю для майбутньої орієнтації національного героя постає саме церква – символ козацької України, уособлення цілісного духовного космосу українців, святий простір, який і є тільки реальним, справді існуючим. Звідси й починається відлік дальшого просування Ю. Яновського в його новітньому осмисленні українського героїчного міфа.

Випробування героїв «Чотирьох шабель» (обеззброєння ворожого ешелона, героїчна битва під Успенівкою проти французької армії, бій з грецькою кіннотою тощо) відтворюють

процес індивідуації – становлення й розвитку особистості, досягнення нею повноти й цілісності буття.

Віталізм Яновського сягає праслов'янської міфології. Мотив торжества життя «закріплений» у солярній язичницькій символіці. На вінчанні Шахая з Наталкою «церква робиться веселим храмом поганського древнього бога. Це – Дажбог, бог-сонце, бог-година, бог зрозумілий, простий і гулящий». Згадка Ю. Яновського про Дажбога як верховне божество, що виражало у наших предків загальне поняття про животворну силу сонячної енергії (світло-духу), очевидно, не була випадковою. Праслов'яни, як зауважував у свій час Микола Костомаров, були монотеїстами-сонцепоклонниками і визнавали єдиного бога, що уособлював світлоносне начало і виступав творцем первісного буття в діалектичній єдності чоловічої (світло-дух) і жіночої (матерія, вода) сутностей [6, с. 221–225]. Дажбогу, Сонячному Богу, що звільняв світ від темряви, поклонявся весь слов'янський світ. Б. Рыбаков висловив гіпотезу, що Дажбога за його статусом можна ідентифікувати як Бога-сина (Ісуса Христа). «У філософському розумінні Дажбог – дає буття, тобто дух і матерію, які є близнюками. Хоча Дажбог цілком пов'язаний з небом, сонцем, як син Сварога, він також є і Богом земного достатку, що символізується врожаєм жита і пшениці» [7, с. 118]. А тому у слов'янській міфології цього бога пов'язують насамперед із весняним воскресінням природи, із настанням тепла як умовою визрівання рослинності, з річним сонячним циклом із його наближеністю до людських потреб і сподівань. Не випадково Ю. Яновський акцентує старосвітський обряд весілля, на якому звучать українські пісні, ті, що «од діда й прадіда» [2, с. 173]. Метаісторія України вибудовується у нього по вертикальній осі за парадигмою названої міфології: втрачений рай, вільна козацька Україна; картина світу-як-хаосу, національно-визвольні змагання; майбутнє України у світлі візіонерства і профетизму як відродження справедливості, створення Світу.

Отже, «Чотири шаблі» – міфопоетичний твір, побудований на відтворенні високих духовних цінностей, проіннятий ідеєю майбутнього відродження України, освоєння простору, прилучення його до космізованого й організованого порядку. Вдаючися до біблійно-християнської і до національної міфології, Ю. Яновський творив новий «міф України», свідомий свого історичного завдання і своєї місії, свідомий призначення цього міфу як етнокультурного, так і суспільно-політичного.

Список використаних джерел

- 1 Лаврінченко, Ю. Розстріляне Відродження. Антологія 1917–1933 / Ю. Лаврінченко. – К., 2001. – 476 с.
- 2 Яновський, Ю. Чотири шаблі. Роман / Ю. Яновський. – К., 1997. – 498 с.
- 3 Кемпбелл, Дж. Тисячеликий герой / Дж. Кемпбелл. – К., 1997. – 356 с.
- 4 Мойсеїв, І. Храм української культури (філософія семіосфери) / І. Мойсеїв. – К., 1995. – С. 388–389.
- 5 Еліаде, М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і Андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / М. Еліаде. – К., 2001. – 592 с.
- 6 Костомаров, М. І. Слов'янська міфологія : Вибр. праці з фольклористики й літературознавства / М. І. Костомаров. – К., 1994. – 384 с.
- 7 Рыбаков, Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М., 1988. – 784 с.

УДК 398.3

І. В. Казакова

АДЛЮСТРАВАННЕ МІФАЛАГІЧНАЙ СВЯДОМАСЦІ Ў АБРАДАВЫМ ФАЛЬКЛОРЫ

У артыкуле разглядаюцца некаторыя аспекты міфалагічнай свядомасці нашых продкаў, адлюстраваныя ў абрадавым фальклоры, найперш у абрадах сямейных, якія

захаваліся лепш за каляндарныя; робіцца акцэнт на сімваліцы колераў, на рытуальных функцыях агню і вады.

У аснове міфалагічнага мыслення – цэласны погляд на свет. Міфалагічны тып свядомасці больш старажытны, чым навуковы. Але сучасная перадавая навука робіць свае вывады, звяртаючыся да пэўных пастулатаў міфалогіі. Нішто не існуе само па сабе. Усё знаходзіцца ў сувязі. Сувязь датычыць усяго, усіх адносін: чалавека з чалавекам, народа з народам, адной формы ведаў з другой. Сістэмнасць, цэласнасць міфалагічнага спосабу мыслення праяўляецца найбольш відавочна ў фальклорным абрадзе. Народны абрад – гэта канцэнтрацыя сінкрэтычнага светаўспрыняцця.

У свядомасці старажытнага чалавека нічога не існавала асобна, усё знаходзілася ва ўзаемасувязі. Кожная з’ява мела сваю прычыну, кожны ўчынак меў свае глыбокія матывы. Напрыклад, выбар адзення ў час адказных, пераломных момантаў жыцця. “Пасля мовы менавіта адзенне з’яўляецца важнай этнічнай прыкметай. Адзенне належыць да найбольш яркіх элементаў матэрыяльнай культуры беларусаў, якія захавалі свае асаблівасці, нягледзячы на жорсткі сацыяльны і іншаземны прыгнёт і знешнія культурныя ўплывы суседзяў” [3, с. 223]. У час сямейных абрадаў вопратка беларускіх сялян была ў большасці белай (напрыклад, на галоўных удзельніках радзін; пераважна ў белае ў старажытнасці таксама апраналі і нябожчыкаў) або бела-чырвонай (вопратка жаніха і нявесты, прычым у адзенні нявесты часта пераважаў чырвоны колер).

У архаічна-рытуальных кантэкстах белы і чырвоны колеры маюць вельмі шмат важных для старажытнага чалавека значэнняў у розных народаў свету. Так, напрыклад, “у племені чокве з усходняй Анголы белае – колер жыцця, здароўя, колер поўні і жанчыны, у той час, як чырвоны колер звязаны з хваробай, сонцам і мужчынай... у рытуалах лувале чырвонае сімвалізуе жыццё і кроў, а розныя чырвоныя плады дрэў звязваюцца з пладавітасцю і жыццём таксама” [5, с. 72]. Бела-чырвонае адзенне дзяўчыны-нявесты сімвалізавала яе пераход у стан жанчын. Цікава, што ў некаторых рэгіёнах Беларусі жаніха часцей благаслаўляюць караваем на чырвоным ручніку з белай вышыўкай, а нявесту – наадварот (белы ручнік з чырвонай вышыўкай). Чырвоную стужку, выплеценую са сваёй касы, нявеста забірае ў дом жаніха, а белую – пакідае маці. У колеравай гаме пояса на адзенні жаніха пераважаў чырвоны. Як адзначаў даследчык В. Тэрнер, “чырвонае ў многіх народаў асацыіруецца з мужнасцю, як, напрыклад, у чырвоных рытуальных упрыгожваннях ваенных правадыроў і паляўнічых, а белае – з жаноцкасцю... белы млечны сок свяшчэннага дрэва некаторых плямёнаў лічыцца вонкавым сімвалам жаноцкасці і мацярынства... але, з другога боку, існуе па меншай меры роўная колькасць рытуалаў, у якіх белае сімвалізуе мужнасць, а чырвонае – жаноцкасць [5, с. 72].

Цікава, што славянскія ўяўленні пра сімваліку колеру часткова супадаюць з гэтымі ўяўленнямі ндэмбу. “Белы колер сімвалізуе ў ндэмбу дабро, выток сілы і здароўя, чысціню, бязбеднасць, адсутнасць няўдач, адсутнасць смерці, адсутнасць слёз, уладу, сустрэчу з духамі продкаў, жыццё, здароўе, зачацце або нараджэнне дзіцяці... узмужненне або сталасць, ачышчэнне, амавенне. Чырвонае сімвалізуе розную кроў: кроў жывёл, мясную ежу; кроў пры родах; кроў усіх жанчын або менструальную кроў; кроў забойства... чырвоныя рэчы адначасова могуць прыносіць і дабро і зло. Чырвоныя рэчы валодаюць сілай. Кроў – гэта сіла... семя – гэта белая (шчаслівая, чыстая) добрая кроў” [5, с. 81–83].

Многія даследчыкі пагаджаюцца з думкай, што ў свядомасці чалавека напачатку цывілізацыі дамінавала пэўная трыяда колераў: белы, чырвоны і чорны. Гэтыя колеры з’яўляліся асноўнымі для ўспрыняцця сябе ў свеце і свету ў сабе. “Чорны колер – гэта зло, дурныя рэчы, адсутнасць чысціні, белізны, хвароба, няшчасце, чараўніцтва, смерць, палавое жаданне, ноч або цемра. Існуе несумненна сувязь паміж чорным колерам і палавой страсцю. Палавая страсць звязана з цемрай і таямніцай. Чорнае, такім чынам, сімвалізуе нешта патаемнае, прычым не проста патаемнае, а страсна жаданае...” [5, 84–85].

Такое разуменне сімволікі чорнага колеру адлюстравана,напрыклад, у беларускіх вясельных песнях, якія суправаджалі маладых у шлюбную пасцель. Напрыклад: спуцілася чорная ночка ўжо на двор, // скінула маткіна дочка свой дзявочы ўбор... [запісана І. В. Казаковай у 1989 годзе ў в. Трасціно Хоцімскага раёна Магілёўскай вобласці ад С. Р. Раманенкі].

Такім чынам, чорны колер (цёмра) – гэта нешта патаемнае, забароненае для чужых вачэй. Можа, менавіта таму галоўныя рытуалы ў час адказных абрадавых дзеянняў пачыналіся з раніцы, з узыходам сонца. У архаічных плямёнаў уяўленні пра цёмру і свет, пра дзень і ноч былі непасрэдна звязаны з уяўленнямі пра бязладдзе (хаос) і космас. З цёмрай звязаны сілы хаосу, са светам – сілы космасу. З хаосу нараджаецца космас (парадак), з ночы і цёмры – дзень і святло. “Супрацлегласці, зліваючыся, ствараюць хаос, але хаос неспакойны, гатовы да творчага акту. Сам час правядзення архаічнага свята ўбірае ў сябе супрацлегласці – звычайна гэта світанне, якое не належыць ні ночы, ні дню, менавіта тады здымаецца дыхатамія грамадства, але гэта не бяздзейнасць “дастварэння” – світанне багата днём, менавіта на світанні адбываюцца найбольш адказныя аперацыі пасвячэння” [1, с. 130]. Гэта добра адлюстравана і ў беларускіх сямейных абрадах. Напрыклад, падрыхтоўка да абраду хрышчэння і падрыхтоўка ежы для гасцей, якія запрошаны на радзіннае свята, пачынаецца з раніцы. На світанне ж адбываюцца і амаль усе асноўныя рытуалы вясельнага працэсу: купанне нявесты ў расе, лазня нявесты; пачатак падрыхтоўкі вясельнага каравая, прыбіранне нявесты да шлюбу. Падрыхтоўка да пахавання таксама пачынаецца з раніцы, на світанні.

У многіх народаў свету дзяўчаты па дасягненні палавой сталасці (а часта і хлопцаў) пэўны час трымаюць у цёмры, а пасля выпускаюць на свет. Праз цёмру – да свету (да новай, больш высокай ступені жыцця) – вольнае ў старажытнай ініцыяцыі. Напрыклад, у Новай Гвінеі па дасягненні палавой сталасці дзяўчыну прыкладна на пяць або шэсць тыдняў знявольваюць ва ўнутранай (цёмнай) частцы дома... у старажытным Сераме дзяўчаты па дасягненні палавой сталасці запіралі ў адзіноце ў цёмнай хаціне. Выпускалі часта прама на шлюбнае піраванне” [6, с. 559]. У беларускіх вясельных абрадах (гэты рытуал сустракаецца ў рускіх) нявеста за дзень да вяселля павінна была знаходзіцца адна ў асобным цёмным пакоі да таго часу, як яе пачыналі прыбіраць да шлюбу.

Адным з самых старажытных язычніцкіх культаў з’яўляецца саялярны культ. Сонца было галоўным богам язычнікаў, яно лічылася пачаткам жыцця, “культ Сонца ў старажытных усходніх славян існаваў, прычым менавіта як народны культ, звязаны з земляробчай гаспадаркай. Сляды яго захаваліся і да нашых дзён” [4, с. 112]. Вялікае значэнне мела Сонца і ў сямейных абрадах (асабліва ў вясельным і радзінным). Нявеста (як будучая маці) і жанчына-парадзіха вельмі блізкія Сонцу, якое дае жыццё, свет і цяпло. Вянок нявесты і шлюбны пярсцёнак, які парадзіха павінна пакідаць на руцэ і ў час родаў, прысвячаліся Сонцу. У старажытныя часы нявеста напярэдадні вяселля звярталася да Сонца з малітвай, прасіла ў яго даравання ўсіх грахоў, прасіла паслаць ёй жаночае шчасце і здаровых дзяцей.

Сонцу быў прысвечаны святочны хлеб (каравай), без якога не адбывалася выкананне ніводнага з сямейных абрадаў. Каравай выпякаўся такой жа самай, як і Сонца, круглай формы. Да Сонца звярталіся з просьбай, каб яно блаславіла рытуальны каравай. Як слушна сцвярджаў даследчык А. І. Афанасьеў, “круглавідная форма Сонца прымушала старажытнага чалавека бачыць у ім вогненнае кола, кольца, або шчыт; *колесо* (рус. старажытнае *кола*) азначае ‘круг’, памянш. *кольца* – ‘звяно ланцужка або металічны кружочак, які носяць на пальцы (пярсцёнак)’; *кола* ў славян ужываецца ў значэнні карагодных танцаў, якія маюць месца ў многіх абрадах” [2, с. 188]. Калі з галавы нявесты здымаюць вянок, гэта значыць, што яна пазбаўляецца дзявочай волі.

Тую ж ролю ў іншых народаў адыгрываюць бранзалет, пярсцёнак і інш. Усе гэтыя рэчы маюць круглую форму. Круглая форма сімвалізуе кола жыцця (а таксама пэўную незалежнасць, вольнае жыццё). Тут бачна прамая сувязь з Сонцам, якое таксама мае форму круга. Сонца дае жыццё і мае вялікую ўладу і сілу.

Вельмі блізка да саяярнага культу пакланенне агню. Агонь шанавалі, яму прыпісвалі розныя магічныя якасці, прыносілі ахвяры. Бачна гэта і на прыкладзе сямейных абрадаў. У пахавальным і радзінным абрадах галоўная ачышчальная функцыя належыла агню. Ачышчэнне агнём дапамагала “лімінальнай істоце” (нованароджаны, нябожчык) перайсці ў належны стан. Рытуальнае ачышчэнне агнем уключае спальванне радзіннага і пахавальнага рэквізіту, абавязковае спальванне прасціны парадзіхі, дзе засталася кроў, акурванне магільны дымам, пакіданне гаршчочка з вугалькамі на свежай магільні і інш.

Дзяўчаты і хлопцы падчас народных свят і гульніў скакалі праз агонь. Лічылася, што гэта дапаможа ім у будучым мець здаровых і прыгожых дзяцей. У час вясельных гульніў вазок з маладымі павінен быў праехаць праз браму, над якой запальвалі салому. Існавалі і іншыя рытуалы, звязаныя з агнём. Напрыклад, такія: маладыя павінны былі раскласці невялічкае вогнішча і, трымаючы адзін аднаго за рукі, даць клятву вернасці і кахання. У час “заручын” сват часта злучаў рукі маладых над хатнім агнём. Вельмі цікавы рытуал (у розных рэгіёнах ён мае свае асаблівасці) – знаёмства нявесты з так званым “сямейным ачагом” жаніховай сям’і (печчу).

На рытуальныя агні існуе два пункты погляду. Першы заключаецца ў тым, што рытуальныя агні не маюць абавязковага дачынення да сонца і з’яўляюцца толькі вогнішчамі, мэта якіх – знішчыць усякі шкодны ўплыў. Адсюль у многіх рытуалах – матыў ачышчэння агнём. Агонь знішчае ўсе шкодныя элементы матэрыяльнага і духоўнага парадку, якія пагражаюць жыццю людзей, жывёл, раслін. З другога боку, агонь, як і сонечнае святло, з’яўляецца стваральнай сілай, якая садзейнічае размнажэнню і росту ўсяго жывога. Многія народы свету лічаць, што калі ў спецыяльныя сакральныя дні або ў час абрадавых святаў бяздзетныя пары будуць пераскокваць праз вогнішча, тады яны змогуць займець дзяцей. У Ірландыі, напрыклад, вераць, што дзяўчына, якая ў дзень Святога Іаана тройчы пераскочыць праз вогнішча, хутка выйдзе замуж і народзіць многа дзяцей.

Не меншую ролю, чым агонь, адыгрывала ў рытуалах вада. Вадзе належыць выключная ачышчальная роля і ў радзінным, і пахавальным абрадах (напрыклад, абмыванне нябожчыка, першае купанне нованароджанага). Больш шырокую функцыю выконвала вада ў вясельным абрадзе. Наогул у славян з вадой звязаны разнастайныя вераванні. Вадзе прыпісваліся чарадзейныя якасці і магчымасці. Вада надзялялася сілай урадлівасці, пладавітасці. Людзі верылі ў тое, што нявесту перад шлюбам трэба мыць у лазні дажджавой вадой. Дождж дапамагае маці-зямлі нарадзіць добрыя плады, а значыць, дапаможа нявесце, будучай маці, нарадзіць многа здаровых дзяцей. У чэхаў і сёння існуе павер’е, што самы верны саюз – гэта той, які заключаецца над калодзежам. Гэта ж адзначаў і даследчык А. І. Афанасьеў.

Яшчэ адна функцыя вады – гаючая і ачышчаючая. Вада загойвае раны, лечыць, дае прыгажосць і маладосць, падмацоўвае здароў’е, вяртае жыццё (напрыклад, жывая вада ў казках). “І агонь і вада – стыхіі светлыя, якія не церпяць нічога “нячыстага”: першы спальвае, а другая – змывае і топіць усе напасці, злыя сілы і хваробы” [2, с. 386]. Яшчэ адной сілай надзелена вада – вешчай.

Славянскія дзяўчаты часта варажаць на шлюб па вадзе. Незамужнія дзяўчаты (часцей на Троіцу) прыходзілі да рэчкі і кідалі туды свае вянкi. Лічылі, што тая дзяўчына, чый вянок паплыве па цячэнню, хутка выйдзе замуж, а ў той, чый вянок закруціцца на месцы, разладзіцца вяселле. А вось той дзяўчыне, чый вянок патоне, варажба прадракала альбо хуткую смерць, або незамужняе жыццё. У час вяселля таксама адбывалася варажба на вадзе. Напрыклад, маральную чысціню і якасці характару маладой правяралі па яе адлюстраванню, падводзячы дзяўчыну да кадкі з вадой, якая стаяла на парозе хаты жаніха.

Такім чынам, і агонь, і вада дапамагалі людзям у самым галоўным, пераломным моманты жыцця. Ды і ўвесь, адухоўлены старажытным чалавекам, навакольны свет, усе прыродныя стыхіі былі прызваны на дапамогу чалавеку ў гэтыя адказныя моманты.

З усяго сказанага вышэй бачна, што рэшткі міфалагічнай свядомасці нашых продкаў у найбольш арыгінальным выглядзе захаваліся ў старажытных звычаях і абрадах (асабліва

ў сямейных, бо яны захаваліся ў памяці інфарматараў і ў жывым бытаванні значна больш, чым каляндарныя), у старажытным рытуале.

Спіс выкарыстаных крыніц

- 1 Абрамян, И. А. Первобытный праздник и мифология / И. А. Абрамян. – Ереван, 1983. – 231 с.
- 2 Афанасьев, А. И. Живая вода и вещее слово / А. И. Афанасьев. – М., 1988. – 512 с.
- 3 Гринблат, М. Я. Белорусы / М. Я. Гринблат. – Мн., 1968. – 288 с.
- 4 Токарев, Е. А. Религиозные верования восточных славянских народов XIX– начала XX века / Е. А. Токарев. – М.; Ленинград, 1957. – 172 с.
- 5 Тэрнер, В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. – М., 1983. – 277 с.
- 6 Фрэзер, Дж. Дж. Золотая ветвь / Дж. Дж. Фрэзер. – М., 1983. – 704 с.

УДК 821.161.2-1-93:398.33

А. М. Кайдаш, В. І. Хомич

МІФОЛОГІЧНА ОСНОВА УКРАЇНСЬКИХ ПОЕЗІЙ ДЛЯ ДІТЕЙ ПРО ПОРИ РОКУ

В статъе рассматривается мифологическая основа украинских поэтических произведений для детей. Исследованы особенности реализации древних верований в художественных контекстах, определены семантико-культурологические параллели поэзии и мифологического мировоззрения древних славян.

У життєвому циклі давнього слов'янина природа посідала надзвичайно вагоме місце. «За допомогою ритуалів, обрядів, пов'язаних з ідеєю родючості та плодоношення, від сезону до сезону, від року до року люди не лише вимолювали у природи прихильність, а й, не втручаючись у надзвичайно складний її організм, шостим чуттям сприймали взаємозв'язки, закономірності, нагромаджували й систематизували свої пізнання» [4, с. 5]. Професор С. Килимник твердить, що «на формування світогляду та вірувань мали певний вплив природа, окремі її явища, яких не могла розгадати своїм розумом людина первісної культури...» [3, с. 22]. Тому образи природи, зокрема всі пори року, в уявленні давніх слов'ян персоніфіковані й одухотворені. Художня творчість віддзеркалює міфологічні орієнтири та світоглядні позиції наших предків – ті глибинні пласти культури, що дбайливо зберігаються та передаються від покоління до покоління, долучаючи маленьких нащадків до багатогранного світу духовності.

В українському ліричному доробку для дітей важливе місце посідає пейзажна поезія, у якій відображено основні міфологічні орієнтації про чотири пори річного циклу.

Персоніфікований образ Зими в давньослов'янських віруваннях постає як «баба з величезними зубами і кістлявими пальцями», фантастичний звір, що «їздить на рябій кобилі, краде Сонце й блискавку і тримає їх у себе, з одного рукава сипле сніг, а з другого – іній», «стара велика й товста баба», «красуня з крижаним блиском в очах» [1, с. 190]. Міфологічний світогляд наділив Зиму родинними зв'язками: «Ї чоловік – дід Мороз, він робить усе те, що наказує йому баба Зима; її син – Сніговій, що сипле сніг, коли накаже баба Зима. Жінка Сніговія – Завірюха; донька Завірюхи – Метелиця. Онуки баба Зими – вітри-сніговії та приморозки» [1, с. 190]. В українських дитячих віршах зимова родина є такою: баба Зима («*Бабуця біла йде – зима*» (Л. Куліш-Зіньків)) і дід Мороз, їхній син – Морозець, його донька – Сніжинка («*Я зими дитинка, Красуня Сніжинка. Морозець – то мій татусь, Дід Мороз – то мій дідусь*» (П. Воронько)). Міфологічний образ Зими втілено в сніговій бабі, яку діти традиційно ліплять цієї пори року: «*Ми повибігаємо, Снігу накачаємо Купу за садком, Бабу здоровенную,*

Уночі страшенну, Злітимо гуртом. Зробим очі чорнії, Рот і ніс червонії, Буде, як мара!» (Л. Глібов); «Ой, у баби Горб на спині І ломака Он яка!» (М. Підгірянкa). Асоціація зі звіром простежується в «Зимовій пісеньці» Л. Глібова: «Зимонько-снігурочко, Наша білогрудочко, Не верти хвостом». Мороз завжди уявлявся дідуганом: «Старий він, сивий він, З бородою до колін. Ходить-бродить у шубі, Біла шапка на чубі. Ходить лютий, сердитий, Хоче когось вкусити» (М. Підгірянкa). Образ красуні зими представлено у вірші Грицька Бойка: «Кришталева зимонька В срібнім кожушку!». Персоніфікованими зимовими образами є також сніг, віхола, наприклад: «Снігу, білий сніжку! Посипай доріжку!» (К. Перелісна); «Колисала мене Віхола, А Зима на щічки дихала» (П. Воронько); «Ой, щипа мене морозик І за щічки, і за носик!» (О. Савчук).

Асоціативно зимова пора року пов'язується з білим, сріблястим кольором. Таку колористичну гаму відтворюють й аналізовані контексти: «Тихо, тихо сніг іде, Білий сніг, лапатий» (М. Познанська); «Зимонько, голубонько, В білім кожушку, Любимо ми бігати По твоїм сніжку» (Л. Забашта); «Біла скатертину Впала біля тину» (Н. Замрія); «Ти [Зима] кругом насипала Білого сніжку» (Г. Бойко); «Останній лист злетів з берізки, На білу ковдру тихо впав...» (Г. Бойко); «Кришталева зимонька В срібнім кожушку!» (Г. Бойко); мальовничий алітераційний контекст створив А. Первомайський: «Срібні дерева, Срібне гілля, Сріблом пухнастим Вкрита земля. Срібні у синьому Небі хмарки. В срібних заметах Срібні стежки. Срібний-пресрібний Ліс приберіг Білощі срібній Срібний горіх». Цікавим вкрапленням до білого полотна зими виступає червоний колір, що в поезії представлений в образі горобини та символічного орнітологічного образу зими – снігурів: «На червонястій горобині Стрічають зиму снігурі» (Г. Бойко).

Традиційно зима сприймається як пора глибокого сну, відпочинку природи, чим зумовлюється відсутність їжі для тварин, сонячного тепла, а тому такі ознаки зими, як холод, мороз, різкий вітер-сніговій, викликають негативні емоції – суму, туги за теплом. Дитяча поезія передає і цей настрій (поряд із веселим, коли зима сприймається як пора веселощів для дітей, яка ліпить снігову бабу грається в сніжки, катається на ковзанах, санчатах і лижах): «Зима – то холод, Сумують птаці: Зігрітись ніде Й води напиться» (Л. Савчук). Забезпечуючи дидактичну функцію, дитячі вірші вчать дітлахів любити природу, берегти її, захоплюватися її красою та дбати про неї, зокрема в контексті: «За віконцем моїм Пташкам годівничка. Прилітають сюди Горобці, синички» (Л. Савчук).

Весна – це «найрадісніша, найцікавіша, творча, життєдайна, мирна пора року» [2, с. 21]. Пейзажну замальовку весни формують такі лінгвальні конструкції: приліт веселиків («А з півдня ключі Журавлів потяглися» (Л. Савчук)), розлив струмків («В нашій краї – весна. Метушаться струмки, Щось булькочуть, Співають до ріки» (Л. Савчук); «А сніг потемнів І струмочками плаче» (Л. Савчук)), зелень трави («Зеленіє трава – Дочекалася весни» (Л. Савчук); «Під сніжком м'якеньким Дихає трава» (А. Камінчук)), поява квітів («Сині проліски привітно Зводять вінчики малі» (Н. Забіла); «Квітнуть проліски в лісах І фіалки сині» (Л. Савчук); «Пролісок синенький Вічка розтуля» (А. Камінчук), розквіт дерев («А верби веселі Бруньки розпускали» (Л. Савчук); «Розцвітають у садах Яблуні, калина» (Л. Савчук); «На вербі, на пагіллі Білі-білі котики» (Н. Забіла); «І черешня розцвіла Під моїм віконцем» (Л. Савчук)), спів пташок («Ожили луги, діброви, Повно гомону, розмови І пісень в чагарнику» (І. Франко)). За народними віруваннями, вісниками весни були птахи. Цю світоглядну особливість відтворено й у художніх контекстах: «Із жарких країв далеких Принесли весну лелеки» (Л. Савчук); «Над рідними оселями Летіли невеселими. – Курли! – кричали Павлику Журавлики, журавлики. Додому поверталися – До сонця посміхалися. І знов були веселими Веселики, веселики» (Л. Куліш-Зіньків). Професор С. Килимник зазначає: «У глибокій давнині птиць вважали чарівними, тотемами, вони були вісники весни, вісники урожаю, приплоду, здоров'я і добробуту» [2, с. 311].

У міфологічній картині світу давніх слов'ян уособленим є образ весни. «Наші пращури, як люди ранньої передісторичної культури, уявляли весну в образі краси й юності – в образі

молодої дівчини, та в образі ластівоньки, що й приносила з собою весну. Взагалі, тисячі літ тому пращури наші антропоморфізували природу, всі її явища. Весну уявляли в образі молодої гарної дівчини, богині кохання, любови та одруження – Л а д и» [2, с. 22] (тут і далі в цитатах зберігаємо авторську орфографію – А. К., В. Х.). Традиційно такий образ постає й у дитячій поезії: «Надійшла весна прекрасна, Многоцвітна, тепла, ясна, Ніби дівчина в вінку» (І. Франко); «Весна-чарівниця, Неначе цариця, Наказ свій послала, Щоб краса вставала» (О. Пчілка). За уявленнями давніх слов'ян, навесні природа оживає. Пробудження рослинності від зимового сну передають художні контексти. Яскравим прикладом може слугувати вірш Наталі Забіли про барвінок, що символізує життя: «Недавно ще гула метелиця, Іще лежить в низинах сніг, А вже барвінку листя стелеться Зеленим килимом до ніг. Воно під снігом і під кригою Всю зиму зелень берегло І перше стрінуло з відлигою Весняне сонце і тепло. Із перемогою і славою Весна з'являється на світ. І квітне радістю яскравою Барвінковий зірчастий цвіт».

Весну здавна наші предки закликали. Ця традиція збережена й у дитячій художній творчості. Яскравим прикладом авторської веснянки є вірш Олександра Олеся: *А вже красне сонечко / Припекло, припекло, / Ясне-щире золото / Розлило, розлило. На вулиці струмені / Воркотять, воркотять, / Журавлі курликають / Та летять, та летять. / Засиніли проліски / У ліску, у ліску, / Швидко буде землянка / У вінку, у вінку. / Ой сонечко-батечку, / Догоди, догоди! / А ти, земле-матінко, / Уроди, уроди!*

Літо – це «друга (після зими), найвеличніша пора в річному Колі Сварожому. Літо уявлялося нашим пращурам у вигляді молодої, щедрої і багатой дівчини-красуні» [1, с. 281]. Саме тому за назвою цієї пори року закріпився постійний епітет «красне літо». Цей образ передано й у дитячій поезії: «От якби-то красне літо Рік для нас не раз приніс!» (Н. Замрія).

Літо вражає й полонить буянням трав і квітів, щебетанням комах і пташок: «Серед моря квітів, Серед моря трав Весело шуміти Запашиним вітрам. Серед моря квітів Бджіл гудуть рої. Літо моє, літо, Співанки мої» (О. Ющенко); «На дзвінкій галяві теплим літом Заквітчалась липка першим цвітом» (М. Пригара); «Бджоли з пасіки летять, Липі крону золотять. І здається, що у липи Віти струнами бринять» (Т. Коломієць). У дитячій поезії при описах літньої пори домінують яскраві зорові та слухові образи, як-от: «Літо, літо золоте Випиває роси Та з пшениченьки плете Україні коси. Виглядає з-поміж віт Вишнями в садочку, Одяга на цілий світ Сонячну сорочку» (А. Зарудний). Аналіз мовного матеріалу засвідчує безпосередній зв'язок пейзажної лірики з лексемами на позначення образів природи, скажімо, у віршах Н. Замрії: «Літо – квіти, літо – вітер, Літо – річка, сонце, ліс!»; «Я шукав на листячку росу – Срібну і прозору, наче сльози. Заглядав у квіти і траву, Та, на диво, не знайшов нічого. Я заснав. А сонце встало Й все до крапельки зібрало». Показово, що в мовній тканині художніх творів, адресованих дитячій читацькій аудиторії, відтворено й народні прикмети, зокрема у вірші М. Чепурної: «Ластівки літають Над водою низько, Хвилі розбивають – Значить, дощик близько. Мов червоні квіти, Хмари в синім небі, Значить, завтра, діти, Буде вітер сильний. А як льону річка В полі засиніла, Знайте, що сунічка У гаю дозріла».

Людина ранньої культури, як зазначає проф. С. Килимник, «глибоко відчувала й виявляла тугу за теплим літом, за тим животворним соняшним теплом» [3, с. 17]. Тому осінь часто асоціюється із сумом і журбою. Такий настрій відбито й у дитячій поезії: «Осінь дмухнуло, – Висохли квіточки, Хмуро, безпритульно Глянули садочки» (П. Грабовський). В. Войтович пояснює: «Навидовижу чарівна своїми яскравими барвами, з пташиним гамором і прозорою далечінню в очах прийшла Мати-Осінь до людей уже в пізніший час, бо раніше у предків було лише три пори року. Тож Земля-Мати породила Осінь, а боги призначили Світовида бути опікуном Сонця Дажбога в цю пору, щоб таким чином остаточно утвердити всеєдиний лад богині Лади та всіх світлих богів над колись могутнім хаосом» [1, с. 350]. Ця пора року асоціативно формує ряд з іменників на позначення психо-психологічних відчуттів, як-от: спокій, душевна рівновага, розсудливість, мудрість. Яскраво це передає такий контекст: «Метушні немає, Тиша й прохолода – Осінь золотая Тихо-ніжно ходить» (К. Перелісна). Цікавим осіннім явищем є бабине літо. В. Войтович пояснює цей період осені

наявністю кількох погожих днів; це «пора року, коли в сузір'ї Велеса видно Плеяди, які в народі називають Бабою» [1, с. 21]. За народними спостереженнями, у цей час літає в повітрі сріблясте павутиння – творіння павучків, що виповзають у цей час із гнізд, віщуючи нетривке тепло [1, с. 21]. Про бабине літо читаємо в М. Познанської: «Осінь наша, осінь – Золота година, Неба ясна просинь, Пісня журавлина, Бабиного літа Довгі, білі коси... І дорослі, й діти Люблять тебе, осінь».

Осінь, вочевидь, найбагатша на кольори. У дитячих поезіях процес зміни листям кольору пояснюється чародійством, магією. Наприклад, в одному з віршів Н. Замрії осінь названо чаклункою: «Осінь фарби готувала, У відерця наливала. Змішувала, чаклувала, Потім все розфарбувала. Придивіться, все довкола Стало різнокольоровим!». Крім кольорів, осінь багата на врожай: «Королева Осінь Всіх до столу просить. Всіх без винятку частує Й для Зимми запас готує» (Н. Замрія); «На гіллячках, на тоненьких, Поки день ще не погас, Сироїжки та опеньки Білка сушить про запас» (Л. Костенко); «Урожай із давна Ти [Осінь] несеши народу» (М. Познанська).

Пейзажну замальовку осені семантично формують такі мовні конструкції: жовте листя опадає («Листячко дубове, Листячко кленове Жовкне і спадає Тихо із гілок» (К. Перелісна); «В парках і садочках, На доріжки й трави, Падають листочки Буро-золотаві» (К. Перелісна), квіти в'януть («Айстри похилились, Ніби потомились – Сонечка нема, Спатоньки пора!») (К. Перелісна); «Почорніли айстроньки у садочку» (К. Перелісна), дощі йдуть («Дощ потоком висне» (П. Грабовський), вітри завівають («Вітер позіхає, В купу їх [листочки] згортає Попід білу хату Та на моріжок» (К. Перелісна); «Вітер вовком вие» (П. Грабовський), птахи відлітають у вирій («Здалека під небом, В вирій летучи, Голосно курличуть Журавлів ключі» (Я. Щоголів); «Пташка від негоди Подалася в вирій» (П. Грабовський).

Отже, українська поезія для дітей про пори року суголосна з давніми слов'янськими віруваннями та уявленнями. Перегукуючись із міфологічними поглядами та орієнтирами, художні контексти увібрали всю глибину народного мислення й світобачення та репрезентують її маленьким читачам.

Список використаних джерел

- 1 Войтович, В. Українська міфологія / В. Войтович. – К. : Либідь, 2005. – 663 с.
- 2 Килимник, С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні: у 5 т. / С. Килимник. – Т. III. – Вінніпег-Торонто, 1962. – 372 с.
- 3 Килимник, С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні : у 5 т. / С. Килимник. – Т. IV. – Вінніпег-Торонто, 1963. – 288 с.
- 4 Міщенко, М. Народний календар / М. Міщенко. – К. : Веселка, 1995. – 125 с.

УДК 821.161.1-343-93 Плат.06

Н. П. Капшай, Е. А. Казакова

ФУНКЦІЯ МИФА В ПРОЗЕ ДЛЯ ДЕТЕЙ А. П. ПЛАТОНОВА

В обзоре художественной картины мира в детских рассказах А. П. Платонова рассматривается функция мифа в поэтике произведений – создании пространства, образов, концепции автора; доказывающаяся конституирующая роль мифов в концептуализации авторской мысли.

Связь творчества Андрея Платоновича Платонова со славянской мифологией самая тесная, самая органичная, она глубоко и многоаспектно исследована такими учеными, как Н. Полтавцева, М. Михеев, Л. Карасев, Х. Костов, К. Баршт, Е. Яблоков и др. Вне

мифологического контекста не прочитывается ни роман «Чевенгур», ни повесть «Джан», ни другие произведения, адресованные взрослому читателю. Однако в литературоведении только делаются первые шаги по изучению мифопоэтического пространства детских рассказов художника.

Цель данной статьи: определить функции мифа в художественной картине мира, созданной художником в прозе для детей, раскрыть их роль в концептуализации авторской мысли.

В основе детской прозы А. П. Платонова лежит принцип, который многие исследователи называют мифологизмом Платонова. Обращение к мифологии – часть философии писателя, ориентированного на познание вечных начал, сопряжения вневременных ценностей и исторических реалий. Платонов использует мифологию как своеобразный фонд, подобный языковому. Из нее черпаются образы и символы, формируется определенный код, предназначенный для более точного выражения и одновременно сокрытия авторской позиции. Мифология через свою символичность стала для художника удобным языком описания модели личности и общественного поведения. По словам С. Семёновой, Платонов таким образом, «пожалуй, в самом чистом, «идеальном» виде... живёт в излюбленном пространстве, среди дорогих ему побуждений, реакций и пониманий, ставя в своих незамысловатых сюжетах и диалогах свои постоянные проблемы: смерти и бессмертия, дарового и трудового, истины и блага, самосознания, зла, высшей цели. Здесь критерий "будьте как дети" естественно реализует себя как урок и завет взрослым» [1, с. 30].

Герои детских рассказов Платонова – «Уля», «Корова», «Неизвестный цветок», «Железная старуха» и других – существуют и действуют в насквозь мифологизированном пространстве. Обжитым, хорошо освоенным предстает в их бытии пространство родного дома. Вася Рубцов, Никита ощущают себя в нем хозяевами. Даже пятилетний Никита остается полноценным хозяином дома, когда мать уходит на работу «зарабатывать трудовни». Девочка Даша, отдыхающая в пионерском лагере, постоянно помнит о доме, пишет домой письма, скучает по дому.

Однако знакомое пространство дома-обиталища уже в очень раннем возрасте (5-6 лет) становится узким, недостаточным, малым для быстро взрослеющих персонажей рассказов «Июльская гроза» и «Никита».

«Оставшись один, Никита обошел всю тихую избу – горницу, затем другую комнату, где стояла русская печь, и вышел в сени. В сенях жужжали большие толстые мухи, паук дремал в углу посреди паутины, воробей пришел пешком через порог и искал зернышко в жилой земле избы. Всех их знал Никита: и воробьев, и пауков, и мух, и кур во дворе; они ему надоели, и от них ему было скучно. Он хотел теперь знать о, чего, он не знал. Поэтому Никита пошел во двор...» («Никита»).

Уход из дома лейтмотивом звучит в произведениях для детей Платонова. Герои сюжетно перемещаются во внешнее пространство, изображение которого опосредовано именно детским восприятием. Пространственные границы необычайно раздвигаются. Исчезает грань между земным и небесным, вымыслом и реальностью, настоящим и прошлым. Происходит это естественно и правдоподобно, так как ребенок, наивно реалистически фиксируя в сознании бытовые предметы, вещи, явления, относящиеся к сфере «верха» и «низа», воспринимает их соответственно особенностям детского мышления, как живых, узнаваемых по сказкам и мифологическим преданиям.

Ребенку как будто генетически передан опыт древних поколений в мифологическом познании миропорядка. В это верит сам Платонов, это доказано наукой. Показателен эпизод со змеями, которых маленький Никита задабривает приношением хлеба. «Под плетневую стену сарая уходили две земляные норы. Там тоже жили тайные жители. А кто они такие были? Может быть, змеи! Они выползут ночью, приползут в избу и ужалят мать во сне, и мать умрет. Никита побежал скорее домой, взял там два куса хлеба со стола и принес их. Он положил у каждой норы хлеб и сказал змеям: – змеи, ешьте хлеб, а к нам ночью не ходите» («Никита»).

Картина мира, предлагаемая автором читателю-ребенку, воспроизводится в главных координатах бытия. Верхняя сфера отмечена прежде всего образами солнца, звезд, грозы. Низ – образами-деталью оврага, ямы, нор, глубокого колодца. Мир предстает единым и целостным, одушевленным и персонифицированным. Необъятное чужое природно-бытийное пространство ребенку дано охватить разом и представить как свое. С доверием относясь к окружающим, он активно заполняет чужое для него пространство знакомыми предметами. Так, Никите кажется, что на солнце живет дедушка, а в колодце водятся «маленькие водяные люди... толстые, безволосые, мокрые и вредные».

Мир един и целостен и потому, что для персонажей-детей нет разграничения между живой и неживой природой. Детский антропоморфизм аналогичен отношению древних людей к реалиям жизни. «В детстве весь мир принадлежит ребенку, и Аким все, что видел, превращал в собственное переживание, думая про себя, как про дерево, про муравья, про ветер, чтобы угадать, зачем они живут и отчего им хорошо» («Свет жизни»).

Доверие к окружающей среде поддерживает желание самостоятельно изучить незнакомое пространство, помогает пережить естественно возникающий детский страх. «Егор потрогал траву, увидел камешек, потом покачал лопух, такой же, как на своём дворе, и оправился от страха».

Показательно, что пространство обитания ребенка густо заполнено образами, имеющими богатый мифологический подтекст. Баня, пень, солнце, колодец – все они имеют общие измерения: символичны, одушевлены и персонифицированы персонажами-детьми. Кроме того, Платонов, доступно и понятно говоря о сложном, не упрощает содержание мифологием. Оно и в детской прозе остается амбивалентным, вводящим ребенка в сложно устроенный противоречивый мир. Так, одна из основных природных стихий – ветер – предстает и как символ бесконечного пространства, и одновременно как живое существо: он «поёт», «идёт по свету», «слушает», «умолкает», «бормочет», «уходит». Ветер – разрушитель, несущий опасность, и одновременно сеятель, благодаря которому выживает в невероятно неблагоприятных условиях семечко неизвестного цветка. «Лишь ветер-сеятель гулял по пустырю; как дедушка-сеятель, ветер носил семена и сеял их всюду – и в черную влажную землю, и на голый каменный пустырь» («Неизвестный цветок»).

Автор не упрощает картину мира и когда включает в повествование мифические мотивы борьбы добра и зла, света и тьмы. Как в мифологических сюжетах, в этой борьбе герой полагается сам на себя: только благодаря силе воли и умению выживать, растет и цветет среди камня неизвестный цветок. Как в мифе, героям помогают добрые силы: Никита не выдерживает испытания и на помощь приходит дедушка: «Дедушка-солнце показалось из-за облака, будто дед сразу отвел от своего лица темную тень, чтобы видеть своего ослабевшего внука, ползшего по земле». Мифологическим контекстом можно объяснить власть рока, тяготеющую над героем: новый «неизвестный цветок» снова вырастает на неудобренной земле – среди глины и камня.

В сюжетно-фабульную основу большинства платоновских рассказов для детей положен один из основных мифологических мотивов – сюжет странствия (путешествия), в котором героя ждут серьезные жизненные испытания. Во всех рассказах хронотоп пути имеет метафорический смысл, обретает расширительный смысл жизненного пути. В рассказах «Никита» и «Июльская гроза» повторены все этапы мифологической схемы взросления героя. Так, Никита самостоятельно принимает решение покинуть дом, нарушая при этом запрет матери и ее наказ не покидать дом и «стеречь добро». Уход из дому опасен: Никита сталкивается с множеством злых сил. Испытания, пережитые мальчиком, настолько сильны и опасны, что он переживает своеобразную инициальную смерть. Возвращение домой, как в мифе, чудесно. Как великий дар мальчик получает весть о возвращении с войны отца. Под влиянием отца и вследствие самостоятельного путешествия в сознании Никиты преображается окружающий мир, прежде казавшийся темным и устрашающим.

Надо подчеркнуть, что кажущаяся усложненной и перегруженной информацией детская проза А. П. Платонова имеет целевого адресата – читателя-ребенка и рассчитана на его

опыт в реконструкции скрытого содержания. Мифологический подтекст естественно активизируется в процессе чтения, благодаря специфике поэтики прозы Платонова, благодаря «органичному» мифологизму мышления читателя-ребенка, «мудрой наивности» ребенка, в которую верит автор.

Писатель акцентирует приемы, стимулирующие процесс реконструкции мифологических представлений. В рассказе «Корова» уже при первом знакомстве с названием произведения возникает некий обобщённый образ коровы, который с детства создан воображением читателя. Уже в самом заглавии произведения и прямом указании автора на то, что у коровы нет имени, сразу дают о себе знать культурные контексты. Ассоциативно в памяти читателя-ребенка возникает фольклорный контекст – архетипическое представление о корове-кормилице, самом добром и безобидном животном, почерпнутое из русских народных сказок («Крошечка Хаврошечка», «Бычок – черный бочок» и других). Любовь Васи Рубцова к чтению и географии – еще один посыл для мифологического воспроизведения подтекстового содержания, так как корова освящена культом поклонения у многих народов мира.

Андрей Платонович Платонов с особой надеждой относился к читателям-детям. Они, по его убеждению, как и дети-персонажи, живут великой жаждой познания мира. Платоновские герои-дети вступают в этот мир с главной целью – «узнать про всё». Никита «хотел узнать то, чего он не знал». Вася «воображал в своём уме весь мир, которого он ещё не знал». «Пойду до всего дознаюсь», – говорит Егор в рассказе «Железная старуха». Дети-странники, путники всегда оказываются в дороге, в поисках чего-то неизведанного и разгадке непостижимого, они, как Егор, стремятся «дознаваться до всего».

Читателям-детям автор предоставляет возможность познать «многое» именно через мифопоэтическое прочтение художественных текстов. Мифологический ключ позволяет открыть подход к пониманию даже такого труднообъяснимого события, как смерть. Рассказ о гибели коровы начинается с изображения осеннего пейзажа, символизирующего смерть природы. Описание «кладбища растений», «скошенных хлебов», голых кустов, «омертвевших на зиму», органично воспринимается читателем и героем как естественное состояние природы и готовит к первой встрече со смертью. Увядание осенней природы соответствует цикличности календарного времени, несет в себе неминуемое возрождение.

В рассказе «Железная старуха» смерть раскрывается через мифологему железной старухи, наводящей страх на взрослых и детей. «Она по оврагам ходит, траву ищет, сухие кости гложет, а когда кто помрёт, она рада, она хочет одна остаться на свете, и всё живёт, всё живёт, всё хочет дожидаться, когда все помрут и будет одна она ходить, железная старуха».

С детьми автор «Чевенгура» и «Котлована» связывает идею бессмертия. Малолетние мыслители Платонова находят мудрые способы преодоления смерти. Егор смело идет на встречу с железной старухой и как настоящий «борец» вступает с ней в борьбу. Вася Рубцов, переживая гибель коровы, еще в большей мере ощущает великую силу жизни, в которой «можно одно счастье забыть, найти другое и жить опять, не мучаясь более». Мифопоэтическое прочтение текста дает еще одно доказательство устойчивости и многогранности платоновской идеи о «детях, спасителях Вселенной».

Безусловно, в детской прозе автор выступает как авторитетный наставник в развитии читателя-ребенка: ведет к познанию мира и самого себя, находит художественные средства, с помощью которых читатель активно включается в постижение тайн жизни. Мифологическое слово-образ в теории и художественной практике А. П. Платонова являет пример реализации творческой задачи писателя, направленной на то, чтобы «слово не убывало в своей глубине и ценности, а возрастало, умноженное на понимание миллионов читателей» [2, с. 111].

Список использованных источников

1 Семенова, С. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы в литературе» / С. Семенова. – М. : Советский писатель, 1989. – 440 с.

2 Платонов, А. П. Размышления читателя : Лит.-крит. статьи и рецензии / А. П. Платонов. – М. : Современник, 1980. – 287 с.

А. А. Кастрыца

ВАРАЖБА: ЧАС, МЕСЦА І АТРЫБУТЫ

У артыкуле на фактычным матэрыяле, які захоўваецца ў Фальклорным архіве кафедры беларускай культуры і фалькларыстыкі ГДУ імя Ф. Скарыны, разглядаецца сімволіка прадметаў у варажбе, а таксама значэнне часу і месца для правядзення магічнай практыкі.

Чалавеку заўсёды хацелася спасцігнуць незразумелае, даведацца пра заўтрашні дзень, узброіцца ведамі аб будучых падзеях і тым самым засцерагчы сябе ад неспрыяльных сітуацый. У пошуках адказаў на складаныя пытанні быцця нашы продкі прыкладалі розныя намаганні, у тым ліку звярталіся і да варажбы. Безумоўна, сфера інтарэсаў у кожнага была свая: гаспадар цікавіўся ўраджаем і дабрабытам у доме, гаспадыня – здароўем родных і ладам у сям’і, дзяўчаты і хлопцы – асабістым жыццём.

Займаліся варажбой, як гаспадарчай, так і матрыманіяльнай, у строга акрэслены пра-межак часу, у дакладна вызначаным месцы. Так, на Гомельшчыне варажбой займаліся на Пакровы (“...дзеўчаты гадалі на хлопцаў *перед Пакровай*. От наберуць у фартух апаўшых лістоў, а патам выгрэбалі з яго: куды вецер панясе, туды і замуж іці” (в. Пухавічы Жыткавіцкага р-на), Андрэя (“У ноч з 12 на 13 снежня нада насыпаць пад падушку ячмень і сказаць: “*Святы Андрэй, каму ячмень збіраць, прыводзь таго начаваць*” (в. Кольна Жыткавіцкага р-на)), Каляды (“*На 13 январа дзяўчаты варажылі. 18 январа загадвалі сны*” (в. Шарыбаўка Буда-Кашалёўскага р-на)), Вялікдзень (“На ўсю ночку на *Вялікадня* трэба паліць свечкі і сядзець перад зеркалам да 12 часоў. Тады павінен паказацца будучы муж” (в. Вуглы Брагінскага р-на)), Купалле (“*Хадзілі на Купалу ў луг, там кветкі растуць маленькія. І гэтымі цвіткамі варажылі*” (г. Лоеў)), Тройцу (“*Завівалі на Тройцу ў лесе вянкi з кветак і галінак бяроз. Праз тыдзень прыходзілі і развівалі свае вянкi. Яны варажылі: калі вянок засох – да смерці, а калі не – да доўгага жыцця*” (в. Кажановічы Жыткавіцкага р-на) і Міколу (“*На Міколу* закладывалі на сон, каб даведацца, чым чалавеку лячыцца ад хвароб” (в. Салтанова Рэчыцкага р-на)). Усе дзеянні адбываліся з позняга вечара і да світання: “Другая, багатая куцця, вядомая як дзень варажбы. Варажылі толькі на гэтую куццю – 13 студзеня *ўвечары*” (в. Рассвет Акцябрскага р-на); “Яшчэ рабілі так: бралі смецце, выносілі яго на перакрэсную дарогу *ў дванаццаць часоў ночы* і гукалі: “А ты, смецце, сыпся, рассыпайся, а дзе мой – адзывайся” (в. Малейкі Брагінскага р-на); “Калі да дзяўчыны прыходзілі сваты, то каб узнаць, якое будзе тваё замужжа, дзяўчына *нанач* гадала. Ставіла пад падушку кубачак солі, сахара, жыта, пяску, вады, накрывала ўсё гэта вялікай пасудзінай...” (в. Заполле Рагачоўскага р-на); “Пісалі на бумаге імёны хлопцаў і лажылі пад падушку. *Зраніцы*, як толькі прачыналіся, вытасківалі з-пад падушкі ліст з імем ...” (в. Залессе Акцябрскага р-на).

Калі варажба не была прымеркавана да пэўнага каляндарнага свята, то звярталі ўвагу на дзень тыдня: “Калі дзяўчына хацела пазнаць, хто яе кахае, то ў ноч з серады на чацвер, перад тым як класціся спаць, яна прыгаварвала: “*Серада, серада-серадзіца*, хлеб ды вадзіца, няхай прысніцца той, хто ў мяне ўлюблён”. Калі жадаеш даведацца, ці здзейсніцца якое-небудзь жаданне, то перад тым, як класціся спаць *у ноч з пятніцы на суботу*, трэба сказаць: “Васкрэсенейка з панядзелкам, аўторак з серадой, чацвер з пятніцай, ты, *суботушка-ўдовушка*, падкажы...” (в. Данілавічы Веткаўскага р-на).

Паводле народных уяўленняў, для варажбы выбіралі месцы “нячыстыя”. Такімі, па словах Л. М. Вінаградавай, лічыліся “закінутыя дамы, нежылыя памяшканні (баня, асець, хлеў, падвал, гарышча, сенцы), а таксама локусы, асэнсоўваемыя як памежная прастора паміж “сваім” і “чужым” светам (печка, парог, знешні кут дома, штыкетнік, вароты, месцы каля калодзежа, крыніцы, палонкі, скрыжаванні, межы, могількі і інш.) [4, с. 482–483].

Напрыклад, каб даведацца, ці выйдзе дзяўчына замуж у гэтым годзе, варажылі *пад вокнамі чужых хат* (“Дзяўчыне нада было ўкрасці блін, каб ніхто не ведаў, яна выходзіла на вуліцу і станавілася *пад чые-небудзь вокны...*” (в. Фашчоўка Гомельскага р-на)), а каб вызначыць, якая выйдзе раней за астатніх, варажылі *на парозе хаты* (“Маці даюць дочкам першы спечаны блін, дзяўчаты збіраюцца і *кладуць бліны свае на парог* і клічуць сабаку: чый блін возьме, тая дзяўчына замуж пойдзе ў гэтым годзе” (в. Сасна Жлобінскага р-на)), які ў дадзеным выпадку сімвалізаваў хутчэй своеасаблівую мяжу асабістага жыцця дзяўчыны, перайшоўшы якую яна трапіць у новы сацыяльны статус – статус жонкі.

Значэнне *дарогі, раздарожжа (ростані), мяжы* “сваёй” і чужой” прасторы (дом / *двор, двор / вуліца*) як локусаў, цесна звязаных з іншасветам і здольных прадстаўляць інфармацыю аб лёсе чалавека або ўплываць на яго (пры ўмове знаходжання ў тым ці іншым месцы ў пэўны часавы прамежак), выразна выяўляецца ў шлюбнай варажбе аб накірунку замужжа (жаніцбы). Так, каб вызначыць, з якога боку жаніх або нявеста будзе, выходзілі на вуліцу, дарогу, ростані або сметнік і слухалі гукі-сігналы (шум, брэх сабак і да т.п.), перакідвалі за межы свайго двара праз вароты і дах дамоў абутак, венікі, таксама выходзілі непасрэдна на вуліцу з блінамі, кашай.

Убачыць выяву будучага мужа можна было варожачы ў *бані* (“Сядзелі з зеркалам у *бані*, каб сужанага пабачыць” (п. Мічурынскі Гомельскага р-на); *склепе* (“А тады ўжо ідуць у *пограб*, стаўляюць свечку і зеркала і глядзяць: хто пакажацца, то жаніх, значыць, будзе” (в. Крупейкі Лоеўскага р-на)) і *гарышчы хаты* (“Перад старым Новым годам дык тожа гадалі, нада было лезці *на чардак* у дванаццаць, пасматрэць, каго ты ўвідзіш” (в. Пірэвічы Жлобінскага р-на)), якія, па народных уяўленнях, з’яўляліся месцамі кантактаў з “нячыстай сілай”, што, дарэчы, абумовіла і выбар прадметаў для варажбы (люстэрка, вада, свечка), і набор эмацыянальных станаў (адчуванне пастаяннай прысутнасці “нячыстай сілы”, пачуцці страху і небяспекі) удзельнікаў варажбы.

Да *калодзежа* (у некаторых раёнах да крыніцы), які, дарэчы, “з-за сувязі з вадой і падземеллем асэнсоўваецца як памежная прастора, шлях у ірыі і канал сувязі з іншасветам” [5, с. 536] і даволі часта выступае месцам шматлікіх магічных дзеянняў, ішлі дзяўчаты, каб вызначыць характар будучага мужа і свекрыві: “Шлі *да калодца ці рэчкі*, бралі камень і кідалі ў ваду. Еслі камень падаў ціха, то муж будзе ціхі, добры, еслі з шумам – не будзе саглашэння ў сям’і” (г.п. Уваравічы Буда-Кашалёўскага р-на).

У *хляве* (менавіта ён з’яўляўся паказчыкам дабрабыту гаспадара) дзяўчаты варажылі аб заможнасці і суджанага (“Хадзілі ў *сарай* у 12 часоў ночы, мацалі карову. Ежалі папалі за рогі, то дзеўка пойдзе замуж за багача, ежалі папалі за серэдзіну, то за сярэдняя, ежалі папалі за хвост – за пастуха” (в. Стаўбун Веткаўскага р-на)), а *пад вокнамі чужых хат* – аб характары сумеснага жыцця (“Хадзілі слухаць *пад вакно*. Якая атмасфера ў хаце, такая будзе жызнь” (в. Пракопаўка Гомельскага р-на). Як паказалі прыклады, парог, дарога, ростані, двор, вуліца, баня, калодзеж, хлёў як прасторавыя адзінкі, звязаныя са светам духаў, іншасветам, з’яўляліся самымі папулярнымі месцамі для правядзення варажбы.

У тэкстах варажбы, зафіксаваных на тэрыторыі Гомельшчыны, можна знайсці вялікую колькасць прадметаў-сімвалаў, да якіх звярталіся ўдзельнікі магічных дзеянняў, каб вызначыць свой лёс. Так, варожба з люстэркам – “сімвалам алюстравання і падваення рэчаіснасці” [5, с. 321], не абмяжоўвалася толькі пільным угляданнем у яго дзяўчыны. Люстэрка магло быць выбраным прадстаўнікамі жывёльнага свету – пеўнем або курыцай, якія, паводле народных уяўленняў, з’яўляюцца своеасаблівымі вешчунамі і звязаны адначасова са светам жывых і мёртвых. Выбранае птушкай люстэрка абяцала *мужа-прыгажуну* (“Як павернецца к зеркалу пятах, то *муж будзе красівы...*” (в. Міхнаўка Брагінскага р-на)), *мужа-“бабніка”* (“Калі ў зеркала глядзіцца – *бабнік...*” (в. Шарыбаўка Буда-Кашалёўскага р-на)) або *мужа-“задаваку”* (“Куды курыца паверніцца ці падойдзе, судзілі аб будучым мужы. Люстэрка – *задавака...*” (в. Карма Добрушскага р-на)). Негатыўная, у большасці выпадкаў, сімволіка люстэрка хутчэй за ўсё абумоўлена ўспрыманнем яго ў якасці

жаночага атрыбута, які да мужчыны не меў ніякага дачынення. Такім чынам, простыя ідэі, выражаныя з дапамогай сімвала, які нясе у большай ступені эмацыянальную афарбоўку, набываюць новае значэнне, пашыраюць яго ад прыватнага да агульнага.

З дапамогай *веніка* і *смецця* дзяўчаты маглі даведацца аб тым, куды “пойдуць замуж” (“*Венікі* перакідвалі чэраз вароты: у якую сторону ўкажа, *адтуль і прыйдзе твой мужык* (Лоеўскі р-н)), аб знешнасці, характары і месце жыхарства будучага мужа (“І яшчэ, дзяўчаты ехалі на *веніку* ці на *качарге* на перакростак і абрашчалі ўніманія на то, з якога боку чутны сабачы лай і які. Напрымер, калі задзірасты, звонкі – жаніх *малады*, калі глухі, грубы – жыць *будзе са старым*, калі здалёку – будзе жаніх *здалёку*, зблізку – будзе *зблізку* жаніх” (г. п. Уваравічы Буда-Кашалёўскага р-на); які лёс напаткае (“На Ражджаство *падмятуць хату*, мусар, смецце сабіраюць у вузьялок і нясуць на ростанькі. Цераз галаву кінуць, дзе што пачуеш, *тое і будзе*. У якім баку сабака забрэша, *туды замуж пойдзеш*. Еслі доскі *загрукаюць*, значыцца, *памрэ дзеўка* (в. Неглюбка Веткаўскага р-на)). Безумоўна, што ў аснове вышэйпрыведзеных тэкстаў варажбы ляжаць міфалагічныя ўяўленні аб веніку як прадмеце, што надзелены дэманічнымі і апатрапейчнымі ўласцівасцямі, смецці як “сімвале-маркеры іншасвету” (паводле Т. В. Валодзінай). Акрамя гэтага, некаторыя сімвалы ў вышэйпрыведзеных тэкстах варажбы з’яўляюцца ўяўнымі і заснаваны на фанетычных асацыяцыях (сабачы брэх звонкі – жаніх малады, брэх грубы – стары і да т. п.).

Звернемся да прадметаў адзення і ўпрыгожання чалавека. Вялікай папулярнасцю карысталіся боцікі, якія маглі прадказаць *хуткасць замужжа* (“Дзеўкі гадалі *на ботах*. Хто первая дойдзе да парога, тая первая і замуж выйдзе” (п. Зялёны Буда-Кашалёўскага р-на)) і *яго напрамак* (“Дзеўкі выскаківалі ў снег. Сапагі паскідалі па аднаму, да *цераз вароты перакідвалі ўжо той сапог*. Ды куды носам стане – туды дзеўка замуж пойдзе” (в. Зарэчча Брагінскага р-на). У дадзеных прыкладах абутак – прадмет, цесна звязаны з дарогай, – трэба разглядаць як своеасаблівы сімвал жыццёвага шляху чалавека. У сувязі з гэтым можна сцвярджаць, што кіданне ботаў дзяўчынамі асэнсоўвалася як перамяшчэнне за межы “сваёй” прасторы, лічы, за межы хаты бацькоў, а г.зн., як патэнцыяльнае замужжа. Шапка, якая “сімвалізуе мужчынскі пачатак і звязаныя з ім прадуквальныя захады” [1, с. 563], таксама выкарыстоўвалася ў варажбах: “*Шапку* лажылі пад галаву бацькіну. І тады прысніцца муж твой” (г.п. Лоеў). Вянок і пярсцёнак, як і некаторыя іншыя прадметы, што маюць форму кола, з’яўляюцца ў варажбе сімвалам шлюбу, аб’яднання дзяўчыны і хлопца. Так, рух вянка па вадзе на Купалле і Тройцу абяцаў пэўныя зрухі ў дзявочым жыцці – *замужжа* (“На Тройцу вянкi кідалі ў ваду. Каля *вянок* патоне, то будзе нейкае няшчасце, а калі *паплыве* – дзяўчына *хутка выйдзе замуж*” (в. Кажановічы Жыткавіцкага р-на)), указваў *на час*, калі адбудзецца гэта падзея і *накірунак* (“*Кідалі вяночкі ў рэчку*. Глядзелі, у якую сторону *паплыве*. Як *паплыў далёка*, то і *замуж далёка выйдзе*, калі к берагу прыстане – *скора замуж пойдзе*” (в. Скрыгалаў Мазырскага р-на)). З дапамогай пярсцёнка (“калечка”) дзяўчаты *варажылі аб часе* (“Бралі стакан, налівалі ў яго вады, прывязвалі да вырванага валаска *пярсцёнак* і трымалі яго над стаканам з вадой: *колькі разоў стукнецца, у столькі гадоў выйдзеш замуж*” (г. Буда-Кашалёва)) і *характары замужжа* (“Бралі кольца і персні, складалі іх у сіта і сыпалі туды зерне. Па чарзе бралі жменю зерня і глядзелі, *якое кальцо пападзецца*. Калі *меднае*, то будзе жыць дзеўка *бедна* і пападзе ў бедную сям’ю. Калі *сярэбранае*, то будзе замужам за хлопцам з харошай, але *небагатай сям’і*. Калі *кальцо з камнем* – выйдзе замуж *за багатага хлопца*. *Залатое* – будзе жыць з багатым у *багатай сям’і*” (в. Пагост Жыткавіцкага р-на)).

Прыродныя аб’екты сімвалізаваліся ў адпаведнасці са сваімі якасцямі: вада абяцала ваду ў выглядзе слёз (“У навагоднюю ноч, каб даведацца аб сваім жыцці ў гэты год, бяруць 4 стаканы: адзін поўны вады, другі з грашыма, трэці пусты і чацвёрты з калечкам. Потым дзяўчыне завязваюць вочы і, перамяшаўшы, даюць выцягнуць: калі з *вадой* – *будзе год плакаць...*” (в. Букча Лельчыцкага р-на), а зямля – (“адыход да зямлі”) смерць (“Яшчэ кладуць ленту, зямлю, зерне і тарэлкамі накрываюць. Як паднімеш *тарэлку з зямлэй*, хутка

мужык памрэ...” (в. Ведрыч Рэчыцкага р-на); “На Каляды дзяўчаты варажылі. Бралі тры тарэлкі і лажылі пад іх хлеб, зямлю, персень. *Зямля – смерць...*” (в. Віць Хойніцкага р-на)). Папярэднія прыклады варажбы дазваляюць сцвярджаць, што некаторыя вобразы, створаныя па аналогіі, напоўнены разнастайным зместам і часцей за ўсё па некаторых сваіх уласцівасцях і характарыстыках набліжаны да звычайных пачуццёвых уражанняў.

Сімвалізуючы пэўныя якасці жывёл, спрабавалі даведацца *аб узросце* (“Калі злавіла *старую авечку* – муж будзе *стары* ці *ўдавец*, маладую – *малады*” (г.п. Уваравічы Буда-Кашалёўскага р-на); *знешнім выглядзе* (“Хадзілі ў сарай *карову* мацаць. Хто намацае... за пысу – *красівы*, а за зад – *грыбаты*” (в. Гацкое Чачэрскага р-на)), *характары* (“Петушка зернем кармілі: калі той упарта дзюбаў, то мужык *спакойны*, *прыладзісты* будзе, а калі певень не хоча есці, а піць хоча, ну, дык з *п’яніцай жыць* век цэлы” (в. Рагі Гомельскага р-на)) і *заможнасці будучага мужа* (“На ўсе 3 куцці хадзілі *кароў* мацаць. Закрыеш вочы і за што ўхваціш: за рогі – жаніх будзе *багаты*; за сярэдзіну – *пасярэдзіне*; за хвост – *пастух*” (в. Буда-Люшава Буда-Кашалёўскага р-на)). Такім чынам, атаясамліваючы з’явы жывога і нежывога свету, чалавек не толькі выкарыстоўваў апісанні прадметаў, дзеянняў, якасцей, але і вялікае значэнне надаваў аналогіям, магічным вобразам і сімвалам. Прадметы-сімвалы ў межах тэкстаў варажбы, зафіксаваных на тэрыторыі Гомельшчыны, умоўна можна падзяліць на некалькі тэматычных груп: прадметы побыту і блізкія да іх (венік, замок, лыжка, запалкі, люстэрка, лялька, нож, кніга, грошы і інш.) прадметы адзення і ўпрыгожання чалавека (боцікі, галаўны ўбор, вянок, стужка, пярсцёнак і да т. п.), прадукты харчавання, абрадавыя стравы (бліны, зерне, хлеб, соль, цукар, цыбуля і інш.), аб’екты жывёльнага і расліннага свету (авечка / баран, карова, курыца; бяроза, падарожнік), аб’екты прыроды (агонь, вада, зямля). Відавочна, што пры дапамозе пэўных якасцей прадметаў чалавек параўноўваў, абагульняў і ідэнтыфікаваў аб’екты навакольнай рэчаіснасці, менавіта таму канкрэтныя ўласцівасці прадметных атрыбутаў сталі асновай механізму стварэння вобразна-сімвалічных асацыяцый, адлюстраваных у варажбе.

Спіс выкарыстаных крыніц

- 1 Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. – Мінск : Беларусь, 2004. – 592 с.
- 2 Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1.
- 3 Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2.
- 4 Толстая, С. М. Категория признака в символическом языке культуры // С. М. Толстая. Признакомое пространство культуры. – М. : Индрик, 2002. – С. 7–20.

УДК 930.85:27-9:140.8

В. И. Коваль

ДВОЕВЕРИЕ КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

В статье характеризуется двоеверие как исторически сложившийся культурологический феномен, свойственный мировоззрению современных славян. Описываются различные проявления двоеверия, указываются важнейшие причины сосуществования в современной жизни языческих верований и христианской веры.

Под термином *двоеверие* понимают параллельное сосуществование в общественном сознании традиционного христианского мировоззрения и элементов дохристианских языческих

верований. Между тем среди ученых существует мнение, согласно которому следует говорить не о сосуществовании, а о фактическом слиянии христианской и языческой мировоззренческих систем, то есть о некоторой целостной, нерасчлененной системе. Академик Н. И. Толстой в связи с этим замечал: «Народное христианское мировоззрение <...> нельзя считать двоеверием, поскольку оно цельно и представляет собой единую систему верований. Белорусская или польская крестьянка, почитающая св. Николая Угодника и в то же самое время производящая различные манипуляции, чтобы уберечься от ведьмы на Ивана Купалу или в другую пору, не поклоняется двум богам – Богу и Мамоне, а имеет свое определенное отношение и к одному, и к другому миру. Эти отношения в ее представлении не противоречивы, они естественно дополняют друг друга» [8, с. 16–17]. Сравн. белорусские пословицы: *І Богу маліся, і чорта не гняві; Пастаў Богу свечку, а чорту дзве* и под. Действительно, трудно отрицать органический синкретизм традиционного народного мировоззрения. Показательно в этой связи мнение католического кардинала Д'Эли, жившего в XV в.: «Русские в такой степени сблизили свое христианство с язычеством, что трудно было сказать, что преобладало в образовавшейся смеси: христианство ли, принявшее в себя языческие начала, или язычество, поглотившее христианское вероучение» [2, с. 31]. Вместе с тем, существует довольно устойчивая традиция использования терминов *двоеверие*, *двоеверный* в религиозных текстах, направленных на обличение своеобразного духовного «раздвоения» личности христианина. Так, автор «Слова некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере» (конец XIV– начало XV вв.) называет таких людей «двоеверно живущими»: «Не могу терпеть христиан, двоеверно живущих и верующих в Перуна, в Хорса и других богов» [3, с. 1].

Каковы причины возникновения феномена двоеверия? Несомненно, крещение Древней Руси стало актом огромного общественно-политического и культурного значения, оказавшим большое влияние не только на возникновение централизованного государства – Киевской Руси, но и на формирование мировоззрения предков современных восточных славян. Вместе с тем, наивно было бы полагать, что в сознании древних полян, радимичей, кривичей, дреговичей и других славянских племен простая и быстрая «смена приоритетов» произошла быстро, легко и безболезненно. От традиционного мировоззрения, многовековой веры предков люди не смогли отречься в одночасье, даже по княжеской воле. Великая сила традиции, приверженность вере отцов, глубоко укоренившееся в душах людей чувство единства с силами природы, олицетворением которой были различные языческие божества, продуцирующие и охранительные обряды и ритуалы – все это не только сыграло роль своеобразного тормоза, «сдерживающего фактора» в распространении христианства, но и обеспечивало постепенное, эволюционное «вращение» старой веры (язычества) в новую, принесенную из-за пределов Руси – из Византии – веру христианскую. Так, в православной традиции отчетливо прослеживается отождествление христианских святых с некоторыми языческими божествами. Например, святой Илья (Илья Пророк) воспринимался простым народом как христианское «продолжение» языческого бога Перуна; роль и функции святого Георгия (Георгия-Победоносца) соотносились с культом языческого бога Ярилы; почитание святого Николая или святого Власия – с культом бога Велеса, святой Параскевы (Параскевы-Пятницы) – с культом богини Мокоши.

Кроме того, христианство как господствующая официальная религия в определенной мере стремилась к «преемственности» по отношению к язычеству. Это проявлялось в том, что многие православные праздники не только совпадали по времени, но и в значительной мере отождествлялись с древними языческими праздниками: Рождество Христово – с Колядами, Пасха – с Великоднем, Рождество Иоанна Предтечи – с Купальем. Известно также, что православные храмы зачастую строились на местах бывших языческих святилищ, «святых рощ», «священных источников», культовых камней. Так, у подножия Замковой горы в Бресте находится один из древнейших в Беларуси Фарный костел, который, согласно преданию, был основан великим литовским князем Витовтом в 1395 году на месте языческого капища

Перуна. Козмодамианская церковь в российском Суздале сооружена на возвышенности, которая с древних времен называлась Яруновой горой, получившей название по имени языческого бога Ярилы (Яруна). Андреевская церковь в Киеве была построена в 1744 году на месте старинного языческого капища, где приносили жертвы языческим богам – Перуну, Велесу и Дажьбогу. Согласно легенде, языческие боги обиделись на «предавших» их славян и прокляли церковь. Именно поэтому, как считают, Андреевская церковь строилась очень долго (около 10 лет) и ее трижды поражало молнией.

«Консервации» языческих элементов в сознании обращенных в христианскую веру людей способствовало и то обстоятельство, что большинство древнерусского населения было сельским, отделенным от городской «элиты» и городских жителей вообще. Академик Б. А. Рыбаков, говоря о специфике проявления двоеверия в деревенской и городской традициях Древней Руси, писал: «На Руси к началу XIII в. создалось и в деревне, и в городе своеобразное двоеверие, при котором деревня просто продолжала свою прадедовскую религиозную жизнь, числясь крещеной, а город и княжеско-боярские круги, приняв многое из церковной сферы и широко пользуясь социальной стороной христианства, не только не забывали своего язычества с его богатой мифологией, укоренившимися обрядами и жизнерадостными карнавалами-игрищами с их танцами, музыкой гусликов и пением, но и поднимали свою старинную, гонимую церковь религию на более высокий уровень» [7, с. 789].

По мнению В. Н. Топорова, при столкновении традиционного мировоззрения (язычества) и новой религиозной системы (христианства) возможны три разные ситуации: а) новое неизбежно враждует со старым, стараясь разрушить традицию и одержать над ней победу; б) старое приспосабливается к новому, стремясь «раствориться» в нем; в) «чужое учение» и «своя традиция» вынуждены идти на компромисс, предполагающий раздел сфер влияния или уровней, контролируемых «новой религией» или «старой традицией». Именно поэтому подлинная природа двоеверия заключается в наличии единого, нерасчлененного мировоззрения: «Христианство утвердилось на верхнем этаже, а языческие пережитки, довольно хорошо сохраняющиеся в некоторых сферах народной жизни, нашли себе нишу на нижнем этаже. Двоеверие – один из способов достижения компромисса, когда каждый верующий и весь коллектив входят в обе религии, живут на обоих этажах, но хорошо знают, что Богу, а что кесарю, где кончается одно и где начинается другое. Но это двоеверие <...> позже стало единой верой или, точнее, неким цельным и систематическим мировоззрением и жизненным укладом, за которым стоит одна и та же единая и неразделимая душа» [9, с. 31–32].

Проповедники христианства по вполне понятным причинам всячески обличали различные проявления язычества в повседневной жизни верующих. Так, христианский подвижник-просветитель XII века Кирилл Туровский перечисляя «мытарства», через которые проходят души умерших, среди других грехов (ложь, зависть, гнев, гордость, срамословие, насилие, тщеславие, злопамятство) называет такие человеческие пороки, которые имеют языческое происхождение: волхование, ворожба, вера во встречу, чихание, птичьи крики и др. [6, с. 385; 4, с. 95–97].

О живучести бытового язычества свидетельствует и тот факт, что среди вопросов, включенных в исповедальные сборники в конце XIX – начале XX века, были вполне соотносимые с перечисленными выше прегрешения людей, пришедших на исповедь: *Волхования или какового чародеяния не учился ли и не знаешь ли?; Не метал ли жребия для угадывания будущего чего, то есть сбудется ли, что загадал, и не уверялся ли тому?; Не веруешь ли во встречу, будто бы нечто вредное от какова человека, скота, и зверя, и прочего что бывает?; Также не веруешь ли в чох, будто от того что может сделаться худое или доброе?; И в полаз, ежели скрипит или трещит, будто предвещает что неприятное? И во птичий грай, или полет, или крик, то есть когда где на хоромах кричит ворон или филин, или дятел долбит, или кукушка и прочее, будто от того что приключится может?* [5, с. 109].

Анонимный автор «Слова о лжепророках», относящегося к XIV веку, гневно обличает «псевдохристиан», которые, соблюдая внешние проявления христианской веры, внутренне остаются язычниками, поскольку отдают дань суевериям и предрассудкам. Следующий фрагмент названного произведения ценен тем, что автор не только добросовестно перечисляет

известные ему конкретные проступки «псевдохристиан», способствуя тем самым сохранению во времени сведений о язычестве, но и с помощью риторических вопросов выражает свое возмущение их языческим поведением: *По названию христиан много, а на деле – очень немного. Иные по виду как будто и христиане и ученики Христа, а по характеру – предатели; на словах благочестивы и милостивы, а на деле немилосердны и нечестивы; по названию – христиане, а по убеждению – язычники <...>. Сколько христиан занимается иудейскими и греческими баснями, родословиями, гаданиями, звездочетством, волшебством и талисманами?! Сколько христиан наблюдает несчастные дни и годы, приметы и сновидения и крики птиц?! Затем: не христиане ли купаются в источниках, погружая предварительно в них светильники? <...> Как могут быть христианами те, которые допускают все это? По какому праву осмеливаются они называть себя христианами? Как дерзают приступать к божественным таинствам, будучи хуже язычников? Точно также сколько христиан держатся языческих обычаев вроде прикрашивания лиц, приветствий, плясок, рукоплесканий, употребления мужчинами женских одежд? При таких обычаях какая польза человеку от того, что он именуется христианином?* [3, с. 56–57].

Автор «Слова святого Кирилла о злых дусех» призывает современников не обожествлять, подобно язычникам, природные объекты, а поклоняться единому Богу: «Не нарицайте себе бога ни на земле, ни в реках, ни в студенцах, ни в птицах, ни в воздухе, ни в солнце, ни в луне, ни в камне. Один Бог есть, и иного нет ни на небе, ни на земле» [3, с. 69].

Русская православная церковь боролась и продолжает бороться с неканонической обрядностью популярных праздников народного календаря. Например, к проявлениям язычества и суевериям церковь относит Купалье – день рождения Иоанна Крестителя. Современные служители православной церкви активно проводят «профилактические беседы», указывая прихожанам, например, на их неканоническое поведение при похоронном обряде. Языческими пережитками православная церковь считает при этом такие действия, как помещение в гроб денег, вещей и продуктов; запрет на участие ближайших родственников умершего в перенесении гроба; нахождение на поминальном столе рюмки водки и хлеба «для усопшего»; поливание водки на могильный холм; произношение фразы «Да будет тебе земля пухом»; вера в то, что душа умершего может принимать облик птицы или пчелы и др.

Явление «двоеверия» присуще и другим христианским культурам – католической, протестантской. В частности, католический, а затем и протестантский праздник День всех святых (1 ноября) и его канун – популярный в англоязычном мире праздник «Хэллоуин» по происхождению является древним кельтским языческим праздником – днём поминания предков. К началу великого поста приурочены традиционные во многих странах (в Италии, Франции, Германии, Швейцарии, Бразилии, Боливии) карнавалы, берущие свое начало от римских Сатурналий – языческого праздника, который устраивался 17–27 декабря. Во многих странах Европы до сих пор в ночь с 30 апреля на 1 мая отмечается Вальпургиева ночь, или праздник весны, который восходит к дохристианским традициям. Так, французское название праздника – *Nuit des Sorcières* ‘ночь ведьм’ – связано с тем, что в эту ночь проводилась магическая церемония изгнания ведьм: разжигались костры, на которых сжигали соломенное чучело ведьмы, совершали обход домов с факелами, звонили в церковные колокола и т. п. Считалось также, что травы в эту ночь обретают чудесную силу [1].

Список использованных источников

- 1 Вальпургиева ночь. Материал из Википедии – свободной энциклопедии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki>
- 2 Галактионов, А. А. Русская философия IX–XIX вв. / А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. – 744 с.
- 3 Гальковский, Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси / Н. М. Гальковский. – Т. II. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе – М. : Печатня А.М. Снегиревой, 1916. – 308 с.

4 Коваль, В. И. Почему Кирилл Туровский обличал *наузы* и *птичий грай*? / В. И. Коваль // Гуманистическое и христианско-духовное содержание наследия Кирилла Туровского: Материалы межрегиональной научной конференции (Гомель, 10–11 мая 2000 г.). – Гомель, 2000. – С. 95–97.

5 Коваль, В. И. О «язвах греховных» и «епитимейных пластырях» / В. И. Коваль // Христианский гуманизм и его традиции в славянской культуре : сборник научных статей. Вып 4. / редкол.: Т. Н. Усольцева (гл. ред.) [и др.]; М-во образования РБ, Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2011. – С. 106–111.

6 Мельнікаў, А. А. Кірыл, епіскап Тураўскі: Жыццё. Спадчына. Светапогляд / А. А. Мельнікаў. – Мінск : Беларуская навука, 1997. – 462 с.

7 Рыбаков, Б. А. Язычество древней Руси / АН СССР, Отд-ние истории, Ин-т археологии / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1987. – 782 с.

8 Толстой, Н. И. Славянские верования / Н. И. Толстой // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – М. : Элмис лак, 1995. – С. 15–26.

9 Топоров, В. Н. Некоторые вопросы изучения славянской мифологии / В. Н. Топоров // *Studia mythologica Slavica*. – № 1. – 1998. – С. 29–34.

УДК 811.161.2'282

Ж. В. Колоїз

ДІАЛЕКТИЗМИ ЯК ТЕРИТОРІАЛЬНО ЗДИФЕРЕНЦІЙОВАНІ ЕЛЕМЕНТИ В СУЧАСНОМУ ХУДОЖНЬОМУ МОВЛЕННІ

В статтє рассматриваются диалектизмы, представленные в творчестве Марии Матиос. Анализируются лексические, семантические, функционально-стилистические, а также отчасти грамматические и генетические особенности диалектизмов. Акцентируется внимание на так называемых этнографизмах, которые используются для этнографической достоверности отображения быта лингвоносителей покутско-буковинского говора.

На сучасному етапі розвитку мовознавства спостерігається активізація наукових пошуків у царині української діалектології: учені (П. Гриценко, Н. Гуйванюк, Ф. Жилко, Я. Закревська, І. Матвіяс та ін.), розробивши концептуальні основи для багатоаспектного трактування діалектів як первинного джерела глотогенезу, здійснюють лінгвістичне діагностування з урахуванням різних параметрів функціонування народних говорів [2]. І це цілком закономірно, оскільки «діалектизми віддзеркалюють процес адаптації літературною мовою територіально здиференційованих елементів діалектної мови чи регіональних варіантів літературної мови» [7, с. 135].

Використання територіально здиференційованих елементів у художньому мовленні спричинене передусім стилістичними настановами: прагненням автора відобразити колорит тієї чи тієї місцевості, продемонструвати її мовну специфіку й оригінальність. Примітним у цьому плані є використання діалектизмів у творчому доробку Марії Матиос, «знахарки троякої ружі», продовжувачки експресіоністських традицій Стефаніка й Кобилянської, чії тексти вирізняються з-поміж інших складними сюжетними перипетіями, синтезом історичних фактів та авторського вимислу, а надто – «соковитою живою мовою». Оповідна манера, що яскраво виражена у творчості письменниці, є складовою її індивідуального авторського стилю та чинником активного вживання діалектної лексики. Авторка – як представниця покутсько-буковинських говорів – виявляє високу майстерність у використанні діалектизмів, які вдало вводить у канву своїх художніх творів. Її проза «вирізняється емоційністю, вразливістю, відкритістю та сповідальністю» [1, с. 202], а письменницький талант і хист виявляється у стилі творів, що «відзначаються багатством лексики, використанням живої мови буковинців з яскравими діалектизмами, за допомогою яких вона відтворює місцевий колорит» [6, с. 216].

Преференції письменниці «у відборі діалектних слів увиразнюють її мистецьку майстерність, стилістичне мовне чуття» [1, с. 202].

І справді, прозова творчість відомої української письменниці засвідчує високу мистецьку майстерність, національно-самобутній світогляд, бездоганне і природне володіння словом, «поєднання всього конгломерату мовних засобів сучасної мови літературної та всіх можливостей покутського діалекту» (І. Набитович), що використовується задля мовної характеристики персонажів, відтворення локального колориту описуваних подій, етнографічної достовірності пейзажних описів і т. ін., а відтак сприяє досягненню бажаного стилістичного ефекту: *Це ти думаєш, що інші будуть раді, що їх молока заgrimіли до засіцейських шугайів* («Солодка Даруся»), де *шугай* – ‘хлопець, парубок’; *Байка, що показували би на неї пальцями та зведеницею називали* («Майже ніколи не навпаки»), де *зведениця* – ‘покритка’.

Діалектизми, що майстерно вплетені в канву художніх текстів, здебільшого позначають поняття, для вираження яких у літературній мові використовуються назви, утворені від іншої основи, інакше кажучи, кваліфікуються як власне лексичні. Такі одиниці активно функціонують у мові персонажів та подекуди стилізують розмовний невимушений колорит авторської оповіді. І попри частотність загалом не створюють бар’єра для комунікації. Зпоміж власне лексичних територіально здиференційованих елементів виокремлюються різні лексико-семантичні групи (ЛСГ), як-от: 1) ЛСГ на позначення осіб за свояцтвом, віком, родом занять: *Вуйко Василь – материн брат у третьому – дивився на Михайла і співчутливо, і сердито водночас: він добре розумів, яка біда наздогнала його свояка, але не розумів, якої помочі той просить у старого газди, що тримає в Бозні полонину* («Солодка Даруся»), де *вуйко* – ‘дядько, батьків або материн брат’; *А хіба неньо не були такі закаменні, як скала, коли, навіть будучи найголовнішим у селі, як тепер голова сільради, – по-румунськи «примарем» – двірником, говорили неньо з людьми по-своєму, так, як навчила мама* («Москалиця»), де *неньо* – ‘батько’; *Бо то ж ні мольфарем, ні знахарем не треба бути, щоб розпізнати щоденне велике лукавство світових лукавців, що повилазили з усіх щілин, як ота повзуча нехар* («Москалиця»), де *мольфар* – ‘чарівник’; 2) ЛСГ на позначення предметів побуту: *Він накрив сонну Матронку під саму шию джергою, а сам, накинувши таку-сяку одіж, пішов у хороми* («Солодка Даруся»), де *джерга* – ‘товста і груба тканина; рядно, покривало, килим’; *Так і так, каже Полотничка, мовляв, хліб надумала пекти, а таси дір’яві, чи не позичили би, сусіди* («Москалиця»), де *таса* – ‘бляшана форма для випікання хліба, калачів’; *Уласій має цупіну й сокиру в руках* («Майже ніколи не навпаки»), де *цупіна* – ‘важіль, держак з загнутим металевим кінцем для пересування або підтягування колод’; 3) ЛСГ на позначення господарських будівель та їх частин: *Видко, тато був спершу ранений, і рятувався. Бо я знайшов його коло ватри серед колиби* («Майже ніколи не навпаки»), де *колиба* – ‘житло чабанів і лісорубів’; *А дальні гості повлягалися у весільній шопі на лавицях та столах – і раді, що господарі не всі наїдки в пивницю позабирали* («Майже ніколи не навпаки»), де *шоп* – ‘покрівля, накриття на опорах для захисту чого-небудь від сонця, дощу і т. ін.’; 4) ЛСГ на позначення рослин і тварин: *І чує він якусь неясну тривогу, так, нібито зараз його має украсти оцей половик, що мертво висить над карком, як над мершею, ніби справді цілиться в саме тім’я* («Солодка Даруся»), де *половик* – ‘яструб’; *І вона, майже безтямна, ніби напоєна матриганом, і собі зсувається на землю – та так і падають, обоє, в мох чи зіпріле листя* («Майже ніколи не навпаки»), де *матриган* – ‘беладонна’; 5) ЛСГ на позначення одягу: *Вбралася тепло. Зверху на вовняну кацавейку накинула половинку тертого-перетертого, давно вицвілого ліжника* («Солодка Даруся»), де *кацавейка* – ‘легкий жилет’; *І притулилися Михайло з Матронкою одне до одного так близько, що навіть через грубі їхні сардаки було чути прискорене биття сердець* («Солодка Даруся»), де *сардак* – ‘рід теплого верхнього жіночого та чоловічого одягу з грубого домотканного сукна’; 6) ЛСГ на позначення продуктів харчування: *А в тарчик – квашену капусту з опеньками; тоді вже пекла пісний малай – круглий кукурудзяний хлібець, варила бандулі – білу квасоллю завбільшки з півмізинного пальця й заправляла її смаженою на олії цибулею* («Майже ніколи не навпаки»), де *бандолі* – ‘сорт добірної квасолі’, *малай* – ‘вид хліба з кукурудзи, гороху або проса’; *Та Іван частенько завертав Маріїні попойдки, показуючи на баняк звареної бараболі чи чавун кулеші*

(«Солодка Даруся»), де *бараболя* – ‘картопля’, *кулеша* – ‘страва с кукурудзяного борошна’ тощо.

Варто зауважити: прозова творчість Марії Матіос рясніє так званими етнографізмами, що репрезентують найменування місцевих реалій, які не відомі або не використовуються поза межами покутських говірок. Письменниця, відновлюючи українську культурну спадщину, досить ретельно працює над добром мовного матеріалу, який щонайкраще відтворив би традиції відповідного регіону. Наприклад: *Михайло не міг би сказати, як таке трафілося, але він перечікував у травах чи під стаями доти, доки не можна було вкрати з видного місця бодай кулачок масла чи тарчик сметани, і далі сідав на коня* («Солодка Даруся»), де *стая* – ‘житло гуцульських пастухів на полонинах’; *З кишені її чорного козячого кептарика визирала заплетена в косичку свічка, яку в горах тримають для смерті* («Майже ніколи не навпаки»), де *кептар* – ‘у гуцулів – верхній хутрянний одяг без рукавів’; *Іла би лиш будз, масло й бринзу, а по неділях – варила бануш, пила би калинове вино й файкувала би найсолодшим тютюном із Хімчина* («Майже ніколи не навпаки»), де *бануш* – ‘кукурудзяний куліш на овечім салі’; *Він знає, що вона зараз підсунула ближче до вікна дерев’яний стільчик, розклала довкола себе кукурудзяні шульки, на коліна висадила кошик – і з-під прудких її рук посипалося жовте золото кукурудзяних зернят* («Майже ніколи не навпаки»), де *шульок* – ‘качан кукурудзи’; *Тебе твоя годує таким самим чіром, як пса, а Даруся мені грибочки у борщик кидає* («Солодка Даруся»), де *чір* (*чир*) – ‘страва з кукурудзяної або вівсяної муки, вид саламати’.

Етнографізми, до яких апелює авторка, загалом відзначаються помірною експресивністю й використовуються для етнографічної достовірності відтворення побуту лінгвоносіїв покутсько-буковинського говору. Маніфестований місцевий колорит спонукає читача зануритися в атмосферу зображуваного побуту й відчути себе безпосереднім учасником описуваних подій, що, власне, забезпечує художню переконливість.

Мадяризм *газда* (*gazda*) – «господар; добрий господар» стає дериваційною базою для похідних *газдиня*, *газдівський*, *газдовитий*, *газдувати* і т. ін., які, крім прямого номінативного значення, реалізують «пучок» символічних етнокультурних нашарувань, є виразником ціннісних орієнтацій і моральних норм: *Мені вже більше нема, ніж лишилося. А вам – провадити фамільну господарку та тримати газдівство* («Майже ніколи не навпаки»); *Газдику гречний, я знав, що ви газда, але ніколи би не подумав, що ви так фальшиво дитину свою вчите! Встидали би ся!* («Москалиця») тощо.

Подекуди власне лексичні діалектизми, що виконують переважно номінативну функцію, залишаються єдиною можливим засобом маніфестації певних реалій, засобом створення етнокультурного тла художньої оповіді.

Відчутний пласт становлять територіально здиференційовані елементи, які постали в говірковому середовищі внаслідок безпосереднього контактування з носіями інших територіально суміжних етносів, що так само увиразнює індивідуальний стиль письменниці. Наприклад: *А що, газдику, йдете сього вечір до кобіти* («Солодка Даруся»), де *кобіта* – ‘любка, жінка’ (пор. пол.: *kobieta*); *Нічого не трафілося* («Солодка Даруся»), де *трафілося* – «трапилося; сталося» (пор. нім.: *treffen* – ‘попадати (у ціль); траплятися’); *Але на відьму вона не виглядна. Не виглядна – і фертик* («Солодка Даруся»), де *фертик* – ‘по всьому, кінець’ (пор. нім.: *fertig* – ‘готовий’). Значення подібних діалектизмів не є прозорим, тому Марія Матіос доволі часто вдається до використання чи то підрядкових приміток, чи то до авторського коментування в межах конкретної ситуації.

Це певною мірою стосується й діалектних одиниць, кваліфікованих як лексико-семантичні: демонструючи форму вираження, наявну в системі літературної мови, вони ілюструють відмінний план змісту. Іншими словами, такі діалектизми маніфестують значення, зрозуміле переважно носіям покутських говірок: *Кілька разів торгає дерев’яний ключ, щоб пересвідчитись, чи добре замкнула, далі, так само глухо попричинявши двері з хоромів, іде у велику – вікнами в сад – кімнату* («Майже ніколи не навпаки»), де *хороми* – ‘сіни’ (пор. *хороми* – ‘великий розкішний будинок’); *Обголили в районі Івана на бубон, дали замість дрімби дряпак у руки – і пішов Цвичок замітати вулиці райцентру* («Солодка Даруся»), де *дряпак* – ‘зношений віник’ (пор. *дряпак* – «багатолемішне сільськогосподарське знаряддя для

підпушування землі»). Серед територіально здиференційованих елементів доволі рідко трапляються ті, що демонструють належність до атрибутивного та адвербіального лексико-граматичного розрядів. Це пов'язується, очевидно, з тим, що, по-перше, на відміну від слів з іменниковим частиномовним значенням, останні є менш виразними у стилістичному плані, по-друге, для відображення відповідного місцевого колориту більш придатними виявляються лексеми з конкретним значенням предметності, які відображають виробничі та соціальні відносини людей у суспільстві, їх життя і побут, пізнання ними навколишнього світу.

Творчий письменницький доробок постачає цінний фактичний матеріал й для вивчення відповідних історичних (фонетичних, словотвірних, граматичних) явищ. Граматичні особливості виявляються передовсім у лексико-граматичному розряді, що об'єднує слова з частиномовним значенням предметності. У такому разі художнє мовлення відображає давні граматичні форми, засвідчує певну закономірність / незакономірність у «протіканні» історичних процесів: *У мене також діти, та й до своєї смерті я хочу дожити* («Солодка Даруся»); *Я у гірші часи якось сканав цієї напасті, то й тепер не хочу* («Солодка Даруся»); *Параска цілими днями ходила поміж хатів, нічого не просячи, нікого не зачіпаючи* («Солодка Даруся»). Деякі мовні явища, як-от закінчення *-и* в іменників третьої відміни (колишніх іменників *ї-основ); закінчення *-ови* в давальному-місцевому відмінках і т. ін., несправедливо «відштовхнуті» літературною мовою.

Неповторного колориту мові прозових творів надають і специфічні синтаксичні конструкції, характерні для розмовно-побутового мовлення покутян, як-от: уживання форми дієслова *бути* в теперішньому часі в нехарактерних для літературної норми позиціях: *І майже ніколи не є навпаки* («Майже ніколи не навпаки»); комбінаціями називного (на місці знахідного) відмінка іменників із дієслівними формами: *Ми звечора взяли коні* («Майже ніколи не навпаки»); відсутність координації між підметом і присудком: *– Дурне – не дурне, але так мене мама-покійниця вчили, дай, Боже, їй царство небесне* («Солодка Даруся»); відмінності граматичної форми керованого відмінка: *Усе лихе минулося, поблідло, втратило ясність, а туга за чимось далеким лишилася в Дарусиній голові такою гострою, що від того вона болить її* («Солодка Даруся») тощо.

Отже, різні діалектні особливості, репрезентовані прозовою творчістю Марії Матіос, засвідчують цільові стилістичні настанови мовця, оскільки використовуються задля мовної характеристики персонажів, для відтворення колориту описуваних подій, явищ, процесів, для зображення життя і побуту українського народу, передусім лінгвоносіїв покутсько-буковинського говору.

Список використаних джерел

- 1 Єрмоленко, С. Говіркове багатоголосся сучасної української прози / С. Єрмоленко // Українознавство. – 2008. – С. 198–205.
- 2 Колоїз, Ж. В. Діалектизми в романі Марії Матіос «Солодка Даруся» / Ж. В. Колоїз // Філологічні студії : Науковий вісник Криворізького державного педагогічного університету : зб. наук. праць. – Кривий Ріг : Видавничий дім, 2010. – Вип. 4. – С. 98–117.
- 3 Матіос, М. Майже ніколи не навпаки : [роман] / М. Матіос [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1001186>
- 4 Матіос, М. Москалиця : [роман] / М. Матіос [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1001188>
- 5 Матіос, М. Солодка Даруся : [роман] / М. Матіос [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1001187>
- 6 Сварич, Н. З. Моделювання картини світу через художнє осмислення людського буття та духовних цінностей у творчості Марії Матіос (на прикладі твору «Майже ніколи не навпаки») / Н. З. Сварич // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. – К., 2012. – Вип. 17. – С. 212–217.
- 7 Українська мова : [енциклопедія] / ред. : В. М. Русанівський) та ін. – К. : Вид-во «Укр. енциклопедія» ім. М. П. Бажана, 2000. – 752 с.

Т. Г. Комиссарова

ДОВОМОЙ В УСТНЫХ РАССКАЗАХ СЕЛЬСКИХ ЖИТЕЛЕЙ ВОЛОГОДСКОГО КРАЯ И В ВОСПРИЯТИИ ГОРОДСКИХ ДЕТЕЙ-ДОШКОЛЬНИКОВ

В статье комментируются записи устных рассказов о домовых и определяются возможности использования данных текстов в практике раннего развития речи. Материалом для наблюдений служит корпус цитат картотеки «Словаря вологодских говоров», устные рассказы, собранные по программе «Лексического атласа русских народных говоров» в Вологодской области, а также записи учебных занятий в школе искусств «Пируэт» г. Вологды.

Лексика народной демонологии составляет значительную по своему составу тематическую группу слов, относящихся к сфере народной духовной культуры. Изучение этой лексики позволяет реконструировать существенные для народного сознания объекты ментальной сферы, а также элементы ритуально-магической бытовой и обрядовой практики.

Как и многие этнолингвисты, мы считаем более приемлемым для себя широкое понимание народной демонологии, при котором «демонологические поверья пронизывают все сферы и уровни народной культуры, являясь неотъемлемой частью семейных, календарных, хозяйственных обрядов, представлений о времени и пространстве, о явлениях природы, о болезнях и др.» [1, с. 3].

Сфера народной демонологии представляет собой сложную многофункциональную систему, в составе которой взаимодействуют различного рода мифологические персонажи. Они, по мнению О. А. Черепановой, обладают различного рода сверхъестественными свойствами, выполняют мифологическую функцию, то есть более или менее активно оказывают ирреальное влияние на жизнь человека, который в свою очередь верит в их существование [8, с. 11]. Одним из наиболее известных демонологических персонажей является *домовой*. Этот персонаж широко известен в мифологических системах различных славянских народов. Образ домового: его внешний облик, функции и характер взаимодействия с другими персонажами – прочно вошёл в устную народную традицию, а также подвергся литературно-художественной обработке в различных произведениях литературы и искусства.

В «Словаре вологодских говоров» представлены следующие названия домового: *дворовушко (батюшко-дворовушко), доброхот, доброхотушко / доброходушко, домовушко, суседко, суседушко (суседушко-доброходушко)* и др. В контекстуальных иллюстрациях словаря обнаруживаются особенности поведения домового: *«Хозяин-от у меня последние денёчки дожигал. Тогда я и слышала, как дворовушко плачет. Пошёл по стене от порога в передний угол, дошёл до кутного угла, там и затих. Голосок тоненькой, такой, как у робёнка»*. Влгд. Меньш. [5, с. 13]; *«Таня! Ты ничё не цюла? В том-то углу как доброходушко ревел! Ы-ы-ы!» - «А заревишь! Хлеба нет, муки в кадце нет, коров увели. Ревит доброходушко!»*. Сямж. Монаст. [5, с. 31]. В некоторых словарных статьях фиксируются фрагменты обрядовых действий, заговоров, обращений к домовому: *«Анна Красотина спала. На неё навалилась тягость какая-то. Она и спросила: Батюшко-дворовушко, к худу или к добру?! Он как ухнет! А поутру она встала да пошла – её параличом и розбило»*. Влгд. Меньш. [5, с. 13]. Информанты комментируют взаимодействие домового с другими мифологическими персонажами: *«Дедушко-суседушко, полевой, пой-корми, дворовой, домой веди»*. Верх. Бояр. [5, с. 13]; *«Доброходница – жена доброходушки. Доброходницу не видали, а всё больше хозяина. Ись жена, недаром говорят: «Батюшко доброходушко, матушка доброходница, вам здись не тесно? Дайте мойй скотине доброё место!»* Сямж. Монаст. [5, с. 31].

Вместе с тем многие словарные статьи регионального диалектного словаря не позволяют решить проблему соотношения имени и денотата, в частности, разграничить функции *домового* и других домашних духов – например, *дворового*, живущего во дворе и присматривающего за скотом (*Доброходница – жена доброходушки. Доброходницу не видали, а всё больше хозяина. Ись жена, недаром говорят: «Батюшко-доброходушко, матушка-доброходница, вам здись не тесно? Дайте моёй скотине доброё место!»* Сямж. Монаст. [5, с. 31]; *Суседка-то ноне мало поминают, раньше поминали. Он скота мучит, другой раз придёшь: корова вся сырая, у лошади гриву заплетёт, эдак навьёт.* Тот. Серг. [6, с. 161]). Эту проблему позволяют решить записи устных рассказов, собираемых по программе «Лексического атласа русских народных говоров» [4]: *Домовой в доме, во дворе дак дворовушко – он за скотиной приглядывает, в овине, баяли, овиннушко – он хлеб сторожит, в бане – бавнушко. Помылася, дак поблагодари бавнушка за хороший жарок да парок. «Спасибо, – скажи, – батюшко-бавнушко!».* Он за каменной живёт, да не зевай бавнушка-то, угоришь! (Кир. Борб.). Эти же рассказы позволяют более отчётливо представить внешний облик домашнего духа и выполняемые им функции (*Домовой? Есть домовой. Батюшко-домовой, домовая матушка и их детушки. Говорят: какая у хозяина семья, такая и у домового. Если семья работающая, опрятная, дак и домовые не варзают, за хозяйством смотрят. А как ругачкая семья да малодильная – дак посудой в куте бренчит, веником шуришит, хозяйку подгоняет, ображаться гоняет.* Кир. Борб.). Материалы, собранные по программе ЛАРНГ, фиксируют описания некоторых обрядов, связанных с домовым (*Когда дом строили, дак первую ночь надо домового переселять. Из старой избы его зовут: «Батюшко-домовушко со своею матушкой да со своими детушками! Приходи ко мне в новую избу!».* И оставляешь на лавке ему ложку. А сам замечай: если ложка за ночь не так повёрнута, дак поиграл домовой, перешёл, всё теперь ладно будет. Кир. Борб.) [9].

Названия домового как одного из ведущих мифологических персонажей народной демонологии могут быть прокомментированы с позиций социосемантики, то есть с точки зрения отражения в значении слова социокультурных стереотипов поведения, верований, представлений об окружающем мире [7, с. 125]. Исследователи Н. И. Коновалова и Е. А. Лабзенко, исследуя записи речи носителей одного из уральских говоров, предлагают следующие характеристики домового: *домовой – «домашний (место обитания) дух (родовое включение понятия – нечистый дух), хранитель очага, незримый помощник хозяев (отношение к человеку), является в виде маленького косматого старичка с бородой, покрытого шерстью (характерные особенности внешнего вида). Домовой стучит и возится (характерные действия) по ночам (время появления), бренчит посудой, может совершать разные проказы, иногда душит сонного (характерные действия). Помогает трудолюбивым хозяевам, ленивым вредит (отношение к человеку). Может предсказывать различные события (характерные действия)».* По мнению учёных, наиболее ярко проявляют социальную семантику обозначения ритуальных действий по отношению к мифологическому персонажу – это некая социальная память (память фольклорного социума), реализуемая в ритуальных действиях: *Когда хозяева переезжают на новое место жительства, то домовый следует за ними, поэтому надо держать в одной руке икону, а в другой ломоть хлеба с солью и сказать: «Дедушко домовой! Прошу твою милость к нам на новожилье. Прими нашу хлеб-соль!»* (записано в д. Буткинское Озеро Талицкого района Свердловской обл. от местного знахаря А. Д. Чусовитина) [3].

Социосемантика названий мифологических персонажей может быть актуализирована как в традиционных дискурсивных практиках (записи текстов устного народного творчества), так и в относительно новых, представляющих собой опосредованное, переосмысленное представление о системе народной демонологии. С целью выяснить, как складывается образ домового в сознании городских детей, мы обратились с вопросами к ученикам школы искусств «Пируэт» г. Вологды (3–5 лет), посещающим занятия по программе «Развитие речи. Театральные игры». Выяснилось, что на их представления о домовом

оказывают куда более значительное влияние не аутентичные тексты народного творчества, а современные дискурсивные практики: мультфильмы на основе литературных сказок, художественные фильмы в жанре фэнтези и пр. При сохранении некоторых из названных выше характеристик домового (*это тот, кто сидит дома, он очень секретный, он хороший, это такой человек, который ходит и помогает людям, он бывает вредный, если хозяин рассердит*), дети иначе представляют его способ существования (*он мальчик, у него нет семьи*) и внешний облик (*он конопатый, он в рубашке со штанами и белыми волосами, он в тапочках ходит, он маленький такой* (показывают руками расстояние 20–30 см.) *и боится кошек*). Вероятно, такой образ мифологического персонажа складывается под влиянием мультипликационных фильмов о домовёнке Кузе, снятых по мотивам сказок Татьяны Александровой (режиссер А. Зябликова, сценарий В. Берестов, М. Вешневицкая, художник Г. Смолянов). Под влиянием современных масс-медиа дети нередко путают «русского» домового с домовыми *эльфами*, шотландскими *брауни* и прочими персонажами, обладающими сходными социальными характеристиками: домовый есть хранитель семьи, блюститель домашнего порядка и спокойствия, он, как правило, дружелюбен по отношению к людям.

Мы обратили внимание на следующее: все дети, которых мы расспрашивали о домовых, ответили, что *у них дома домовые не живут, это сказочные персонажи*. Из этого можно сделать вывод о том, что этот образ мифологической системы русского народа утрачивает свою актуальность в городской культуре (в том числе и потому, что редко упоминается в игровой практике, а также не относится к числу коммерциализованных персонажей русского фольклора – подробнее об этом см. [2]). Поэтому на своих занятиях в школе раннего эстетического развития «Пируэт» мы активно применяем практику театрализованных игр на основе малых жанров русского фольклора (пестушек, потешек, прибауток и пр.), а также адаптируем к проблематике работы записи устных рассказов сельских жителей Вологодского края с целью не только активизировать речемыслительную деятельность ребёнка, но и воспитать его в традициях локальной культуры Русского Севера.

Список использованных источников

- 1 Балова, Е. Ю. Демонологическая лексика в говорах Правобережья Нижегородской области : дисс... канд. филол. наук / Е. Ю. Балова. – Арзамас, 1999. – 262 с.
- 2 Драчева, Ю. Н. Использование языка традиционной народной культуры в масс-медиа региона (на примере вологодского бренда «Дед Мороз») / Ю. Н. Драчева // Народная речь Вологодского края: между прошлым и будущим. Монография. – Вологда : Изд-во «Легия», 2015. – 250 с.
- 3 Коновалова, Н. И. Социосемантика народной демонологии / Н. И. Коновалова, Е. А. Лабзенко // Всеукраинская научно-практическая Интернет-конференция «Роль украиноведения в воспитании национального сознания и достоинства новой генерации украинцев (14–15 ноября 2013 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.confcontact.com/2013-rol-ukrainovedeniya/4_konovalova.htm
- 4 Лексический атлас русских народных говоров. Пробный выпуск. – М., СПб. : Наука, 2004. – 302 с.
- 5 Словарь вологодских говоров. Вып. 2. – Вологда : Обл. типография, 1985. – 182 с.
- 6 Словарь вологодских говоров. Вып. 10. – Вологда : Изд-во «Русь», 2005. – 180 с.
- 7 Толстая, С. М. Стереотип в этнолингвистике / С. М. Толстая // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. – М.: Ин-т славяноведения и балканистики РАН, 1995. – 168 с.
- 8 Черепанова, О. А. Мифологическая лексика русского Севера / О. А. Черепанова. – Л. : Изд-во Ленинградского ун-та, 1983. – 168 с.
- 9 Экспедиционный архив материалов, собранных по программе «Лексического атласа русских народных говоров» (хранится на кафедре русского языка, журналистики и теории коммуникации Вологодского университета).

М. И. Конюшкевич

ДОРОГА СЛАВЯН: КУДОЙ? КУДА? КАКИМ ПУТЕМ?
(о парадоксе в развитии категории транзитива в славянских языках)

На примерах функционирования периферийных форм типа «кудой» рассматривается парадокс в прогрессивном и регрессивном направлениях развития транзитивного дейксиса в ряде славянских языков. Делается попытка объяснить спад, живучесть и активизацию данных форм лингвистическими и экстралингвистическими факторами.

Однословный дейксис в современном русском языке имеется только для трех типов значений – директива-старта (*откуда*), директива-финиша (*куда*) и локатива (*где*). Для указательного же транзитива используется словосочетание *каким путем*, хотя еще во времена А. А. Потебни в этом значении использовалось и слово *кудой*. А. А. Потебня, который, рассмотрев несколько точек зрения на исходное значение творительного падежа, отмечает: «По Даничичу... творит. первоначально означает путь движения <...> Подобным образом и Зикмунд из зн. «каким путем», «кудою» выводит не только знач. времени и орудия, средства, но прямо оттуда же и знач. причины, повода, общности и качества... <...> Полагая в основу всех прочих значений местное, я думаю, что в этом отношении имею только одного предшественника, Ю. Даничича, который в своем сербском синтаксисе тоже исходит из местной функции творительного» [6, с. 432] (выделено нами. – М. К.).

А. А. Потебня считал, что в славянских языках «творительный беспредложный принадлежит к числу падежей, наиболее устаревших» <...> Рассматриваемый твор. означает путь движения, на неопределенном протяжении совпадающий с движением. <...> В русских говорах значение местоименных наречий *куды, сюды, туды* уже смешалось с *куда* и пр., так что обе формы ставятся безразлично, или одна вытеснила другую, присвоив себе ее значение, напр. «иди сюда (сюды) ко мне» и «обойти сюда» (этою стороною). Но, вероятно, формы на *ы* суть тв. п. мн. ч., причем ответом на них сначала мог служить только твор. (подем)» [6, с. 437] (выделено нами. – М. К.).

Примечательно, что, приводя примеры вытеснения одних форм другими, А. А. Потебня отмечает аналогичные процессы и в других языках – чешском, в котором транзитивное значение «еще явственно в *kady* и *kudy*», и в польском, где «*kędy* уже зн. и «где», и «куда», а не «кудою»» [6, с. 438].

Что касается других восточнославянских языков, то в украинском языке наречия *кудою, сюдою, тудою* А. А. Потебня рассматривает как «восстановление такого (транзитивного. – М. К.) значения» [6, с. 438] (выделено нами. – М. К.).

Из наблюдений А. А. Потебни вытекает, что значение ‘каким путем’, или, в современной терминологии, транзитивный дейксис в своем развитии претерпевает два разнонаправленных процесса: 1) прогрессивное – собственно транзитивные формы (*кудой*) вытесняются директивно-финишными с совмещением значений трассы и направления (*куда*); 2) регрессивное – транзитивное значение как одно из древнейших значений может в своих формах восстанавливаться (добавим – и находить новые).

Подтверждение второму процессу видится во многих славянских языках. Так, в современном польском языке, в котором транзитив (в терминологии полонистов – перлатив) *kędy* еще указывался в словарях как устаревший [8], согласно более новым лексикографическим источникам современного польского языка [9; 10], приобрел только директивное значение ‘куда’, а в качестве дейктического транзитива подается уже лексема *kturendy*. Активна она и в Интернете: *Nic nie pamiętam, ani kturendy jechałem, ani jak długo; Jak mogą tanio, szubko i kturendy najlepiej jechać do Polski z wyspy?*

В чешском языке также наблюдается, с одной стороны, совмещение директивного и транзитивного значений: «*Kudy*, местоим. нар. 1 вопросит. куда, как, каким путем; *kudy půjdete n. se dáte?* куда или как мы пойдём?, какой дорогой или каким путем мы пойдём?» [7], а с другой, в экспрессивной речи для выражения только транзитивного значения используется лексема *kudypak*: «*Kudypak* местоим. нар. вопросит. экспрессивное какой же дорогой, каким (же) путем; *kudypak jste šli?* как же или (а) какой дорогой или каким (же) путем вы шли?» [7].

Как пояснил на наш запрос профессор А. А. Загнитко, в украинском языке формы типа *кудою*, *тудою*, *сюдою* в нормативном аспекте истолковываются как разговорные, но тем не менее активно используются в художественной речи: *Тудою* *пливли тумани* (І. Нечуй-Левицький); *Сюдою* *тривоги бігли* (Г. Барівнок); *Кудою* *йти, кудою* *вертатися* (С. Руданський). В Интернет-ресурсах мы находим примеры употребления и отрицательных транзитивов: *Сього переходу через річку Камінку бо обминути нікудою не могли; Нікудой наш горнастрелковій флот не поїде! Ні своїм ходам, ні чужім!*, хотя словари этих дериватов не фиксируют.

Е. Ф. Карский так же, как и А. А. Потебня, выделил «творительный места (abl. loci), сохраняющий древнее значение движения по чем. Связь с местом здесь особенно заметна, напр.: *ходзи лесом...* Сюда же принадлежат и типичные белорусские наречия *кудою*, *тудою*, *сюдою* (в вып. 2 «Белорусов» на с. 66 он приводит также *кудэю*, *сюдэю*, *тудэю*. – М. К.), а также *куды*, *туды*, *сюды*, представляющие заостренную форму творительного множественного» [3, с. 416–417] (выделено нами. – М. К.).

На сегодня в белорусском языке зафиксировано употребление 12 дейктических транзитивов и их вариантов: *кудой / кудою*, *сюдой / сюдою*, *тудой / тудою*, *кудэма*, *сюдэма*, *тудэма*, *тудэма-сюдэма*, *нікудою*, *ня будзе кудой*, причем их употребление возможно в самых разных синтаксических функциях. Несмотря на ограничительные пометы нормативных словарей, рассматриваемые лексемы употребляются в белорусском языке очень широко, включая различные стили и жанры, в том числе авторскую речь мастеров художественного слова и даже адаптированные тексты для выпускного изложения в общеобразовательной школе, что свидетельствует не только об узусе, но и о расширении нормы их употребления.

Менее всего «повезло» однословному транзитивному дейксису в русском языке. Дейктическая система русского языка, как и любого другого языка, представляет собой такую степень развития лингвосемиотической системы, когда категоризация завершена. По наличию и развитию дейксиса можно судить о возрасте тех или иных категорий (см., например, работы И. И. Мещанинова, В. Н. Мигирова, Н. Ю. Шведовой и др.). К примеру, категории условия и уступительности являются более поздними по сравнению с категориями цели или причины, поскольку на уровне дейксиса они не имеют однословного указания; сравн.: причина (*почему*), цель (*зачем*) – условие (*при каком условии*), уступительность (*несмотря на что*).

Возникают вопросы: 1) почему вместо удобной и широко разветвленной системы однословных транзитивных местоименных наречий *кудой/кудою*, *тудой/тудою*, *сюдой/сюдою*, представленных В. И. Далем, в современном русском литературном языке прижились достаточно неэкономные с точки зрения речевых усилий сочетания *каким путем*, *таким путем*, *этим путем*, *тем путем?*; 2) почему нормативными считаются для указания транзитивного значения семантически многозначные *куда*, *сюда*, *туда*, основное значение которых все-таки директивно-финишное, а более точные однословные транзитивы стали коммуникативными изгоями?; 3) чем объяснить всплеск употребительности гонимых нормализаторами дейктических транзитивов?

На данный парадокс обращает внимание и Анна Зализняк: «...вопрос *Как туда добраться?* часто используется вместо вопроса *Где находится?* Такая подмена не случайна: на самом деле, мы иначе и не можем при помощи языка передать другому человеку знание о пространственном расположении объекта, как описав воображаемый путь к нему» [2, с. 37] (выделено нами. – М. К.).

Добавим, что речевая действительность в Интернете свидетельствует о широком использовании форм типа *кудой, тудой* и их дериватов в русской речи белорусов (возможно, не только белорусов). Нами зафиксированы следующие наречия с транзитивным значением почти в тех же функциях, что и белорусские транзитивы: *кудой, тудой / тудую, суюдой, тудую-суюдой, тудэма, суюдэма, тудэма-суюдэма, нетудой, кудой-нибудь*. Например: *А кудой пойдет 84 автобус?; Поехали! Кудую? Тудую!; Интересно, кудой Гродно–СПб будет ходить?; Таксист спросил классическое «кудой поедет?», но увидел мой взгляд и осознал, что если он сейчас же не поедет «кудой-нибудь как можно скорее», то я ему причину ему такую же боль, которая сейчас была в моих глазах.*

На сегодня мы не можем дать убедительный ответ на поставленные нами же вопросы. Попытаемся привести лишь несколько предположений относительно самого парадокса «были слова – почему-то ушли – они вернулись – их запрещают – а они живут и множатся».

1. Представляется, что истоки парадокса прогрессии и регрессии в развитии и различиях транзитивного дейксиса в славянских языках, равно как и стойкой живучести и широкого употребления его в белорусском языке, надо искать в истории и темпах развития языков. Сравним прерванность книжной традиции и влияние живой народной речи в белорусском языке, с последующим стремительным развитием его стилистической и терминологической систем при обретении функций государственного языка, вызвавших всплеск вариативности и востребованность архаичных средств и форм. И, с другой стороны, преемственность в книжной традиции русского языка, с субстратом церковнославянского языка, с прочным поступательным развитием стилистической системы – от трех «штилей» до формирования новых функционально-стилистических разновидностей (например, религиозного).

2. Нельзя исключать и такой момент, как «память языка», доказанная в одной из работ Т. М. Николаевой на примере союзов *хоть* и *хотя*, в которых инфинитивное и деепричастное прошлое до сих пор влияет на условия употребления их как союзов в сложном предложении. Думается, что в нашем случае можно говорить и о «памяти» дейктических транзитивов, о их «восстановлении», как писал А. А. Потебня, и о формах типа *кудой* с их «древним значением «движения по чем», как писал Е. Ф. Карский.

3. Оставляем здесь «за кадром» анализ более дробной дифференциации транзитивного значения в современных русском и белорусском языках, отметим лишь, что «древнее значение по чем» не только осталось, но и еще развилось: имеются, по крайней мере, четыре его разновидности, выражаемые формами творительного падежа без предлога (*идти лесом / ісці лесам*) и падежными формами с предлогами в рус. *по, через, сквозь*, в бел. *па, праз, скрозь*. Наши наблюдения показали, что формы творительного беспредложного (*ісці лесам*) в белорусскоязычных текстах, в отличие от русскоязычных, превалируют над предложно-падежными (*ісці па лесе*). Ср. оригинал и перевод из «Колосов» В. Короткевича: *Яна проста прайшла лоджыяй і спуцілася сходамі ў парк. – Она просто прошла лоджией и спустилась по ступенькам в парк.* Было бы некорректно: *?спустилась ступеньками*. Превалирование творительного беспредложного с транзитивной семантикой можно объяснить тем, что литературный белорусский язык своей устной основой (разрыв книжной традиции длиной более 250 лет!) сохранил многие архаические черты древнего белорусского языка.

4. Поскольку концептуализация пространства у любого народа представлена в основном четырьмя концентрически расширяющимися кругами, исходя из понятий *человек – дом – страна – мир* [1, с. 128], то национальное языковое своеобразие категоризации топоса следует искать в пределах каждого из них. Транзитивное значение беспредложного творительного падежа очень точно коррелирует с ближними кругами, свойственными белорусской лингвокультуре: выбирая форму творительного падежа, говорящий (он же наблюдатель) представляет субъекта движения неотделимо от ближних кругов: дорога – это его «дом», в который он сам включен, «путь движения, на неопределенном протяжении совпадающий с движением» (Е. Ф. Карский).

В национальной пространственной картине мира белоруса топос более дискретен, в отличие от русской пространственной картины мира, где «тема пространственной беспредельности – один из структурообразующих элементов русской культуры» [5, с. 338], обусловленный предпочтением представителя русской лингвокультуры к более дальним пространственным кругам (*страна – мир*).

Отражение этих различий особенно заметно в предложных системах: в белорусском языке насчитывается свыше 150 пространственных предлогов и их аналогов, образованных от 16 соматизмов. Сравн.: *паглядзець у бок суседа – посмотреть в сторону соседа*. Даже сами некоторые формы лексем в предложном сочетании сохраняют в белорусском языке творительный падеж: *кірункам да чаго, накірункам да чаго – в направлении к чему, по направлению к чему*).

5. В сформулированном парадоксе можно усмотреть и давление системы. Если просторечие проявляет такую живучесть в виде конкретной единицы, то это не просто «первый или последний звонок в системе» (Е. А. Земская), но и требование системы. Дейктические транзитивы проявляют целый ряд системных свойств – деривационных (рус. *никудай, кудой-то, нетудой, кудой-нибудь*; бел. *нікудою, ня будзе кудой*; укр. *нікудою / нікудой*), парадигматических (*Тудую, сюдою али ейдою?* – С. Г. Писахов), синтагматических (они выполняют как вопросительную, так и относительную функцию с изъяснительными и определительными придаточными).

6. «Куды, туды, сюды, представляющие заостренную форму творительного множественного» (Е. Ф. Карский), по аналогии приняли ту же форму, что и «творительный места (abl. loci), охраняющий древнее значение движения по чем»...: *ходзи лесом* (Е. Ф. Карский). Кроме того, творительный транзитивный поддерживается другими значениями творительного падежа: сравнительными (*хадзіць павай*), инструментными (сравн. *пльць морам – пльць цеплаходам*), временными (*хадзіць ноччу / слатою / бураю*).

7. Слово *кудой* семантически более емко, нежели сочетание *каким путем*, ибо совмещает в себе а) директивно-финишное значение 'куда', б) трассу движения 'по какому пути', в) траекторию движения 'каким образом', г) включение субъекта в ближнее к нему пространство 'каким путем'.

8. Нельзя сбрасывать со счетов и потребность самих носителей языка в таких формах, тяготение к экспрессивизации речи, ерничеству: очевидна активизация таких транзитивов, особенно слов *тудэма, сюдэма, тудэма-сюдэма*, и те приращения смыслов, которые они получили в Интернет-общении: *Всё не там, где надо и не через тудой, кудой нужно; Если тема нетудой, прошу не ругать; И зачем мне запись тискать, если я по лесу накрутил км наццать и нет желания тудую-сюдою возвращаться; Сколько я уже таких финалов видел, когда настроение боевое, а эти выходят и коузают бедный мячик тудэма-сюдэма; Как на айфоне – покрутил тудЭм-сюдЭм и заработала; Ад сюдэма нікудэма; ник Нетудой; Карточная игра «Тудэма-сюдэма».*

9. Напрашивается в качестве гипотезы и экстралингвистический фактор прогресса и регресса в транзитивном дейксисе: трасса пути для древнего славянина имела значимость в силу опасности пути. С развитием более быстрого и более безопасного транспорта важнее стал представляться конечный путь движения (директив-финиш). Но при современной множественности путей и транспортных средств возможность выбора трассы снова становится актуальной. А бесконечность ходов в использовании Интернет-ресурсов подстегнуло пользователей активно обращаться к нормативно периферийным, но удобным в семантическом и экспрессивном отношении транзитивам: *Выкручиваю заливную масло-пробку на карте и сую тудэма термодатчик от тестера; Отдам за 10 000 тыс, но это только потому что вы сюдой покупаете, а не через сайт, а так они дороже; По-русски ты должен объяснять своему второму компьютеру, кудой выходит в инет; Сами выбирайте, кудой идти до ДК, по дороге, либо по шпалам; Есть ещё один переход, ездил тудэма из Киева.*

Таким образом, это востребованные в коммуникации средства, для которых существует вполне легитимное место на высшем (дейктическом) уровне семиотической системы языка.

Список использованных источников

- 1 Гак, В. Г. Пространство вне пространства / В. Г. Гак // Логический анализ языка. Языки пространств / Отв. ред.: Н. Д. Арутюнова, И. Б. Левонтина. – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 127–134.
- 2 Зализняк, Анна А. Преодоление пространства в русской языковой картине мира: глагол *добираться* / Анна А. Зализняк // Логический анализ языка. Языки пространств / Отв. ред.: Н. Д. Арутюнова, И. Б. Левонтина. – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 30–37.
- 3 Карский, Е. Ф. Белорусы. Язык белорусского народа. Вып. 2. Исторический очерк словообразования и словоизменения в белорусском языке. Вып. 3. Очерки синтаксиса белорусского языка / Е. Ф. Карский. – М. : Изд-во АН СССР, 1956. – С. 416–417.
- 4 Конюшкевич, М. И. Предложный потенциал соматизмов / М. И. Конюшкевич // Язык. Речь. Речевая деятельность : сб. науч. ст. / ГрГУ им. Я. Купалы; редкол.: И. Н. Кавинкина (отв. ред.) [и др.] Гродно : ГрГУ, 2011. – С. 3–15.
- 5 Левонтина, И. Б. / Родные просторы / И. Б. Левонтина, А. Д. Шмелев // Логический анализ языка. Языки пространств / Отв. ред.: Н. Д. Арутюнова, И. Б. Левонтина. – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 338–347.
- 6 Потебня, А. А. Из записок о русской грамматике. Т. I–II / А. А. Потебня. – М. : Учпедгиз, 1958.
- 7 Velký česko-ruský slovník. Большой чешско-русский словарь. Leda, 2005.
- 8 Słownik języka polskiego / red. nauk. prof. dr Mieszysław Szymczak. Т. 1. Warszawa, 1978.
- 9 Słownik współczesnego języka polskiego / red. nauk. B. Dunaj. Т. 1. Warszawa, 2001.
- 10 Uniwersalny słownik współczesnego języka polskiego / red. prof. Stanisława Dubisza. Т. 1. Warszawa, 2003.

УДК 821.161.3-343:398.91(161.3)

Т. У. Каранькова

МІФАЛАГІЧНЫЯ ЎЯЎЛЕННІ Ў ПРЫКАЗКАХ І ПРЫМАЎКАХ

Артыкул прысвечаны выяўленню семантыкі архетыпаў, звязаных з рэлігійнымі вераваннямі беларусаў. На багатым фактычным матэрыяле падрабязна асэнсаваны міфалагічныя ўяўленні пра Бога, пекла, чорта.

У парэміялагічных адзінках беларускай мовы найбольш часта ўжываюцца назвы такіх паняццяў рэлігійнай дагматыкі, як Бог, пекла, чорт.

Адным з найважнейшых архетыпаў свядомасці беларускага народа з’яўляецца Бог. Беларускія даследчыкі Э. Зайкоўскі і У. Лобач адзначаюць, што «Бог (ст.-перс. *baga*; ст.-інд. *bhaga* – у першасным значэнні «ўдача», «доля») – адзін з персанажаў славянскага дахрысціянскага пантэону, у кніжна-царкоўнай традыцыі вярхоўная сутнасць, надзеленая вышэйшым розумам, абсалютнай дасканаласцю і ўсемагутнасцю» [1, с. 48]. Для Бога, па меркаваннях людзей, характэрны наступныя духоўныя якасці: мудрасць і ўсемагутнасць. Ва ўсе часы Бога беларусы называлі абаронцам бедных і абяздоленых, а таму ўсе свае спадзяванні на лепшую будучыню, на заступніцтва ад злых сіл, уціску і прыгнёту звязвалі менавіта з ім. Хрысціяне ўскладвалі на яго свае надзеі і лічылі, што знаходзяцца пад аховай Бога. Вельмі складана сказаць, хто такі Бог. Мы прызнаем, што Бог – Дух, а гэта сведчыць аб тым, што Ён – Істота нематэрыяльная і бесцялесная. Ён зусім іншы, чым усё існае, усё тое, што знаходзіцца вакол нас. Мы прызнаем, што Ён увасабляе сабой мудрасць, але гэта не тая мудрасць, пра якую думае кожны з нас. У гэтае слова не ўваходзіць і не ўкладваецца той сэнс, калі мы гаворым пра мудрага чалавека. Адзначым, што прыказкі і прымаўкі ў лаканічнай форме адлюстравалі вераванні людзей, якія заснаваны на тым, што Бог можа абараніць іх ад усяго: *Як у Бога за плячыма* [2, с. 149], *Нам Бога не ўчыць – сам знае* [2, с. 149].

Калі чалавека напаткаў нешчаслівы лёс ці яму проста не шанцуе, то людзі кажуць, што яго Бог пакараў ці пакрыўдзіў: *Так Бог нам даець, як мы просім* [2, с. 150], *Бог за таго, у каго грошы* [2, с. 152], *Беднаму Бог не залоціць парог* [2, с. 152], *Сільную руку Бог судзіць* [2, с. 152], *Хоць бедны ох, то не слухае Бог* [2, с. 152], *І Бог ашуканствам жыве: у аднаго адбярэ, а другому дасць* (*У Бога гэдака (справядліваець): аднаму адбярэ, а другому дасць*), *Бог ад аднаго атыміць, другому дасць, Скуль бы Бог уяго набраўся: у аднаго адбярэ, а другому дасць*) [2, с. 152–153].

Народныя вераванні пра Бога заснаваны на тым, што яго «праца» няспынна працягваецца кожны дзень. Бог за ўсім сочыць і дае людзям столькі, колькі яны заслугоўваюць. Прыказкі і прымаўкі адлюстравалі гэта наступным чынам: *І Бог не гуляе: усё на свеце мяняе* [2, с. 149], *Бог не гуляець, многа палатна маець ды багатым торбы прыгатаўляець* [2, с. 149], *Бог не гуляе, многа палатна мае ды бедным торбы нагатаўляе* [2, с. 149], *Бог не гуляець, дабро перамяраець* [2, с. 150], *Бог не гуляе, а ў кучу сабірае* [2, с. 150]. Многія людзі верылі ў тое, што ад Бога залежыць іх матэрыяльны дабрабыт, менавіта гэты аспект і знайшоў адлюстраванне ў наступнай прымаўцы: «*Без Бога не да парога*» [1, с. 149].

Божае бласлаўленне распаўсюджваецца на ўсіх людзей. Існуюць меркаванні, што Бог дапамагае толькі выбраным, аднак гэта не зусім правільна, бо мы ўсе створаны ім і да ўсіх Бог ставіцца аднолькава. Звернем увагу на тэксты прыказак і прымавак, дзе прасочваецца непарыўная сувязь чалавека з Богам: *Схоча Бог даці – найдзе, кім паслаці* [2, с. 150], *Як Бог схоча даты, то прынясе ў хату, а як не схоча даты, то забярэ з хаты* [2, с. 150], *Калі Бог дасць, дык і ў вакно падасць* (*Каму Бог дасць – і ў вакошка падасць*) [2, с. 150], *Сам Бог хіба людзям угодзіць* [2, с. 150]. Іншыя варыянты прыказак і прымавак паказваюць на тое, што Бог можа не толькі што-небудзь даваць чалавеку, але і забіраць: *І Бог усім не дагодзіць* [2, с. 150], *Бог захоча і з рук аднімець* [2, с. 150], *Каторы Бог намачыў – тэй і высушыць* [2, с. 150].

Варта памятаць аб тым, што Бог усё бачыць і чалавек атрымае за свае ўчынкi ў роўнай ступені столькі, колькі нагршыў, аб чым сведчыць тэкст прыказкі: *Як захоча Бог уляпіць, то ўлепіць: розум адніме і вочкі аслепіць* [2, с. 151].

Чалавек па сваёй прыродзе – істота супярэчлівая. Усё, што з ім здараецца, ён успрымае як нейкую зададзенасць, неабходнасць. Аднак калі здараецца добрае, то людзі не дзякуюць за радасць, а калі трапляецца нешта дрэннае, адразу пачынаецца пошук вінаватых. У выніку чалавек звяртаецца з малітвай да Бога, просіць вызваліць, забраць няшчасце, што знайшло адлюстраванне ў прыказках і прымаўках: *Як трывога, тагды да Бога* (*Кагда б'ець трывога, тагды і да бога, Не прыйдзе трывога – не ўспомніш і Бога, Када б не была на нас трывога, забылі б мы пра Бога*) [2, с. 151–152] [2, с. 152].

Адзначым, што Бог пасылае чалавеку толькі невялікую колькасць радасцей, аднак чалавек, іншым разам, не заслугоўвае і гэтую маленькую кроплю: *Бог болей маець, як раздаў* [2, с. 153], *У Бога ўсяго многа* [1, с. 153], *Няхай ад Бога і табе так ідзець, як ён нам даець* [2, с. 153]. Божае бласлаўленне не так лёгка атрымаць, аб чым сведчыць прыказка *Божая міласць – як вада на плыт* [2, с. 153].

Калі чалавек трымаецца праўды, жыве па ўсіх асноўных законах і не парушае іх, то Бог заўсёды знаходзіцца побач і дапамагае яму. Некаторыя людзі жывуць і спадзяюцца толькі на Бога, забываючы, што кожны чалавек сам адказвае за здзейсненае. У тэкстах прыказак і прымавак прыведзеныя разважанні атрымалі наступнае ўвасабленне: *Богу маліся, а за праўду дзяржыся* [2, с. 154], *Богу маліся, а сам не плашыся, На Бога спадзявайся, але і сам старайся*) [2, с. 155], *Бог як Бог, а не будзь сам плох* [2, с. 155–156], *Богу маліся, а сам працуй, бо згаладаеш* [2, с. 156], *На Бога не ўпадай да й сам не зявай* [2, с. 156].

Розныя людзі да адной і той жа сітуацыі ставяцца неадназначна. Адны што-небудзь зрабяць і не асэнсоўваюць гэтага, а іншыя – перш чым зрабіць, ацэняць сітуацыю, прааналізуюць усе магчымыя выпадкі і толькі потым вырашаць, як трэба паступіць. Пра такіх людзей, якія падумаюць, а потым зрабяць, гаворыцца ў тэксце наступнай прыказкі: *Хто сам сябе сцеражэ, таго і Бог беражэ* [2, с. 156].

У некаторых варыянтах тэкстаў прыказак і прымавак гаворыцца аб тым, што чалавек не павінен заўсёды спадзявацца на некага і скардзіцца на свой няшчасны лёс. Калі толькі гаварыць пра няшчасце, яно абавязкова будзе крочыць за чалавекам. Важна, каб думкі і памкненні людзей былі заўсёды светлымі і чыстымі, дзеянні і ўчынкі былі скіраваны толькі на лепшае. Менавіта такі накірунак думак – пазітыўны і вера ў лепшае – ёсць божая міласць: *Плакаў, плакаў – Бог аднакаў, стаў спяваці – стаў Бог даваці* [2, с. 157].

У светапоглядзе славян Богу супрацьстаіць нячыстая сіла, увасабленнем якой з’яўляецца чорт. Даследчык У. Лобач адзначае, што «чорт (ад праслав. *сѣртъ* – «пракляты») – у беларускай міфалогіі ліхі дух, які шкодзіць толькі чалавеку і супрацьстаіць Богу». Лічыцца, што «ў беларускіх легендах чорт у пары з Богам фігуруе як адзін са стваральнікаў свету, але пазней з прычыны непаслушэнства ўступае з Богам у канфлікт» [2, с. 554], што ярка адлюстравана ў тэкстах прыказак і прымавак: *І Бога хвалі, і чорта не гняві (Бога не гняві і чорта не смяшы, Богу маліся, а чорта не гняві, Бога прасі і чорта ў злосць не ўводзь, Богу маліся, але і чорта не гневаі)* [2, с. 158].

Вядома, што побач з кожным чалавекам знаходзяцца два анёлы, якія падштурхоўваюць чалавека на добрыя ці дрэнныя ўчынкі: *Бог сваё, а чорт сваё шэпча ў вушы* [2, с. 159]. Чорт заўсёды спакушае чалавека, прымушае яго рабіць дрэнныя ўчынкі, а пасля толькі кпіць і насміхаецца з яго: *Што то быў за чорт, каб не спакусіў* [2, с. 159], *Чалавек спешыцца, а чорт цешыцца* [2, с. 159].

Такім чынам, у выніку праведзенага аналізу парэміялагічных адзінак, якія адлюстроўваюць рэлігійныя погляды нашага народа, можна зрабіць вывад, што рэлігія як сродак духоўнага самавыражэння народа яшчэ з часоў глыбокай старажытнасці займае адно з асноўных месцаў у жыцці беларусаў. Прыказкі і прымаўкі ў вобразнай, мастацкай форме адлюстравалі народныя вераванні, звязаныя з архетыпамі «Бог», «чорт», «пекла».

Спіс выкарыстаных крыніц

1 Беларуская міфалогія : Энцыклапед. слоўн. / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. – Мн. : Беларусь, 2004. – 592 с.

2 Прыказкі і прымаўкі : у 2 кн. Кн. 2 / склад. М. Я. Грынблат; рэд. А. С. Фядосік. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976. – 616 с.

УДК 811.162.4’373

Л. В. Корновенко

ЖЕНСКИЕ ИМЕНА В РУССКИХ И УКРАИНСКИХ ПАРЕМИЯХ: ВОСПРИЯТИЕ И ОЦЕНКА

Статья посвящена изучению женских имен в пословицах и поговорках русского и украинского народов. Определен репертуар женского именника, выделены частные варианты, описано проявление положительных и отрицательных ассоциативных связей имени, отраженных в этносознании.

Актуальность этнолингвистического изучения имен собственных обусловлена постоянным ростом исследовательского интереса к пониманию процессов, происходивших в разные исторические периоды в языке народа, его истории, культуре. Исследование имен собственных отражено в работах таких лингвистов, как В. Бондалетов, М. Горбаневский, О. Земская, Ю. Караулов, А. Сусова, Д. Шмелев, П. Флоренский, Н. Формановская и др. В украинском языкознании – Л. Масенко, Л. Скрипник, Г. Пивторак, Ю. Редько, П. Чучка и др.

Так, Н. И. Формановская считает, что имя нередко оценивается человеком как его неотъемлемая принадлежность, ценность, которой он дорожит [10, с. 58].

Внимание к системе имен собственных, в частности антропонимов, определяется их особым положением «как слов, развивающихся по законам языка, но помимо лексического компонента включающих также этнографический, исторический, социальный, культурологический аспекты информативности» [3, с. 115]. Личные имена, отчества, фамилии людей, безусловно, являются частью лексико-семантической системы, функционируют в ее рамках и одновременно весьма чутко реагируют на любые изменения, происходящие в обществе. Именно особым положением антропонимов и связанными с этим проблемами определяется актуальность избранной темы.

Предметом нашего изучения являются женские имена в русской и украинской картине мира. Цель исследования – определить место женского имени, выделить наиболее часто употребляемые женские имена, обратить внимание на формы и варианты их употребления. Показательным объектом фиксации народной культуры и ментальности является фольклор, поэтому функционирование антропонимов рассмотрено в пословицах и поговорках на материале сборников «Пословицы и поговорки русского народа», «Українські прислів'я та приказки» [2; 4; 8], также были рассмотрены наиболее популярные имена студентов-русистов Черкасского национального университета имени Б. Хмельницкого [см. также: 6].

Сопоставляемый женский именник представлен преимущественно традиционными христианскими именами, которые отражают народную духовную культуру. Исследовав около двухсот русских пословиц и поговорок, включающих женские имена, мы установили наиболее распространенные. Среди них есть как устаревшие: *Меланья (18), Варвара (13), Федосья (4), Анисья (1), Аксинья (3), Матрена (1), Хавронья (5), Ульяна (3), Арина (2)* и др., так и имена, не утратившие популярность: *Татьяна (4), Анна (4), Мария (15), Дарья (7), Наталья (3), Марина (3), Ольга (1), Катерина (5), Анастасия (2), Софья (2), Елена (1)* и др. В украинских пословицах и поговорках наибольшее распространение имеют как устаревшие: *Меланья (5), Варвара (14), Агафія (11), Парасковія (7), Федора (3), Феодосія (7), Ульяна (3), Химка (11), Солоха (1)* и др., так и не утратившие популярность в наши дни имена: *Тетяна (3), Анна (Ганна) (6), Дарія (1), Марина (4), Марія (9), Олена (3), Катерина (5), Анастасія (14)*.

Анализ имен в русских и украинских пословицах и поговорках показал определенную закономерность: были зафиксированы редкие устаревшие имена, среди которых *Палагея (1), Маганья (1), Окулина (2), Гагула (1): Ни одна Окуля себя не похулит*. Сравн. укр.: *Овдюшка (1), Луця (1), Одарка (2), Хівря (1), Кулина (1), Теря (1): Водиться як Гаврило з Овдюшкою; Спекла Луця, не схоче їсти й цюця*.

Употребляющиеся в фольклорных текстах женские имена имеют просторечную, усеченную устно-разговорную форму: *Устя (1), Настя (2), Даша (2), Маша (2): Живи Устя, рукава спустя; Пошла Настя по напастям. Так по бедам ходит; Рада бы Маша за попа, да поп не берет*. Сравн. укр.: *Оришка (2), Настя (11), Феся (3), Катря (2)* и др.: *Нашій Катрі полегло: то не їла, а тепер і не балакає; Казала Настя: як удасться; Удрав Панько Оришку тимсь під мишку, аж засміялись*.

Нередко имена в русских и украинских пословицах и поговорках употребляются с уменьшительно-ласкательной коннотацией: *Манюшка (1), Танюшка (1), Аленка (2), Олюшка (1), Аннушка (1): Когда Манюшку манят, целые города сулят; Хороша дочка Аннушка, коли хвалит мать да бабушка*. Сравн. укр.: *Одарочка (1), Анця (1), Маруся (8), Маринка (2), Гапуся (1), Парася (2)* и др.: *Гапусю, усип мені осмусю; Як у поле – Анцю в боці коле, як до танцю – вже не коле Анцю; Як же Гандзю не кохати, як вона вмє брехати*.

«Уменьшительные, ласкательные, уничижительные, насмешливые, бранные, житейские и прочие видоизменения каждого имени надлежит понимать как различные приспособления данного имени к оттенкам отношений в пределах одного народа и одного времени», – утверждает П. Флоренский [9]. Эти наблюдения созвучны с мнением исследователя говоров Закарпатья П. Чучки, который констатирует, что 270 имен, функционирующих среди украинского населения этого края, реализуются в 2200 вариантах. Например, 70 вариантов имеет имя Анна (в украинском варианте Ганна). Больше ста разговорно-бытовых вариантов имеет

имя Иван [13]. Стоит заметить, что имена эти употребляются практически всегда в просторечной, разговорной форме (*Малашка, Марфуша*), нередко в пренебрежительной, нарочито сниженной форме (*Катька, Устька*), что связано это с тем, что пословицы и поговорки чаще всего служат для раскрытия, обнажения недостатков человека.

Иллюстративный материал дает возможность выделить как положительные, так и отрицательные ассоциативные связи имени, отраженные в этносознании. Женское трудолюбие высоко ценится, однако воспринимается скорее как норма, правило, поэтому такие поговорки не частотны. Сравн. русск.: *Деловая Маланья и к обедне с прялкой пришла; Деленка Аленка и к обедне с чулком*; укр.: *Наша Параня усе встає зрання*.

Можно предположить, что крайне отрицательным отношением к женским недостаткам (лени, бесхозяйственности, неряшливости, излишней говорливости) вызвано обилие пословиц и поговорок, в которых они высмеиваются: *У нашей Палашки все драны рубашки; Какова Аксинья, такова и ботвинья; У нашей Катерины то свадьба, то крестины*. Сравн. укр.: *Видно Кулину, що хліб пекла, бо й ворота в тісті; Гарно наша Гапка жито жне, що і серпа в руки не бере; Леська та Хвеська хоть якого дзвона перегудуть; У лінійої Хими свято щоднини; Наша Федора до роботи хвора* и под.

Современные женские имена также представляют интерес для этнолингвистического изучения. В лингвистической прагматике имя собственное изучается в арсенале средств речевого воздействия. Известно, что обращение к адресату по имени или имени/отчеству с точки зрения прагматической установки действует на него гораздо эффективнее [5, с. 7]. Прагматическая значимость таких формул обращения убедительно обоснована в психологической литературе: «Помните, что имя человека – это самый сладостный и самый важный для него звук на любом языке» [11, с. 107]. Б. Ю. Хигир уверен, что в имени кроется много ключей к человеку: «Кто-то называет имя, а вы тут же определяете скрытые черты и стороны его характера» [12, с. 7].

Мы проанализировали наиболее популярные имена студентов-русистов Черкасского национального университета имени Б. Хмельницкого. Был собран именной репертуар, в котором 56 женских имен и 20 мужских имен. Фонд анализируемых женских и мужских имен вмещает дохристианские, христианские и новые антропонимы. Все имена классифицированы по методике известного социолингвиста В. Д. Бондалетова [1, с. 80]. В собранном списке было выделено три группы: 1) популярные имена, которые встречаются очень часто (имя относим к этой группе, если оно принадлежит не менее 5 носителям – *Татьяна, Людмила, Оксана*...); 2) редкие имена (имя относим к этой группе, если оно принадлежит менее 5 и более чем двум носителям – *Ольга, Алина, Екатерина*...); 3) единичные имена (к ним относим те, которые встречаются только один раз (*Анжела, Инга, Элина, Камалья, Майя*...)).

Далее были отобраны 5 наиболее частотных женских имен: *Татьяна, Людмила, Наталья, Оксана, Марина*. Среди редких имен – *Анжела, Инга, Инесса, Камалья, Майя, Марианна, Маргарита, Снежана, Руслана, Эльмира* (нередко их носители не принадлежат к славянской нации). Варианты имен подтверждают процесс постоянного развития языка. Отмечаем также тенденцию пополнения репертуара имен за счет модных, ставших популярными через кино-, телесериалы, художественную литературу и т.д.

Для установления эмоциональных ассоциаций, которые вызывает восприятие популярного имени, был проведен ассоциативный эксперимент. Представим один из фрагментов полученных описаний. Установлено, к примеру, что женщину с именем *Татьяна* (от др.-гр. устроительница; упрямая, собственница, деспотическая, артистическая, ревнивая...) [3; 10] одна часть (57%) информантов представляет худой, 43% – крупной. Высокой ее видят 40%; девушкой среднего роста предстает она в воображении 33% опрошиваемых, низкой – 27%. Видят ее светловолосой (50%), с темными волосами (44%), с каштановыми и рыжими (3%). Большинство (60%) информантов считает, что у Татьяны карие глаза, 27% – зеленые, 10% – серые, 3% – голубые. Относительно характера, то 70% информантов считают ее упрямой, 30% – уступчивой, 53% информантов приписывает ей средние интеллектуальные способности,

40% – высокие, 7% – низкие. Таким образом, согласно мнению большинства информантов, *Татьяна – худая, светлая, с карими глазами, упрямая по характеру.*

Таким образом, однозначно определить ассоциативный портрет носителя популярного имени очень трудно. Эти имена, благодаря действию многих социальных, психолингвистических факторов и в большей степени личностного опыта информантов, получили доминирование субъективного в отображении образа реального носителя имени. Значительные расхождения в вариантах ответов респондентов по созданию ассоциативного портрета носителя популярного имени, оценках соответствия имени его носителю свидетельствуют о том, что это задача, требующая дальнейшего исследования, а поставленная проблема является перспективной.

Исследуемый пословичный материал дает возможность сделать такие выводы:

1. Большинство неоднократно встречающихся имен чаще всего не несет семантико-смысловой нагрузки, они употреблены с целью аллитерации, созвучия: русск. *Наша Татьяна не евши пьяна; У всякой Машки свои замашки; Старица Софья обо всем мире сохнет.* Сравн. укр.: *Не в кожній Насті однако щастя; Мила тобі Маруся, то сам з нею й цілуйся.*

2. Символическая семантика имени послужила основой для формирования феноменального по своим признакам иррационального пласта этносознания, который прослеживается в употреблении канонических женских имен, используемых для обозначения церковных праздников: *У него то Саввы, то Варвары* (о ленивом человеке, *Саввы и Варвары* – церковные праздники); *Матушка Прасковья пошли жениха поскорее* (здесь: святая Параскева-Пятница – покровительница женской судьбы). Аналогично и в украинской культуре: *Варвара на ночі урвала, а дні приточила; Сьогодні – Сави, завтра – Варвари, а підійшов Микола – і сидниці голі.*

3. Имена парные отражают особенности внутрисемейных отношений в славянской культуре. Традиционная символическая пара *Иван да Марья: Иван был в орде, а Марья вести сказывает; Иван Марья не слушается, сам приказывать горазд; Иван в дуду играет, а Марья с голоду помирает; Иван Марья не товарищ; Марий да Иванов что грибов поганых; Марья без Ивана еще не Марья; Не всяк Иван – дурак, не всяка Марья – красавица.* В украинской картине мира встречаем и другие варианты: *Пара як Хома і Варвара; Катерина та Дем'ян посварились за бур'ян: Катерина Дем'яну не пропустить бур'яну; Дурного Кирила і Химка здурила; Шукає Хима Юхима, а Юхим біля неї; Зібрав бог пару – Карпа і Варвару.*

Таким образом, можно констатировать, что женский именник в русских и украинских пословицах и поговорках представляет собой сложную систему, недостаточно изученную учеными, но представляющую ценный материал для исследователей как в области этнолингвистики, так и культурологии и этнопсихологии.

Список использованных источников

- 1 Бондалетов, В. Д. Русская ономастика : учебное пособие / В. Д. Бондалетов. – М. : Просвещение, 1983. – 224 с.
- 2 Даль, В. И. 1000 русских пословиц и поговорок / В. И. Даль. – М. : Рипол Классик, 2010. – 320 с.
- 3 Жапова, Д. Н. Антропонимы как этноисторическое явление / Д. Н. Жапова // Бытие и язык. – Новосибирск, 2004. – С. 216–219.
- 4 Жуков, В. П. Словарь русских пословиц и поговорок / В. П. Жуков. – М. : Русский язык, 2000. – 544 с.
- 5 Корновенко, Л. В. Звертання у прагмалінгвістичному аспекті (на матеріалі сучасної російської мови) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філологічних наук : 10.02.02 – російська мова / Л. В. Корновенко. – Київ : НПУ імені М. Драгоманова. – 2001. – 14 с.
- 6 Корновенко, Л. В. Популярні імена студентів-русистів Черкаського національного університету: восприяття і оцінка / Л. В. Корновенко // Українська філологія: теоретичні та методичні аспекти вивчення. Зб. праць науково-практичних читань до 85-річчя Г. Р. Передрій. – Черкаси, 4–5 лютого 2010. – С. 216–225.

- 7 Скрипник, Л. Г. Власні імена людей. Словник-довідник / Л. Г. Скрипник, Н. П. Дзятківська; за ред. В. М. Русанівського. – К. : Наукова думка, 2005. – 322 с.
- 8 Українські прислів'я та приказки / Упоряд. С. Мишанича та М. Пазяка. – К. : Дніпро, 1983. – 390 с.
- 9 Флоренский, П. Имена / П. Флоренский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren03.htm>
- 10 Формановская, Н. И. Имя – отчество как русский национальный обычай и современные СМИ / Н. И. Формановская // Слово и текст в диалоге культур. – М., 2000.
- 11 Хигир, Б. Ю. Как назвать ребенка / Б. Ю. Хигир. – М.: Монте-Кристо, 1996. – 464 с.
- 12 Хигир, Б. Ю. Как правильно назвать ребенка / Б. Ю. Хигир. – М.: «Астрель». – 2001. – 325 с.
- 13 Чучка, П. П. Антропонімія Закарпаття (Вступ та імена) : конспект лекцій / П. П. Чучка. – Ужгород, 1970. – 103 с.

УДК 811.161.2'28(075.8)

Н. В. Коч

ЭТНОСТЕРЕОТИПЫ КАК ЯВЛЕНИЕ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА ГОРОДА

В статье представлена попытка установления семантических составляющих информационного поля этностереотипов в поликультурной ситуации города Николаева (Украина). Предпочтения ценностных ориентаций представителей разных этносов исследуются с помощью автостереотипов и гетеростереотипов.

Предметом исследования многочисленных этнолингвистических студий являются разнообразие этномаркированные знаки культуры, зафиксированные в национальном языке. Именно они определяют самобытность конкретного народа и функционируют в общечеловеческой культуре как репрезентанты этнической ментальности. Мысль Н. Ф. Алефиренко о том, что «язык культуры как способ ее символической организации выступает основной формой существования и репрезентации этнокультурного сознания» [1, с. 5], положена в основу ряда этнологических дисциплин. При этом «язык культуры» понимается широко и включает в себя такие ментальные образования сознания, как концепты, культуранты, символы, эмблемы, мифологемы, архетипы, эталоны, стереотипы.

Социологическое понимание стереотипов как схематических картинок мира, детерминирующих культуру и экономиящих ментальные усилия человека в процессе восприятия сложных объектов действительности, а также защищающих «ценностные позиции и права» человека (У. Липпман, Е. Бартминский), уточняется этнолингвистами с помощью понятия «культурный (этнокультурный) стереотип».

В основе стереотипа лежит представление. С точки зрения В. В. Красных, стереотипы-представления хранятся в виде клише и функционируют как эталоны. Они «предусматривают не столько само поведение, сколько набор ассоциаций и предопределяют языковую форму, что их выражает, выполняя предикативную функцию» [2, с. 180]. Набор таких ассоциаций можно выявить с помощью ассоциативного эксперимента, результаты которого нами представлены ниже.

В когнитивной лингвистике стереотип рассматривается «как стандартная мысль о социальных группах или об отдельных личностях как представителях этих групп» [3, с. 177]. Такое определение полностью отвечает задачам этнолингвистических исследований. Стереотип, выполняющий когнитивную функцию генерализации информации при усвоении чужой культуры, усиливает свою значимость с помощью аффективной функции (определение меры этноцентризма в межэтническом общении, что обнаруживается как постоянное выделение «своего» в противовес «чужому»), а также социальной (разграничение «внутригруппового» и «внегруппового», что приводит к социальной категоризации, образованию социальных структур, на которые активно ориентируются в повседневной жизни) [там же].

Так как механизмом формирования стереотипов являются когнитивные процессы, целесообразно определить характер связи стереотипов и концептов (в контексте нашего исследования – этнокультурных стереотипов и культурных концептов). Наше понимание стереотипа заключается в следующем: стереотип является одной из форм репрезентации концепта. Его вербальное выражение достигается средствами национального языка. Конечным этапом формирования стереотипа является период, когда развитое самосознание нации проводит «демаркационную линию» между своей и чужой культурой. Поэтому термин «стереотип» мы употребляем для констатации одной из форм репрезентации концепта, который несет в значительной степени отпечаток специфического компонента сознания в виде культурно-национальной коннотации, образованной с помощью ассоциативных механизмов мышления.

Преимущества ценностных ориентаций определенного этноса можно исследовать с помощью изучения этнокультурных стереотипов, которые делятся на автостереотипы и гетеростереотипы. Автостереотипы обобщают типичные представления о представителях своей этнической группы; гетеростереотипы оценивают представителей «чужих» этносов. Стандартная мысль об определенной нации или отдельных ее представителях формирует установку относительно социального поведения человека в той или иной культуре. Представляя культурный типаж, мы, как правило, руководствуемся гетеростереотипами (часто в форме предубеждений, выраженных этнофобизмами).

Процесс формирования гетеростереотипов имеет в наше время важное геополитическое значение, что ярко продемонстрировано, например, в прологе документального фильма Андрея Кончаловского «Битва за Украину. Размышления». Ответы туристов из разных стран на вопрос «Что такое Украина?» основываются на ориентационных и онтологических когнициях, положенных в основу стереотипов, указывающих на характер имиджа Украины и украинцев в мире: *Украина – это суверенная республика; это где-то в России; это «у края» России, россияне происходят оттуда, из Киевской Руси; выдающаяся страна с нашими сестрами и братьями; страна, в которой красивые девушки, их можно заказать по почте; там футбольные команды есть; у них танцы и еда такая необычная; это единственная страна; у нас корни общие, это две разные страны.* Субъективность этнических гетеростереотипов проявляется в ассоциативном ряду «Украина – пампушки, борщ, сало, Крым, Кличко». Неосведомленность выражается вхождением в этот ряд номена *Лукашенко* (белорусский президент). Выделение в фильме украинских культурных концептов (*полотенце, вышивка, дом, забор, дорога*) демонстрирует их общую когнитивную природу с этностереотипами.

Исследование авто- и гетеростереотипов, как мы уже отметили, может осуществляться с помощью ассоциативного эксперимента. Так, в ходе опроса представителей национальных обществ Николаева (25 человек), а также членов молодежной организации немецкой общины (14 человек), были установлены семантические составляющие информационного поля этностереотипов в поликультурном пространстве города. Результаты представлены в таблицах 1, 2, 3:

Таблица 1 – Стереотипные представления украинского национального характера в ментальности представителей этнических обществ г. Николаева

Группа признаков	Гетеростереотипы украинского национального характера	Представители этноса
1	2	3
История, этнонимы, кухня, государственная символика, географические и этнографические реалии, женский пол	Хохлы, шашки, море, красивые девушки, веночки у девушек, сало, сине-желтый флаг, тризуб	Азербайджанцы
Морально-этические категории, творчество	Друг, «Червона рута»	Армяне

Окончание таблицы 1

1	2	3
Национальная одежда, кухня, черты характера	Шаровары (мужчина), венок (женщина), сало, жадность	Греки
Национальная одежда, кухня, черты национального характера	Шаровары; надкусил, но не съел, хорошая кухня	Дагестанцы
История, кухня, черты национального характера, культурные константы	Хозяйственность, кухня, земля, ощущение исторической неполноценности	Евреи
Кухня, черты национального характера	Сало, борщ, гостеприимность	Езиды
Природа, пространство, кухня	Природа, пшеница, синее небо, обособленность, сало	Поляки
Черты характера, кухня, государственная символика, этнографические понятия	Скромность, вкусная еда, веселье, гимн, венок из цветов, колядки, Ивана Купала	Русские
История, кухня, черты национального характера	Кухня, козачество, терпение	Цыгане

Таблица 2 – Стереотипные представления «своего» национального характера в сознании представителей этнических обществ г. Николаева

Группа признаков	Автостереотипы «своего» национального характера	Представители этноса
Кухня, черты характера, география	Шашлык, пахлава, гордость, уважение к родителям, характер, честь, дружба, горы	Азербайджанцы
Морально-этические категории	Семья, дружба, угощение	Армяне
История, география, кухня	Культура, цивилизация, Эгейское море, метакса, дзадзыки	Греки
Кухня, черты характера, морально-этические категории	Порядок, ответственность за слово, кавказская кухня, верность в дружбе	Дагестанцы
История, религия, морально-этические категории	Традиции, тора, высокое чувство ответственности, семья	Евреи
Природа, кухня	Солнце, вода, мясо	Езиды
Черты национального характера, морально-этические категории	Борьба за справедливость, патриотизм, чувство независимости, девиз «честь – Бог – родина»	Поляки
Этнонимы, география, черты национального характера, история, природа, кухня, праздники, творчество, экономика, политика	Русь, русич, Москва, Кремль, Волга, радушие, доброта, просторы, Родина, большие открытия, клюква, мичуринские яблоки, окрошка, масленица, русская зима, Дед Мороз, уважение, деньги, лес, медведи, газ, калина, песни, танцы, русские не сдаются, политика	Русские
Кухня, государственная символика, язык, история, черты характера, морально-этические категории национальная одежда, творчество, женский пол	Сало, флаг, гимн, украинский язык, вышиванка, козаки, дружба, открытые люди, вокальные таланты, суперкухня, уважение к родителям, история, красивые девушки	Украинцы
Творчество, стиль жизни	Праздник, кочевая жизнь, гитара	Цыгане

Таблица 3 – Автостереотипы и гетеростереотипы немецкой молодежи

Группа признаков	Автостереотипы	Гетеростереотипы
Особенности национального характера	Трудолюбие (8), пунктуальность (7), точность (3), качество (3), аккуратность (3), порядок (2), дисциплина, чистоплотность, педантичность, хозяйственность , тщательность в исполнении	Трудолюбие (3), труд, хозяйственность , способность работать, неорганизованность (2), безалаберность, неаккуратность
Черты характера	Доброта , скромность, хладнокровие, жесткость, жестокость, строгость	Доброта , гостеприимство (3), приветливость (2), выдержка, терпение, жизненная хитрость, предприимчивость, мужество
Эмоции	Улыбка , сдержанность, сентиментальность, счастье, мечта	Юмор
Семейные ценности	Семья (2), сохранение семейных ценностей, крепкие семейные связи	Семья (3), семейный уют
Гендерные характеристики		Красивые женщины
Кухня	Пиво (3), сосиски (3), картошка, штрудель	Украинский борщ (4), сало (3), квас (2), украинская еда, хлеб, чеснок, вареники, кухня
Отношение к материальному	Щедрость (2), финансы, скупость, бережливость, техника	Щедрость (2), село (3), поле / полевые работы (4), огород
География		Черное море, море, Киев, каштановый сквер в Киеве
Социальные ценности и понятия	Родина, народ, дружба, патриотизм , неметкий язык, война , акцент, борьба, развитие	Родина (2), народ, дружба, патриотизм, язык, война , свобода, мир
История	Происхождение, этнос, идентичность	Прошлое, козаки
Этнографические понятия		Вышиванка (3), венки (2), красная калина (2)
Религия	Вера, католики	
Творчество, культура	Красота, литература, Гете, музыка, культура, архитектура,	Песни (3), Шевченко (2), музыка
Природа, климат	Лев	Подсолнухи (3), урожай (2), тепло, солнце

Итак, обобщим результаты эксперимента. Если основной характеристикой этнического стереотипа является отсутствие или недостаточность информации о соответствующей культуре, то в данном случае речь идет о ситуации полного вхождения представителей этнических меньшинств в доминирующую культуру (в данном случае – украинскую). С помощью гетеростереотипов определяется та или иная установка группы лиц на определенную модель поведения, в частности коммуникативного, в поликультурном обществе.

Вербалізація «своей» національної специфіки, як правило, позитивно коннотирована і містить в собі ключові номінації культурних концептів, частина з яких пов'язана з історичним минулим. Релігійний компонент виділений лише представниками єврейської і німецької культури. В асоціації «чужого» народу (здесь – українського) входять прецедентні культурні феномени. Більшість асоціацій пов'язано з побутовою групою ознак і національними рисами характеру, крім цього, представлені такі групи ознак, як «історичне минуле», «державна символіка», «творчість», «географія», «морально-етичні категорії». Спостерігається тенденція до використання в стереотипізації «чужого» народу своїх культурних констант (того, що важливо і має велике історико-культурне значення). Негативно коннотированими гетеростереотипами українців є такі риси характеру, як жадність, неорганізованість, неаккуратність. Їм протиставлені привітність, господарність, скромність, терпіння. Автостереотипи, детерміновані домінуючою культурою, виконують адаптаційну функцію в полікультурному просторі. Виявлення прихованих суб'єктивних уявлень представників «чужих» культур з допомогою асоціативного експерименту сприяє ефективній міжкультурній комунікації.

Список использованных источников

- 1 Алефиренко, Н. Ф. Поэтическая энергия слова: синергетика языка, сознания и культуры / Н. Ф. Алефиренко. – М. : Академия, 2002. – 391 с.
- 2 Красных, В. В. Этнопсихолінгвістика і лінгвокультурологія: курс лекцій / В. В. Красных. – М. : Гнозис, 2002. – 284 с.
- 3 Кубрякова Е. С., Демьянков В. З., Панкрац Ю. Г., Лузина Л. Г. Краткий словарь когнитивных терминов / под общей ред. Е. С. Кубряковой. – М. : МГУ, 1996. – 245 с.

УДК 811.161.2'0 : 316.7

Г. В. Кочерга

УКРАЇНСЬКА НАРОДНА КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТІ МОВНО-ІСТОРИЧНОГО ВИМІРУ

В статті проаналізовано творче переосмислення давньукраїнського культурного спадку, створеного народною міфологією, в якій відображені духовність українського народу, багатовікові традиції його самобутньої культури.

Міфологема культури українського народу актуалізована нині одним із корифеїв українського письменства – І. С. Нечуєм-Левицьким. Творчість Нечуя-Левицького – це своєрідна енциклопедія, в якій акумульовано багатющу інформацію народознавчого характеру. У річці історичних і філологічних зацікавлень письменника з'явилася його етнографічно-фольклористична розвідка «Світгляд українського народу. Ескіз української міфології», де автор виводить українську міфологію ще з дохристиянських часів, розглядає українську культуру в її історичному вимірі серед інших слов'янських і неслов'янських культур від її найдавніших витоків як питомо національну. Нечуй-Левицький свого часу вивчав міфологію не всього слов'янства, а тільки українського народу, покликаючись при цьому на видання українського фольклору ХІХ ст. – збірники пісень, колядок, легенд, казок, прислів'їв, приказок, переказів та інших етнографічних матеріалів А. Метлинського, П. Куліша, Д. Мордовцева, П. Чубинського, Я. Головацького, М. Драгоманова, М. Номиса, М. Закревського та ін. Аналізуючи українську міфологію, І. С. Нечуй-Левицький виходив із засад, що її основою були небесні явища, і людська фантазія уособлювала їх у геоморфній і зооморфній формі, пристосовуючи

їх до своїх щоденних потреб. Народ творив образи богів відповідно до свого смаку і психологічного характеру, переніс із землі на небо форми свого побуту і соціальної ієрархії [4].

З усних народних творів з'ясовано, що український народ переніс із землі на небо форму сімейного побуту (прикметно зазначимо, що український народ любив творити собі богів у найулюбленішій формі сім'ї заможного господаря-хлібороба): між колядчаними божествами найясніше й найчастіше виступають: батько-господар, мати-господиня, дочка-панна, син – красний панич. Символічними були обряди на «великі» релігійні свята, зокрема на Різдво і Новий рік (свято Василя), як замовлювання морозу, чорних бур і злих вітрів, символічне орання, посипання зерном, вгадування по різних предметах та прикметах врожаю поля, саду та городу, ходження з косою («*Де коза рогом, там жито стогом...*») і спеціальне поводження з худобою, що є в господарстві, – все це стародавня «господарська магія», яка ставить за мету накликати добробут для господаря-хлібороба в наступному році. До цієї «господарської магії» відносяться колядки і щедрівки з хліборобськими мотивами. Ці величальні пісні, призначені для господаря й господині, є найчисельнішою групою з усіх колядок та щедрівок, що до цього часу записані. Вони вочевиднюють образ багатства, спокою і родинного затишку. Господар – багатий, людьми і Богом шанований чоловік – приймає гостей і «*Просить Боженька на вечерейку*», як у цій колядці: «*Ходить сам господар по світлиці, Ставить столики у три рядойки, Кладе убриси всім шовковий, Кладе тарелці всім среберній, Кладе ножики всім сталеній, Просить Боженька на вечерейку. Посадив Бога посеред стола, Святу Пречисту при другім столі, Усі святії та коло неї; Приймає Бога зеленим вином, Святу Пречисту – солодким медом, Усі святії – шумнов горівков, Свою челядку – чистов водов, І сам н'є воду з своєв женов; Світить їм сонце во едно віконце, Яснії зорі світять довкола*» [3, с. 5].

Господиня в колядках та щедрівках – це уособлення тихого і мирного родинного життя; вона гарна, спокійна і найкраща в світі жінка, живе серед достатку й розкоші, дає всьому лад і сама виконує деякі роботи: пряде золоті нитки, шиє для чоловіка сорочку, вишиває золоті ризи і т. ін. Найбільше господиня шанує свого чоловіка, вона не дзвонить ключами, щоб його не збудити. Господиня вбирається в пишну одіжку і кількома возами їде до церкви, де перед нею двері самі відчинилися, як у цій колядці, що записана в Буковині: «*Гой, знати, знати, хто господиня: В неї в світлиці, як в веселиці, В неї челядка у золоті ходить, У золоті ходить, у добрі бродить, У неї вози все кованиї, У возах коні все воронїї: Рано в неділю до церкви їде. Гой, на перший віз лиш світло клала, А на другий віз проскурки клала, А на третій віз сама сідала. Приїхала ж вона перед світлий двір, Перед світлий двір, перед Божий дім: Сами ся двері та й отворили, Всі ся ей святі та й уклонили, Саме ся світло позажигало, Сама ся книги та й розчитали: На райських дверях сам Господь стоїть. Сам Господь стоїть, три служби служить, В своїй святині за господиню, За господиню, на ім'я Ялину, За ей цілий дім, на здоров'я всім*» [3, с. 545–546]. Так оспівуються колядниками господар і господиня, поставлені величальною піснею в ідеальне, вимріяне щастя і багатство. В гіперболічних величаннях господар наділений інколи рисами напівмістичної істоти: він зображений сонцем, господиня – місяцем, діти – зорями; до господарського двору приходять сам Бог із святими і віщує врожай, благословляє доброю долею; Бог і святі орють і засівають ниву господаря, а Мати Божа приносить їм полудень.

Аналізуючи символічний код Шевченкового слова, Г. Грабович підкреслив, що він, як і кожний великий національний поет, був міфотворцем. Поняття міфу може бути застосоване на різних рівнях до різних аспектів Шевченкової творчості і світосприйняття [6]. Доцільно зазначити, що поет став найвизначнішим творцем саме національного міфу, який зводиться до уявлень нації про її минуле, сучасне й майбутнє. Націєтворче і народно-культурне – це те глибинне, що пронизує тематику його творів, що вочевиднює, що він істотою своєю народний, духом і тілом пов'язаний з народними звичаями, побутом, мистецтвом певних вірувань, фольклорних мотивів, етнічних традицій у цілому. Тема ідентичності української культури, стародавніх вірувань українського народу у його творах, зробили Шевченка найріднішим сином свого народу, більше того – його пророком [2].

Шевченкова мова переповнена народними повір'ями (вжито великий масив термінів з народних вірувань: *наврочити, ворожка, чарувати, відьма, півні, чари, ворожити, чарувати, пристріт, сова, ярчук, ірій і т.ін.*), дохристиянськими віруваннями їх так багато, що вони творять істотну ознаку народної культури українського народу. Прикладом, може слугувати, вірш «Хіба самому написати» Т. Шевченка: «*Чи мати Богу не молилась, Як понесла мене, що я – Неначе лютая змія, Розтоптана в степу здихає, Захода сонця дожидає? Отакто я тепер терплю, Та смерть із степу виглядаю*» [5, с. 185–186]. Існує повір'я, що розтоптана чи вбита змія не здохне аж до заходу сонця. Щоб розуміти Шевченка, мусимо знати правдиве значення вживаних ним слів й належно сприймати та вибудовувати відповідну міфологему.

Можемо констатувати, що ідентичність українського народу акумульовано у його культурі і уяскравлено, зокрема, народною міфологією. Широкий спектр досліджуваного матеріалу слугуватиме перспективою подальших наукових студій.

Список використаних джерел

- 1 Воропай, О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Воропай. – К. : «Оберіг», 1993. – 589 с.
- 2 Огієнко, І. (Митрополит Іларіон). Тарас Шевченко / упоряд. М. Тимошик / І. Огієнко. – К. : Наша культура і наука, 2002. – 438 с.
- 3 Народныя песни Галицкой и Угорской Руси, собранныя Я. Ф. Головацкимъ. Часть III. Разночтенія и дополненія. Обрядныя песни. Изданія Имп. Общ. Ист. и Древ. Россійскихъ при Моск. Ун-тет. Москва, 1878 г. – С. 5; С. 545–546.
- 4 Нечуй-Левицький, І. С. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології / І. С. Нечуй-Левицький. – Львів, 1876. – 80 с.
- 5 Шевченко, Т. Повне зібрання творів у дванадцяти томах / Т. Шевченко. – Т. 2. – К. : Наукова думка, 1990. – С. 185–186.
- 6 Grabowicz, George G. The Poet as Mythmaker: A Study of Symbolic Meaning in Taras Shevchenko. – Cambridge (Mass.), 1982.

УДК 398.41:821.161.1*А. А. Кондратьев

В. А. Кравцова

ДУХИ ВОДНОГО ПРОСТРАНСТВА В ДЕМОНОЛОГИЧЕСКОМ РОМАНЕ А. А. КОНДРАТЬЕВА «НА БЕРЕГАХ ЯРЫНИ»

В статъе проводится анализ образов славянских мифологических духов водного пространства в демонологическом романе А. А. Кондратьева «На берегах Ярыни». Рассматриваются особенности авторского изображения таких сверхъестественных существ, как водяной, русалка, болотник.

Природа окружала человека с самого начала его существования. Духи природы были везде: в лесу, болоте, на лугу и в поле. Для А. А. Кондратьева всегда была важна природность – органичность, естественность описываемого мира, поэтому в романе «На берегах Ярыни» его мифологический космос неразрывно связан с пространством природы и её обитателей. «Жизнь людей и мифологических существ вписана в природу и управляется ее естественными ритмами» [1]. В романе интенсивность действия определяется временем года: зимой жизнь как людей, так и нечисти замирает. Автор романа циклически описывает жизнь разных природных духов, показывая её зависимость от времени года. «Так называемый запредельный мир (среда их обитания) является таковым лишь условно, на самом деле он не

менее (а порой и более) реален, чем человеческий» [2, с. 327]. В произведении представлено пять основных природных локусов демонологического мира, за каждым из которых закреплен дух-хозяин – живое персонифицированное воплощение своего места. В данной статье мы будем рассматривать обитателей водного пространства, важной чертой которого является замкнутость, сокрытость, камерность. В романе А. А. Кондратьева, как и в славянской низшей мифологии, Водяной – хозяин реки, русалки также являются обитателями водной стихии, Болотник – дух-повелитель болота. Важно отметить тот факт, что по своим функциям названные природные существа – не столько хозяева, сколько хранители своего места обитания, являющиеся олицетворением определенного локуса. «Границы между закрепленными пространствами достаточно жестки, нарушать их, вторгаться в чужой локус небезопасно, требует соблюдения определенных предосторожностей» [2, с. 327].

Топографическим, смысловым и сюжетным центром мира низшей мифологии в романе является река Ярынь, поскольку в ней и около неё концентрируется наибольшее количество демонологических персонажей. «Река символизирует не только пройденный временной круг, но и реализует архетипическое представление о первоначале, исходном состоянии всего сущего, среде всеобщего рождения и одновременно смерти» [2, с. 328]. Ярынь становится центром расположения внутри и вокруг себя демонологических сил.

В романе А. А. Кондратьева важным представителем водного пространства является Водяной, который изображен как антропоморфное существо (лысая голова, седая борода). Необходимо отметить, что во внешности Водяного в романе присутствуют и черты животного (лягушачьи лапы), поэтому его можно назвать гибридным персонажем. Поскольку Водяной является не только обитателем, но и хранителем реки, водный атрибут не чужд данному существу (вместо волос на голове бледно-зелёные водоросли). Н. А. Криничная отмечает: «Волосатость, как и шерстистость, водяного – знак средоточия в нем стихийной жизненной силы, физической и магической» [2, с. 329]. В своём романе А. А. Кондратьев приписывает обитателю реки чувство власти и силы: «Водяной с самодовольным чувством оглянулся вокруг взором уверенного в себе, своем благоразумии и силах хозяина» [3]. Появление и наибольшая активность водяного нередко связаны с летними календарными праздниками, именно поэтому для А. А. Кондратьева важно показать цикличность времени и, соответственно, сменяющегося пространства, населённого разными природными духами. Нечисть, по народным поверьям, проявляет наибольшую активность в полночь.

Поскольку Водяной является хранителем водных богатств, заботится о сохранности рыбы, о чистоте реки, то есть выполняет экологическую функцию, его боятся прогневить. Постоянной поддержкой водяного старались заручиться люди, занимавшиеся промыслом рыбы. Известен ритуал заключения договора между рыбаком и водяным, содержащий обряд жертвоприношения. Отдельные черты данного ритуала прослеживаются в романе А. А. Кондратьева. Водяной в разговоре с дубовым идолом Перуна сетует на то, что люди перестали отдавать дань водному царю: «Помнил он также и приносимых ему некогда в жертву рабынь, связанных ремнями, с камнем на шее, бросаемых за борт ладьи, днище которой плыло в высоте, подобно телу большой хищной рыбы» [3]. Люди перестали бояться и уважать хранителя реки: «Теперь не то. Немножко масла, коврига черного хлеба, тощий гусь осенью от рыбаков и полудохлая кляча по окончании весеннего ледохода... Вот и все!.. Мясники топили мне прежде черных свиней. Теперь перестали!.. Скуп стал народ; не ценит владыку, который поит людей и их скот водой и позволяет бабам полоскать в ней свои грязные тряпки, не трогая мельниц и лодок, и, в довершение всего, кормит всех рыбой... Глупые и неблагодарные люди!..» [3]. Водяной считает, что ему ежегодно полагаются человеческие жертвы: «...хотят они или не хотят приносить мне жертвы, я сам из году в год беру положенное число обреченных мне Роком людей» [3].

В романе женой Водяного становится русалка, причём важно отметить ту особенность, что для Водяного интересна лишь новая жертва, поэтому так страстно, с нетерпением ждёт он, когда утонувшая Горпина откроет глаза: «Каждая новая, покорно становившаяся его женой,

молодая русалка вносила на некоторое время разнообразие в несколько скучную жизнь старика» [3]. Размышления Водяного о пропаже предыдущих жён связаны с тем, что, вследствие воздушности и лёгкости русалок, ветер уносит их души: «Но старый и мудрый хозяин хорошо знал, что, по мере пребывания у него, русалки из году в год становились тоньше, легче, прозрачнее и, наконец, вовсе куда-то пропадали со дна глубокой Ярыни. Водяной склонен был объяснить их исчезновение коварною шалостью ветров, которые могли уносить приглянувшихся им красавиц в свое воздушное царство» [3]. По мнению Н. А. Криничной, душа жертвы становится духом-водяным, то есть «в жертве содержится та бесплотная нетленная субстанция, которая служит материалом для возникновения духа-хозяина, воссоздания, обновления или восполнения его жизненной энергии» [2, с. 331]. Ещё одну человеческую черту приписывает Водяному А. А. Кондратьев – страсть к алкоголю: «Водяник же, не торопясь, посмотрел сквозь видневшуюся в прозрачной бутылке водку на свет выглянувшего из-за туч узкого месяца, запрокинул этот сосуд в свой блаженно ослабленный рот и стал переливать туда драгоценную влагу, которую лесная, водяная и болотная нечисть любит и ценит не меньше, чем человек...» [3].

Водяной мог наказывать речных обитателей за неуважение к себе. В романе хозяин Ярыни, подслушав разговоры русалок, их высказывания о том, как им надоел ужасный Водяник, решает, «кого из неосторожных красавиц следует ему при случае наказывать за презрительные речи о его внешности...» [3]. Русалку Горпину Водяной наказывает за обращение к деревенскому парню Семёну с просьбой помолиться за неё в церкви. Русалки – мифологические и фольклорные человекоподобные существа, в которых превращаются умершие девушки либо некрещеные дети. Образ русалки связан одновременно с водой и растительностью, содержит черты водных духов, поэтому очевидна связь русалки с миром мёртвых. Так, по мнению Д. К. Зеленина, «русалок нельзя признать определенно духами водными, лесными или полевыми: они и те, и другие, и третьи одновременно» [1]. В романе А. А. Кондратьева Горпина, покончившая жизнь самоубийством, превращается в русалку, становясь в дальнейшем жертвой Водяного: «Водяной вспомнил также, что на дне омута, охраняемая огромным сомом, лежит неподвижно утопившаяся на днях деревенская девушка» [3].

Русалка, по народным поверьям, – красивая девушка, с распущенными длинными волосами: «Светлый кружок луны дополз наконец до разбросанных по дну черными змеями тяжелых кос утонувшей...» [3]. В связи с тем, что русалка стала героиней ряда литературных произведений, её образ приобрёл черты дивно прекрасных и чарующих роковых существ. В своём романе А. А. Кондратьев также наделяет женских существ водного пространства необычайной красотой, которая становится предметом вожеланий Лешего: «Все они были нагие, мокрые от росы, с распущенными косами, по которым стекала вода» [3]. Согласно мифологическим представлениям, которых придерживается и автор романа, русалки похожи на обычных людей, но они бледны, прозрачны, в просторных белых рубахах без поясов или вовсе лишены одежды: «Некоторые были подпоясаны зеленой длинной травой, все – в венках из полевых и болотных цветов. Часть их, недавно попавшая на дно, более походила на живых людей, отличаясь лишь меловой бледностью тела; те же, что утонули давно, выделялись воздушностью своих иногда даже просвечивающих тел» [3]. Очевидно, что в романе, как и в народных поверьях, русалки появляются то в одиночку, то группами: «Они, должно быть, заплыли на заливные луга, что были между старым и новым течением реки. Там они, вероятно, уже вылезли на берег и играют между собою...» [3]. Немаловажной особенностью образа жизни русалок становится в романе их интимная связь с Водяным, русалку именуют женой Водяного: «Так как всякая утопленница делается обычно временной женой Водяного, а эта была хороша и ему нравилась, лысый старик при воспоминании о девушке самодовольно погладил толстый живот свой и мокрую бороду» [3]. Русалкам приписывается особенность быстрого стремительного бега, вследствие чего невозможно их догнать: «Одна за другою выскакивали они на опушку, торопливо бежали к реке и прятались там в прибрежных кустах...» [3].

По распространённому народному поверью, русалки забираются в реки с осени и проводят там всю зиму. В романе А. А. Кондратьева Горпина, ставшая русалкой, всю зиму находилась вместе с остальными русалками на дне реки: «И лишь зимою, когда она вместе с подругами, цепenea от холода, спала на илистом дне скованной льдами Ярыни, ей снилось порою, что она лежит в дощатом гробу, где темно и скучно...» [3]. Около Троицына дня русалки выходят на сушу и остаются на ней в течение всего лета: «Так приятно качаться на длинных ветвях старых дубов, грабов и прибрежных раскидистых ив. Так отрадно знать, что до Петрова дня не нужно возвращаться на илистое постылое дно мутной Ярыни!..» [3]. Яркой разновидностью внешнего вида русалок является наличие венка на голове: «Все русалки любили цветы, и каждую почти ночь плели себе новые венки» [3].

Один из представителей водного пространства в романе – Болотник, в славянской мифологии дух болот, хозяин топи. А. А. Кондратьев ясно показывает пространственную границу каждого природного духа, нарушение которой чревато наказанием, а зачастую и смертью, поэтому личное пространство для его обитателей имеет большое значение: «Вся болотная нежить столпилась в то время на дне обширного, сверху полужаросшего озера. Лунный свет проникал на темное дно и, мешаясь с фосфорическим светом покрывающих стены просторного покоя гнилых костей и слизняков, слабо озарял взволнованные изумленные лица обитателей трясины» [3]. Необходимо отметить, что, изображая Болотника женатым, А. А. Кондратьев отступает от традиционного канона, поскольку болотник зачастую не имел ни жены, ни детей – жил один: «Любимая жена Болотника, толстобедрая Марыська, неожиданно для всех родила вместо бесенка – человеческого, женского пола, младенца» [3]. Болотник – существо злое и опасное, именно поэтому жена Болотника боится наказания за рождение человеческого ребёнка.

Болотник состоит в близких родственных связях с Водяным, поэтому Водяной, посылая утопленника «Тяни за ногу» за болотницей, уверен, что ему будет оказан хороший приём. Внешность Болотника, согласно народным представлениям, описывается по-разному. Автор романа показывает духа-хозяина болота как человекоподобное существо, сравнивая его с Водяным: «Оба толстопузых старика показались ей одинаково гадкими и даже несколько похожими друг на друга. Трясинник был пожелтее лицом, темнее и грязнее телом. У Болотника, так же как и у Марыськи, пальцы на руках были человеческие, с короткими, но острыми ногтями» [3]. Болотник в романе наделяется и зооморфными чертами, у него «выпученные жабы глаза» [3]. Как и Водяному, Болотнику приписывается свойство заманивать путников и топить их в болоте, оставляя на вечную службу.

Таким образом, водное пространство в романе А. А. Кондратьева «На берегах Ярыни» – один из основных мифологических локусов. Автор романа показал, что данное пространство – граница между «этим» и «тем» светом, путь в загробное царство, место обитания душ умерших и нечистой силы. В демонологическом романе А. А. Кондратьева водное пространство является порталом, при помощи которого совершается связь между человеческим миром и сферой сверхъестественного. Опираясь на систему народной демонологии, писатель создал особый художественно-фантастический мир, в котором «миф подается не как иллюзия, а как достоверная действительность» [1].

Список использованных источников

1 Воронина, Т. Н. Эволюция творчества А. А. Кондратьева от «Сатирессы» до романа «На берегах Ярыни»: автореф. дис. канд. филол. наук / Т. Н. Воронина. – Вологда: ВГПУ, 2012. – 22 с.

2 Криничная, Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора / Н. А. Криничная. – М.: Гаудеамус: Академический проект, 2004. – 1008 с.

3 Кондратьев, А. А. На берегах Ярыни / А. А. Кондратьев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ihavebook.org/reader/reader.php?book=184905>. – Дата доступа: 20.10.2015.

Е. С. Купченко

СНЫ О ПТИЦАХ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН И ЕВРОПЕЙЦЕВ

В статье рассматриваются сны о птицах в традиционной культуре восточных славян и англичан. Автор говорит об образах аиста, орла, ворона, воробья, голубя и их значении в традиционной картине мира у разных народов, а также утверждает, что данные образы следует рассматривать вместе с другими образами-символами каждого конкретного сновидения, поскольку от этого зависит правильность толкования.

Сны о птицах встречаются у многих народов мира. В нашей статье мы обратимся к наиболее популярным персонажам сновидений восточнославянских народов и европейцев: аисту, орлу, голубю, ворону (вороне), воробью.

Проанализированный нами материал позволяет утверждать, что сны, в которых присутствует образ аиста, широко представлены в традиционной культуре восточных славян и отсутствуют у англичан. Этот факт не удивляет, потому что на территории проживания русских, белорусов и украинцев этих птиц много, а в Англии их вовсе нет. Обратимся к примерам. Белорусы верят, что увиденный во сне аист обещает благополучие: «*Бусла (бацяна) – дабрабыт*» [1, с. 437]. Украинцы считают, что «*лелека ві сні віщує щасливий шлюб, багато дітей*» [2], а также «*радості сімейного життя й успіхи на роботі*» [2]. В русских сонниках утверждается, что «*сон с аистами – хорошее предзнаменование, так как птица – вестник счастья*» [3]. При этом довольно важно для правильного истолкования сна обращать внимание на временной промежуток, в который данная птица снится: «*Если аист снится в первую половину недели, хорошие вести будут касаться семьи, если с четверга до субботы, то будут связаны с карьерой*» [3]. Очевидно, что аист во сне – это хороший знак. Впрочем, его положительная семантика прослеживается во всем устно-поэтическом наследии славян: аист сакрализуется, наделяется способностями приносить материальное благополучие и семейное счастье в дом, понимать человеческую речь и оберегать от различных неприятностей.

В сновидениях разных народов также представлен образ орла. В данном случае большое значение имеет и цвет птицы, и личность того, кому она снится, и то, в каком контексте она снится. Так, например, украинцы верят, что «*якщо в сні Ви бачите високо ширяючого орла, то в реальному житті Ваше прагнення досягти висот буде реалізовано. Сон, у якому Ви бачите, як удалечині орел сідає на вершину гори, означає, що Ви доб'єтесь багатства, слави й високого суспільного становища*» [6], однако же «*чорний орел несе здобич – до смерті знайомого*» [2]. Русские полагают, что «*увидеть орла – к успеху в делах*» [3], а у белорусов считается, что «*як бярэменнай прысніцца арол – сын будзе*» [1, с. 437]. Поскольку во многих культурах орлы символизируют свободу, дальновидность и величие (их даже часто изображают на воинских орденах, боевых знаменах и в национальной символике), легко объяснить тот факт, что и у восточных славян, и у англичан сны о высоко летящем орле «*указывают на уверенность в себе и сильнейшую мотивацию*», а «*печальный орел в клетке символизирует могущественные силы, препятствующие достижению мечты*» [7]; сны об убитом орле указывают на положительный или отрицательный исход дела в зависимости от того, кто является «убийцей» орла: «*Убити в сні орла, а також є його м'ясо, означає, що наяву Вас “ніякі шторми з курсу не зіб'ють”*. *Ваші успіхи засновані тільки на Вашій залізній волі. Бачити в сні орла, убитого іншим, означає, що хтось буде удачливіше й хитріше Вас*» [6].

А вот образ вороны (ворона) негативен как у восточных славян, так и у европейцев: везде эта птица является предвестником смерти и несчастий. Например, украинцы верят, что «*коли сняться ворони, то це погана прикмета – має бути цій людині якась біда, горе чи*

нещастя» [2]. В русских сонниках говорится, что «увидеть ворону – к потере, несчастью; услышать карканье – к плохим известиям; много летающих – будут похороны» [3]. У англичан и французов «сновидение о воронах считается дурным: близится беда или болезнь либо страдание от чьей-то несправедливости, от нужды и других проблем. Наступает время печали» [4], а «...распростертое над вами крыло ворона снится к неминуемой опасности» [5]. В подобных снах большое значение имеют издаваемые птицей звуки: например, «калі прысніцца, што варона гракае, то нехтаць умрэ» [2], «услышаць карканье – к плохим известиям» [3].

Негативной семантике вороны противопоставляется позитивная семантика воробья, птицы быстрой, весёлой, хитрой. Так, белорусы верят, что воробей предвещает скорую беременность: «Вераб'я бачыць калі кабета, дак забярэменее» [1, с. 438]. Украинцы считают, что он предвещает свадьбу: «Як даєш їсти горобцям, то для дівчини це гарна прикмета – скоро буде весілля» [2]. В английском соннике образ воробья мы не встретили, что, скорее всего, связано с ареалом его обитания в природе.

Положительную семантику во снах также имеет образ голубя: увиденный во сне, он обещает любовь, удачу, помощь, сватов и т. д.: «Як присняться голуби – буде скоро якась удача; приємні вісті» [2], «Сновидіння, в якому Ви бачили багато голубів обіцяє успіх на роботі і щастя в сімейному житті. Якщо уві сні Ви чули воркування голубів, то наяву Вам надасть допомогу або дасть корисну пораду впливова людина. Білий голуб, що приснився, провіщає щастя. Сон, в якому Ви годували голубів – до взаємної любові» [6] или «голуб як прыляціць – сваты» [1, с. 438], «приснившись голуби – это знак счастья и удачи» [4], «голубь снится к любви, которую проявят к вам близкие люди и друзья; сон к развлечениям и отраде» [5]. Подобное восприятие голубя во снах обусловлено его значением в традиционных культурах разных народов мира.

Большое значение, по английским поверьям, имеет материальное положение человека, которому снятся просто птицы: «Если сон с порхающими птицами посетил богатого или просто обеспеченного человека, это говорит о том, что состояние его дел резко и очень существенно переменится в худшую сторону. Беднякам же такой сон, напротив, сулит перемены к лучшему» [4].

Белорусы, русские и украинцы, как и европейцы, обращают внимание также на размер птицы («Калі бярэменнай сніцца птушка маленькая – дачка будзе» [1, с.440]), внешний вид («Если приснились птицы, имеющие восхитительное красоты оперение, – для молодых женщин такой сон является предвестником новой любовной связи или же скорого вступления в брак, который будет весьма благополучным» [3]) и её поведение («Веселые песни или щебетанье птиц – это благоприятный знак: кому-то суждено добиться успеха в значимом для него деле, кому-то – отправиться в далекую страну» [4]; «Спів птахів, що наснився, обіцяє дружні посиденьки» [6]).

Проанализировав сны о птицах, представленные в культурах восточнославянских и европейских народов, мы можем утверждать, что, во-первых, их происхождение связано с природно-климатическими особенностями страны и жизненными реалиями населяющего её народа; во-вторых, значение образа птицы в сновидениях соответствует его значению в традиционной духовной культуре; в-третьих, образы птиц следует рассматривать вместе с другими образами-символами каждого конкретного сновидения, поскольку от этого зависит правильность толкования.

Список использованных источников

1 Зямная дарога ў вырай. Беларуска народныя прыкметы і павер'і / уст. артыкул, сист. матэр. У. А. Васілевіча. – 3-е выд. – Мінск : Перамога, 2010. – 717 с.

2 Народний сонник [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://traditions.org.ua/viruvannia/narodnyi-sonnyk>. – Дата доступа: 12.10.2015.

3 Сонник Цветкова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sonnik-online.net/sonnik/tsvetkova>. – Дата доступа: 02.10.2015.

- 4 Английский сонник [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sonnik-online.net/sonnik/angliyskiy/> – Дата доступа: 19.09.2015.
- 5 Французский сонник [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sonnik-online.net/sonnik/frantsuzskiy> – Дата доступа: 21.10.2015.
- 6 Лелека у сні [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://modern-sonnik.ru/online/son_leleka.html – Дата доступа: 12.10.2015.
- 7 Онлайн сонник – толкователь снов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.astromeridian.ru/sonnik/> – Дата доступа: 15.10.2015.

УДК 811.161.3'27:39:811.133.1'27:39:811.161.1:316.77

С. Б. Кураш, В. Н. Сергей

**ЯЗЫКОВЫЕ ФЕНОМЕНЫ, ВОСХОДЯЩИЕ
К БЕЛОРУССКОЙ И ФРАНЦУЗСКОЙ ЭТНО- И ЛИНГВОКУЛЬТУРАМ,
В РУССКОЯЗЫЧНОМ КОММУНИКАТИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ
(по материалам интернет-источников)**

Статья посвящена функционированию языковых феноменов, ассоциирующихся с рече-языковым пространством белорусской и французской этно- и лингвокультур, в современном русскоязычном коммуникативном пространстве. Отмечается сходное и различное в апелляции носителей русского языка к тому, что говорят белорусы и французы в тех или иных коммуникативных ситуациях.

В современном мире едва ли возможно представить себе коммуникативное пространство того или иного национального языка, той или иной этно- и лингвокультуры (А), в которых бы не фиксировались те или языковые феномены, ассоциирующиеся (более или менее устойчиво) в сознании носителей данного языка / культуры с инокультурным рече-языковым пространством (В). Подобные языковые фрагменты (в диапазоне от отдельных этноспецифических лексем до текстов) в речи носителей иного языка и иной культуры зачастую авторизируются путём маркеров наподобие «как говорят В», «как любят говорить В», «как шутят В», «как можно услышать от В» и т.п., где В – некий совокупный этноним типа *русские, белорусы, немцы, французы* и т.д. Выявление корпуса подобных контекстов может дать пищу для размышления и некоторых выводов относительно нескольких вещей: 1) какие именно языковые феномены, связанные с национальным языковым (этно- и лингвокультурным) пространством В, активнее всего проникают в коммуникативное пространство А и какие функции при этом в нём они выполняют; 2) какой стереотипный образ представителя лингвокультуры В при этом может сложиться (или уже сложился) в коммуникативном пространстве носителей лингвокультуры А.

По сути в решении поставленных задач мы подходим к оценке того, насколько та или иная этно(лингво)культура аксиологически важна для иного лингвоментального пространства в плане коммуникативного поведения членов данного языкового коллектива.

В приведенных заметках мы предлагаем обобщение подобного рода наблюдений над апелляцией представителей русскоязычного коммуникативного пространства к различным вербальным этноспецифичным и культурноспецифичным феноменам (ранее в аналогичном ракурсе нами рассматривался один из них – фразеологический галлицизм *Cherchez la femme* [1]), обладающим признаками прецедентности, связанными с белорусской и французской этно- и лингвокультурами.

Для решения данной задачи нами был методом сплошной выборки собран аутентичный корпус авторизованных в отношении данных лингвокультур (белорусской и французской) высказываний наподобие «как говорят белорусы» / «как говорят французы» посредством привлечения поисковых систем Яндекс и Google, а также Национального корпуса русского языка

(www.ruscorpora.ru), из которого непосредственно для анализа было отобрано около 500 контекстов (примерно поровну для белорусского и французского материала). Все примеры приводятся с сохранением авторской орфографии и пунктуации.

В результате обобщения и систематизации изученного материала нами обнаружено следующее. Апеллируя к прецедентным феноменам двух различных этно(лингво)культур – близкородственной белорусской и весьма отдалённой в этом отношении французской, – члены русскоязычного коммуникативного пространства прибегают как к сходным, так и к различным стратегиям речевого поведения в функциональном плане.

Сходным является то, что и в том и в другом случае русскоязычные коммуниканты

а) регулярно обращаются к паремиологическому фонду белорусской и французской этно(лингво)культур, ср.: *Долго искали, как говорят белорусы, сякеру пад лавай* (sp-plus.com>vybory.html); *Как говорят белорусы: "Абяцанкі цацанкі, а дурню радасць"* (naviny.by>Форум>...data/29467/?theme=2); *Ситуация действительно тупиковая, как говорят белорусы: – Куды ні кінь усюды клін!* (newsland.com>Новости>detail/id/1567282) и т. п.; *Как говорят белорусы, "обоё – рябое"...* (ootball.by>news/73132.html); *В любой беде, как говорят французы, шчыце жэніцуну* (kak-gde.ru?>vopros=11338); *Как говорят французы: На правах рекламы. Се ля ви... как говорят французы...* (poxe.ru>funtxt/1166331432...kak-govorjat-francuzy); *«Дайте времени время» – как говорят французы* (galya.ru>catd_new_page.php?id=5106016); *Потому что лжецу, как говорят французы, у французов даже пословица есть, что «лжецу нужна хорошая память»* (А. Клейн. Виктор Шендерович // «Пятое измерение», 2002; НКРЯ); *Как говорят французы: "У жэніцыны могуць быць морцыны на лице, но не на колготках!"* (iconosquare.com>р/720207723078609451_519046529);

б) воспроизводят наиболее известные белорусские и французские формулы речевого этикета, ср.: *И как говорят белорусы: «Смачна вам есці!»* (tastybelarus.by>belarusian-cuisine/history/); *Как говорят белорусы: «Витаем у хату!»* (datscha-booking.com>173/agro-belarus.html); *Здравствуйте, или, как говорят французы, бонжур!* (startissimo.ru>fr/les_1.html); *И, как говорят французы, воп апети!* (TopAuthor.ru>Kak_zavtrakayut_v_Evropе_7353.html);

в) используют в своей речи отдельные лексемы с ярко выраженной национально-культурной коннотацией, в том числе безэквивалентные слова, заполняя тем самым этно(лингво)культурные лакуны и/или вводя их в качестве более выразительных и точных синонимов, что чаще всего фиксируется в текстах, тематически связанных с Беларусью / Францией: *Как говорят белорусы – «памяркоўна». Минск для меня – это памяркоўнасць...* (zhenskajslabost.ru>intervyu/shkola-imidzha-image); *На одном из очередных спектаклей, когда в нашем сенном сарае или как говорят белорусы «пуне»* (ptatao.livejournal.com>54402.html); *«Тутэйшы», как говорят белорусы. Мой старший брат родился еще там, в Некрасовке, в Украине, а я — уже здесь.* (belaruspartisan.org>opinions/310250); *Она – кукла, или, как говорят белорусы, «лялька» в их нечестной, замешанной на в общем-то пока небольших финансовых ресурсах политической игре* (people.onliner.by>2013/12/26/kazak); *Настоящее сало может быть только из (как говорят белорусы) кублика...* (belniva.sb.by>Общество>.../god-sala-nevidat.html); *Эта замечательная продукция, действительно, напоминает домашние «присмаки», как говорят белорусы* (vitnews.by); *Стояла обычная летняя жара, «спякота», как говорят белорусы* (helperfisherman.ru>lin-kak-pivo...2013-06-25.html); *Итальянцы любят и гордятся своей пастой. Она для них символ устойчивости и порядка, как говорят белорусы – «дабрабыту»* (ski-medik.com>sportobzor/2272-italija-anglija); *Был Панкетик худосочным и каким-то, как говорят белорусы, нязграбным.* (proza.ru>2014/04/20/874); *Думаю, все мы получили, как говорят белорусы, «асалоду» от встреч с ними.* (litkritika.by>wordpress/shlyaxtich-oskorblyayet); *...в надежде распознать на каком языке говоришь, не обращают внимание на поведение твоих детей, а поведение у них, как говорят французы, "о ля ля"* (blogs.elenasmodels.com>Русские статьи>как-уекhat-vo-frantsiju); *За что я люблю моего мужа (француза)... Как говорят французы, voilà, мой список* (newwoman.ru>zamuzh141.html); *Одним из самых необычных цветовых решений свадьбы является градиент или, как говорят французы, ombre – цветовая растяжка одного цвета* (mademade.ru>odnim...samyih...kak-govoryat-frantsuzyi);

г) прибегают к языковой игре – намеренным искажениям (трансформациям) инокультурного языкового материала, употреблению окказиональных образований: *Вот и весь стабилизец (как говорят белорусы)*. (bolshoyvopros.ru/questions/900780-pochemu-v-...); *Как говорят белорусы – не кажсы гоп, пока я... на заборе* (rok-ostrova.ru/communion/forum/page22.htm); *...как говорят французы: "Такова селява!"* (sysadmins.ru/post438939.html); *Только русский человек может глубокомысленно изречь: — Как говорят французы – «такова се ля ви»* (inpearls.ru/comments/689337); *Как говорят французы, шерше ла ДАМ* (www.anekdot.ru/id/322191);

д) используют ложную атрибуцию иноязычных вкраплений как белорусских / французских, как правило, в целях создания юмористического эффекта: *очень люблю, как говорят белорусы: love...* (2009-2012.littleone.ru/PDA/...php/t-2709659-p-12.html); *Итак, друзья, about myself, как говорят французы!* (vale11.narod.ru); *Как говорят французы: "Цэ погано!"* (patriot4x4.ru/forum/index.php...); *Пришел с работы – ни любимой, ни сберкнижки. Как говорят французы: "Ось вам и галушки"* (bards.ru/archives/part.php?id=16616).

Что касается особенностей апеллирования к белорусскому и французскому лингво- и этнокультурному материалу, то они, прежде всего, объясняются различной степенью родства русской лингвокультуры с белорусской и французской соответственно, а также рядом стереотипов относительно белорусов и французов, давно и прочно укоренившихся в сознании представителей русскоязычного культурного пространства, на которых, в частности, зачастую основаны популярные анекдоты о представителях данных наций. Так, «цитирование» французов чаще всего можно встретить в контексте рассуждений о женщинах, любви, кулинарных изысках, вине, моде, ср.: *L'atour fou, как говорят французы* (spiritualitate.md/o...fou-kak-govoryat-francuzy.html); *В театре любовь. Или как говорят французы амур* (prigotovit.org/show...teatre...kak_govoryat_frantsuzy...); *Кажется, опять причина та же – "шерше ля фам" (ищи женщину), как говорят французы* (syroedenie.com/lib/chuprun19.html); *Как говорят французы, вино откупорено, надо его пить* (М. Чулаки. Примус // «Звезда», 2002; НКРЯ); *Как говорят французы... «Хочешь получить от еды максимум удовольствия – научись разбираться в сырах»* (otvet.mail.ru/question/24213251); *Как говорят французы: все дело в соусе...* (rovarenok.ru/recipes/show/45186); *Впрочем, как говорят французы, ля мода обувь должна делать вас эффектнее, выше* (woman-were.com/fashion...kak-govoryat-francuzy.html).

О том, что, когда и как говорят белорусы, носители русского языка чаще всего вспоминают в том случае, когда нужна опора на народную мудрость, в том числе и на народный юмор, которым славятся представители этой части славянского мира, ср.: *Как говорят белорусы, "абы ляпнуть"* (psycheforum.ru/Рексетин/page-6); *Как говорят белорусы, "грэх не схаваеш у мех"* (ganba.narod.ru/Krovavay-noch.html); *Как говорят белорусы, любовь не картошка – не выбросишь в окошко* (vestnik.com/issues/98/0818/win/mogil.htm); *Про зубра – как говорят белорусы "смешно у роце". Они живут в заповеднике в специальной резервации а не бродят вдоль дорог* (forum.awd.ru/viewtopic.php...).

В ряде случаев акцентируется внимание на стереотипно приписываемых белорусам качествах национального характера – терпимости, несуетливости, пассивности, неприхотливости и готовности довольствоваться малым и пр., ср.: *А может, как говорят белорусы, так и надо?* (wildlife.by/planeta_belarus); *Но главное, как говорят белорусы, абы вайны не было!* (forums.harbor.ru/showthread.php?t=3813); *В общем, «агульная млявасць і абыякавасць да жыцця», как говорят белорусы* (alimero.ru/blog/psychology/kak-izbavitsya-ot...); *Пересматривать его можно в минуты депрессии, плохого настроения, «усеагульнай млявасці і абыякавасці да жыцця»* (как говорят белорусы) (showday.tv/2960-esli-u-vas-netu-teti.html); *меня эта недосказанность – млявость как говорят белорусы напрягает* (trendsurfer.ru/archives/1414); *Особенно меня удручали сильные головокружения, скачки артериального давления, икак говорят белорусы – «агульная млявасць і абыякавасць да жыцця»* (shaping.ru/Результаты/Архив_результатов/Давидович_Владимир); *Только безумно болела голова и наступала "огульная млявость", как говорят белорусы* (club.osinka.ru/topic-60205?start=645).

В собранном корпусе белорусских примеров весьма примечательны те, которые связаны с вербализацией понятий, восходящих к народной духовной культуре (обрядовой лексике и

фразеологии и т.п.), ср.: *В Куйтунском районе проведут Белорусский праздник «Встречи Весны», или как говорят белорусы «Гуканье Вясны»!* (vk.com>wall-18829460_293); *Но, чтобы Богиня Весны Лада действительно пришла в своё время необходимо её позвать или как говорят белорусы – «загукаць»* (pribaiikal.ru>events-culture/article/2568.html...); а также с прецедентными текстами белорусской культуры: *Как говорят белорусы "няма таго, што раньш было", от себя добавлю – и не будет* (m-kalashnikov.livejournal.com>1359605.html).

Можно констатировать, что, несмотря на то, что апеллирование к лингвокультуре французов в русскоязычном коммуникативном пространстве естественным образом более частотно, чем к белорусской, в то же время, в силу отмеченных выше обстоятельств (родство языков, культур и пр.), белорусский материал в сравнении с французским функционально более разнообразен. Можно, например, даже встретить уточнённую авторизацию белорусского этноспецифического языкового материала, ср.: *Влечет она и воздействием на обоняние того, кто скоро придет в ее объятия или, как говорят белорусы-полицейские, «ажаница з магилаю, з сырою землею»* (krivichi.org>zhrec/zapah-smerti-v-russkoj-...).

Что касается языкового оформления того, что авторизуется как «белорусское» / «французское», то здесь в отношении материала обоих языков можно наблюдать и вкрапления без перевода с соблюдением норм соответствующих языков, и то же, но с отклонениями от оригинальной орфографии, и транслитерацию, и перевод на русский язык, и оригинал в сопровождении перевода, и различные комбинации перечисленного: *Однако, как говорят белорусы, «што занадта, то дрэнна»* (psyera.ru>formy-voobrazheniya-1447.htm); *Почва была, как говорят белорусы, "багна" (тонкое болото)* (MasterCity.ru>forums/sadovye-dela/motokultivatory...); *Как говорят белорусы: "Две пилы в хате: одной сам пилю, другая меня пилит"* (oculus.ru>blog.php?id=3758); *Ноблесс оближ, как говорят французы* (caricature/palich/23144/&gfc=792189); *Выглядим свежо и естественно. Как говорят французы, a la nature!* (missus.ru>photo/report/302); *Жалко, конечно терять столь обаятельного знакомого, но как говорят французы – а ля гер ком а ля гер»* (П. Галицкий. Опасная коллекция (2000); НКРЯ). Для некоторых белорусских примеров нами встречались случаи их записи, имитирующие украинскую речь, а не белорусскую, хотя при этом они атрибутировались как взятые из речи белорусов, ср.: *Хотя не сидение без дела, спасает чтобы не напала меня как говорят белорусы "огульна млявость та обыяковость життя"* (drive2.ru>1/5593153/).

Приведённые примеры и наблюдения позволяют констатировать достаточно высокую степень прецедентности и дискурсивной активности белорусских и французских этно- и лингвокультурных феноменов в современном коммуникативном пространстве русского языка.

Список использованных источников

1 Кураш, С. Б. «*Cherchez la femme*»: из наблюдений над жизнью фразеологического галлицизма в современной русской лингвокультуре (на материале интернет-ресурсов) / С. Б. Кураш, В. Н. Сергей // *Славянская фразеология в синхронии и диахронии: сборник научных статей.* – Вып. 2. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2014. – С. 147–152.

2 Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruscorpora.ru/>

УДК 81'373.72

М. А. Ландер

УКРАЇНСЬКІ ФРАЗЕОЛОГІЗМИ ЯК КУЛЬТУРНО МАРКОВАНІ НОМІНАТИВНІ ОДИНИЦІ

Взаємозалежність зовнішньої та внутрішньої форм фразеологізмів української мови як репрезентантів різних фрагментів національної картини світу українців (слов'ян)

залишається актуальною проблемою сучасної лінгвістики. У розвідці подано опис з елементами зіставлення моделей фразеологізмів деяких ідеографічних розрядів, які виокремлено за різними складовими духовної етнокультури.

Кожен період життя суспільства залишає в мові свої фразеологічні сліди – «згустки народного досвіду й дотепних спостережень» [7, с. 257]: понад 12 тисяч зворотів зафіксував академічний одинадцятитомний Словник української мови, 14 339 зворотів розміщено у збірнику М. Номиса [5]. Українські дослідники історичної фразеології для визначення хронології виникнення чи становлення фразеологічних одиниць [ФО] розглядали її на широкому етнографічному й народно-культурологічному тлі з використанням народних звичаїв, ритуалів, правил етикету, актових книг та грамот тощо [1]. ФО виконують не стільки номінативну, скільки експресивно-оцінну, прагматичну, когнітивну функції. Культурно-національна конотація ФО детермінується концептуальною картиною світу, етнокультурними стереотипами, етимологічно образною етносистемою.

Основоположником української етнолінгвістики вважається історик мови, фольклорист, етнограф, етимолог, діалектолог О. О. Потебня, який, досліджуючи генезу українських ФО практично в усіх своїх працях спирався на слово – виразник найважливішої для народного світогляду ознаки, яка базується на ґрунті духовних виявів українського (слов'янського) етносу [6]. Діалектолог, фундатор історичної української фразеології Б.О. Ларін обрав порівняльно-історичний і зіставно-діалектологічний напрями аналізу ФО [3]. О. С. Мельничуком запроваджено метод аналізу ФО з висвітленням системних зв'язків через дослідження етимологічних ґнізд, які зводяться до одного непоширеного кореня, на лексичному матеріалі сім'ї або групи споріднених мов. Поєднання літературного звороту і його численних варіантів (метод структурно-семантичного моделювання) у слов'янських діалектах і мовах як основний прийом наукового етимологізування слов'янських фразеологізмів відшліфував В. М. Мокієнко [4]. В. Д. Ужченко вивчав ономазіологічні та семасеологічні аспекти опису культурно маркованих номінативних ФО, аналіз їх ареальних особливостей [7; 8; 9].

Метою розвідки є показ особливостей зовнішньої ті внутрішньої форм ФО української мови (з елементами зіставлення деяких моделей ФО) як репрезентантів різних фрагментів національної картини світу українців(слов'ян), їх етнічних стереотипів, міфологем, символів, духовної культури.

Фразеологічний обшир кожного етносу, поєднуючи інтернаціональне й національне, презентує як спільне, зумовлене близькістю образного мислення, взаємодією різних культур, так і самобутнє, спричинене соціально-культурною, історичною, психоментальною складовою: різне образне мислення різних народів формує відмінні ФО: укр. *робити з мухи слона*, рос. *делать из мухи слона*, біл. *рабіць з мухі слана* – чес. *із комара верблюда*, пол. *з голки вила*; укр. *хитрий як лисиця* – франц. *хитрий як мавпа (malin comme un singe)*; укр. *писати як курка лапою* – франц. – *писати як кіт (ecrire comme un chat)* або *лапки мухи, каракулі (pattes de mouche)* [11, с. 106], відмінні історичні реалії: укр. *за царя Гороха (Горошка, Митрохи, Омелька, Опенька, Панька, Тимка, Томка, Хмеля)*, рос. *за царя Гороха (Копыла, Косаря, Ботута, Тофута)*, *як земля була тонка (як людей було трохи (жменя)* [10, с. 939], біл. *за царя Гороха*, пол. *король Цвєчек*, чес. *король Голиш*, франц. ФО має значення «коли королева Берта пряла», а нім. «в часи царювання Табака»: Anno Tobak [11, с. 106].

Різні етнокультурні традиції зумовлюють різні порівняння в основі низки ФО: *як (мов, ніби) по мертвому (померлому)* відображає давній язичницький обряд з часів Київської Русі-України – голосіння, в якому жінки аж надто голосно, з плачем виражали своє особисте горе (смерть чоловіка); *як (мов, ніби) ієрихонська (єрихонська, ярихонська) труба* є згадкою про біблійну легенду завоювання міста Єрусалим за допомогою гучного співу труби, від якого впали стіни міста; *як (мов, ніби) у дзвони дзвонити* характеризує хід проведення церковної служби з залученням дзвонів, що дають гучний звук; *хоч мак (маком) сій* відбиває народне повір'я, що мак потребує абсолютної тиші під час сіяння, при сильному вітрі насіння може

не потрапити до ґрунту, розвіятися; як (мов, ніби) чорт лико (лика) дере відтворює елемент міфологічної картини українців. ФО як бугай у болоті, як недорізаний, як у вулику відбиває близькість до природи, необхідність піклуватися про свійських тварин (комах), а відтак спостережливість українця-господарника доурбанізаційного процесу ХХ століття, мешканця сільської місцевості [10, с. 161, 540, 954]. В основі порівняння ФО *wail like a banshee* лежить компонент-іменник на позначення міфологічної істоти, що пророкує чиюсь смерть у хатньому помешканні, а ФО *scream yell/ bloody murder (scream blue murder)* йде від часів стародавньої Англії, коли людина кричала щосили про можливість здійснення вбивства [2].

Цікавим є спостереження про те, що в основі українського синонімічного ряду на позначення гучності звуку (близько 40 одиниць) лежить уявлення українців про *горло, рот, вухо*, навіть *печінку, пуп, ніс* тощо як частини тіла, за допомогою яких людина відчуває, сприймає звуки: *на всю горлянку, дерти горло (горлянку, рота, пельку), на всю пельку, як (мов, ніби) на печінки (пуп), рвати пуп, (аж) пельку рвати* [7]. Компонентний склад ФО синонімічних рядів формує збірний денотативний образ, що лежить в основі його ФО-складників.

Значна кількість слов'янських фразеологізмів відтворює анімістичні (язичницькі) переважно дихотомічні уявлення давніх слов'ян про Всесвіт, закони життя. Етимологічні дані підтверджують співіснування значень «кривий» і «лівий», а в сербській і хорватській мовах до сьогодні слово «крив» зберегло обидва значення. Кашуби у значенні «дурний, дурень» вживають ФО *башимак з лівої ноги* або *розумний із лівого боку* (пор. біл. *дурні як бот з левай нагі*), у буквальному перекладі англійський еквівалент російської ФО *работать спустя рукава – працювати лівою рукою: to work with the left hand* [2, с. 749]. З поняттям «правий» пов'язувалося завжди позитивне начало, все гідне: *показати товар з правого боку, права рука* «перший помічник», *правда і кривда*. У прикметах, повір'ях, ритуалах протиставлялися поняття «білий» – «чорний»: *білий світ, про чорний день, чорна злоба, чорна година, чорна кішка* [7, с. 74 – 75]. У давнину слово *білий* значило і «ясний», і «чистий», і «світлий», і «гарний», і «прекрасний»: *серед білого дня, білим днем* буквально означало *серед світлого дня*. А вислів *до білого дня* колись відповідав сучасним *до дня, до сходу сонця* [10, с. 782]. Темінь є смерть, тому *чорний ворон* — символ печалі й смерті. Вітер відносить людину (звідси – *кудись повіявся*), але він і приносить її (мовна формула при зустрічі *яким вітром?*) [10, с. 132–133].

Про удачливу, щасливу людину українці говорять «*народитися в сорочці*», «*народитися в чіпчику*», серби і чехи «*народитися в кошульці*» (кошулька – сорочка), поляки «*народитися в чепку*» (чепек – чеpecь), англійці «*народитися зі срібною ложкою в роті*»: *to be born with a silver spoon in one's mouth* [2, с. 607], французи «*народитися з причесаною головою*». Згідно зі старими уявленнями, коли душа сходить на землю, щоби прийняти людську подобу, за нею слідує її дух-охоронець у сорочці, якою іноді обернена голова новонародженого [11, с. 125]. Проти «поганих очей» подоляки знали спеціальну примовку-погрозу: *Сіль тобі в очі на щитири ночі*, яка нейтралізувала ворожу дію злих очей [11, с. 80], очевидно, зважаючи на повір'я про те, що насипання солі на сліди може викликати порчу, звідси рос. *насолить* «доставить неприємности», *насыпать соли на хвост* [11, с. 87]. В основу ФО з метонімічним значенням, наприклад, *нетеча несе* (нетеча – стояча вода і є метонімічною назвою чорта) можуть бути покладені колишні народні повір'я, що чорти люблять жити в болотах, зарослих озерах, тобто в місцях зі стоячою водою [10, с. 549].

З міфологічними істотами пов'язані ФО: *вибитися із злиднів, Всевидяще око, дідька лисого, недремне око, у тихому болоті чорти водяться, Цур йому, як та Мара* [10, с. 80, 242, 464, 583–584, 942]. Події української історії відтворюють ФО: *бути на коні, добувся як під Очаковим, зі щитом або на щиті, Іван носить плахту, а Настя булаву* (за гетьманування Івана Скоропадського державні функції виконувала його дружина Настя), *іду на Ви, Мамаєве побоїще, крик мов підступає орда, сісти на (свого)коня, як швед під Полтавою*; етнокультуру (повір'я, звичаї, обряди, ритуали): *бабине літо, брати рушники, вивести на чисту воду, вийти сухим із води, витягати з болота, колупати піч, передати куті меду, (не) виносити сміття з хати, підкурювати ладаном, перемивати кісточки, розв'язувати вузол, сім*

п'ятниця на тиждень, скривитися як середа на п'ятницю, скуштувати гарбузової каші, умивати руки, як рукою зняло, як у воду дивився, спільний східнослов'янський етнопростір: *ні кола ні двора* (ні ділянки орної землі ні подвір'я), *березова каша, заварити кашу, ні пуху ні пера* (побажання навпаки: не вполювати ні звірів ні птаха), *перейти дорогу, прокатати на вороних* (*вороні* – чорні кулігалки під час голосування, що означали «проти») [10].

Виникнення низки ФО пояснюється типовістю, звичністю виконання певних побутових дій: *баляси точити*: зв'язок з дієсловами говоріння доведено через аналіз великого гнізда споріднених мов з основою *bal-* розмовляти: укр. *бали* «ляси» у виразі *бали точити, балакати*, діал. *баляс* «шум», *баляси, балясник, балясувати, баляндрасник, баляндрасити, балаболка* «базіка»; рос. діал. *болить* «жартувати», *балить* «базікати», *балы* «ляси, жарти», *балясы, балясничать*; біл. *балясник*, діал. *бализник* «базікало», чес. діал. *Balasar* «умовляти» [10, с. 892–893]. Вираз перебуває в одному ряді з давніми виразами *точити яси, точити теревені*, пор. *розмова точиться*; рос. *точить ясы, точить балы*. ФО укр. *сьома вода на киселі*, рос. *седьмая вода на киселе* пов'язані з приготуванням киселю з картопляного борошна (крохмалю) з розтертої картоплі промиванням її водою. Після відстоювання крохмаль осідає, а після декількох повторних промивань («у семи водах») осаду практично не було. Число сім, як відомо, має символічне значення, що і збережено «пам'яттю» ФО.

Народна символіка як віддзеркалення духовної культури широко представлена національною фразеологією (білий, гарбуз, заєць, лівий, малиновий, пити, правий, чорний тощо): *води напиться, малиновий дзвін, пропити дівку* (просватати) від *хотіти пити* (бажати кохання), *пиття* (весільний пир), а етнографічне *пропивати молоду* (*наречену, дівчину*) – домовлятися про умови весілля, випивати ще й тепер представлена у східноукраїнському ареалі [8, с. 85].

Закріплена в юридичних формулах звичаєвого права (сукупності звичаїв, які стали нормами права внаслідок санкціонування їх державою) низка правових традицій українського етносу з часом також фразеологізувалася: *кругова порука, по гарячих слідах* – юридична формула-свідчення того, як зазвичай у давнину розшукувався злодій (*на гарячому вчинку*, рос. *на горячем*); *ставити шапку, ставити шапку з вербунку* (присягати з обов'язковою платою грошей на випадок неправильних свідчень; пол. *wiardunk, wierdunk* «четверта частина гривні»), *шапки з нього не знімеш.. Ставили шапку* (присягали) в суді, якщо відповідач не визнавав автентичності документів, представлених позивачем, або коли справа розв'язувалась на підставі свідчень, оскільки не було будь-яких документів. На вимогу судді позивач повинен був представити свідків для підтвердження справедливості свого позову. Позивач ставив шапку до відомих свідків, а відповідач або приставляв до них шапку, або не хотів приставляти. Свідок, відомий своєю порядністю, *знімав шапку* і, поклавши її на стіл перед суддями, казав: «Я цю шапку кладу в твої руки, так готовий я покласти і голову — запоруку справедливості моїх свідчень» [9, с. 80]. В українських (східнослов'янських) ФО відтворено: різні види покарань: *дати по шапці, задати березової каші, накрити мокрим рядном, на лобі написано, прописати їжицю, товкти воду в ступі, укоротити язика*; лаконічні етноеталони мір: (*знати почому*) *корець лиха, на заячий скік, на ніготь, на палець, ні на крок, ні на п'ядь, рукою подати, як палицею кинути*; визначення рівня знань: *заучувати аз та буки, на ять, нести ахінею, ні на йот, починати з азів*; поведінкову характеристику людини як складову її духовної культури (на основі реалій, предметів матеріальної культури): *кований на всі чотири(копита), лика не в'язати, на дві коцюби, надерти лика, не ликом шитий, розбити глека (макітру)* [10].

Цікавим є спостереження, що виразниками культурно-національної конотації виступають також «квазіреальні» (укр. *піти раків годувати*, рос. *бить по карману*, біл. *зваць воука з лесу*) та «фантомні» ФО (укр. *полізити чортові в зуби*, рос. *прополоскать мозги*, біл. *собакам сена касіць*) [1].

Отже, особливості буття етносу (умови життя, набутий досвід, історичні події) формують підтримувані виробленою певним етносом системою цінностей, його духовною культурою

(віруваннями, традиціями, звичаями, обрядами) особливості світосприйняття, що відбивається в мові, зокрема її фразеології. ФО різних етносів, сформовані з допомогою відмінних як кількісно, так і якісно асоціативних образів, відрізняються структурою і семантикою, зовнішньою і внутрішньою формами, створюючи неповторний портрет кожного етносу. Компонентний склад синонімічних рядів ФО, презентуючи збірний (цілісний) денотативний (асоціативний) образ, з допомогою різноманітних компонентів у складі ФО засвідчує своєрідність образного мислення, емоційність світосприйняття, життєрадісність, неповторну вдачу українців.

Список використаних джерел

- 1 Жуйкова, М. Динамічні процеси у фразеологічній системі східнослов'янських мов / М. Жуйкова. – Луцьк : ред.-вид. відділ «Вежа» Волинського державного університету ім. Лесі України, 2008. – 416 с.
- 2 Кунин, А.В. Большой англо-русский фразеологический словарь / А. В. Кунин. – 5-е изд., перераб. и доп. – М. : Живой язык, 1998. – 944 с.
- 3 Ларін, Б.О. Про народну фразеологію/ Б.О. Ларін // Українська мова в школі. – 1959. – № 5. – С. 30–36.
- 4 Мокиєнко, В. М. Славянская фразеология. 2-е изд. испр. и доп./ В. М. Мокиєнко. – М. : Высш. шк., 1989. – 286 с.
- 5 Номис, М. Українські приказки, прислів'я і таке інше / М. Номис. – К., 1993. – 768 с.
- 6 Потебня, О. О. 3 лекцій теорії словесності: Байка, прислів'я, приповідка / О. О. Потебня. – Х., 1930. – 112 с.
- 7 Ужченко, В. Д. Народження і життя фразеологізму / В. Д. Ужченко. – К. : Рад. шк., 1988. – 279 с.
- 8 Ужченко, В. Д. Українська фразеологія : навч. посіб. для філол. фак. ун-тів / В. Д. Ужченко, Л. Г. Авксентьев. – Х. : Основа, 1990. – 167 с.
- 9 Ужченко В. Д. Фразеологія сучасної української мови : навч. посіб. / В. Д. Ужченко, Д. В. Ужченко. – К. : Знання, 2007. – 494 с.
- 10 Фразеологічний словник української мови: в 2 кн. / уклад. В. М. Білоноженко та ін. – К. : Наук. думка, 1999. – Кн. 1. – 528 с.; Кн. 2. – С. 529–994.
- 11 Опыт этимологического словаря русской фразеологии / Н. М. Шанский, В. И. Зимин, А. В. Филиппов. – М. : Рус. яз., 1987. – 240 с.

УДК 398.3

Г. І. Лапацін

ШТО Ё НАРОДЗЕ, ТОЕ І Ё ПРЫРОДЗЕ...

(аб уплыве каляндарна-практычнага вопыту носьбітаў традыцыі на дыялектную фразеалогію)

У дадзеным артыкуле разглядаецца роля календарна-практычнага вопыту носьбітаў дыялектнай традыцыі ва ўзнікненні фразеалагізмаў. Пры падрыхтоўцы публікацыі выкарыстаны запісы аўтара ў розных населеных пунктах Веткаўскага раёна Гомельскай вобласці.

У свой час аўтара гэтых нататкаў зацікавіла тэма выканання каляндарных тэкстаў [4, с. 143–149]. Тады асабліва востра паўстала пытанне: ці можна выконваць каляндрыя, купальскія ды інш. песні ў любы час, не звяртаючы ўвагі на іх прымеркаванасць да календара. З гэтым пытаннем я звярнуўся да многіх маіх субяседніц, якімі ў асноўным былі жанчыны з вёсак Веткаўшчыны. І практычна ўсе, спасылаючыся на вопыт сваіх бабуль, матуль і старэйшых аднавясковак, адказвалі, што закон, па якім жылі старыя людзі, гэтага не дазваляе. Для ўзору прывяду толькі адзін прыклад: *Па закону вясняныя, стрялавыя песні пяюць вясной, а каляндрыя песні пяюць у Каляды. Па закону ета абізацільна. Стрылу вадзілі,*

пелі песні вясняныя, а ў Каляды калядныя. Закону дажэ такога не было, штоб калядныя песні запелі вясной. Не было дажэ такога і спаміну ў старая ўрэмя, дажэ і ні паміналі етага. А жніво, жыта як жалі, дак жніўныя песні. Казала матка мая, пакойная” (Ад жыхаркі в. Неглюбка Веткаўскага р-на Астапенка Софы Міхайлаўны, 1940 г. н., зап. 2008 г. Сш. 131. Ар. 2). Падобных адказаў, зафіксаваных у самых розных вёсках Веткаўшчыны, можна прывесці практычна ў неабмежаванай колькасці. Але адказ Марыі Ягораўны Дзеравяшкінай з в. Сівенка мяне проста ўразіў: [Раней вышы мамы маглі спяваць калядную ў жніво, а жніўную – ў Каляды?] – Ну дак, эта ж калісь. Калісь жа пелі, када паложана, а цяпер жа ні глядзяць. Ражаство – жніўныя пей! Якія загадываюць – тыя мы пяём. [Хто загадывая?] Рукавадзіцілі. Начальства. Мы ж самі не пяём, а якую загадаюць, тую пяём. Усякія пелі. Не гдядзелі, ці эта – жніво, ці эта – Ражаство: пелі ўсякія. Маткі нашы... Усё ішло ў іх адно за адным. А цяперака во так: усё што ў народзі, то і ў прыродзі. Відзіця, якая прырода? Такі і народ: сёдня – вецер, заўтры – дождж, послізаўтры снег. Німа толку нікага. І Бог так даець, штоб так як у народзі, так і ў прыродзі. Мы – народ, а Ён прыроду сздае такую” (Ад перасяленкі з в. Сівенка Веткаўскага р-на Дзеравяшкінай Марыі Ягораўны, 1927 г. н., зап. 2008 г. Сш. 60. Ар. 37-36). Вызначэнне як у народзі, так і ў прыродзі ў вышэйшай ступені афарыстычнае. Узнікла ўражанне, што на маіх вачах адбыўся працэс, у свой час вызначаны А. А. Патабнэй як “пераход байкі ў прыказку”. І неяк адвольна ўсё далейшае адбылося таксама паводле А. А. Патабні: непасрэдна аповед адпаў і застаўся толькі выраз, які пераўтварыўся ў нешта афарыстычнае і выклікаў з маёй памяці шмат іншых аповедаў, якія расказалі мне іншыя жанчыны [5, с. 93–102.] Менавіта гэтае ўстойлівае словазлучэнне я вынес у назву артыкула і вызначыў яго як аб’ект даследавання. З гэтага выказвання вынікае, што календарны тэкст самадастатковы. Боства рэагуе на яго нават тады, калі яго выкананне не “абстаўлена” ў адпаведнасці з рытуалам. І залежнасць яго ад Бога бяспрэчная. Калі працытаваць аповед Марыі Ягораўны Дзеравяшкінай далей, то становіцца відавочным, якога Бога яна мае на ўвазе.: “Якая яблака... Вон чэрві ідзяць. Сыпюцца далоў, німа ні аднаго яблака, штобы із’есць. Адны чэрві. Такія валяюцца – з чырвямі. Было калісь так? Бывала яблачка – наскрозь свеціцца. А цяпер – адны чэрві. Як мы дзелаім Богу, так і Бог нам. Калісь верывалі Богу, чувтавалі і яблакі свяцілі. А цяпер нясі этыя чэрві свяціць на Спаса. Чэрві! І саміх чэрві з’ядзяць. Ціпер людзі ні паміраюць, а чэзнуць. Такая малітва ё. І яно і праўда: усе людзі пачэзнуць. “Да васкрэсніць Бог, да растацацца ўразі яго, да бяжаць ненавідзіўшыя. Як ісчызая дым, тая восак, так пачэзнуць грэшнікі да вазвісіліцца праведнікі ад ліца Бога нашага, знаменашага, любяшчага, жыватрашчага, і ўсіх ангілаў, архангілаў, правіціляў, спасіціляў, сцыліцыляў. Госпадзі! Сцыліця нас, усіх грэшнікаў, на святой зямлі” (Ад перасяленкі з в. Сівенка Веткаўскага р-на Дзеравяшкінай Марыі Ягораўны, 1927 г. н., зап. 2008 г. Сш. 60. Ар. 37-36). Паводле меркаванняў гэтай жанчыны, узнікае вобраз вярхоўнага Бога, прычым Бога ў хрысціянскім разуменні, які кіруе з’явамі прыроды адпаведна паводзінаў людзей. Але ж гэта цалкам супадае з механізмам магічнага дзеяння язычніка, які, па вызначэнні А. Весаўскага, “здзяйсняе высілак паўтарыць на зямлі ў межах чалавечай дзейнасці той працэс, які, па яго паняццях, здзяйсняецца на небе незямнымі сіламі” [2, с. 31].

Ад карэктнага стаўлення да календарна-абрадавых тэкстаў залежаць будучыя плён і дабрабыт. [Ці маглі веснавыя песні выконваць пад час жніва, а жніўныя ў каляды?]

“Старыя людзі... Вот вазьмі запей на Соракі:

А ні ткаха, ні пряха, а ні ў полі жняня.

Вышла ў поля жыта жаць... У-у-у...

Этага нільзя была. Еслі мы на Соракі запяём, нас старыя бабы проста б’юць, гаворяць: “Што вы голод сабе вяшчуіця? На што так... Пейця: вясна – вясняныя, лета – летнія пейця песні, на жніво – жніўныя...” (Ад перасяленкі з в. Гарысты Веткаўскага р-на Лапіцкай Зінаіды Якаўлеўны, 1926 г. н. зап. 2012 г. Сш. 143. Ар. 4).

Параўн. таксама: “Вісна-Вісна, Віснячка,/ Дзе твая дочка Мар’яначка?...” (Дадзены тэкст у розных варыянтах фіксуецца літаральна па ўсіх вёсках); “Маслініца-Маслініца,/

Добрая, маладзіца / У нас ты сем дзён гасцюіш, / І дзе ж ты год піруіш?..” (Ад перасяленкі з в. Амяльное Веткаўскага р-на Грэцкай Варвары Аляксандраўны, 1925 г. н., зап. 2007 г. у Ветцы. Сш. 117. Ар. 112); *“Купалінка-Купалінка, / Дзе ж твая дочка? / Мая дочка ў лужочку / Цвяточкі зрываю...”* (Ад п-кі з в. Амяльное Веткаўскага р-на Грэцкай Варвары Аляксандраўны, 1925 г. н., зап. у 2010 г. у Ветцы. Сш. 117. Ар. 194); *“Лялечка мая харошая, / Захаваю цябе к налецейку, / К налецейку, к ушэсцейку...”* [3, с. 66].

Асаблівае месца ў традыцыйнай культуры веткаўчан займаюць *лёлюшкі*: веснавыя песні наскрозь пранізаны паўторамаі кшталту: *“лю лі, лю лі...”*, *“вой люлі, вой люлі”*, *“лёюш, лёюш”* ды інш. Яшчэ А.М. Весаляўскі, аналізуючы абрадавыя тэксты самых старажытных культур, выказаў меркаванне, што ў свой час яны пачыналіся з некалькіх самых нязначных слоў, якія шмат разоў паўтараліся. І менавіта з гэтага ў павольным руху гісторыі развіліся тыя змястоўныя тэксты, якія дайшлі да нашага часу. А за тымі пачатковымі словамі захавалася роля рэфрэнаў і прыпеваў” [3, с. 63–76.] Існуе вялікая спакуса выказаць меркаванне, што нашы веснавыя тэксты таксама развіліся з *“вой лю лі”*. Але з адной агаворкай: яны не былі нязначнымі, а былі зваротам да Лелі і Леля, і былі на той час самадастатковымі. А самі *“лёлюшкі”* можна параўнаць са старажытнымі *“аданізмамі”*, прысвечанымі Адонісу, і *“дзіанізмамі”*, прысвечанымі Дзіанісію.

Тое, што за гэтымі тэкстамі стаяць язычніцкія боствы, для фалькларыстаў і этнографуў відавочна. Але цікава, як да гэтага ставяцца непасрэдна выканаўцы тэкстаў? Запытваю ў Варвары Аляксандраўны Грэцкай з вёскі Амяльное, ад якой была запісана большасць тэкстаў, што прыводзіцца ў гэтай публікацыі: [Каляда... Яна на самой справе ёсць, альбо сустракаецца толькі ў песнях?] Лічу, што яе адказ задаволіў бы любога міфалага, фалькларыста, этнографа: *“Можна, па-божжаму яна ё... Па-божжаму яна ёсць маладзіца такая... Гаворыць, святы Пост... Святы Пост называюць, Прэсвятая Масленіца... Ці Прысвятыя Каляды... Гаворыць, а німа вікон, штоб была Масленка ці Каляды... Етава не бываю... Німа віконаў, а называюць Прэсвятая... Во ўжэ ідзець прэсвяты Пост, Прэсвятыя Каляды... Называюць Прэсвятыя Каляды, Прэсвяты Пост, Масленка Прэсвятая... Но вікон німа...”* (Ад перасяленкі з в. Амяльное Грэцкай Варвары Аляксандраўны, 1925 г. н., зап. у 2015 г. у Ветцы. Сш. 117. Ар. 607). Цікавым у гэтым плане падаецца меркаванне жыхаркі в. Стаўбун Марыі Лаўрэнцеўны Зуевай, выказанае ёй адносна *“стрэльных”* песен, якія выконваюцца на Ушэсце: *“Мы няём песенкі для Госпада Бога. Усякія песні ё. Бажэствінныя”* (Ад жыхаркі в. Сталбун Веткаўскага р-на Марозавай Марыі Лаўрэнцеўны, 1925 г. н., зап. у 2009 г. Сш. 132. Ар. 7–8).

І яшчэ адна акалічнасць. Перад носьбітамі традыцый старэйшых пакаленняў нават не ўзнікала пытанне аб тым, выконваць альбо не выконваць абрадавыя тэксты, кіруючыся іх календарнай прымеркаванасцю: *“Баба, які празнік, к тому і песні зная. Напрымер, пра Маслінку ё песня. Як Маслінка прышла, яна: “Мая ўнучка, прапей жа песню пра Маслінку”. Я ўжо і прапяю: там, ці пра Пост. К кождому празніку песні былі. Ціперыка етаму ня вяртыць. Прагноз глядзяць. А тада песні пелі”* (Ад п-кі з в. Амяльное Веткаўскага р-на Грэцкай Варвары Аляксандраўны, 1925 г. н., зап. у 2009, 2011 г. у Ветцы. Сш. 117. Ар. 167, 311). Гэта закон, заснаваны на шматгадовым жыццёвым досведзе. Гэтага закона старэйшыя прытрымліваліся самі, вучылі гэтаму дзяцей і ўнукаў, закліквалі да гэтага сваіх аднавяскоўцаў. І не проста на ўзроўні *“рабі альбо не рабі, а то атрымаецца тое альбо тое”*. Яны суправаджалі свае парады маляўнічымі прыкладамі з жыцця сваёй вёскі: *Прыдуць бабы ка мне і кажуць: “Пайдзёмця, а то адзін год, расказывалі ім старшыя, пачыму-та ні хадзілі па шчодрах... То пагода плахая, то обліў, скользка, я тожэ адзін раз: “Ні магу, – гаварю ні пойдзім, што разаб’ёмся. Пайдзёмця хоць нескалька, хоць німножка папяём, пройдзім. А то так было, што ні пахадзілі людзі, дак очэнь на дзярэўню на нашу бед было многа: град, граза адно лета адбіла ўсё: агародніну пабіла і бульбу, і скот прападаў: авец дзяржалі, дак авечкі дохлі”. Паэтаму нада абізацільна праіці. І абізацільна... Січас вот даюць грошы, дзеньгі, а я расказываю, і хазяівам аб’існяю: Ні радзі нажывы ходзім мы, дзеньгі*

заработаць ілі што, нам нада саблюсці абряд эты. Дак, паэтаму нясіця, то шта есць у вас: зірна німножка, абізацільна, штоб няслі, і картошкі. Хоць нескалька бульбін, а прынося. Абізацільна, штоб абряд саблюдаць”. Абізацільна бульбы і паініны, і сала. Эта нашы прэдки дзелалі... Дзела ні ў грашах. Я так вучу ўсіх, гаварю: “Эта ні с цэлю нажывы, а проста саблюдаць абряд нашых прэдкаў. Сахраниць усё” (Ад жыхаркікі в. Перялёўка Веткаўскага р. Малашанка Лідзіі Ільнішны, 1932 г. н., зап. у 2010 г. Сш. 137. Ар. 12).

Выконваючы гэты закон, жанчыны не чакаюць чыёй-небудзь падтрымкі, не арыентуюцца на чыё-небудзь меркаванне. Гэта проста іхнія жыццёвыя прынцыпы. Адметным узорам у гэтым плане з’яўляецца Варвара Аляксандраўна Грэцкая. У свой час, напачатку 1990-х гадоў, яна яшчэ з адной жанчынай, застаўшыся ўдваіх у сваім адселеным у сувязі з наступствамі аварыі на ЧАЭС пасёлку, некалькі гадоў праводзілі абрад “Стралы”: “З Ляксаніхай пойдзіма, пройдзіма чэрыз усё Амяльна... Валодзька, яе сын казаў: “Ну, каму вы пойдзіця пець?” Яна: “Валодзька, не тваё дзела... Закон Божжы мы здэлаім... На Гасподзь гряхоў адпусця... Паілі, Варя!” І пойдзіма... Закапаіма “стрылу”... І назад... Мы ўжо закапалі, ня будзім пець... Два гады жылі і два гады дзелалі... Госпаду Богу мы ўжо аддалі сваё... Сваю благадаць мы аддалі Госпаду Богу... Устрылі і правялі “стрылу” (Ад перасяленкі з в. Амяльное Веткаўскага р-на Грэцкай Варвары Аляксандраўны, 1925 г. н., зап. у 2015 г. у Ветцы. Сш. 117. Ар. 617). І цяпер, у Ветцы, штогод яна на сваім падворку абавязкова выконвае хаця б дзве-тры “стрыльныя” песні: “Што нам баба гаварыла... Абізацельна, штоб прапець... І мы дзень кундрычым тыя песні... І цяпер я на Ушэсце даўжна прапець... І я прапяваю... І я прапяваю... [Каму вы даўжны?] Госпаду Богу... Мы: “Баб, ета на ўсю глотку?” Яна: “Гасподзь Бог пачуя песенкі вашы... Во, што гаворыш – пачуя... Гасподзь Бог усё пачуя...” (Ад перасяленкі з в. Амяльное Веткаўскага р-на Грэцкай Варвары Аляксандраўны, 1925 г. н., зап. у 2015 г. у Ветцы. Сш. 117. Ар. 632).

Такім чынам, мы бачым, што аб’ект даследавання дадзенай публікацыі не проста прыгожы, пабудаваны на сугуччы, на рыфме, выраз, а жыццёвае правіла носьбітаў народнай традыцыі. За гэтым правілам стаіць непарушная сістэма міфалагічна-рэлігійных уяўленняў і шматгадовая практыка гаспадарчай дзейнасці носьбітаў традыцыі.

Не заўсёды правілы паміж сабой стасуюцца. Дзеля таго, каб здзейснілася адно, часам прыходзіцца адмыслова парушаць другое. Але гэта лішні раз даказвае, што правілы пацвярджаюцца выключэннем. Так, з нагоды выклікання дажджу ў веткаўскіх вёсках Пакаменне і Казацкія Балсуны за межамі каляндарнай прымеркаванасці “водзяць стралу” і “ходзяць у шчодры” [4, с. 146].

Фразеалагічна вызначанае вясковай жанчынай дало мне нагоду па-новаму паглядзець на тэму, якая мяне даўно цікавіць, паглыбіцца ў яе, сістэмазаваць ранейшыя палявыя запісы, правесці адмысловае апытанне. І такім чынам дапоўніць карціну жыцця веткаўскіх вёсак, створаную паводле аповедаў носьбітаў мясцовых традыцый, новымі штрыхамі і адметнасцямі.

Спіс выкарыстаных крыніц

1 Веселовский, А. Заметки и сомнения о сравнит. изуч. средневекового эпоса, ст. 28 (журн. М.Н.Пр., 1868. XI) / А. Веселовский. – Цыт. па кн. : Познанский Н. Заговоры. Пг. 1917 – М., 1995. – 352 с.

2 Веселовский, А. М. Историческая поэтика / А. М. Веселовский. – М. : Высшая школа. 1989. – 405 с.

3 У 1981 г. ленинградскімі даследчыкамі Ю. І. Марчанкам і У. Я. Гусевым дадзены тэкст быў запісаны ў в. Барталамееўка Веткаўскага р. (Гусев В. Е. Вождение “стрелы” (“сулы”) в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор. – М. : Наука. – 1986. – С. 63–76).

4 Лапацін, Г. І. “У нас песні праз мяжу не ідуць...” Аб культуры выканання абрадавых тэкстаў / Г. І. Лапацін // Палева фалькларыстыка і этналогія. Даследаванне лакальных культур Беларусі / уклад. І. Ю. Смірновай. – Мн. : БДУКіМ, 2008. – С. 143–149.

5 Потебня, А. А. Теоретическая поэтика / А. А. Потебня. – М. : Высшая школа, 1990. – 344 с.

Н. И. Лапицкая

НАЗВАНИЯ ПРЕДМЕТОВ ДОМАШНЕГО ОБИХОДА, РАЗВИВАЮЩИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНУЮ СЕМАНТИКУ, В РУССКОМ И БЕЛОРУССКОМ ЯЗЫКАХ

В статье рассматривается название одного из предметов материальной культуры, имеющего этнокультурную семантику (лапти), рассматривается символика данного предмета, обуславливающая использование его в различных обрядах и ритуалах русскими и белорусами.

Обожествление природы, характерное для первобытной поры, проявлялось в множестве частных, отдельных верований, к которым принадлежат анимизм и фетишизм. Анимизм – это вера в существование душ и духов. Первобытный человек одушевлял весь окружающий мир. Реки и камни, растения и животные, солнце и ветер, прялка и нож, сон и болезнь, доля и недоля, жизнь и смерть – всё имело душу, способность действовать, вредить или помогать человеку. Фетишизм – культ неодушевлённых предметов, обладающих, по представлениям верующих, сверхъестественными свойствами [1].

Анимистические и фетишистские представления отразились в отношении ко всем предметам домашнего обихода, к которым относятся: веник, веник банный, верёвка, веретено, вертел, воск, гвоздь, горшок, гребень, дежа, дёготь, деньги, дрова, замок, заслонка, зеркало, игла, игрушка, ключ, книга, кнут, кол, колесо, колокол, колокольчик, колыбель, кольцо, коса, кочерга, кросно, кудель, кукла, лента, ложка, лопата хлебная, мотовило, мусор, нить, нож, ножницы, обувь, пелёнки, подкова, платок, полено, полотенце, полотно, постель, посуда, прут, пряжа, прялка, решето (сито), свеча, сеть, скатерть, сковорода, скорлупа, ступа, табак, топор, уголь, утварь печная, факел, хомут, цедилка, цепь.

Проблеме трактовки языческих символов материальной культуры посвящены работы многих русских и белорусских исследователей – языковедов, историков, этнографов. Следует отметить, что долгое время материальная и духовная культуры рассматривались отдельно друг от друга. Хотя ещё в начале 20 века известный этнограф, фольклорист и историк П. Г. Богатырёв сделал первые попытки соединить материальную и духовную культуру, представить их одним целым [2].

Ещё более ранние работы, посвящённые славянскому язычеству, принадлежат русскому лингвисту, историку и фольклористу 19 века А. Н. Афанасьеву [3] а также белорусскому этнографу, языковеду, фольклористу Е. Ф. Карскому [4]. К современным работам, посвящённым проблеме ритуальных функций предметов материальной культуры, относятся труды В. Н. Топорова и В. В. Иванова [5]. Проблемой символики предметов материальной культуры славян занимается Т. В. Цивьян [6].

Описанию жилища восточных славян как средства передачи картины мира язычников посвящена работа А. К. Байбурина «Семиотические аспекты функционирования вещей». В ней автор освещает проблему ритуальной функции предметов материальной культуры, приводит классификацию тех или иных вещей, растений, животных и минералов. А. К. Байбурин подчёркивает, что культурная значимость и ценность архаической и традиционной вещи была существенно выше современной, т. е. каждый элемент культуры использовался гораздо полнее, точнее, с большей нагрузкой, чем в современном обществе [7].

Статья В. Л. Топоркова «Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры» посвящена проблеме двойственности функций предметов материальной культуры. Интерес представляет утверждение автора, что одна и та же вещь используется то чисто утилитарно, то как ритуальный символ с определённой семантикой, которая может меняться от случая к случаю, а при определённых обстоятельствах вещь может перейти в группу ритуальных предметов, которые вообще не имеют утилитарных функций [8].

В белорусском языкознании этнокультурное значение предметов домашнего обихода подробно описывал и изучал В. И. Коваль [9].

Покажем развитие этнокультурной семантики названной группы слов на примере лексемы *лапти*. *Лапти* – архаический вид плетеной обуви (известный преимущественно у восточных славян). Подобно другим плетеным, связанным, скрученным предметам из древесного материала, лапти применялись в магической практике в качестве оберега либо средства, стимулирующего плодородие.

В зависимости от материала лапти у русских назывались: *лычники* (из лыка), *мочалыжники* (из мочалы), *верзники* или *ивняки* (из коры ракиты, ивы), *вязовики* (из вяза), *берестяники* (из березы), *соломяники* (из соломы). Наиболее распространенными были лапти из липовой коры [10, с. 79]. Символикой вязания, кручения определяется использование лаптей в магии выращивания растений. Так, в Беларуси хозяйка, заметившая слабую завязь огурцов, волочила по огородным грядкам старый лапоть и приговаривала: «Як густа гэты лапаць плёўся, так каб і гуркі мае пляліся» [9].

Как и другие виды обуви, лапти могли быть свадебным подарком невесте от жениха. В юж.-рус. областях было принято, чтобы жених собственноручно плел для своей избранницы праздничные лапти (их называли *писаные лапти*). Иногда жених нес в дар девушке лапти уже при сватовстве. Если она их принимала, это было знаком согласия. В Беларуси жених, отправляясь свататься, брал с собой лапти, украшенные разноцветными «дубчиками». Он открывал дверь дома невесты, бросал лапти на середину хаты, а сам оставался в сенях. Девушка примеряла обнову и оценивала ее качество: если лапти ей нравились, то парня вызывали на переговоры, если же нет – их выбрасывали обратно жениху. В некоторых селах Витебской губернии обувью одаривалась не только невеста, но и ее мать: в ожидании молодых после венца она садилась на печной столб разутая и делала вид, что плетет лапти. Сват дарил ей обувь или деньги «на боты», после чего она слезала с печи и обувалась [10, с. 80].

Брачная символика лаптей отражена в русских фразеологизмах: *лапти сделать* ‘нарушить супружескую верность’, *лапоть подвязали* ‘о молодой жене, с которой муж не имел сношений несколько дней после свадьбы’, *напущение лаптей* ‘порча колдуном новобрачных’ [11, с. 266]. Широко использовались лапти в качестве оберега скота, в погребальном обряде, в семейных обрядах. Особенно действенным считался старый дырявый лапоть. Плетение новых и уничтожение старых лаптей регламентировалось множеством запретов и предписаний. У белорусов считалось, что изношенные лапти нужно выбрасывать на *шуметник* (мусорную кучу) или на задворки, но не сжигать их в своей печи, иначе у домочадцев будут преть и болеть ноги [12, с. 79]. В Брестском Полесье старые лапти вывозили на поле, считая, что от этого будет «просо добрэ родыцця» [10, с. 81].

В народной фразеологии и паремиологии лапти обозначают простолюдина, простака, шутника: *Мы тожэ понимаем, не лаптем щі хлебаем; Лапоть знай лаптя, а сапог – сапога; На него лапти черт по три года плел* (т. е. никак не мог угодить). *Три года лапоть над молодой смеется* – так говорили новобрачной, когда подшучивали над ней на следующий день после брачной ночи. Ироническое обращение *баба деревенская в лаптях* или *восударыня в лаптях* встречается в текстах, сопровождавших шутовское отпевание ряженого «покойника» [10, с. 81].

Список использованных источников

- 1 Мечковская, Н. Б. Язык и религия : Пособие для студентов гуманитарных вузов / Н. Б. Мечковская. – М. : Агентство «ФАИР», 1998. – 352 с.
- 2 Богатырёв, П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Г. Богатырёв. – Париж, 1929. – 130 с.
- 3 Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: в 3 ч. / А. Н. Афанасьев. – М., 1865. – Ч. 1. – 800 с.; М., 1868. – Ч. 2. – 786 с.; М., 1869. – Ч. 3. – 840 с.

- 4 Карский, Е. Ф. Белорусы. Т. 3: Очерки словесности белорусского племени. – Ч. 1: Народная поэзия / Е. Ф. Карский. – М., 1916. – С. 57–89.
- 5 Иванов, В. В., Топоров, В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – М.: Наука, 1974. – 341 с.
- 6 Цивьян, Т. В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) / Т. В. Цивьян // Труды по знаковым системам. – Т. 10. – Тарту, 1978.
- 7 Байбурин, А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей / А. К. Байбурин // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л., 1989.
- 8 Топорков, А. Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры / А. Л. Топорков // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л., 1989.
- 9 Коваль, У. І. Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы : Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі / У. І. Коваль. – Гомель, 1995. – 180 с.
- 10 Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. – М., 1999. – Т. 3. – 693 с.
- 11 Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина. – Л. : Наука, Ленингр. отд., 1968–1992. – Вып. 16. – 376 с.
- 12 Никифоровский, Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Н. Я. Никифоровский. – Витебск, 1897. – 305 с.

УДК 811.161.3'42:821.161.3-343:398.2

К. В. Лёгенькая

ЗААМОРФНАЯ СІМВОЛІКА Ў БЕЛАРУСКАЙ НАРОДНАЙ КАЗЦЫ

Артыкул прысвечаны даследаванню заалагічнай сімволікі ў беларускіх народных казках, асэнсаванню вытокаў і прычын сімвалічнасці казачных жывёл, яе семантычнай напоўненасці і ролі ў стварэнні ўмоўнай казачнай фантастыкі.

Народная казка як адзін з самых старажытных жанраў фальклору ствараецца з дапамогай фантастыкі, яе змест успрымаецца, перш за ўсё, як выдумка, гульня фантазіі аўтара. Але казачная фантастычнасць вельмі ўмоўная, бо амаль кожны персанаж казкі, прадмет ці памяшканне валодаюць пэўным сімвалічным сэнсам.

Сімволіка беларускай народнай казкі, як і фальклору ўвогуле, абумоўлена анімістычным светапоглядам старажытных людзей, стваральнікаў казачнага эпасу, якія атаясамлівалі прадметы і з'явы навакольнага свету з уласнай прыродай. Яны надзялялі іх тымі якасцямі, якімі валодалі самі, бо былі перакананы ў сапраўднасці сваіх уяўленняў. Мастацкая сімволіка вобразаў набывае канкрэтнасць, бо кожны вобраз заключае ў сабе пэўны змест, сімвалічнае значэнне. Таму нельга ўспрымаць казку незалежна ад адначасова спалучаных у ёй выдумкі і рэальнасці.

На ранніх стадыях развіцця людзі верылі ў звышнатуральнае сваяцтва чалавечых калектываў з пэўнымі відамі жывёл і раслін, радзей – з'явамі прыроды і неадушаўленымі прадметамі. Татэмы – сакральныя жывёлы – людзі разглядалі як заступнікаў роду і племені, абаронцаў, памочнікаў у вырашэнні ўсіх канфліктаў, яны лічылі іх братамі па крыві. Таму свае радавныя калектывы першабытныя людзі называлі імёнамі татэмных жывёл (напрыклад, этнас-ліс, ваўкоў, зайцаў і інш). Найчасцей татэмнай жывёлай роду станавіліся звяры-носьбіты карысных для чалавека якасцей. Так, напрыклад, мядзведзь абіраўся беларусамі за фізічную моц (цікава, што на няўключнасць жывёлы ўвага не звярталася), воўк – сімвал драпежніцтва, сілы і хітрасці прадстаўнікоў роду, ліса ўвасабляла хітрасць і вываротлівасць, ястраб сімвалізаваў востры позірк, які дапамагаў пры паляванні, заяц – хуткасць і інш.

Вядомая даследчыца міфалогіі і фальклору беларусаў Т. І. Шамякіна лічыць, што “ўсе звяры ў казках – гэта эмблемы пэўных татэмных родаў” [1, с. 217]. Абапіраючыся на той

факт, што сакральная жывёла – носьбіт найлепшых якасцей, можна патлумачыць пасіўнасць казачных персанажаў-людзей, якія без дапамогі чароўных жывёл не змаглі б выйсці пераможцамі са складанага становішча.

У казках часта сустракаем ваўка і лісу як галоўных персанажаў. З іх ліса звычайна малюецца як бездакорная драпежніца, якая валодае выключным розумам, з дапамогай сваёй вываротліваасці выходзіць з любога становішча пераможцам. Воўк жа, як правіла, – яе антыпод у плане разумовых якасцей. Так, напрыклад: “*Едзе дзед па дарозе і бачыць: ляжыць на дарозе лісічка. Злез дзед з воза, падышоў да яе, а тая і не варушыцца, ляжыць сабе, усё роўна як нежывая. Узяў дзед лісічку, палажыў на воз ды паехаў. А лісічка і пачала выкідваць рыбу з возу; навывідала ўсю ды і ўцякла*” [2, с. 38] – у дадзеным прыкладзе бачым, што вобраз лісы надзяляецца надзвычайнай хітрасцю, яна здольная перахітрыць чалавека дзеля сваёй нажывы.

“ – *Я цябе навучу, воўк, як лавіць рыбку. Пайдзі на рэчку, усунь хвост у палонку, дык рыба сама к табе на хвост начапляецца; ды толькі дзяржы доўга, то больш начапляецца*” [2, с. 39] – тут бачым падман ужо ваўка, які па “недалёкасці” свайго розуму верыць хітрай куме і атрымлівае адпаведны вынік: “*Цэлую ноч сядзеў воўк над палонкай, а хвост яго і прымерз к лёду. – Ах, як многа рыбы начаплялася, цяжка і выцягнуць, – думае воўк. А тут бабы па ваду, угледзелі яго ды давай біць каромысламі; скакаў, скакаў воўк, адарваў сабе хвост ды і ўцёк*” [2, с. 39].

Трэба адзначыць, што з біялагічнага пункту погляду воўк значна хітрэйшая і разумнейшая жывёла. Гэту “крыўду” казачнымі сюжэтамі можна патлумачыць усё тым жа татэмізмам: сімвалічная хітрасць казачнай лісы – гэта ўсяго толькі перавага племені людзей-ліс над этнасам ваўкоў.

Цікавым з’яўляецца і той факт, што нестанаўчымі якасцямі воўк надзяляецца толькі ў казках пра жывёл, у чарадзейных жа казках вобраз ваўка сімвалізуе дапамогу галоўнаму герою, мудрасць, дальнабачнасць: “*Вось, – бядуе ваўчыха, – як ты мяне паслухаў! А я ж табе казалы, а ж цябе вучыла: ацерагайся ліхіх братоў!*” [2, с. 135].

Аднак пры перавазе пэўнага племені над родам “рыжай кумы” ліса пазбаўляецца сваіх карысных якасцей: “*Прышла восень, уздумалі ліса з зайкам хаткі збудаваць. Ліса ўзвзяла сваю са сняжку, заяц – з пяску. Пражылі зімку, дачакаліся вясны. У лісіцы хатка растала, а зайчыкава выстаяла*” [2, с. 135] – у адной казцы найразумнейшая, тут ліса валодае толькі недальнабачнасцю.

Таксама асабліва часта згадваецца конь у казках. Часам менавіта ён, а не герой-чалавек – самы дзейсны персанаж, ён падказвае Івану, што рабіць, чаго можна чакаць. Галоўны герой можа ўлазіць і вылазіць праз вушы каня (радзей – каровы), у выніку чаго змяняецца выгляд і статус героя, набывае патрэбны выгляд няскончаная праца: “*Улез Іван буланаму каню ў правае вуха, праз левае вылез і стаў такім малайцом, што ні царэвіч, ні каралевіч не дакажа*” [3, с. 9]; “*Не плач, зажгані мяне на добрую травіцу, на крынічыну вадзіцу, пасля ўлажы ў права вуха верацёна, а ў лева дунь і паўзірайся*” [3, с. 320].

Гэты казачны матыў, магчыма, звязаны з ініцыяцыяй, якая азначала смерць і новае нараджэнне героя, прычым сімвалічна гэта выяўлялася ў праходжанні праз цела жывёлы, якою мог быць і конь: ёсць сведчанні, што на месцах ініцыяцыі ў лесе рабіліся збудаванні ў форме каня.

Нельга не здзівіцца з сувязі каня і змея ў казках. У Харватыі цара змеяў называюць *Касі Копі* (“зміяны конь”). У беларускіх народных казках Змей Гарыныч, або Цуда-Юда, ездзіць на чароўным кані, які папярэджвае пачвару пра небяспеку з боку героя-волата: “*Едзе на паляванні трохгаловы змей, малодшы брат Цуды-Юды. На сярэдняй галаве ў яго быстравокі сокал сядзіць, збоку быстраногі хорт бяжыць. Конь, як ступіў на мост, адразу заржаў, хорт забрахаў, а сокал зашчабятаяў. Ударыў малодшы Цуда-Юда каня між вушэй: – Ты чаго, травяны мех, заржаў? А ты, псінае мяса, чаго забрахаў? А ты, ястрабінае пер’е, чаго зашчабятаяў? Калі супраціўніка майго чуеце, дык тут яго і блізка няма*” [3, с. 61].

Часам у казках галоўнаму герою дорыць каня яго памерлы бацька (скіфы, дарэчы, хавалі сваіх нябожчыкаў разам з коньмі): “*Узяў Іван торбу ды пайшоў на бацькаву магілу.*

Прыйшоў і сказаў, як бацька вучыў: – Жоўты пясок, рассыпайся, сасновая труна, адчыняйся, бацька, з магiлы падымайся! Усё так і сталася. Падняўся бацька, паглядзеў на Івана і кажа ... Слухай мяне, сынку: у зялёных лугах, на шаўковых мурагах пасецца конь сiвай масцi, з залатою грываю. Дзень пасецца, ноч гуляе, а як крыкне добры маладзец – ураз да яго прыбягае. Калi ён табе патрэбен будзе – крыкні-свiснi поўным голасам, і конь стане перад табою, як лiст перад травой. А як нацешышся з яго, зноў пусцi ў зялёныя лугi, на шаўковыя мурагi. Сказаў так бацька, лёг у труну – магiла ўслед і закрылася” [3, с. 7].

Нярэдка конь белы – гэта азначае, што ён страціў цялеснасць (на такім кані ездзіць у адной з бiблейскiх кнiг – Апакаліпсiсу – сама смерць). Уладзімір Пропп лічыць белага каня душой нябожчыка. Значыць, конь даруецца бацькам, і, як можна меркаваць, – гэта сам бацька (яго душа): герой падарожнічае на ўласным бацьку, таму і атрымлівае ад яго патрэбную дапамогу.

Вядомы рускі даследчык фальклору У. Пропп звярнуў увагу на тое, што “ў некаторых дэталях казка захоўвае больш архаічныя рысы, чым грэчаская міфалогія. У казцы каня дае мярцвяк, у антычнай жа міфалогіі даруюць коней богi” [4, с. 36]. Даследчык мае на ўвазе, што культ продкаў, у такім выпадку, больш старажытны, чым антычны пантэон. Гэта сапраўды так. Тым і каштоўныя казкі: яны данеслі да нашага часу тыя вераванні, якія яшчэ не склаліся ў застылыя персаніфікацыі, але тым не менш выявіліся ў складанай сістэме сімвалаў.

Жывёльную сімваліку ў беларускіх народных казках досыць часта цяжка растлумачыць. Напрыклад, аналізуючы назву казкі “Іван – кабылін сын” (“сучкін сын”, “каровін сын”), амаль не магчыма ўявіць, што герой сапраўды народжаны жывёлай. Тое ж назіраецца ў казцы “Іван Світаннік”, дзе тры незвычайна дужыя браты нараджаюцца ад чароўнай рыбы. Верагодна, тут не абышлося без татэмізму, узвышэння сакральнай жывёлы, якая, у дадзеным выпадку, можа нарадзіць асілка, які адолее ворага, сілы зла.

Сустрэкаюцца ў беларускіх казках і выпадкі шлюбу паміж жывёлай і чалавекам: “Я [белы воўк] – К. Л] чуў, што ў цябе, стары, ёсць хароша дачка: калі аддасі за мяне, то мы паможам табе дровы набраць ... стары пакланіўся і сагласіўся аддаць дачку за белага воўка” [3, с. 291]. Калі ісці ўслед за тэорыяй татэмізму, род людзей пад эмблемай “белых ваўкоў” быў вельмі магутны, таму іх прадстаўнік атрымаў да шлюбу “харошу дачку”.

Сімвалізм жывёл у казках – з’ява надзвычай цікавая і складаная, яна мае вельмі старажытныя карані, таму часта з цяжкасцю паддаецца вытлумачэнню. Аднак толькі з такіх звестак мы можам дакладна даведацца пра рысы псіхалогіі, уяўленні нашых продкаў, іх прагу да пазнання сусвету і самога сябе.

Спіс выкарыстаных крыніц

1 Шамякіна, Т. І. Міфалогія і беларуская літаратура / Т. І. Шамякіна. – Мінск : Мастацкая літаратура, 2008. – 285 с.

2 Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі / рэд. В. Савельева. – Мінск : Навука і тэхніка, 1973. – 567 с.

3 Чарадзейныя казкі: у 2 ч. / склад. К. П. Кабашнікаў, Г. А. Барташэвіч; рэдкал. : В. К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск : Навука і тэхніка, 1978. – Ч. 2. – 691 с.

4 Пропп, В. Я. Русская сказка : монографія / В. Я. Пропп. – Ленинград: Изд-во Ленингр. университета, 1984. – 336 с.

УДК 82.0: 226

О. И. Литвинникова

«РУССКАЯ ДУША» В «ДЕРЕВЕНСКОЙ ПРОЗЕ» ВЛАДИМИРА ЛИЧУТИНА

В статье представлены наблюдения над словообразом «душа», одним из наиболее значительных в осмыслении проблемы «человек» в русской литературе, на примере малой прозы Владимира Личутина, для которого душа – средоточие человеческой жизни.

Особенности русского менталитета, как принято считать, наиболее полно раскрываются в трёх уникальных концептах русской культуры: «душа», «тоска», «судьба» [2], постоянно функционирующих в повседневном речевом общении, без которых немислима ни древняя, ни новая русская литература. Лишь применительно к русскому человеку можно употребить словосочетание *русская душа*, потому что в восприятии русских *душа* – самое главное в человеке, его «большая великая часть» (М. В. Ломоносов, Г. Р. Державин).

Душа народа, кажется, всего лишь более комплексное образование по сравнению с душой индивида, но в нашей душе есть что-то и не от индивида, а от народа, сообщества и даже всего человечества.

Душа – это вместилище для событий эмоциональной жизни и вообще внутреннего мира человека. О душе в русском языке можно говорить применительно к любому аспекту человеческой личности: чувства, мысли, желания, внутренняя речь, знание и – шире – мыслительные способности – всё это сосредоточено в душе. С другой стороны, в русском языке душа человека – его морально-эмоциональное ядро.

В «Словаре русского языка» С. И. Ожегова полисемантическое имя существительное *душа* истолковано так: Душа – 1. Внутренний психологический мир человека, его сознание. 2. То или иное свойство характера, а также человек с теми или иными свойствами: *Добрая душа. Низкая душа*. 3. Перен. Вдохновитель ч.-н., главное лицо. *Душа общества*. 4. О человеке (обычно в устойчивых сочетаниях) (разг.). *Без души; для души; душа-человек; за милую душу*. 5. В старину: крепостной крестьянин. К 1-ому значению приведены: не нравится – *не по душе*; с вдохновением – *играть, петь с душой*; откровенно – *по душам* говорить; отдаться целиком делу – *вложить душу*; о нежелании ч.-л. съест – *душа не принимает*; очень радостно, приятно – *душа радуется*; испугался – *душа ушла в пятки*; искренне – *от всей души*; дружно, в согласии – *жить душа в душу*; неотступно находиться около кого-нибудь, надоедая – *стоять над душой*; сколько угодно, вдоволь – *сколько душе угодно*; совсем не виноват – *ни душой, ни телом не виноват*; высказать всё, что накопилось – *отвести душу*; принимать на себя ответственность – *брать на душу* что-нибудь; сильно любить кого-л. – *души не чаять* в ком-нибудь; о человеке откровенном – *душа нараспашку*; беспокойно – *душа не на месте, душа болит*; о чувстве отвращения (прост.) – *с души воротит* от чего-нибудь; как выйдет, кое-как (разг.) – *как Бог на душу положит*; смерть пришла – *душа с телом расстаётся* [4, с. 149]. Значительно шире (в том числе и по количеству значений) представлено названное выше существительное в Большом толковом словаре русского языка [1, с. 290].

Словообраз *душа* – один из наиболее значительных вкладов русской литературы в осмысление проблемы «человек».

В данной статье представлены наблюдения над «русской душой» в «деревенской прозе» Владимира Личутина [3], «опорной землёй», местом жизни, труда и смерти героев произведений которого является суровая, требовательная к человеку земля, северная окраина российского пространства – Зимний берег Поморья, почти край света. Для повестей «Вдова Нюра», «Обработно – время свадеб», «Последний колдун», «Крылатая Серафима» *душа* – ключевое слово.

Писатель говорит о душе: *душа напряглась, душа стронулась, душа успокоенно отдыхает, душа колыхнулась, душа пела, душа начинает тихонечко гудеть, душа загорится, душа тихая и многопечальная, душа повисла на крохотном стебельке, готовая сорваться, она трепетала ..., зачугуненная душа, крохотная душа* и т. д.

Душа – нематериальное начало жизни (бесплотное существо, являющееся носителем жизни и духовного мира человека), одарённое разумом и волей, противопоставляемое телу; основа психической жизни человека, совокупность психических явлений (духовных и душевных качеств), переживаний, настроений и эмоций человека, а также его совести и внутреннего чувства.

Для В. Личутина *душа* – волшебное слово; он ощущает за ним огромный для самой жизни и человека смысл, самую важную часть человеческого существа.

Один из героев, Мартын Петенбург, сравнивает душу с «озером многодонным», в котором, кроме золотого дна, есть и другое, с «тинами да грязями» – «увязнуть можно», а есть ещё и третье, где «коряги по шее», и меж них «зло самое сильное и живёт». И не приведи Бог взбаламутить, смешать эту глубину какой-нибудь лихой погоде.

«Потерять душу» или «замохнатеть душой» – страшно. Видимо, потому Феофан Солнцев, ожидающий радости и счастья от постоянства самой жизни, когда «душа не горит нетерпением», когда она во спокойе пребывает, не надорванная, зажав правило в руке и «настроилив душу», ринулся на утлом судёнышке... в страну полуночную, на край Земли. Как знать, возможно, этой «настрополённой» душе был известен какой-то необычный или даже странный покой желанного беспокойства, послужившего причиной восторженного «*Это ли не смиренье и не взлёт духа!*» Феофана Прокопыча.

Любые вариации на темы души в повестях В. Личутина неотделимы от дел и судеб конкретных людей, хотя в понятии и образе души не заключены окончательные или достаточные объяснения человека, что позволяет говорить о восприятии писателем человека и души как тайны. Во всяком случае, довольно часто звучит: «тайны» и «тайного» много. Например, хочешь понять человека, а понимания не происходит, потому что душа *восхотела чего-то*, и всё тут, вроде бы и идти уже некуда. Однако писатель идёт дальше, стремясь понять скрытую от всех глаз на свете внутреннюю жизнь человека, *главную*, о которой последний кучемский мудрец, слепой учитель Феофан Солнцев, говорит, что «главную-то жизнь человек проживает не на работе, а в себе».

У Личутина в центре всего души как главное средоточие человеческой жизни; всё исходящее с человеком – внутри, именно там начала и концы всего, что делает человек и что с ним делается. Не сомневаясь в этом, писатель называет одну из своих повестей «Душа горит»; вторую – «Белая горница»: «Ведь душа-то, она как белая горница»; третью – «Золотое дно»: «Душа-то как озеро многодонное. Одно доньшко золотое, где добро лежит...».

Изображая духовный мир своих героев, писатель привносит в их речь и сознание нарочито высокий лад и слог, полагая, что чем больше торжественности, тем больше духовной силы. Такова Нюра Питерка, размышляющая о том, отчего это всех «Бог дал, да и не всех уравнил», отчего люди как вода текут, отчего многие жили, да немногие зажились, а она вот зажилась и бродит по пустой избе, и мучительными видениями полна старая её голова, особенно после смерти сына Акима: «была Нюра Питерка вдова, теперь полная она “сиротея”. Жизнь её совершается, смысл всякий уходит, *душу* – за какие грехи? – *казнят...*». Не ищет она ни людской справедливости, ни участия, ни помощи; всё одна, всё сама, даже убийцу сына карать, но тот ускользает.

Для Личутина эта героиня – одна из тех, чья правда надёжнее и как бы шире других, корыстных, тесных, соперничающих, спешащих: должна же быть в мире душа, пусть не ангельская, не святая, но любящая и милосердная, несмотря на весь беспощадный опыт жизни. И вовсе не обязательно быть ей приемлемой для всех и приятной всем; быть ей кому-то даже чужой – обличьем, привычками, речью, но тем дороже, если вдруг открывается и осознаётся родство и неожиданно достаёт до нас тёплый свет этой души, мирящей и спасающей.

Нюра Питерка, «по её разумению», тем, что охотилась, не творила греха, ибо всевышним разумным желанием поставлено помимо нас и навечно, чтобы каждый имел свой смертельный предел и свою особую смерть... Это и есть величайшая справедливость». Потому «ни разу её дух не замутился скорбью и печальными мыслями, ибо брала Нюра в природе», опять-таки «по её разумению», лишь то, что отмерено было ей для питания брэнной плоти и поддержания гаснущего духа. «*Забыли душу*, забыли, сами себя забыли, откровение своё забыли», – думала однажды Нюра.

Хотя про то, что «душу христовенькую» забыли, говорят чуть ли не все деревенские старухи в произведениях русской литературы, у Личутина есть своё, сказанное только им и не позволяющее ни с кем спутать его: Нюра Питерка умеет в повести и думать и говорить по-своему, а авторский голос знает, как ей не мешать и не брать на себя лишку. Иначе не

сложилось бы ничего путного, никакого образа *сиротеи*, и нельзя было бы почувствовать то, что чувствуем: вроде бы всё отнято у Нюры Питерки судьбой и людьми, ни продолжения никакого, ни утешения; все радости, что слыла «лёгкой на ногу бабой», могла восемьсот белок добыть за сезон, но приходит срок – «рука дрожит, и глаз затекает слезой», и, намотавшись по лесу, можно признаться себе: «Но устала я, опристалла, как худа скотина, и ничего мне боле не нать», – не своё – не ухватишь, не своё – не удержишь, а что моё, то со мной и во мне пребудет». И тут же себе самой не поверить; ещё не иссякла сила жить и помнить, кормиться – лесом, жить – памятью и, подчиняясь какому-то далёкому, молодому, неутихомирному чувству – промельку чувства! – мешать вдруг бывшее с несбывшимся, искать родного и любимого, почти мужа себе, отца – Екимушке, среди едва знакомых, чужих, но живых, и не самой чтоб спастись, прислониться, а чтоб было кого родного – спасать, было бы на кого тратить неистраченную, словно заглушённую чем тяжёлым свою любовь. Это всё очень по-русски.

Писатель не скрывает своей любви к тем героям, которые наследуют лучшие качества самобытной поморской породы, прежде всего – нравственные и духовные. Он недолгоблывает тех, в чьих жилах течёт как бы разжиженная, замусоренная кровь. Мерилом того, «не издержался ли, не износился ли чей-нибудь род», служит у него не профессия, не чин или достаток, а всё та же *душа* – «белая горница», «золотое дно» или всё те же на дне коряги неуголимой, ненасытной корысти. Для Личутина *ум без души* – страшно. Обездушенный ум, и значит – обездушенные глаза, обездушенные руки. Глаза всё выдержат, руки всё смогут. «Хапалки, давилки, хваталки – вот они, *руки без души*», – говорит Мартын Петенбург. Потому-то и не безразлично, какие руки берутся «равнять» людей «по справедливости» в Вазице или ещё где.

Первейшим признаком сложности и загадочности *души* во всём творчестве писателя представлено человеческое своеволие – неумение или нежелание управлять собой: безоглядное, безудержное – Параскевы, легкомысленное, вздорное – Стёпушки, тяжёлое, беспощадное – Радюшина (повесть «Обработно – время свадеб»). Смутные желания, ощущения, намерения овладевают ими, накатывается вдруг какая-то невразумительная сила, где нет и в помине любви к другому, а разум сторонится, затихает, словно столбенеет... То норов, по другому сказать, взыгрывает, и поднимается с последнего дна души вся накопившаяся муть, и тогда тяжело дышать в тех домах.

«Смятенная душа», несомненно, лучше «зачугуневшей» или «окаменевшей», но радоваться было бы преждевременно, потому что не ясно, чем она смятена, чем взволнована. То есть всегда остаётся вопрос: что за душой? Души вроде бы «горят», «напрягаются», но это совсем не те «горение» и «напряжение», поскольку для этих душ нет в мире ничего, что было бы выше их частного сегодняшнего интереса, – ни мечты такой, ни цели, ни веры, ни идеи.

Обращаясь к современному человеку, В. Личутин не изображает его деятельности, дела, борьбы, он сосредоточен *на душе*, хотя это не всегда себя оправдывает: душа не горит, а долго разговаривает. Сравн. размышления Феофана Солнцева: «Страх рождается, когда нет в душе спокойствия, равновесия, чтоб тити-мити. Понимаешь? А нынче, если послушать, то все чего-то ждут и отсюда нервность в жизни... Нынче все мы так внушили себе, что будто на постоялом дворе живём: переспим, кому как повезло, а завтра уж всё иное наступит. Но радость-то, мне думается, в постоянстве самой жизни, когда душа не горит нетерпением; когда она во спокойе пребывает, не надорванная, а радая и солнцу над головой, и дождю в своё время, и приплоду скотскому, и дитю здоровому, и богатому покосу на поже, и стопке водки в свой черёд, и ломтю хлеба на столе, и работе, которую руки ещё держат и в силах вести. Сколько же, оказывается, у человека радостей, когда у него *душа во спокойе*. А нынч она в беспокойствии пребывает, всего стал бояться человек; и смерти боится, хочет оградиться от неё, потому из жизни не со светлой печалью уходит, а с диким воем и плачем. Мятётся нынч душа, исковерканная страхом, так мне соображается. Но откуда наплыла такая темень и хмарь?»

Возвращаясь к особенностям русского менталитета, отметим: Владимир Личутин убедительно показывает, что *русским* свойственно *своё* представление о *душе, тоске и судьбе*, что наиболее ярким проявлением *русской души* является *тоска*. Видимо, не случайно переход «от разгуляя удалого» до «сердечной тоски» – постоянная тема русской литературы и фольклора. Специфичность обозначения душевного состояния человека словом *тоска*, как и непереводаемость его на другие языки, занимают многих учёных и всех изучавших и изучающих русский язык. Кстати, в толковых словарях русского языка семантизация имени существительного *тоска* не тождественна.

Русской языковой личности действительно свойственно *своё* представление не только о *душе*, но и о *тоске, судьбе*, однако это уже предмет следующего описания.

Список использованных источников

1 Большой толковый словарь русского языка / под ред. С. А. Кузнецова. – Санкт-Петербург : НОРИНТ, 2003.

2 Wierzbicka, A. Dusa (=soul), toska (= yerning), sud'ba (= fate) : three key concepts in Russian language and Russian culture / A. Wierzbicka // Metody formalne w opisie jęzukow slowianskich. – Białystok, 1990.

3 Личутин, В. Повести / В. Личутин. – М. : Известия, 1981. – 604 с.

4 Ожегов, С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов. – М. : Русский язык, 1988.

УДК 811.161.2.81'373'7

Л. І. Лонська

ФРАЗЕОЛОГІЗМИ МИХАЙЛА СТАРИЦЬКОГО КРІЗЬ ПРИЗМУ МЕНТАЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

В статті описані фразеологізми з етнокультурним компонентом, которые отображают национальный колорит украинского языка; проанализированы фразеологические единицы с юмористическим содержанием, формулы этикета и антиэтикета.

Об'єктом нашого дослідження є фразеологічні одиниці (далі – ФО), які використовував М. Старицький, класик української драматургії, у своїй творчості, адже, будучи вихідцем із Середньонаддніпрянщини, говірки якої лягли в основу української літературної мови, він щодня чув народне живе мовлення, насичене фразеологізмами. Тому в таких одиницях відбито дух української нації, її менталітет. Актуальність проблеми зумовлена невизначеністю етнокультурних засад фразеологізмів письменника –представника середньонаддніпрянського регіону, які є органічним компонентом його мовної палітри. Дослідження таких ФО дасть можливість виявити специфічні риси української ментальності, оскільки такі одиниці «конденсують весь складний комплекс культури й психології певного народу, неповторний спосіб його образного мислення» [7, с. 13].

Українці як нація з властивим їй почуттям гумору підмічали все те, що викликає сміх. Український гумор – цілком оригінальне явище, здебільшого м'який і дотепний, у якому злилися дві абсолютно протилежні стихії – добродушність і злість. Джерелом гумористичного змісту може бути як певний об'єкт, наприклад, про чоловіків Солоха говорить: *Поповодимо за вуса ще; Я не дурна, не на таку напали; Отак дури їх, а й слід: не лизь, діду, на вишню, бо вб'єшся!* (2, с. 83), так і ситуація, зокрема комічний ефект створюють ФО, побудовані на контрасті ситуацій, наприклад, Кабиця, старий козак, гультай, з оперети «Чорноморці», незадоволений тим, що Маруся не хоче за нього виходити заміж, говорить: *«Поцілуй мене сьогодні, а я тебе завтра»* (2, с. 42). Ситуаційний комізм може досягатися й нісенітними

ситуаціями: Явдоха («Чорноморці») говорить дочці, яка благає її не віддавати заміж за нелюбого: «*Матері на здогад буряків, щоб дали капустасти*» (2, с. 48).

Гумористичний ефект справляють компаративні ФО на позначення зовнішності людини та емоційного стану чи процесу мислення, у яких порушені смислові дистрибуції між порівняльною частиною й словами фразеологічного оточення: *гарний, як свиня в дощ* (1, с. 124) = 'поганий'; *[любить], як собака цибулю* = 'не любить' (1, с. 21); *Понімаєте ви, як свині в апальщинах* (1, с. 124) = 'не розумієте'.

Широкий діапазон комічного мають українські прислів'я, які вкладає автор у уста своїх персонажів із метою надати їхньому мовленню колоритності, неповторності, довести його народне походження: *Як ковбаса та чарка, то минеться й сварка* (2, с. 121); *Піч – то бабська річ, а пляшка – козацька* (2, с. 124). Народнорозмовну основу творів репрезентують прислів'я, які характеризують персонажа, розкривають його внутрішній світ, поведінку, почуття, думки. Так, для Прокопа Свиридовича Голохвостий, який зумів задурити простим людям голову своєю манерою говорити, – розумний чоловік: *Розумного чоловіка послухать – велика втіха* (1, с. 152), хоч насправді, – це лише оболонка, за якою криється невігластво. Уживають прислів'я у своєму мовленні й інші персонажі творів: Проня про тітку Секлиту: *Баба з воза – кобилі легше* (1, с. 132); Голохвостий: *А, на ловця і звір біжить* (1, с. 132); Марта: *На злодієві шапка горить* (2, с. 634). Уживає автор і народнопоетичні прислів'я: *Журбою поля не перейдеш* (2, с. 17).

Жартівливе забарвлення має ФО *обчеркнути курячим зубом* – 'до якого не можна підступитися' (ФСУМ, с. 57), однак у творах письменника вона набуває протилежної семантики: *Клятий Ілько обчеркнув її курячим зубом* (2, с. 26) – 'знайшов підхід до дівчини'. Викликають сміх у читача ФО з компонентом *блоха*, яка в українців асоціювалась з чимось непомітним, незначним, невагомим. Фразеологічний словник української мови фіксує ФО *блоха на аркані* – 'нічого немає, пусто' (с. 35), письменник вживає ФО *блоха, а й та кашля* (1, с. 91), яка передає стан незадоволення персонажа.

Українці здавна відзначалися своєю працелюбністю, яка поєднувалась з умінням відпочивати: *Добре діло є не поміха – буде утіха!* (2, с. 34). У ФО знайшли відображення й такі риси українця: 'гоноровитий' – *задере носа* (2, с. 10); Ілько про козаків: *землі під собою не чують* (2, с. 15); *гордощі її посіли* (2, с. 24) – Наталка про Марусю; 'хоробрий' – *на поталу не дасть* (2, с. 24). Спостерігали українці й за мовленням своїх земляків, яке описане такими ФО: Вакула про Оксану: *«Наче окропом линула»* (2, с. 60); Явдоха до дочки: *«Ти його не знаєш, та й варнякаєш, що тобі на язик навернеться»* (2, с. 26). На позначення процесу говоріння автор вживає й такі ФО: *плести дурниці, верзти теревені; наплів три (два) мішки гречаної вовни*. Особливий національний колорит створює ФО з антропонімічним компонентом: *видно Хому по походу* (2, с. 42), яка вказує на поведінку людини, її характер.

Українці – дуже емоційна нація, тому за допомогою ФО автор передає настрої, почуття, переживання, хвилювання, співчуття: *Дмитро (Дзвонариси): Мені, може, ваша сорочка ближче до тіла, ніж своя* (1, с. 78), чим прагнув викликати в матері Катрі певні співчуття. Емоційне завжди експресивне. В основі експресивних мовних одиниць лежать соціопсихологічні та власне мовні критерії виражальних засобів. Насичення короткого відрізка тексту багатьма ФО створює враження неперервного стану емоційного збудження: *Секлита: Дочка їх дурна водить за носа, ганя на орчику, як цуциків, а вони й губи розвішали* (1, с. 148); *Секлита до Голохвостого: Я за свою дочку очі тобі видеру з лоба! Наробив бешкету та й зуби скалить* (1, с. 134). Емоційні фразеологізми поєднують словесні засоби передачі душевного стану, дії з назвою міміки чи жестів (семантичний і жестовий спосіб). Зовнішній прояв психічних станів вербалізується в мові за допомогою фразеологізмів, що вказують на сукупність виражальних рухів м'язів обличчя: *губи розвішали, зуби скалить, видерти очі з лоба, оком стріляти*. Переживання може супроводитися фізичними змінами, що фіксують у фразеологізмах як певне порушення звичної діяльності частин організму людини: *Секлита про Проню: Та я отой носатий панційон так відманіжила, так вишустрила на всі боки, що аж баньки*

повитріщали (2, с. 654), де ФО має значення ‘зневажл. широко розкрити очі, виявляючи здивування, безтямність, гнів’ (9, с. 108). Фразеологізми можуть позначати аномальне функціонування органів, нетрадиційний вигляд: колір, температуру, розмір, рухливу активність: *Катря: У мене серце з грудей трохи не вискочить, аж у очах темріє, аж мороз поза спиною йде, так страшно!* (1, с. 67); *Катря: Я така щаслива, у мене все аж кипить у грудях од ...щастя* (1, с. 114).

Значну увагу українці звертали на розумові здібності людини, що знайшло відображення в таких ФО: *сама не своя, з глузду зсунутись, на мене найшло, вилетіти з ума, настановить на розум, збити з пуття*. Деякі ФО Старицький поділяє на частини, кожна з яких вкладає у уста різних персонажів, що зумовлено ідейно-художнім змістом твору. Так, Голохвостий, спотворюючи українську мову, надає переваги зовнішності людини, її одягу: *Платте перове дело, потому што по платтю всякого стрічають* (1, с. 125), на що Степан як предствник простого народу йому відповідає: *А по уму виряджають* (1, с. 125).

Народну основу мають ФО з розмовним компонентом: *Дмитро: Я за неї [Катрю] перерву горлянку кожному* (1, с. 53); *Плетеш ти дурницю* (1, с. 49); із вульгарним: *Дивись, часом, щоб я твого паршивого язика з пельки не витяг* (1, с. 52), *пелька* – «вульг. рот» [3, с. 714]; із застарілим: Степан: *Дметься, як шкурат на огні* [1, с. 134], *шкурат* – «розм., заст. шматок шкури» [3, с. 1399]; зневажливим: Степан: *Що ти їх слухаєш? Верзуть теревені* [3, с. 124], *теревені* – «розм., зневажл. – дурниці, нісенітниці. // Пусті, марні розмови, балачки» [3, с. 124], зі словами-покручами: *Голохвостий: Моя парсона у шкуру!* (1, с. 124).

У фразеологізмах знайшли відображення й національні продукти харчування. Не залишилися поза увагою письменника й ФО з компонентом *сало* – один з основних продуктів харчування українця. За традицією, двічі на рік кололи свиней, сало солили, смажили, коптили, існує багато рецептів його приготування й зберігання, ним і шкварками з нього засмачували овочеві та круп’яні страви, від чого вони ставали смачніші й калорійніші. Тому в українській мові є велика кількість ФО з цим компонентом. Відому узусу ФО *позирати як кіт на сало* – ‘ласо, пристрасно’ [4, с. 378] письменник трансформує в такі: *Кортить котів сала, та – зась!* (2, с. 71) та *Бачить кіт сало, та сили мало* (2, с. 125), у яких кіт уособлює старого чоловіка, а сало – молоду дівчину.

ФО відображають звичаї й традиції українського народу. Колядуючи, українці говорили: *«Та за нашу ласку, дайте нам ковбаску, а в подарунок – кожному поцілунок»* («Різдвяна ніч»), оскільки на столі кожного українця на Різдво мали бути м’ясні страви, які є символом заможності.

Активно вживає письменник обрядові ФО, пов’язані з процесом дівування, одруження: *ставати на рушник, минулася воля дівоча, голову покрили, вільна пташка, красу мов водою змиє, ні клопоту, ні жури, кохання не запобіжиш зрання*. На вечорницях дівчата, залицяючись до хлопців, дражнили їх, промовляючи: *Дай же, Боже, нам, дівкам, на здоров’я, а вам – на безголов’я* (2, с. 73). На що у хлопців була своя відповідь: *Пошли, Господи, щоб наші дівчата не брикались та за нами, молодцями, побивались* (2, с. 73); *Щоб коси потіпали й на собі волосся порвали!* (2, с. 73).

Спостережливість – одна з рис характеру українця, особливо ретельно українці, які мали дорослих хлопців, придивлялися до дівчат на виданні: *Яка з неї господиня буде: тільки до жартів та до приборів* (2, с. 66).

Формули клятьби – ще одна з ознак характеру українців: Шпортуниха: *От щоб мені води не захотілося пити!* (2, с. 97); Ткачиха: *От хоч землі з’їсти!* (2, с. 97). Секлита проклинає Голохвостого: *А бодай вам язик усох, не казавши лихого слова!* (1, с. 167); Чуб проклинає Вакулу («Різдвяна ніч»): *Щоб йому набігло під обома очима по пухирю з копицю завбільшки* (2, с. 88). У лайливих ФО частовживаним компонентом є *чорт* як втілення темних, злих сил: *Бодай його, одноокого чортяку, возом переїхало!* (2, с. 269); *Проваліться у пельку до чорта разом з вашим родом!* (2, с. 257). Прокльони можуть бути звернені не лише в бік іншої особи, а й у власний: Михайло: *Будь я проклят всіма, хто мені дорогий* (1, с. 41).

У мові Голохвостого підряд уживані формули прокльонів набувають форми присяги, яка є проявом лукавства персонажа: *Та щоб я луснув! Бодай я завтрашнього дня не діждав, бодай я завтра на своїх ремінних пасах повісився, бодай я зарізався в своїй хаті своєю бритвою, коли не вірите! Нехай мене покарають усі печерські святі! Нехай мене покрие великий лаврський дзвін, коли я брешу...Ну, хай мене поб'є Братська Божя Матір, коли брешу* (1, с. 137). Деякі ФО на позначення прокльонів викликають сміх через уживання у них лексем, що мають жарти-впливе забарвлення: Кабиця про Наталку («Чорноморці»): *Щоб тебе гуска вбрикнула!* (2, с. 22); Горпина: *Стій же! Наскребу і я тобі моркви!* (2, с. 254) («Утоплена, або Русалчина ніч»). У лайливих ФО відобразився спосіб господарювання, ремесло українців, зокрема компонентом таких ФО є ковальська лексика: *А, щоб тебе ковадлом по пиці!* (2, с. 88); *Щоб тебе молотами пошкварило* (2, с. 88), лексика шевців: *Пристане як шевська смола* (2, с. 124).

Українці – це нація, яка вірить у Бога, вищі сили, тому потребує від них захисту, допомоги: *Нехай Бог благословить нашу долю* (1, с. 67); *Щастя вам, Боже!* (1, с. 68). Однак українці тривалий час були неприхильними до служителів церкви: попів, дяків, які часто порушували Божі заповіді – займалися перелюбом, тому й висміювали їх. Ужиті дяком старослов'янізми для освідчення Солосі в коханні викликають сміх, адже ця мова була офіційною для церкви, а не побуту: *Почто убо, ліпообразная Солохо, і досі не отверзете серця свого на моленія мої!* (2, с. 86).

Отже, ФО є найвиразнішими корелятами духовної і матеріальної культури певного народу, у яких сконденсована вся атмосфера народного соціуму, світоглядні, морально-етичні, естетичні орієнтири. Фразеологізми М. Старицького становлять одну з ділянок української фразеологічної системи, тому перспективу подальших досліджень можуть становити мовні засоби вираження експресивності ФО, функціонально-стилістичні особливості цих одиниць тощо.

Список використаних джерел

- 1 Аркушин, Г. Сказав, як два зв'язав: Народні вислови та загадки із Західного Полісся і західної частини Волині / Г. Аркушин. – Люблін; Луцьк, 2003. – С. 76–133.
- 2 Бевзенко, С. П. Актуальність вивчення української діалектної фразеології / С. П. Бевзенко // Мовознавство. – 1974. – № 2. – С. 15–19.
- 3 Великий тлумачний словник сучасної української мови / укл. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К.; Ірпінь : ВТФ «Перун», 2002. – 1440 с.
- 4 Демський, М. Т. Дериваційна база діалектної фраземіки з бойківського ареалу / М. Т. Демський // Українська діалектна лексика : зб. наук. праць. – К. : Наукова думка, 1987. – С. 45–67.
- 5 Доброльожа, Г. Народна фразеологія як засіб збереження національної культури / Г. Доброльожа // Михайло Андрійович Жовтобрюх і сучасна українська лінгвістика : зб. матер. всеукр. наук. конф. – Черкаси : Брама-Україна, 2006. – С. 195–201.
- 6 Ларін, Б. О. Про народну фразеологію / Б. О. Ларін // Українська мова в школі. – 1959. – № 5. – С. 29–36.
- 7 Ройзензон, Л. И. Фразеология и страноведение / Л. И. Ройзензон // Бюллетень по фразеологии. – Самарканд, 1972. – № 1. – 148 с.
- 8 Ужченко, В. Фразеологічний словник східнословобожанських і степових говірок Донбасу. – 4-е вид. / В. Ужченко, Д. Ужченко. – Луганськ, 2002. – 263 с.
- 9 Фразеологічний словник української мови : у 2-х книгах [Укл. В. М. Білоноженко, В. О. Винник, І. С. Гнатюк] / Ін-т української мови НАН України. – Книга 1. – К. : Наукова думка, 1993. – 528 с.; Книга 2. – 980 с.
- 10 Чабаненко, В. Фразеологічний словник говірок Нижньої Наддніпрянщини / В. Чабаненко. – Запоріжжя, 2001. – 201 с.

Джерела дослідження

- 1 Старицький Михайло. Вибрані твори / М. Старицький. – К. : Дніпро, 1971. – 467 с.
- 2 Старицький Михайло. Драматичні твори : у 8 т. / М. Старицький. – К. : Дніпро, 1964. – Т. 2. – 602 с.

Г. І. Мартинова

ФРАЗЕОЛОГІЗМИ ВЕСІЛЬНОЇ ОБРЯДОВОСТІ В СЕРЕДНЬОНАДДНІПРЯНСЬКИХ ГОВІРКАХ

Стаття посвячена репрезентації устойчивих словосочетаний свадебной обрядности носителей среднеподнепровского говора украинского языка, рассмотрены их вариативность, особенности компонентного состава и этнокультурной семантики, представленной в диалектных текстах.

Фразеологічний склад кожної мови є яскравим і своєрідним, у ньому закодовані такі національно-культурні особливості, що є ключем до таємниць розумового універсуму конкретної культури, до пізнання способу мислення народу, специфіки його менталітету. Ядро національної фразеології становлять стійкі одиниці, пов'язані з духовною культурою народу, чимало з яких є невід'ємною частиною його сімейної та календарної обрядовості.

У східнослов'янському мовознавстві кінця ХХ – початку ХХІ ст. відчутна активізація вивчення фразеологізмів народної духовної культури (Є. Брисіна, В. Васильченко, Н. Ворокова, В. Жайворонко, М. Жуйкова, О. Каракуця, В. Коваль, В. Маслова, В. Мокієнко, О. Плетнева, Л. Савченко, О. Селіванова, В. Ужченко, Д. Ужченко та ін.). Весільну фразеологію української мови представлено й проаналізовано в різних аспектах у працях В. Ужченка [8; 9, с. 225–236], В. Ковалю [5, с. 193–195], В. Васильченка [1–3], Л. Савченко [7, с. 242–246], у низці діалектологічних досліджень (М. Бігусяка, І. Магрицької, В. Дроботенко, Н. Хібеби та ін.), проте обрядові фраземи середньонаддніпрянських говірок ще не були об'єктом спеціального лінгвістичного вивчення.

Мета статті – репрезентувати фразеологізми традиційної весільної обрядовості носіїв середньонаддніпрянського діалекту, виявити варіативність їхнього складу й окремих компонентів, з'ясувати специфіку етнокультурної семантики. Матеріалом для дослідження стали обрядові фразеологізми, засвідчені у зв'язних діалектних текстах про весілля, записаних у середньонаддніпрянських говірках. Для інтерпретації інформації, закодованої у фразеологізмах, використовуємо текстоцентричний підхід, що дає змогу з'ясувати глибинне національно-культурне підґрунтя їх формування, влучно та яскраво проілюструвати кореляцію між мовою та культурою народу.

Традиційне весілля середньонаддніпрянців – це найбільш складний і давній обряд, який водночас є і найбільш збереженим у їхній етносвідомості. У записаних діалектних текстах репрезентовані обрядові фразеологізми, що є невід'ємними компонентами вербального коду весілля. Внутрішню форму значної частини таких одиниць легко реконструювати на фоні омонімічних вільних словосполучень. Так, в обряді сватання низка обрядових фразем репрезентує успішне його завершення, згоду батьків та дівчини на шлюб: *пов'язуват' рушні/ками, да'ват' хустку і хл'ї'бину* (ГПК, с. 285), *пов'язуват' рушні/ком, пов'язат' хустку, обм'їн'ат' хл'їб* (ГПК, с. 307), *в'язати рушні/ки, зап'ват' мого/рич* (ГПК, с. 326), *мого/рич пит'* (ГЗП, с. 34), *не"ре"в'язат' пл'а'точком, не"ре"в'язат' рушні/ками, обм'їн'ат' хл'їб* (ГЗП, с. 46), *зап'ват' мого/рич* (ГЗП, с. 71), *хл'їб зам'їн'ат'* (ГЗП, с. 192), *м'їн'ат' хл'їб* (ГЗП, с. 237), *м'їн'ати хл'їб* (ГЗП, с. 251), *пирив'язуват' хусткойу* (ГЧ, с. 186), *молоду зап'вайут'* (ГЧ, с. 365), *розм'їн'ат' хл'їб, зам'їн'ат' хл'їб* (ГЧ, с. 377) тощо. У тексті: *да'їе мол'одому хустку і хл'ї'бину / а св'ятів пов'язує своїми рушні/ками* (ГПК, с. 285); *св'ати с'ватайут' / чи з'годиц':а ж во'на п'їти зам'їж за 'його / чи ни з'годиц':а / зас'ватайут' / то'д'ї ж хл'ї'бину би'рут' / да'їе мол'одий хл'ї'бину / а йо'му ж на'зад да'їут' / м'їн'айут' хл'їб* (ГЗП, с. 251). Усі вищеназвані фразеологізми містять компоненти *хліб, хлібина, рушник, хустка, платок, платочок, могорич*, які в етносвідомості діалектоносіїв споконвіку символізують достаток, щасливе життя. Так, В. Коваль зазначає, що *хліб* у повір'ях і уявленнях

східних слов'ян узвичаївся як „символ життя, плодючості й дітонародження, добробуту й матеріального достатку” [6, с. 155], а, на думку В. Ужченка, „на родинях, хрестинах, новосіллі, іменинах, весіллі хліб звичайно символізує багатство” [9, с. 226]. Дослідники відзначають, що зазвичай хлібину розрізає або розламає сама наречена чи хтось із її дозволу, що символізує згоду вийти заміж, або надкушують обоє молодят, а потім пригощають усіх присутніх [9, с. 227–230], проте ми засвідчили протилежний цій обрядодії ритуал, згідно з яким розрізати хліб не можна: *об'м'ін'уйут' хл'їбину / і шче 'кажут' / шо о'ц'у хл'їбину ни 'р'їжте / хай во'на л'їжит' / шоб ни 'р'їзал'и / о'це йак зам'їн'айут' хл'їб / то'д'ї д'ругим 'разом 'можите з'їйти / а 'р'їзат' н'їл'з'а / то шоб ни роз'р'їзалас'а с'їм'їа 'їїхн'а / шоб хара'шо жи'ли // (ГЧ, с. 377). В одній із говірок південної Київщини засвідчено стійку сполуку *по'зичит' хл'їбину*, яка репрезентує вірування в те, що йти на сватання потрібно з позиченим хлібом: *ко'лис' же ни ого'лошували / ни ка'зали / шо 'будут' та с'ватац':а і по'зичи'ний хл'їб б'рали / тре по'зичит' хл'їбину / шоб моло'да ни по'кинула моло'дого / то тре по'зичит' хл'їбину // 'зараз то ни'чут' хл'їбину на с'ватан':а / а ко'лис' то йшли по'зичат' хл'їб / 'мабут' то шо по'зичи'ний / то шоб ш'част'а було (ГПК, с. 307). У матеріалах, записаних А. Ю. Кримським на Звенигородщині, також засвідчено цю обрядодію (Крим., с. 79). Очевидно, що вона мала оберегову функцію; про те, з якою метою позичали хліб, нікому не говорили, та й саме сватання в давнину було справою таємною, ішли сватать найчастіше увечері, щоб уникнути допитливих і недобрих очей. *Рушник* в етносвідомості українців символізує долю, а отже, подаючи рушники, дівчина дає згоду іти спільною дорогою життя з парубком, який її сватає. *Хустка* (платок, платочок) є символом „прихильності, любові, вірності, прощання, скорботи” [4, с. 626], що засвідчує й фрагмент діалектного тексту: *'самоїу к'рашчойу 'хусткойу мол'одойї пири'їажут' мол'одому 'руку / шоб в'їн ни т'ї'кав од мол'одойї / на вс'у жиз'н' шоб зав'ї'зат' йо'му / от'о та'кий у нас о'бичай (ГЧ, с. 186).***

Нерідко діалектоносії розповідають про пізніший у часі, спрощений варіант сватання, коли молоді люди самі домовлялися, заздалегідь узгодивши це з батьками, а приходили в дім нареченої, щоб уточнити день весілля та інші подробиці: *ну догово'р'айиц':а / кол'ї ни'р'їйде жи'ниц':а / при'ходить' в'їн із дру'ж'ком / при'ходить' і с'ватан':а / чи 'п'їдиш / чи ни 'п'їдиш / ну у'же ж дого'ворино / шо 'п'їдиш / по'сид'їл'ї / по'радил'їс' (ГЧ, с. 377). У цьому разі стійка сполука *мого'рич пит'* реалізує сему ‘закріпити попередню домовленість’: *'р'їйде'м мого'рич пит' / ну йак йа со'г'ласна / при'ход'те / при'ход'ат' два чол'ов'їки з 'бул'койу / ну мого'рич со'г'ласн'ї пит' / зап'їл'ї мого'рич / на кол'ї с'вайба догово'рил'їс'а (ГЗП, с. 34). Етнофразема *мого'рич пит'* тут репрезентує не тільки частування з нагоди успішного завершення попередньої домовленості дівчини й хлопця, але містить давню символіку єднання, властиву для лексеми *мого'рич* [4, с. 373].**

Привертають увагу стійкі словосполучення на позначення обряду перевезення в дім нареченого приданого дівчини. Діалектні тексти репрезентують звичаєву специфіку цього обряду, вербалізовану у фразеологізмах *виз'ти ск'рин'у* (ГПК, с. 111), *ск'рин'у брат'* (ГЗП, с. 61), *із:ї'ват' на ск'рин'у* (ГЗП, с. 62), *сун'дук вир'а'Уат'* (ГЗП, с. 156): *ск'рин'у по'ставили / с'ї'дає 'сокол на ск'рин'у / 'той шо прода'є / х'лопиц' 'їа'кийс' чи чол'ов'їк / шо в'їзе ск'рин'у до моло'дого / кри'чат' / 'дайте 'сокола / бо ни'ма ж 'сокола / то 'сокол / в'їн си'дит' аж на ск'рин'ї / в'їн по'в'їз ск'рин'у // мол'оду в'їп'ред посадо'вили на пири'д'ку / а це на 'воз'ї 'з:аду ск'рин'а (ГПК, с. 111); ск'рин'у по'ставл'ат' на п'їд'воду / і д'ружки об'ст'упл'ат' у'с'ї та 'кол'о ск'рин'ї кру'жка поста'новл'ац':а і 'їйдут' до мол'одого / йак мол'одий ск'рин'у би'ре / і прода'їут' ск'рин'у (ГЗП, с. 61). Цей обряд в одних говірках відбувався напередодні весілля в п'ятницю (*заб'їрат' ху'добу*), а в інших – у неділю, коли весільний поїзд „віз” і молоду, і її придане в дім молодого. У кількох говірках засвідчено стійку сполуку *одкри'ват' ск'рин'у*, що вербалізує обрядодію, під час якої наречена передавала своїм подругам естафету заміжжя: *моло'да це було у'же з под'в'їр'їа сво'го ви'ходе / одкри'вайє ск'рин'у / шоб д'їв'чата 'зам'їж йшл'и / три 'рази одкри'їє і зак'ри'їє / і повезл'и мол'оду / шоб д'їв'чата 'зам'їж ви'ходил'и // (ГПК, с. 214).**

В. Д. Ужченко вважає фразеологізм *пришивати квітку* „висміювати когось гострим слівцем, влучною відповіддю, образити, сказати щось дошкульне” одним із найбільш „темних” виразів, обґрунтовуючи його походження з весільної фразеології. Дійсно, коли молодий „викупляв” у брата свою наречену, її старша сестра пришивала йому квітку чи бант із червоної стрічки: *тод'і се ст'ра молодой в ідр'іза в ід ій'ї в ін'ка к'в'ітку і приши'ва мол'одому / во'на сп'і'ва т'рич'і / „ой дай / мати / голку / шче й ниточку / шовку пришити к'в'іточку мол'одому чел'а'диноч'ку” // три ра'зи ст'ука / йіхн'і гол'ови / гол'ова до гол'ови // ій'і то'же п'л'ат'ат' з'рош'і / чарку і ши'шку* (ГЗП, с. 48). Цю обрядодію супроводжували сміх, жарти, іноді досить дошкульні, адже родину хлопця в цьому обряді вважали чужим родом, „ворожим”, тому *с'вашки ганб'л'ат' дружок / а дружки с'вашок* (ГЧ, с. 379), *св'і'тил'ки і дружки бор'уц'а п'іс'н'ами за мол'оду / с'тарша сист'ра приши'вайе к'в'ітку мол'одому до карту'за чи шап'ки* (ГЗП, с. 64); *а тод'і мол'одому к'в'ітку приши'вайут' та й сп'і'вайе // „зат'у же м'ій ко'ханий / ти ж ми'н'і й нипо'ганий / ти ж мо'їу сист'ру / л'убиш // ти ж ми'н'і п'л'аток / купиш // а ка'зал'и з'ат' ба'гатий / а в'ін скупу'ватий / кл'а'де з'рош'і на та'р'ілку шчир'бату ко'п'ійку // зат'у же м'ій хо'роший / ни дам шап'очки биз з'роший / кл'а'ди ж ми'н'і хоч з'ривин'ку за сист'риц'у чорноб'ривин'ку”* (ГЧ, с. 186). Наведені мікротексти переконливо ілюструють підґрунтя виникнення вторинного значення обрядового фразеологізму *пришивати квітку*.

Стійке словосполучення *ніс'ти сн'іданок* репрезентує обрядодію, які відбувалися в понеділок уранці, коли веселий гурт рідних нареченої ніс їй снідати: *ні'сут' сн'іданок / робл'ат' / з'ілочку з' вишн'і / укра'шайут' й'ї ст'р'ічками / ч'іп'л'айут' цу'керки ту'ди / пр'ан'ічки / і ні'сут' сн'ідат' у'же / і сп'і'вайут' там п'іс'н'і у двор'і / вгош'чайут' ц'іх хатн'іх родич'ів / бат'к'ів / і ц'у ж у'же мол'оду з мол'одим / і знов со'б'і погу'л'али / пове' се'лил'ис'а* (ГПК, с. 286). Символом покірності, хазяйновитості в межах цього ритуалу є обрядодія, яку вербалізує фразеологізм *повми'вати родич'ів*. Дівчина повинна була рано встати, підмести в хаті, приготувати їсти, принести води і повмивати свекра й свекруху, втерти їх власноруч зробленим рушником і посадити за стіл, а потім зустріти рідних, які принесли їй снідять: *в поне'д'ілок не'в'істка по'вин'а рано встат' / пригото'вит' / й'їсти / од'а'ти бат'ка й' мат'ір / у'мит' й'іх / поц'ілу'ват' і поса'дит' / й'їсти* (ГЗП, с. 49). У цей же день відбувається й обряд, вербалізований у фраземі *жито мол'от'ат'*, виникнення якої, напевне, пов'язане з магічним ритуалом, що забезпечував продовження роду внаслідок народження онуків, символізував зміну в житті батьків нареченої, багатство: *у пони'д'ілок і жито мол'от'ат' // унос'ат' у хату терни'ц'у / ц'іп' / грабл'і / в'ідра / в'іники // з'а с'волока вит'а'гають сн'іп' жита і почи'нають мол'отит' / кур'ава ли'т'ит' на вс'у хату // змол'отил'и / по'в'італ'и / бат'ку і матир'і у па'зуху висипал'и // а тод'і бат'ка і мат'ір нар'а'жайут' свай'бов'і ка'тат' на вози'ку по сіл'у* (ГЗП, с. 64). Лексема *жито* в українській етносвідомості – це символ плодючості й багатства, тому сніп жита був обов'язковим атрибутом весільної обрядовості: сніп жита вносили в хату і ставляли на покуті; також зерно жита використовували для обсипання молодих, „щоб їм добре жилося”, „на щастя”; сніп жита ставлять у головах молодих при першій постелі [4, с. 221].

Про завершення весілля в молодій свідчив обряд знімання гільця з хати, куди його закидали, коли молоду проводжали до молодого, репрезентований у стійкому словосполученні *зн'і'мат' / з'і'лце: а тод'і те'з'і'лце аж на хату витаскають / і тод'і зн'і'майут' те'з'і'лце і там у'же і гор'ілка сто'їт' / і ст'і'лце' / приход'ат' зн'і'майут' те'з'і'лце / і знов п'їут' / об'ратно гу'л'айут' / во'ни зн'али в'же ж те'з'і'лце / в'же с'вайба закри'вайиц'а* (ГЧ, с. 368). Однак батьки молодих запрошували гостей ще приходити у весільні хати, щоб доїсти й допити те, що залишилось від гуляння. Ця обрядодія вербалізована у фразеологізмі *іти на пот'русини*: *це п'іс'л'а с'вайби ше пот'русини назі'вайуц'а // це ж і'дут' до бат'к'ів / чи в й'іх хат'і все по'пили та й'їли / та ше пот'русит' бат'к'ів // с'вайба / ц'а шо була / т'і л'уди / шо гу'л'али / ше на пот'русини і'дут' / та ше в'сериду нат'рус'ац'а ловко / та о'то та'ке / ше пош'ти ц'ілий ти'жден' гу'л'айут' / п'їут' / й'ід'ат' /* (ГЧ, с. 580). У „Словарі української

мови” Б. Грінченка лексему *потрусини* подано як обрядову з близьким значенням (Грінч., т. 3, с. 382). Також засвідчено звичай, коли весільні гості після завершення гуляння у весільних хатах ходили ще й у гості один до одного, що вербалізоване фразеологією *ходить по добридіах*: *оце вже йак ход’ат’ по добридіах / так ото вар’ат’ ва’реники / ото мати мо’їа / ходил’а ж на с’вайби / у’же мати приб’ігає мо’їа / отут д’ів’ч’ата да’вайте трошки ва’реник’ів / во’ни за’м’іс’ат’ / а ми робимо / за’рил’и / а тут у’же і’дут’ / той з’рає / той сп’і’ває / прийш’л’и у’хату / погу’л’али / потанц’у’вал’и* (ГЗП, с. 125). Очевидно, що компонент *добридіа* утворений від словосполучення *добрий день* не тільки тому, що воно є формулою мовного етикету українців, а й тому, що унаслідок тривалих веселощів дні гостювань були для них добрими і в буквальному смислі.

З метою закріплення родинних зв’язків свати обмінювалися гостинами: спочатку до батьків молодого та молодят ішли батьки нареченої, оскільки скучали за донькою й хотіли побачити, як вона освоїлася в новій родині, а потім того ж дня чи в наступну неділю – свати з дітьми приходили до них. Цей обряд закріпився у стійких словосполученнях *прийі’ж:ат’ на пока’лачини* (ГЗП, с. 50), *і’ти на росх’л’обини* (ГЧ, с. 383), компоненти яких пояснено в текстах: *у наступну не’д’іл’:у з’ат’ з доч’кою і’р’ідними прийі’ж:айут’ до бат’к’ів у’гост’і на пока’лачини // гу’л’айут’ там / а то’д’і не’ре’ход’ат’ до молодого / йакш’чо це в одному се’л’і / то в той же ден’ / а йакш’чо в другому / то пока’лачини в одних на’одну не’д’іл’:у / а в других на’другу не’д’іл’:у* (ГЗП, с. 50); *і’йдут’ до мол’одого на росх’л’обини / мол’од’і’п’рийдут’ на’другу ни’д’іл’у до мол’одой бат’ки’йдут’ на росх’л’обини / росх’л’обалис’а / за’пи’ли / вс’о / і’на’тому ви’с’іл’:а’кончилос’* (ГЧ, с. 383).

Таким чином, репрезентація фразеологізмів весільної обрядовості середньонаддніпрянців у діалектних текстах дала змогу виявити варіативність їхнього складу й значення окремих компонентів, з’ясувати специфіку етнокультурної семантики, зумовлену стереотипами поведінки діалектоносіїв, їхніх традицій і звичаїв.

Список використаних джерел

- 1 Васильченко, В. Генетичні зв’язки української обрядової фразеології з етнічною культурою / В. Васильченко // Дивослово. – 2010. – № 5. – С. 37–44.
- 2 Васильченко, В. Фразеологізми шлюбної обрядовості / В. Васильченко // Дивослово. – 2009. – № 6. – С. 37–44.
- 3 Васильченко, В. Фразеологізми шлюбної обрядовості / В. Васильченко // Дивослово. – 2010. – № 5. – С. 28–33.
- 4 Жайворонок, В. Знаки української етнокультури : Словник-довідник / В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006, – 370 с.
- 5 Коваль, В. Украинская этнофразеология: проблемы интерпретации / В. Коваль // Доп. та повідомл. IV Міжнародного конгресу україністів / відп. ред. В. Німчук. – К. : Пульсари, 2002. – С. 193–196.
- 6 Коваль, У. І. Народня уявленні, павер’і прыкметы : Даведнік на ўсходнеславянскай міфалогіі / У. І. Коваль. – Гомель : Беларускае Агенцтва навукова-тэхнічнай і дзелавой інфармацыі, 1995. – 180 с.
- 7 Савченко, Л. В. Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти : монографія / Л. В. Савченко. – Сімферополь : Доля, 2013. – 600 с.
- 8 Ужченко, В. Д. Весільні фразеологізми / В. Д. Ужченко // Українська мова і література в школі. – 1991. – № 5. – С. 86–88.
- 9 Ужченко, В. Д. Східноукраїнська фразеологія : монографія / В. Д. Ужченко. – Луганськ : Альма-матер, 2003. – 362 с.

Використані джерела

- ГПК – Говірки Південної Київщини : збірник діалектних текстів / упорядники Г. І. Мартинова, З. М. Денисенко, Т. В. Щербина. – Черкаси, 2008. – 370 с. + CD.
- ГЗП – Говірки Західної Полтавщини : збірник діалектних текстів / упорядник Г. І. Мартинова. – Черкаси, 2012. – 325 с. + CD.

ГЧ – Говірки Черкащини : збірник діалектних текстів / упорядники Г. І. Мартинова, Т. В. Щербина, А. А. Таран. – Черкаси, 2013. – 870 с. + CD.

Грінч. – Словарь української мови : у 4 т. / упоряд. Б. Грінченко. – К. : Наук. думка, 1996–1997. – Т. 3 О–П. – 506 с.

Крим. – Кримський, А. Ю. Звинигородщина. Шевченкова батьківщина. З погляду етнографічного та діалектологічного / А. Ю. Кримський. – Черкаси : Вертикаль, 2009. – 434 с.

УДК 811.161'373.612.2:398.3(=161)

В. А. Маслова

ПРИРОДА В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН: ОСНОВНЫЕ МЕТАФОРЫ

В статье показана роль «природных» метафор в мировосприятии восточных славян. Такие метафоры являются результатом психологической адаптации древнего человека к миру, они формируют особый стиль мышления.

Каждый язык формирует у его носителя определенный стиль мышления. Так, современный стиль мышления техногенной цивилизации породил примитивный язык, когда о жизни говорят в технических, военных или медицинских терминах: *механизм языка, брать штурмом женщину, операция в Украине, быть в строю до ста лет* и т. п. Частотными становятся так называемые «офисные» и «компьютерные» метафоры, хорошо характеризующие нашу современную жизнь: *офисный планктон, суетливые пчелы офисного улья, приватизированные мониторами дети* и др. Данные метафоры могут быть признаны для русского языка базовыми. Для других языков – они несколько иные: больше метафор с соматическим, гастрономическим, спортивным компонентами. Однако наиболее древними в славянских, а возможно, и других, языках являются «природные» метафоры.

Человек, с одной стороны, социальная, а с другой – природная сущность, в нем многое от природы. Чувство отделенности от природы пришло к человеку с развитием цивилизации. Миф приписывает одинаковые действия людям, явлениям природы, животным, поэтому в мифе еще нет природы, которую можно было бы четко отделить от мира людей.

В древности человек относился к природе по образцу более слабого к более сильному, т. е. обожествлял Солнце, Воду, Град, Молнию, Дождь... «Человек – это лишь тростник, и притом очень слабый по природе, но этот тростник мыслит» [9, с. 278]. Кстати, современная наука подтвердила эти странные на первый взгляд связи. Так, В. И. Вернадский пишет: «Человек неразрывно связан в одно целое с жизнью всех живых существ, существующих или когда-либо существовавших... Он может существовать при условии существования зеленых растений» [3, с. 291].

Таким образом, древний антропоморфизм, по К. Леви-Строссу, – это результат психологической адаптации древнего человека к миру.

Затем человек противопоставил себя силам природы, вознес себя как венец творения на Земле. Такой подход к миру назван антропоцентризмом. Природа все более открывается перед лицом растущего самосознания как царство абсурда, бессмысленного произвола, где человек – царь. Таким образом, «антропоморфическая проекция на природу» (В. Топоров) сменялась толкованием природы и космоса через человека.

Конец XX века ознаменовался новым направлением – теоантропокосмизмом, при котором человек перестает быть центром мироздания, а на место себя ставит Бога. Он осознает свое место не над природой, а внутри неё, являясь частью природно-космических ритмов. На этой тесной связи Бога, человека и природы зиждется вся творческая деятельность человека, в том числе и языкотворческая.

Георгия Гачева можно считать теоретиком данного подхода: он верит в мудрость природы, в чем-то отождествляя ее с Богом. На первое место в своей концепции триединства *местной природы, характера человека и его ума* Г. Гачев ставит Природу и предлагает «читать ее текст и завет нам», т. к. природа – это «заповеди, скрижали и письмена самого Бытия». Именно природу он считает самым стабильным началом в национальной целостности, т. к. она «постоянно питает и воспроизводит национальную целостность», это не «географическая среда», а «Матерь(я)» [5, с. 16].

Все названные три периода в постижении природы нашли отражение в языке – его метафорах и фразеологизмах. До сих пор мы часто мыслим метафорами антропоморфного сознания: «Пейзаж русской души соответствует пейзажу русской земли, та же безграничность, бесформенность, устремленность, широта» [2]. До сих пор мы говорим – *широта помыслов, глубина души, щедрость земли* и т.д. Последующее поколение людей видит в природе лишь то, что усваивает из языка. Так наряду с естественной средой начинает формироваться искусственная, социальная среда (ср. ноосферу у Т. де Шардена и В. И. Вернадского).

При таком мировосприятии и миропостижении человек как бы «удваивает» мир, создавая его образ, который постепенно занимает свое место в жизни, деятельности, поведении человека, в его языке. Многие фразеологизмы и метафоры до наших дней сохранили память о тончайших наблюдениях человека за природой типа *в природе вещей* (в значении «так и положено»), *от природы* (в значении «от рождения»), *прирасти сердцем* (привыкнуть, привязаться), *очистить политическое поле от сорняков* (расправиться с политическими противниками).

Э. Тайлор, заглядывая в глубину мифа, писал: «Мифы выработались из бесконечных аналогий между человеком и природой и составляют душу поэзии» [10, с. 150]. Природными метафорами широко пользуются поэты и писатели. Много их у М. Волошина [4, с. 196]: «Мифы – великие деревья призраки, возвращенные в сонном сознании, нуждаются в творческой атмосфере веры», т.е. зерна реальности вырастают в мифы-деревья. Еще природные метафоры у него: *творческая деятельность – это цветы, корни которого в родовом начале*. В статье М. Волошина «Рождение стиха» – *стих расцветает цветком гиацинта; корни нации простёрты с высоты*.

В белорусском языке таких метафор, которые вошли в обыденный язык, меньше, но они есть: *мора бяды, мора слёз, адлягло ад сэрца, рэкі крыві, лісце шапацела, дождж шапатаў, ліпы стогнуць, мароз шчэрыца, мяцель грае, хваляў хор* и др.; большинство же подобных метафор остаются пока авторскими, окказиональными. Например, *давлялося сербануць ліха* (В. Быков), *свет душы* (М. Богданович), *зрада гняздзіцца* (Я. Купала), *крыўда каменем лягла* (Я.Купала), *голас зямлі, стогн пушчы, бары трасуцца помстаю* (Я. Колос), *холад запусціў сваю ледзяную руку*. Не становясь языковыми, антропоцентрические метафоры создают особый поэтический мир, в котором живет белорус: *Праталіны баюць казкі* (Я. Купала), *Поле смяецца* (М. Богданович).

Таким образом, природные метафоры этого типа одинаково хорошо представлены и в русском, и в белорусском языках, хотя в их номенклатуре встречаются различия. Так, русский фразеологизм *радужные мечты* трудно перевести на белорусский язык даже описательными средствами, ибо в белорусском языке «работает» иная внутренняя форма (ВФ), а следовательно, иные смыслы (по-белорусски радуга – *вясёлка*). Для русских радуга – это красивое явление, которое не может быть плохим, а потому оно усиливает и расцветчивает «хорошее» слово *мечты*, с радугой у русских связаны «хорошие» мифы, потому что «...мифология примитивных обществ опирается по преимуществу на реальную и осязательную аналогию» [10, с. 138].

Отношение людей к природе есть превращенная форма их отношения друг к другу. Человек и мир, человек и природа нуждаются друг в друге, проявляя и высвечивая друг друга в со-бытии. Не случайно И. Бродский заметил: *... Пространство, которому, кажется ничего/ не нужно, на самом деле нуждается сильно/ во взгляде со стороны...*

В образовании и функционировании «природных» метафор можно отметить тенденцию моделирования социальных явлений на природной основе, выражение душевных состояний

через природные явления, а моральных качеств человека – через обращение к миру животных: *закат жизни, утро жизни, сердце родины, артерии страны, ручьи слез, буря гнева, море любви, град упреков, поток слов, зеленая тоска, плоды наук, бесплодная идея, зрелая теория* и т. д. Это так называемая «обратная метафора».

Метафора универсальна для большинства языков, и примером могут служить многочисленные метафоры, доказывающие это: *солнце садится, листья шепчутся, дождь идет, погода капризная; цветы гавораць, рэчка стогне пад льдом* и др. Почти за каждой из этих метафор – миф, мифологема, архетип. Например, *слепой дождь*. В Полесье существует несколько групп поверий об этом дожде [1]. *Слепой* потому, что не видит, как светит солнце; слепота в мифологиях ряда народов свидетельствует об особой магической силе [8].

Язык дает нам основание видеть связь с далекими явлениями, в современном мире никак не связанными, но глубоко сидящими в ментальности русского народа. Так, снег – это и *белые мухи* (ср. выражение *до белых мух*, т.е. до зимы), и *Христова рубашка*; сильная гроза – это *ведьмина рубашка* (ср. у Пушкина: “*Домового ли хоронят, ведьму ль замуж отдают*”). Основанием для такого рода метафор служат мифологемы и архетипы национального сознания, которые направляют метафорические образования и делают их понятными всем членам языкового коллектива. Это можно показать на примерах мифологем ветра. С одной стороны, ветер – знак Божий, ибо Бог остановил потоп с помощью ветра (Бытие 8: 1–2). Отсюда возможность метафор и фразеологизмов позитивной ориентации – *свежий ветер перемен*. С другой стороны, ветры – это крылатые демоны, т.е. злая сила, “свадебный поезд нечистой силы” [6, с. 416]. Отсюда – *ветренный человек* (о легкомысленном человеке), *с ветерком в голове* (о легкомысленном человеке), *не взвей ветер* (попусту говорить) и др. Есть еще одна мифологема у славян: ветер – это человек, проклятый своими родителями и потому гуляющий по свету, – *как ветер в поле* (об одиноком человеке, у которого нет семьи и близких). В древнерусской мифологии ветер – воплощение грубых хаотических сил. Известны двенадцать ветров, которые обитают на острове среди океана. Они прикованы цепями к скале, а иногда одному из них удается сорваться с цепи, тогда происходит буря. Белорусы приписывают ветру паралич сердца – *подвей* [7], другую чисто человеческую деятельность. С этой мифологемой связан фразеологизм *ветром надуло* (о беременности вне брака). Кроме того, у славян существовало поверье, что ветер может принести на своих крыльях болезнь, которая передается по ветру. Отсюда слово *поветрие*, причем эту болезнь могли напускать колдуны и ведьмы и называлась она *стрельё* (В. И. Даль, И. Срезневский). Ср. «Слово о полку Игореве»: *ветры, веющие с моря стрелами*, т. е. ветры, приносящие болезнь.

Прямые и обратные метафоры природы свидетельствуют о том, что русский и белорус живут в контексте культуры, которую они создают и которая является для них как бы реальностью. Данные метафоры отражают национальную специфику видения мира, способ фиксации тех или иных фактов реальности.

Что же дает человеку антропоцентрический подход к миру? Прежде всего, в нем заложена эвристическая функция. Панорамность образа, возникающего при восприятии метафор типа *море слез, океан чувств*, дает носителю языка возможность апеллировать к различным свойствам объекта, явления. Такой образ подобен айсбергу – в каждый момент на поверхности видна лишь его небольшая часть. Это и создает множественность образного прочтения, что хорошо видно из разных названий одного и того же предмета. Так, В. Д. Бондалетов приводит в своей книге 63 названия Млечного Пути, большинство из которых метафоры, раскрывающие разные видения объекта.

Эвристичность такого типа метафор кроется в самой их сути – их гносеологической природе, ибо метафорический перенос лежит в основе их особого видения, понимания. Именно такие метафоры служат прекрасными методологическими опорами, позволяющими ориентироваться в диалектике известного-неизвестного. Они есть своего рода открытия мира, создающие затем особую культуру восприятия природы [11; 12].

Таким образом, язык хранит многие важные для человека знания, которые в обществе утрачены, таким хранилищем оказываются антропоцентрические метафоры, которые играют

важную роль в членении действительности, в построении языковой картины мира. Сопоставляя эти метафоры, мы делаем выводы о многих психологических и социальных явлениях, например, о том, какие реалии действительности устойчиво связываются ассоциациями в сознании членов языкового коллектива и, соответственно, как бы получают новое имя.

Метафорика природы многолика: с одной стороны, она выполняет креативную функцию, фиксируя в языке некий фрагмент открытия мира: *семантическое поле, лингвистическая "роза ветров", фразеологическое русло*. С другой – она украшение языка: *горький яд сарказма, листья языкового древа*. С третьей – способствует созданию шизофренического языка: *утечка мозгов, море пространства* и т. д., т. е. природная метафора оказывается языковым воплощением сложных моделей мышления: *ветер в голове, ветер в кармане*.

В исследовании данной языковой сущности еще много загадочного. В заключение приведем отрывок из стихотворения Владимира Соловьева: *Природа с красоты своей / Покрова снять не позволяет, / И ты машинами не вынудишь у ней, / Чего твой дух не угадает*.

Список использованных источников

- 1 Азимов, Э. Г. Из полесской народной метеорологии. Слепой дождь / Э. Г. Азимов // Полеский этнолингвистический сборник. – М., 1983.
- 2 Бердяев, Н. Судьбы России / Н. Бердяев. – М., 2004. – 249 с.
- 3 Вернадский, В. И. Автотрофность человечества / В. И. Вернадский // Русский космизм. – М., 1993.
- 4 Волошин, М. Откровения детских игр : собр. соч.: в 12 т. / М. Волошин. – М. : Эллис Лак, 2003–2013. – Т. 6, кн.1.
- 5 Гачев, Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос / Г. Гачев. – М. : Прогресс-Культура, 1995. – 480 с.
- 6 Зеленин, Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – М., 1991.
- 7 Зеленин, Д. К. Избранные труды: Очерки русской мифологии / Д. К. Зеленин. – М., 1995.
- 8 Мифы древних славян. – Саратов, 1993. – 321 с.
- 9 Паскаль, Б. Мысли о религии / Б. Паскаль. – М., 1999. – 190 с.
- 10 Тайлор, Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – М., 1989. – 573 с.
- 11 Телия, В. Н. Метафора как модель смыслопроизводства и ее экспрессивно-оценочная функция / В. Н. Телия // Метафора в тексте / под ред. В. Н. Телия. – М., 1988. – С. 26–52.
- 12 Теория метафоры. – М., 1990. – 512 с.

УДК 811.16'373:398.92

В. М. Мокиенко

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ФРАЗЕОЛОГИЯ И ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ

В статье определяется взаимодействие между мифологической фразеологией и фразеологической мифологией, т.е. соотношение мифологического и чисто языкового компонентов во фразеологических единицах. Переоценка одного из них может вести к субъективным историко-этимологическим интерпретациям фразеологии.

Роль мифологии в создании фразеологизмов и, наоборот, – роль фразеологии в мифотворчестве известна с античных времен и иллюстрируется многочисленными примерами из разных языков. Не случайно мифы, идиомы и разного типа устойчивые фразы в европейской лексикографической традиции нередко объединяются в единое книжное целое. Таков, например, популярный британский словарь – Brewer's Dictionary of Phrase and Fable, впервые опубликованный в 1870 году и выдержавший множество переизданий [1]. Уже в самом его названии устойчивые фразы и мифологемы представлены как нечто неотделимое друг от

друга. И действительно, в словнике этого справочника мифологемы постоянно перекрещиваются с фраземами.

Такой симбиоз мифологии и фразеологии – несомненный факт, как и единство славянской мифологии и этнолингвистики, манифестируемое в названии Гомельской конференции. Не случайно и то, что такая конференция проходит именно в Гомельском университете. Ведь именно здесь начинались почти все знаковые диалектологические экспедиции в Полесье, возглавляемые Н. И. Толстым. Мне помнится, как участники этих экспедиций перед поездками в «поле» проходили основательный этнолингвистический инструктаж в аудиториях этого университета. Помнится и просторный спортивный зал университета, где участники экспедиции на уютных спортивных матах ночевали, допоздна ведя этнолингвистические и мифологические беседы. В такой гомельско-полесской обстановке и ковалась будущая славянская этнолингвистическая энциклопедия – завершённый ныне пятитомный словарь «Славянские древности» [2]. И одним из тех, кто уже давно подключился к такой этнолингвистической «ковке», был организатор нашей конференции, профессор Владимир Иванович Коваль. Даже в самой его фамилии, как легко заметить, мифологема процесса фразеомифологического *кования* эксплицируется, придавая его носителю особую прагматическую и когнитивную энергию.

И действительно, вот уже более трёх десятилетий В. И. Коваль успешно выковывает фразеологические мифологемы и мифологические фраземы из рудоносного пространства славянских языков. Уже в своей кандидатской диссертации «Образование фразеологических единиц и фразеомообразовательный анализ», блестяще защищенной в 1982 году [3], белорусский лингвист начал поступательно *перековываться* в социолингвиста и мифолога. А через 10 лет, отрывая «фразеологическую собаку», наш хозяин уже ставит мифологическое прочтение оборота *вот где собака зарыта* на передний план, сомневаясь в прямолинейном калькировании с немецкого [3а]. И следом за этой «перековкой» появляются книги с говорящими названиями «Чым адгукаецца слова» [4], «Слово поведает нам...» [5], «Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы. Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі» [6], в которых мифология становится уже не искомым лингвистического анализа, но основой фразеологических изысканий автора. Не буду перечислять всех исследований В. И. Коваля – они нашей аудитории хорошо известны. Замечу лишь, что к Минскому Международному конгрессу славистов основатель Гомельской фразеологической школы пришел убежденным диалектиком. Его книга «Фразеология народной духовной культуры: состав, семантика, происхождение» [7] – органический сплав мифологического и лингвистического подхода к анализу славянской фразеологии.

Фразеомифологические и мифофразеологические искания В. И. Коваля типичны для развития нашей исторической фразеологии. Когда в далеком 1973 году я опубликовал статью под полемическим названием «Историческая фразеология: этнография или лингвистика?» [8], мне казалось, что лингвистическая методика расшифровки внутренней формы фразеологизмов имеет приоритетное значение и начинать любой этимологический анализ фразеологии надо именно со структурно-семантического моделирования. Признавая оправданность такого подхода, мой Учитель Н. И. Толстой, однако, убедительно продемонстрировал и случаи, когда можно направление такого анализа поменять местами и мифологическими аргументами предварить собственно лингвистические [9]. И действительно: многообразие фразеологических и мифологических сюжетов позволяет идти к расшифровке внутренней формы и тем, и другим порядком, ибо она имеет разную степень прозрачности и затемненности.

Нередко самые простые словосочетания, не требующие, казалось бы, детализированного лингвистического прочтения, обнаруживают глубинный мифологический и культурологический смысл. Одна из любимых В. И. Ковалем фразем такого рода – *напоить коня* в свое время вызвала сенсацию и бурные дискуссии. Далеко не все усмотрели в этом фольклоризме столь волнующую эротическую подоплеку, как гомельский фразеолог. Но шли годы, и, терпеливо накапливая обильный конкретный материал, В. И. Коваль не оставил сомнений

в верности своего прочтения. Не случайно на его юбилее чешская и словацкая исследовательницы (М. Шинделаржова и Д. Балакова), как мы помним, визуализировали этот фольклоризм, тем самым подтверждая его объективность. Более того – это прочтение подтверждается и другими видами фольклора. Например, терская загадка, записанная в 1902 году, однозначно отгадывается так, как ее расшифровал В. И. Коваль: «Загадаю я загадку, изволь отгадать: Ты напой коня моего середь синя моря». [10, с. 351].

Гендерный аспект вообще – одно из социолингвистических увлечений В. И. Коваля. И это несомненно соответствует реальной диалектике языковых единиц, являющихся объектом социолингвистики. В этом аспекте действительно «зарыта собака» некоторых ложных прочтений фразеологизмов, вызванных чаще всего переоценкой их мифологических коннотаций. Типичный пример – гендерное неравновесие такой «концептной» пары, как «Курица» и «Петух». Лимит места, к сожалению, не позволяет развернуто продемонстрировать всю масштабность этого неравновесия, отраженную нашими русскими словарями [11; 12, 13; 14 и др.). Ограничусь лишь двумя выражениями, маркирующими гендерную сущность репрезентантов этой орнитологической пары.

Вот как интерпретируют неодобрительное выражение *курам на смех* ‘крайне бессмысленно, глупо, нелепо’ в своём когнитивном фразеологическом словаре Н. Ф. Алефиренко и Л. Г. Золотых [15, с. 194]:

«Ни одно из домашних животных в русской лингвокультуре не вызывало столько презрительных насмешек и унижительных уподоблений, как курица. Выражение носит следы прототипической семантики. Смешная куриная покорность с безответственной, бездумной, безоглядной преданностью своему петуху уронила всю куриную породу во мнении людей. Ср.: ничего не может быть смешнее и нелепее *мокрой курицы*. Человека, бестолково суетящегося в поисках вещей, лежащих у него под носом, называют *слепой курицей*. Про болтливового, суетливого человека говорят, что *он раскудахтался как курица*. У глупого, бестолкового – конечно же, *куриные мозги*. Прав был И. Крылов, когда писал:

*Орлам случается и ниже кур спускаться,
Но курам никогда до облак [sic! – В. М.] не подняться.*

И если уж над тобой даже эти глупые смешные куры смеются, значит, ты действительно сделал что-то не так, как следует, курам на смех».

Собственно, коннотативные гендерные признаки «Курицы» здесь определены корректно и даже сочувственно. Однако, как кажется, апелляция к «прототипической семантике» несколько натянута и лишена собственно лингвистического подкрепления. Углубление же в языковые факты противоречит такой «прототипичности». Во-первых, оно демонстрирует некоторую избирательность ареала этого фразеологизма в славянском мире: оно известно в бел. *курам на смех*, укр. *курам на сміх*, *куриці на сміх*; болг. *за смях на кокошките*. Во-вторых, в русском языке оно зафиксировано лишь с XVIII в.: «Едакой женитьбе и куры смеяться стануть» (А. П. Сумароков, пьеса «Опекун», 1765). Ср. Палевская 1980, 152. Глагольная форма первых фиксаций оборота и полное тождество образа и семантики при этом не исключает предположения, что оно – калька с нем. *da lachen ja die Hühner*, а следовательно, не относится прямо к «русской лингвокультуре» и потому не является прямолинейным свидетельством гендерного пренебрежения русских мужчин к русским женщинам, а навеяно европейскими реминисценциями.

Ещё больше историко-этимологических разночтений вызывает у фразеологов гендерный оппозиит или партнер Курицы – Петух. В уже цитированном словаре Н. Ф. Алефиренко и Л. Г. Золотых [15, с. 287] внутренняя форма фразеологизма *пустить петуха кому, на что* ‘устраивать пожар, поджигать что-либо’ интерпретируется так:

«Выражение связывается с мифологической символикой петуха, который у славянских и германских народов был атрибутом божества огня. Славяне приносили петуха в жертву Сварогу – богу солнца и света, а германцы посвящали такую же жертву громовержцу Тору. Выражение получило широкое распространение во время крестьянских бунтов и восстаний

Степана Разина и Емельяна Пугачёва в XVII–XVIII вв. Оно связывалось с борьбой бедноты против богатых, когда поджог помещичьих усадеб был грозным оружием восставшего народа, крайней мерой социального протеста».

Здесь верно подчеркнута «огненная» и солярная мифологическая подоплека нашего выражения. Однако она, как видим, атрибутируется авторами словаря к германо-славянской мифологической символике Петуха, а семантическая доминанта самого выражения приписывается собственно русской исторической реалии – крестьянским бунтам. Это – стремление совместить общую мифологическую семантику и образную символику с конкретно национальными фактами.

Предшественники авторов словаря, собственно, и дали повод для такой интерпретации. Выражение связывалось с языком русских разбойников [16, с. 166–167] или с волжским преданием о Степане Разине, который якобы однажды в детстве, будучи наказанным отцом, в отместку привязал к хвосту любимого отцовского красного петуха охапку пакли и льна и поджег ее. Петух бросился на чердак, где был насест, и поджег соломенную крышу разинской избушки [17, с. 59]. Не случайно и Н. М. Шанский, В. И. Зимин и А. В. Филиппов [18, с. 66] считали выражение «собственно русским» и очерчивали хронологическую границу его употребления XVIII-м веком. Некоторые же исследователи диагностировали его как кальку с немецкого *den roten Hahn aufstecken*, игнорируя его наличие в русском фольклоре [19, с. 338]. Некоторые же немецкие историки фразеологии объясняли выражение *den roten Hahn aufstecken* конкретным пожаром 1560 г. в Вюрцбурге, где был дом под названием «zum rothen Hahn». На крышу дома, стоявшего на его месте ранее, посадили красного петуха, а дом подожгли. Петух перелетал на соседние крыши, которые тоже загорались [20, с. 468; 21, с. 215].

Такие разноречивые толкования хотя и оправданно ищут опору в мифологической, солярной символике Петуха как «огненной птицы», но игнорируют языковой ареал бытования самой идиомы и ее вариантности. А они весьма широки – напр.: укр. *пуска́ти/пустити [червуного] півня*; бел. *пускаць/пусціць (надпускаць) [чырвонага] пэўня (невуна) каму*; пол. *puścić kura*; чеш. *červený kohout, posadit (hodit) komu červeného kohouta [na střechu]*; в.-луж. *čerwjeneho kapona (ptáka) na třěchu sadzić*; с.-х. *puštati/ pustiti crvenoga pijetla [na krov (pod krov)]*; нем. *j-m den roten Hahn aufs Dach setzen* и др.

Как видим, взаимоотношения между мифологией и фразеологией непросты. Мифологическая фразеология и фразеологическая мифология хотя и сосуществуют, но в каждом конкретном случае та или иная их ипостась может становиться доминирующей при историко-этимологической интерпретации фразеологизма. Установление такой доминанты – залог объективной расшифровки исходного образа фразеологизма, демонстрирующей симбиоз славянской мифологии и этнолингвистики.

Список использованных источников

1 Brewer's Dictionary of Phrase and Fable. First published 1870. Millennium edition. Revised by Aradian Room. London: Cassel and Co, 2004. – 1293 p.

2 Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отн., 1995–2012.

3 Коваль, В. И. Образование фразеологических единиц и фразеоморфологический анализ / В. И. Коваль. – Канд. дисс. – Гомель, 1982. – 187 с.; К происхождению предикативной фраземы *вот где собака зарыта* // Русский язык. Межведомственный сборник. – Вып. 12. – Минск : «Университетское», 1992. – С. 75–81.

4 Коваль, У. І. Чым адгукаецца слова / У.І. Коваль. – Мінск: «Народная асвета», 1994. – 47 с.

5 Слово поведает нам... (Отражение мифологических представлений в лексике русского и белорусского языков) : материалы к спецкурсу / сост. В. И. Коваль. – Гомель : Белорусское Агентство научно-технической и деловой информации, 1995. – 70 с.

6 Коваль, У. І. Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы. Даведнік на ўсходнеславянскай міфалогіі / У. І. Коваль. – Гомель : Беларускае Агенцтва навукова-тэхнічнай і дзелавой інфармацыі, 1995. – 180 с.

- 7 Коваль, В. И. Фразеология народной духовной культуры: состав, семантика, происхождение / В. И. Коваль. – Минск : РИВШ, 2011. – 150 с.
- 8 Мокиенко, В. М. Историческая фразеология: этнография или лингвистика? / В. М. Мокиенко // Вопросы языкознания, 1973. – № 2. – С. 21-34.
- 9 Толстой, Н. И. Славянская фразеология sub specie этнографии / Н. И. Толстой // Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej. – IV. Ed. M. Basaj i D. Rytel. Wrocław etc., 1988. – S. 15-25.
- 10 Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина и Ф. П. Сороколетова. Вып. 1–47 (издание продолжается). – Л.–СПб, 1965–2014.
- 11 Бирих, А. К. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник / А. К. Бирих, В. М. Мокиенко, Л. И. Степанова / под ред. проф. В. М. Мокиенко. – СПб. : Изд-во СПбГУ–Фолио-Пресс, 1998. – 704 с.; 4-е изд., стереотипн. – М.: Астрель: АСТ: Люкс, 2007. – 926. [2] с.
- 12 Мокиенко, В. М. Большой словарь русских поговорок. Более 40 000 образных выражений / В. М. Мокиенко, Никитина Т. Г. / под общ. ред. проф. В. М. Мокиенко. – М. : ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2008. – 784 с.
- 13 Мокиенко, В. М. Большой словарь русских сравнений. Более 45 000 образных выражений / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина / под общ. ред. проф. В. М. Мокиенко. – М. : ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2008. – 800 с.
- 14 Мокиенко, В. М., Большой словарь русских пословиц. Около 70 000 пословиц / В.М. Мокиенко, Т. Г. Никитина, Е. К. Николаева/ под общ. ред. проф. В. М. Мокиенко. – М. : «ОЛМА Медиа Групп», 2010. – 1024 с.
- 15 Алефиренко, Н. Ф., Фразеологический словарь: Культурно-познавательное пространство русской идиоматики / Н. Ф. Алефиренко, Золотых, Л. Г. – М. : Изд-во «Элпис», 2008. – 472 с.
- 16 Чернышев, В. И. Избранные труды / В. И. Чернышев. – М., 1970. – Т. 1. – 655 с.
- 17 Гвоздарев, Ю. А. Пусть связь речений далека... / Ю.А. Гвоздарев. – Ростов-на-Дону, 1982. – 208 с.
- 18 Шанский, Н. М. Краткий этимологический словарь русской фразеологии / Н. М. Шанский, В. И. Зимин, А. В. Филиппов // РЯШ. – 1979. – № 6. – С. 57–69.
- 19 Максимов, С. В. Крылатые слова / С. В. Максимов. – М., 1955. – 444 с.
- 20 Михельсон, М. И. Русская мысль и речь. Свое и чужое: Опыт русской фразеологии / М. И. Михельсон. – СПб., 1902. – Т. 1. – 778 с.
- 21 Грушко, Е. А. Современные крылатые слова и выражения / Е.А. Грушко, Ю.М. Медведев.– М. : Рольф, Априс Пресс. – 2000. – 514 с.

УДК 398(=161)

А. В. Морозов

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА КАРТИНЫ МИРА В ФОЛЬКЛОРЕ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

В статье раскрыты структурно-смысловая и образная конфигурации мифологической основы традиционной картины мира восточных славян, воссоздаваемой по фольклорным источникам. Показан феномен «живучести» мифологического восприятия социального мира в процессе актуализации латентных ментальных структур во второй половине 80-х – 90-е гг. XX века и даже в первые десятилетия XXI столетия.

Фольклору любого народа присущи гносеологическая (познавательная) и мировоззренческая функции: в многовековом процессе устно-поэтического творчества люди в особой, художественной манере воплощают сформированную массовым сознанием культурную картину мира. Более того, воссоздаваемой по фольклорным источникам для картины мира характерна большая полнота и социальная репрезентативность, нежели «картине мира», анализируемой по литературным источникам – «продуктам» элитарной субкультуры глобального, письменного типа культуры (идентифицируемого по способу информационной самоорганизации общества). Фольклор как традиционное устно-поэтическое творчество, прежде всего, ассоциируется с многовековой культуросозидающей деятельностью широких крестьянских масс.

Проведенный нами ранее анализ обрядового фольклора восточных славян [1, с. 55–79] позволил выделить пронизанные мифологией основные структурообразующие элементы ментальных установок коллективного творца устно-поэтических произведений:

– синкретичность (доминирует нерасчлененная целостность в мироощущении, бытие практически не дифференцируется на функциональные и структурные сегменты, на объект и означающий его знак или слово, на практическое действие и символизирующий его ритуал, отсутствует или является весьма смутным представление о причинно-следственной детерминированности событий и явлений);

– цикличность восприятия времени и динамичность восприятия пространственного мира (отсутствие представлений о линейном времени, что является основанием для идеи вечности, в которой пребывает мир; перемены воспринимаются как иллюзии и носят характер неизбежного циркулярного повтора событий в жизни людей, деяниях богов и пр.);

– универсальность существования человека в мире (человек не выделяет себя из природы, не относится к миру как к объекту познания и преобразования, а к самому себе как к субъекту этого познания);

– ориентация на мистические чувственно-образные формы познания и взаимодействия с окружающим миром и его процессами (соответственно, истинность знания (утверждения) доказывалась, во-первых, включенностью его в систему коллективных представлений, традиций, обычаев или же соответствием им, во-вторых, соблюдением при получении данного знания (проверке утверждения) общепринятых ритуалов и процедур);

– преобладание коллективных интересов и устремлений над индивидуальными (интересы индивида в общине подчинены интересам коллектива, который определял все стороны жизнедеятельности: нравственные нормы, духовные приоритеты, культурные предпочтения, принципы социальной справедливости и взаимопомощи, норму и характер труда).

При изучении культурной картины мира по фольклорным источникам наиболее ярко проявляется ее структурно-смысловая и образная конфигурации.

Основу выявляемой в фольклорных текстах структурно-смысловой конфигурации картины мира составляют стереотипные представления о человеке, природном и социальном мире, доминирующие в массовом сознании белорусов, русских и украинцев. Генерализованные черты мироведения в разнообразных видах и жанрах традиционного устно-поэтического творчества тяготеют к так называемой восточной ментальности, пронизанной идеалами духовно ориентированного бытия, братской любви и самопожертвования во благо общего дела. Однако светлые идеалы, как правило, носят утопический характер и не подкреплены практическими знаниями о путях и методах их достижения.

Основным принципом художественного «построения» образной конфигурации культурной картины мира выступает принцип «жизнеподобия».

В фольклорных сюжетах и образах получает фиксацию идея о божественном первоисточнике правил человеческого поведения и непосредственной обусловленности норм социального устройства более широкими (космологическими) порядками. Образная картина мира оказывается разделенной на две половины – мир священный (сакральный) и мир обыденный (профанный). Анализ произведений обрядового фольклора показывает, что переход границы между мирами возможен в религиозных ритуалах и действиях, благодаря которым мифопоэтическое сознание и соответствующие ментальные структуры преодолевают разрыв сакрального и профанного.

Присутствующая в профанном мире социальная драма рисуется как проявление высокой космологической драмы – столкновения мировых сил, воплощенных в образе Добра и Зла (а также в производных образах – Правды и Кривды, Света и Тьмы и т. д.). Защита Добра и его воплощений признается священной и нуждается в поддержке со стороны верховной власти. В произведениях внеобрядового фольклора органично связанные с массовыми религиозными воззрениями социально-утопичные представления базируются на идее идеальной крестьянской общины и образе мудрого правителя и (или) борца (царя, князя, пана, вождя,

военноначальника, былинного героя, богатыря и т. п.) с силами зла и мрака. На ментальном уровне обретение духовности связывалось с самоограничением и непрактичностью: во имя исполнения общих высших целей и идеалов люди готовы были принять и оправдать любую, даже очень суровую повседневность.

Ещё на рубеже XIX–XX веков дореволюционный исследователь народного месяцеслова А. С. Ермолов писал, что далеко ушедшая наука должна “постараться восстановить давно порванную связь между точным научным знанием, с одной стороны, и непосредственным народным опытом, чуткой наблюдательностью простого сельского люда – с другой” [2, с. VI]. Научные открытия XX века удивительным образом совпадают с представленной в календарно-обрядовом фольклоре идеей о “мировом законе” жизни Вселенной – идеей постоянного воспроизведения традиционной формы в новом цикле. Кроме того, современной наукой подтверждается концепция всеединства, связи законов человеческой психики (и лежащим в их основе мифопоэтическим сознанием) с законами мироздания.

Проведенный нами анализ указывает и на то, что мифопоэтическое сознание, доминирующее при создании ранних форм фольклора, остается одной из постоянных структур социально-психологической природы человека. Этот тезис подтверждается не только тем, что при формировании иных мировоззренческих парадигм в последующие эпохи ментальные установки мифопоэтического сознания не исчезли из социальной практики, а только локализовали зону своего функционирования преимущественно приватной (и отчасти тайной) неконвенциональной (осуждаемой официальными религиями) мистикой, магическими действиями, течениями оккультизма и т.п. Некоторые приемы из практики мифологии, мистики и шаманизма успешно используются современной массовой культурой в сфере шоу-бизнеса. То, что сейчас относится к поэтическим приемам, в далеком прошлом воспринималось в качестве приема освоения действительности членами первобытного социума; абсолютное большинство таких приемов и средств (метафора, метонимия, олицетворение, гипербола, литота и т. д.) с точки зрения современной рациональной науки не выдерживают никакой критики – тем не менее, мы успешно пользуемся ими в своей повседневной жизни, не видя в них противоречий логического порядка.

С проявлениями мифопоэтического сознания связаны и феномены современного массового политического и национального сознания, внешне напоминающие явления мифологизированной культуры в ее наиболее выраженном – шаманском – проявлении (“синдром толпы”, экстатические формы выражения национальных и политических чувств, повышенная массовая мистифицированность, в том числе под влиянием средств массовой информации и коммуникации, вера в кумиров и т. п.). Социодинамика заговорного жанра в XX – начале XXI века – ещё одно убедительное свидетельство того, что неправомерно однозначное толкование фольклорного процесса и духовной культуры в целом как поступательного движения от простого к более совершенному и прогрессивному. Современные реалии говорят о поразительной “живучести” этого “архаичного” фольклорного жанра у белорусского, русского, украинского народов.

Представленная в фольклорных произведениях образная мифопоэтическая картина мира являлась доминирующей интегрирующей идеологией в течение длительного периода социальной истории наших предков и одновременно – одной из автономных сфер массового сознания, выраженной в символической форме. Ориентация ментальных структур на коллективизм, духовные ценности и высшие идеалы усиливала архетипическую заданность образной картины мира. Вместе с тем, мы наблюдаем проникновение в тексты фольклорных произведений второй половины XIX–XX вв. идей и образов общественно-политического популизма: пронизанные духом классово-ненавистной, многие частушки, рабочие и революционные песни будоражили общественное мнение, отвечая характеру лозунговой стихии разрушения существующего миропорядка. Образ отдельного человека теряется в беспощадной борьбе; за оптимизмом конечной цели свержения правящего режима редко проявляются яркие символы созидания.

Как и во многих текстах сказок, исторических преданий и песен, во внеобрядовой поэзии второй половины XIX–XX вв. ярко представлена еще одна ментальная характеристика наших народов – ориентация на быстрое решение жизненно важных проблем, которая, с одной стороны, проявляется в жертвенности, умении собраться в экстремальной ситуации, героизме (трудовом и ратном), а с другой стороны – в удальстве, непрактичности и привычке к авралу. К сожалению, данная ориентация структур восточнославянской ментальности могла приводить к негативным последствиям, особенно при имеющемся разрыве между исповедуемыми идеалами и способами их достижения в земной жизни. Так, многие трагедии русского общества объясняются дуализмом и противоречивостью ментальных установок – извечной тягой к совершенству и острым ощущением своего несовершенства, вытекающего из несовершенства человеческой природы; сочетанием соборности (с элементами мессианского начала по отношению к другим народам) наряду с отсутствием взаимосвязанности в жизнедеятельности трех архетипических сил – высшего руководства, «срединного класса» и широких народных масс; парадоксальной полюсарностью, как в сменяемости высших целей преобразования – «коммунистический» (начало XX века) и «капиталистический» рай (конец XX века), так и во вновь декларируемых высших целях и идеалах наряду с отказом от опыта и традиций, выработанных в предыдущий период социально-экономического и культурного развития.

Противоречивость может проявляться и в важнейшей отличительной черте ментальности украинцев, которая нашла наиболее яркое воплощение в эпическом творчестве и заключается в прославлении вольности и желании «самостийности» как основы национального благоденствия. Однако эмоционально окрашенный и чрезвычайно устойчивый образ воли имеет упрощенный, схематизированный характер: страстное желание воли (независимости) зачастую является самоцелью и опять-таки оборачивается вседозволенностью в выборе средств и способов ее достижения; во-вторых, на ментальном уровне представления о независимости мало соотносятся с обретением подлинной свободы в общегуманитарном смысле этого слова; по существу, эти представления отвечают группоцентрическому уровню этнической психологии и не характеризуются стремлением установить равные условия жизнедеятельности и для «своих» и для «чужих».

Анализ показал, что ментальные характеристики белорусов, русских и украинцев схожи, однако исторически в ментальных структурах белорусского этноса в меньшей степени проявляется противоречивость, доходящая до парадоксальной полюсарности и соединения несоединимого. Главные стереотипы восприятия ментальных черт белорусов другими народами – покорность, пассивность, конформизм, нерешительность, «памяркоўнасць», скрытость – в основном являются результатом интерпретации, а не глубинного анализа существенных характеристик национального характера. Эти стереотипизированные оценки, негативно комментируемые и на уровне обыденного сознания, и особенно на уровне элиты (представителями «творческой» интеллигенции и рядом политиков), на самом деле есть показатель отсутствия парадоксального и трагического разрыва в ментальных установках на «высокие» идеалы и «низкие» формы их практического претворения. Меньшая противоречивость в накопленных ментальных структурах позволила белорусам выдержать жестокие исторические испытания и обрести самобытность в сложных геополитических условиях многовекового существования на стыке цивилизаций Востока и Запада.

История культуры восточнославянских народов – это история подъемов и срывов, на всем ее протяжении белорусский, русский и украинский народы демонстрировали как образцы самоотверженного служения, устремленности к высоким идеалам, так и трагедии глубоких падений, социальных и духовных потрясений. Деструктивное влияние на ментальность восточнославянских народов оказали периоды затяжных социально-политических кризисов XX века: «ментальную сплоченность» общества дезориентировали революционные изменения условий существования социального механизма. Кризисный менталитет отличается мо-заичностью, ситуативностью, внутренней противоречивостью, актуализацией латентных

ментальних структур, свойственных прошлым культурно-историческим эпохам (в том числе восходящих к мифопоэтическому сознанию создателей ранних форм фольклора), что наглядно проявилось во второй половине 80-х – 90-е гг. XX века и даже в первые десятилетия XXI столетия.

Список использованных источников

1 Морозов, А. В. Фольклор в духовной культуре восточных славян: ментальные предпосылки функционирования / А. В. Морозов – Вильнюс : ЗАО “Ксения”, 2005. – 196 с.

2 Ермолов, А.С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 1 : Всенародный месяцеслов / А. С. Ермолов. – СПб. : Типография А. С. Суворина, 1901. – IX, 620 с.

УДК 811.161.2:39 (075.8)

В. П. Мусієнко

УКРАЇНЬСЬКА ЕТНОГРАФІЧНА ЛЕКСИКА: ІДЕНТИФІКАЦІЯ ТА ТИПОЛОГІЯ

В статтє обсуждаются методологические основания исследования этнографической лексики. Определяются и демонстрируются на материале украинского языка основные аспекты анализа: проявление этнической семантики, происхождение, степень этнической самобытности, бытие в истории.

Сучасна європейська свідомість, попри політичні і економічні кроки до об'єднання народів, схильна до орієнтації на ідіоетнічність, що особливо притаманне народам, які недавно отримали політичний суверенітет і занепокоєні пошуком своєї самобутності. Безумовно, це справедливо і щодо українського етносу. Відповіддю на цей духовний запит народу є широкий розвиток вітчизняних етнолінгвістичних досліджень (див. праці В. Русанівського, В. Жайворонка, В. Кононенка, С. Єрмоленко, О. Тищенко, Т. Григоренко, Т. Радзівської та ін.). Аналіз національно-культурної специфіки мови є спеціальним предметом розгляду на періодичних наукових конференціях «Мова і культура» (Київ), «Актуальні проблеми менталінгвістики» (Черкаси), «Проблеми зіставної семасіології» (Київ) та ін. Більшість робіт присвячується розгляду окремого слова-концепта чи ЛСГ, або тематичної групи, пошуку національно-культурного колориту тексту чи цілого жанру. Найчастіше увагу дослідників привертає лексико-семантичний вияв української самобутності, вивчення слова як знака етнокультури.

Знайомство з етнолінгвістичними розвідками в царині лексикології демонструє потребу обговорення методичних засад ідентифікації і типології етнографічної лексики. Всі етнолінгвістичні дослідження ґрунтуються на відомому положенні В. фон Гумбольдта про мову як дух народу, а дух народу як його мову. Під впливом матеріалістичних поглядів ця ідея трансформувалась у загальноновизнане зараз положення про те, що мова – це носій культури. Тут ми залишимо осторонь дискусійне питання про те, де зберігається національно-культурна інформація – у слові чи у свідомості мовця, оскільки воно має загальнометодологічний характер і стосується акумулятивної функції мови загалом. Вважаємо, що прийняття категорії суспільної свідомості знімає проблему, а тому робить правомірним розглядати семантику слова як «комору» історичного досвіду народу.

Принципово можливі два шляхи ідентифікації лексичних знаків української культури: від культурного явища до слова та від слова до культурної реалії. Обидва використовуються у мовознавстві, об'єктом якого «слова і речі» стали з 1909 року з заснуванням часопису «Wort und Sachen», але обидва наражаються на проблему обмеження.

При дослідженні національно-культурної специфіки лексичної системи мови можна орієнтуватися на всю систему як носія відповідної культури, встановлюючи зміст одиниць і

характер відношень між ними. Тоді будь-який добре написаний підручник з лексикології, гарний словник вже будуть репрезентантами етнолінгвістичного дослідження. Однак за такого підходу зникає предмет уваги етнолінгвістики – слово як знак специфічної культури. Тому в сучасній етнолінгвістиці дослідження фокусуються на ідіоетнічних формах [5, с. 221]. Це аналогічно до лексичної діалектології, де предметом уваги є переважно територіально марковані лексеми. Зауважимо, що за такого підходу проблема об'єкта не знімається повністю. По-перше, залишається питання взаємодії універсального і етнічного. Ознакою етнічної специфікації універсального може бути його акцентуація, і тоді концепт переходить у поле етнолінгвістики. Так, концепт «землі-годувальниці» властивий усім землеробським народам, але очевидна частотність його функціонування в українському фольклорі породжує необхідність його ідіоетнічного тестування. По-друге, культура за своєю природою прагне до експансії і легко успадковується; наприклад, запозичений з польської концепт "ганок" став знаком і українського буття.

Тут виникає потреба уточнити сутність досліджуваної категорії. У мовознавстві на позначення лексем – носіїв етнокультурного значення синонімічно вживаються терміни: національно-культурна лексика, країнознавча, етнічна, етнографічна, етнокультурна, екзотична. При цьому в імпліцитні передбачена категорія «специфічно»: тобто, вони позначають елементи досліджуваної культури на відміну від інших. Виходячи з цього, методом для ідентифікації етнографізмів слід визнати порівняння, а ідентифікатором – відсутність слова-значення-семи у порівняльному матеріалі [2, с. 44–58].

Яким має бути поле порівняння? Вважаємо, що це залежить від мети дослідження. Найпростіший випадок – завдання укласти словник для студентів детермінує порівняння з потенційно відомими для них мовами. Інша річ – теоретичне вивчення специфіки україномовної картини світу. Думаємо, що можна прийняти гіпотезу: якщо народи мають спільне коріння, або спільну історію, або є сусідами, або контактували якимось чином – ці мови мусимо протестувати. У нашому випадку це перш за все мови слов'янські, передусім російська, білоруська, польська, чеська; далі німецька, угорська, тюркські; для книжних слів давньогрецька, старослов'янська, латина, а також французька та англійська.

Показовими джерелами дослідження є дані тлумачення слів у словниках, фраземи, паремії, міфи, сакральні тексти, твори класиків літератури, матеріали польових досліджень, опитувань та авторська мовна картина світу, причому бажано прослідкувати досліджувану одиницю за всіма напрямками.

Типологія національно-культурної лексики можлива на різних засадах:

а) за проявом етнічної семантики; б) за походженням; в) за ступенем етнічної самобутності; г) за історичним фактором. Покажемо на прикладах.

За проявом етнічної семантики виділяються такі групи.

1 Назви реалій, відсутніх у порівняльному матеріалі, або так звані екзотизми [1]. Очевидно, що в українській мові їх небагато: *трембіта, кобза, запаска, галушки, рядно* та ін.; власні назви: *кобзар, Дніпро, Гуляй-поле* і т. ін.

2 Лексеми з ідіоетнічним ореолом. Вважаємо, що вони складають у кількісному відношенні більшість. Ідіоетнічний ореол – це додаткові семи у значенні слова у порівнянні з його іншомовним еквівалентом. Наприклад, укр. *борщ* відрізняється від пол. *barszcz* «наявністю картоплі» та «густотою», що стимулювало диференціацію у польській мові – *barszcz* : *barszcz ukraiński*. «Борщ» – це основна їжа: *Борщ – всьому голова*.

Національно-культурні нашарування властиві також назвам релігійних свят, що зумовлено супутньою народною обрядовістю, язичницьким марновірством: *Івана Купала* (ворожіння, гулі), *Юрій* (качання по оруні), *Василь Великий* (нічні гулі молоді), *Трійця* (кличання як захист від відьми) і т. ін. Зрозуміло, що можливе також збіднення змісту концепту, порівняно з зіставним фоном: укр. *університет* не передбачає обов'язкового для європейців компонента – наявність у структурі науково-дослідних установ. Найчастіше це фіксуємо при завоюванні семантики запозичень.

3 Національні стереотипи – це акцентуація однієї з вірогідних сем у значенні слова, об'язно кажучи, «флюс» у семантиці. Так, психолінгвістичні дослідження показують, що росіяни приписують солдату ознаку «брудний», начальнику – «кричить», пілотові – «веселий» і т. ін. [3, 98-106]. За нашими опитуваннями українська ментальність приписує такі домінальні ознаки наступним концептам: «хата» – біла, «теля» – дурне, «коза» – дереза, «м'ята» – холодна, «багатий» – нечесний, «бідний» – ширий; етнічні портрети характеризуються так: українець – працьовитий, білорус – лагідний, росіянин – відкритий, єврей – хитрий, німець – дисциплінований [пор.1].

4 Національно-культурні конотації – це додаткове забарвлення, оцінний зміст, які зумовлені особливостями суспільного життя. Так, укр. *хліб* має конотацію «поваги», «святості»: навіть зіпсований хліб гріх викидати на смітник; причиною тут є не тільки сакральний зміст хліба як плоті Ісуса, але й вирішальна роль хліба у раціоні українця – ще у недалекому минулому його відсутність чи нерод означали загрозу смерті. Пор.: *Коли хліб на столі, тоді і стіл – престіл; Моя мати між двома хлібами вмерла: одного не дочекала, а другий вже минувся.* У збірці паремій [4] *хліб* фігурує в 176 позиціях.

Суттєву роль у формуванні національно-культурного флеру відіграє художня творчість. Т. Шевченко опоетизував концепти «верба», «тополя», імена *Оксана* і *Катерина* та ін. «Пісня про рушник» А. Малишка збагатила семантику *рушника*, а «Київський вальс» – *каштана*.

5 Різновидом попереднього типу є етнічні асоціації, які можна встановити шляхом психолінгвістичних експериментів [6, 3, 8]. За даними [7, с. 212–215], на перше місце до слова *життя* українці ставлять *довге*, росіяни та болгари – *смерть / смърт*, білоруси – *радасць*; до слова *людина* – білоруси – *добри*, росіяни та болгари – *животное / животино*, українці – *розумна*.

6 Національна символізація і метафоризація слів-концептів. Наприклад, символічну функцію має укр. *коса* – знак дівочтва, пор. у пісні *Чому розплетена коса і на очах блищить сльоза?* або звичай розплітати косу нареченій перед шлюбною нічю. У народній свідомості *калина* – символ дівочої цноти, а у сучасній ідеології – Україна; *рушник* – символ єднання у шлюбі; *хата* – символ родини, суспільної спроможності, пор. у прислів'ях: *Хата – покришка: /сусіда не повинна нічого знати; Хата чужая, як свекруха лихая; Своя хата як покришка: / коли прийдеши – прийме.*

7 Важливим виявом етнічної специфіки концепту є характер парадигматичних відношень, ієрархія лексем. Цікаві експерименти щодо ядра мовної свідомості проведені Н. Уфимцевою [7, с. 210–211]. Виявилось, що перші 30 слів реакцій найчастіше пересікаються у білорусів та українців (до 66,7%), потім ідуть болгари і росіяни (63,3%), слідом болгари і українці (60%), далі росіяни і українці (56,65%) і нарешті росіяни і білоруси (50%).

Наступний зріз характеристики етнолексем – за походженням: споконвічне – власне – запозичене.

Особливої уваги потребують лексеми, запозичені з інших мов, семантичне засвоєння яких надало концепту української етнічної специфіки. Наприклад, лексема *гердан*, яка останнім часом набула загальноукраїнського статусу, у мові-джерелі (рум.) означала «намисто», тоді як у Карпатах має значення «широка стрічка-пов'язка з бісером, блискітками на голові або шії».

Третій рівень аналізу передбачає встановлення територіальних меж національно-культурних концептів. З етнології відомо, що великі етноси складаються з субетносів, а кінцевою одиницею діалектного членування може бути окреме село. Таким чином в межах етносу національно-культурні концепти можуть бути, у нашому випадку, загальноукраїнські, субетнічні / регіональні / діалектні, сільські. З огляду на етнічно-культурну неоднорідність українського етносу, важливою умовою ідентифікації етнографізму є аплікація досліджуваного слова-концепта на загальноукраїнське тло, діалектну зону і т.д.

Спільне буття людей в одному селі породжує численну групу лексем – маркерів місцевої самобутньої культури, приказок, фразем і т. д. Ось кілька прикладів з с. Обуховичі

Київської області: сукачевка «недоладно, не за віком, але з претензією одягнена жінка»; *пурічка* (порічка) «гарна дівчина»; *шкабардін* «старий негарний верхній одяг» – від *кабардин(ець)* – чоловік, який прибився в село після війни; *метеуш* «ні на що не здатний чоловік» – від Матеуш (те саме); комизан «бідний, але безтурботний чоловік» – від *комнезам*. Соціально-культурна значущість етнографізму, звичайно, пропорційна його потужності.

Якщо виходити за межі етносу, предметом дослідження можуть бути концепти, властиві усьому слов'янському світу, європейській цивілізації – у зіставленні з ісламським світом, що особливо значуще сьогодні – у час пошуку порозуміння між ними.

І четвертий із вагомих, на нашу думку, аспектів дослідження – хронологічний. Тут виділяємо застарілі лексеми-етнографізми: *запаска* «вид спідниці»; *сірко*, *ведмідь* «посудина для горілки у вигляді відповідної тварини»; *солом'яник* «діжка з соломи для зерна»; *біда* «поганий візок»; *кварта*, *шибка*, *колодочка* «різновиди тканого узору»; *чумачка*, *ляховка*, *гуцулка* «різновиди вишиваних чоловічих сорочок» та інші, і новітні: *майдан*, *тризуб*, *калина* (*Без калини нема України*), *помаранчева революція*, *помаранчеві*, *Юля*, *Ющенко*, *кучмізм*, *Гонгадзе*, *бігморда* (*та бігборд*) та ін.

Відомо, що теоретична достовірність дослідження визначається насамперед методологічною вивіреністю і можливістю повторної верифікації. Для ідентифікації лексики обов'язковою умовою є застосування зіставного методу та маніфестація рамок зіставлення, або фону етнічної специфіки. Якраз методичне зіставлення лексем з еквівалентами у інших мовних кодах на синхронному і діахронному рівнях дозволяє визначити різновид етнографізму, встановити його походження і зв'язки з іншими етнокультурними світами, соціальну потужність феномену. При цьому можливість внутрішньомовної концептуальної варіативності на рівні етнічних груп, субетносів вимагає послідовного зіставлення одиниці з відповідним загальноукраїнським концептом. Характер і обсяг етнічного тла зумовлюється метою дослідження і у свою чергу детермінує його прагматику.

Список використаних джерел

- 1 Вайсбурд, М. Л. Реалии как элемент страноведения / М. Л. Вайсбурд // Русский язык за рубежом. – 1972. – № 3. – с. 98–160.
- 2 Гачев, Г. Национальные образы мира / Г. Гачев. – М. : Советский писатель, 1988. – 233 с.
- 3 Левицкий, В. В. Экспериментальные методы в семасиологии / В. В. Левицкий, И. А. Стернин. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 1989. – 192 с.
- 4 Прислів'я та приказки. Природа, господарська діяльність людини. – К. : Наук.думка, 1989. – 480 с.
- 5 Телия, В. Н. Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспект / В. Н. Телия. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – 288 с.
- 6 Терехова, Д. І. Асоціативний портрет українця та росіянина / Д. І. Терехова // Мовознавство. – 1997 – № 6 – С. 43–50.
- 7 Уфимцева, Н. В. Языковое сознание и образ мира славян / Н. В. Уфимцева // Языковое сознание и образ мира. – М., 2000. – С. 207–220.
- 8 Этнолингвистика. – М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1988. – 206 с.

УДК 811.161.3'33:398

Г. Г. Нечаева

ТЕКСТЫ ТЕКСТИЛЯ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ

Археологический объект и орнамент рушника содержат не только идентичные геометрические знаки, но и последовательности их, подобные синтагмам. Поразительное сходство с артефактами обнаруживают местные фольклорные словесные тексты и обряды,

имеющие пространственную композицию и орнаментальный способ её строения. Мы рядом с прочтением?

1. «Различители» отдельных традиций – тканые узорные рушники.

О древности происхождения узоров свидетельствует участие в их композициях *разных* знаков единого фонда (геометрического чина), восходящего к системе раннеземледельческих культовых символов [2, с. 11–22; 5, с. 96 и далее]. В основе этой системы лежат два ‘главных знака’: крест (прямой и косой кресты) как возможный ‘мужской’ символ и ромб как символ земли-женщины. При изучении афинских земледельческих культов ещё в начале XX в. были выделены разные ипостаси святости земли: 1) земля вообще как смутное, неоформленное понятие; 2) мать-земля как мать всего живого; 3) земля-почвенная – как более близкий земледельцу образ; 4) божество покрытого бороздами, вспаханного поля; 5) божество спелого хлебного поля (5, с. 96 и далее). Между мифологемами 4 и 5 мы считаем необходимым вставить фазовую ипостась: «нива растущая // выход колоса «в трубку» // цветущая». Вариативность трактовки связана с разными обрядами этого периода, зафиксированными в регионе: Юр'е, Стрела, Русалка. Каждый из них принимает на себя главную роль в весенней обрядности той или иной традиции, вытесняя другие, в связи с чем они синонимичны к одному знаку (ромб с «паростками»). Итак, продленные стороны и выступы ромба трактуются как ростки. Ромб с крючками известен по литературе как знак урожая [2, с. 22; 11, с. 41–52]. Видимо, с магией плодородия связаны по происхождению и варианты косого креста с крючками. Он обнаруживается с эпохи бронзы, однако в обряде Жнива изготавливается из соломы и сегодня (Столбун Ветковского р-на).

О том, что развёртывание последовательности знаков может быть различно, говорит сам факт существования *различных* по традициям устойчивых композиций орнамента рушников.

2. «Актуальное членение» в чтении орнамента и «модальность» обрядового фольклорного текста.

Ткачество «нового» рушника, который необходимо вывесить в Красном углу перед Пасхой, календарно происходит до начала обрядов на земле.

Синтаксис знаков всего рушника читается в ирреальной модальности – как магический прогноз на будущее. Чаще всего знак имеет в основе ромб или косой крест. Его формальное развитие – фаза состояния знака-основы, соотносимая с обрядовой фазой календарного цикла. Композиция может рассматриваться как «сценарий» последовательности обрядов. В этом смысле ткачество рушников сопоставимо с обрядовым пением, магические тексты которого прогнозируют весь год и его обряды.

Наиболее лаконичные «фразы» орнамента содержат два знака. Например, соположение «мужского» косого креста и «женского» ромба – тема синтагмы на горшке VIII в. до н. э. и орнаментальных «строк» браных рушников (рис. 8, 10, 14, 15). Второй вариант пары – сопоставление фазовых знаков. Археологическая пара – 1) ромб с признаками хтонической природы (косая штриховка) и 2) ромб с разделённый «на четыре» и «засеянный» (рис. 10). В примере рушника основа – тот же знак нивы (рис. 17). Можно предположить, что так называется «тема» и место совершения обрядов. Формы двух соположенных ромбов – гордчатого и крюковатого – указывают на два периода: прорастание (образование колоса – «выход в трубку»; цветение) – и созревание нивы. Весенняя песня ставит рядом два этих одновременных процесса (в глагольных конструкциях), как ставит их рядом орнамент:

Благаславі, божа, / Вясну красну пеці... / Каб наша жыта / Ё трубы павілося, / Набок схілілося, / На полі снапамі... (Чечерский р-н) [4, с. 100. № 45].

Соответствующие обрядовые комплексы и даже циклы, по местным материалам – «Стрела» и «Жниво» [из последних публикаций: 6, с. 131–174].

Необходимость обряда устанавливает связь земных событий с небесным, божественным порядком. Точно так и сочетание вытканых знаков «возносится» к небу вместе с рушником в Красном углу – как содержание просьбы. Прямой аналог в фольклоре (с анаграмматическим

повтором звуков) – “*Радзі ж ты, Божа, жыта-ярыц(у)...*” (Новое Залядьё Ветковского р-на) [17].

3. Слияние чередующихся знаков по вертикали. Традиция «ростов» и «ливней» [3, разделы 3.9, 12].

Некоторые рушники не знают горизонтальных (поперечных) полос-разделов и организуют композицию орнамента целиком по вертикали, в виде цепей-столпов. Такова Приснянская традиция Ветковского района. Подобная композиция является одним из глубинных типов (рис. 7; 19–21).

Если горизонтальная полоса развивается вдоль ритуальной оси ММ и «соотнесена с ритуалом и его участниками» [11, с. 401], то вертикальная воспроизводит архетип цепи ромбов как древнейшего воплощения Мирового древа – канала общения между ярусами миров.

Мы видим её и в знаковой синтагме на сосуде рубежа н. э. на Судости – притоке Десны [1, с. 68], (рис. 3). Косая штриховка в технике браного ткачества сменяется темой «концентрического-целого» – и «разделённого». На рушнике из Некрасово (рис. 20) – чередование малых концентрических «девичьих» ромбов (по нашей реконструкции, знаков земли невспаханной) и больших «женских» ромбов с крюками (знаков урожайной нивы).

Этот вертикальный «текст» возможно прочесть как «залог договора»: «Ты, Господи, давал нам урожай (в ответ на наши правильные действия), это происходило многократно, так дай нам урожая и теперь...». Потенциально заключено в данном образе Мирового древа значение смены календарных фаз. Тождество образа женщины=земли позволяет увидеть в подобной последовательности знаков символику цепи поколений. Это позволяет уточнить «текст»: «Как наши предки, мы совершаем эти обряды, и ты, Господи...».

Ритуальные «вертикальные столпы», «поддерживающие канал связи низа и верха» пространственно моделируются и в словесном обрядовом тексте: *Юр'я, устань рана, / Юр'я, умыйся чыста, / Юр'я, прычашыся, / Юр'я, адзенься, / Юр'я, вазьмі ключыкі, / Юр'я, ідзі ў поле, / Юр'я, адмакні зямліцу, / Юр'я, выпусці расіцу...* (Яново Ветковского р-на) [6, с. 143].

Во втором примере «мужские столпы» имени *Юр'я* фланкируют и охраняют пространственную композицию весенней песни: *Юр'я! Вечар добры, Юр'я! / Юр'я! Падай ключы, Юр'я! / Юр'я! На што ключы? Юр'я! / Юр'я! Зямлю адмыкаць. Юр'я! / Юр'я! Расу пушчаць. Юр'я! / Юр'я! На што раса? Юр'я! / Юр'я! Для каровак. Юр'я!* [4, №169, ср. 163, 167].

6. Рушник: тройной повтор горизонтальной узорной полосы по вертикали – и “космология” обрядового текста.

В Бабичской традиции Чечерского р-на одно «высказывание» (например, асимметричная пара знаков) – содержание целой горизонтальной полосы (рис. 17), и уже эта «строка» ткётся три раза, образуя трёхстрочный текст. Естественно предположить, что орнаментальная формула, как и словесная, преследует магическую цель. При этом включается космологический фактор. Прежде всего, это обращение-просьба ко всем ярусам ММ – подземному, среднему и небесному. Заклинание становится сквозным, призываются силы всех трёх миров.

7. Повтор орнамента и «грамматический параллелизм».

Гипотетически возможно использовать архетипический механизм подобного синтаксиса для реконструкции «переносных значений» высказывания. Так, ось Мирового Древа воплощает связь «прошлое – настоящее – будущее» (утверждение-призыв благоденствия в поколениях, непрерывности рода). Известное в культуре размещение у корней – ствола – вершины МД существ трёх «царств» провоцирует в аналогичном размещении «фразы» орнамента прочесть моление о плодородии земли как продуцировании «приплода» и скота, и человека, и птицы. Подобно устроена веснянка: *Дай, божа, на жытачка род, / На статачак плод, / Людзям на здароўе...* [4, с. 96, № 38].

Тот же грамматический параллелизм – и «в основе обозначения интеллектуальных понятий», где «лежит единый пространственный субстрат: пространственный код транспортируется в область интеллекта» [15, с. 124]. Тройной повтор – разнесение свойства плодородия, продуктивности на ‘телесный’, ‘чувственный’ и ‘рациональный’ мир. Таково пожелание

у-дачи, доброй доли, у-спеха в действиях человека: делах, чувствах и мыслях. Более того, сама закреплённость сфер человеческой деятельности за тремя ярусами ММ провоцирована отождествлением частей человека и космоса, ярусов ММ. Наши термины типа ‘продуктивность мыслительной деятельности’ – движимы тем же архетипом.

8. “Текст” всего рушника.

Рушник сохраняет и ещё один, более архаичный вид асимметрии: однонаправленность изготовления и нанесения знаков, создание особого пространства-“пути” всего рушника. Продольная ось ткани выступает как предикативная ось развёртывания всего текстильного “текста”. Вертикальное вывешивание рушника (буквой “П”) актуализирует восходяще-нисходящий порядок чтения. В глубине семантики архаичного обрядового действия – индоевропейский архетип “обмен дарами” (между человеком и богом) [15].

Подобный восходяще-нисходящий характер – у текста Юрьевской песни, где повтор имени святого пространственно соотнесён с вертикальной осью ММ.

Первая часть – ‘земные’ проводы и сажание Юрия на дерево: *Павядзем Юр’е да бору/ да пасадзім Юр’е на хвою.*

Вторая часть – нахождение сверху: *Няхай наша Юр’е пасядзіць/ да болей свету паглядзіць.*

Третья часть – симметричное возвращение к низу, однако... в будущее, представляемое как совершенное-совершённое: *Дзе наша Юр’е хадзіла,/ там наша жыта ўрадзіла, / а дзе наша Юр’е юравала, / там наша жыта красавала [4, № 190].*

Список использованных источников

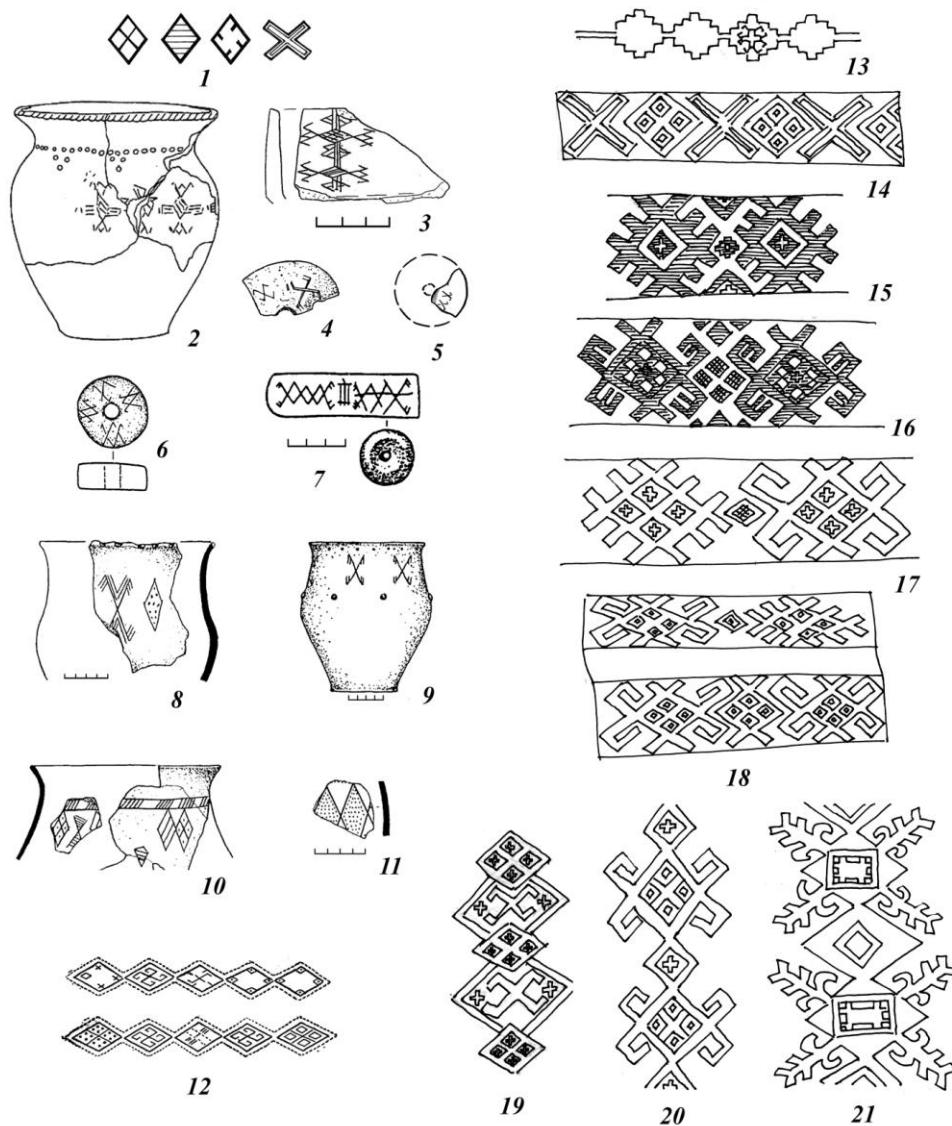
- 1 Амброз, А. К. К истории Верхнего Подесенья в I тысячелетии н. э. / А. К. Амброз // СА – М., 1964 – № 1. – С. 56–71.
- 2 Амброз, А. К. Раннеземледельческий культовый символ (“ромб с крючками”) / А. К. Амброз // СА – М., 1966 – № 3. – С. 11–22.
- 3 Арнаменты Падняпроўя. – Мн.: Беларуская навука, 2004. – 606 с.:ил. Электронный вариант – режим доступа: mirKnig.com/Knigi/Kultura/1181415845-arnamenty-padnyaproya.html
- 4 БНТ. Веснавыя песні. – Мн.: Навука і тэхніка, 1979. – С. 100. – № 45. Вариант записан в Чечерском р-не.
- 5 Богаевский, Б. Л. Земледельческая религия Афин. I / Б. Л. Богаевский. – Пгр. : Тип. М. А. Александрова, 1916. – 240 с.
- 6 Вечнае. Фальклорна-этнографічная спадчына Веткаўскага раёна. – Гомель : Установа адукацыі “Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны”, 2003. – 320 с.
- 7 Дробушевский, А. И. Ромбы “целинные” и “засеянные”. Геометрический чин знаков в археологических и этнографических памятниках / А. И. Дробушевский, Г. Г. Нечаева // Деснинские древности : Материалы межгосударственной научной конференции, посвященной памяти Ф. М. Заверняева. Вып.5. Брянск, Издательство Клинецовской городской типографии. 2008. – 400 с.: ил. С. 24–33.
- 8 Иванов, В. В. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Труды по знаковым системам. VIII / Уч. Зап. ТГУ. Вып. 411. – Тарту : Ун-т, 1977. – С. 103–120.
- 9 Керлот, Х. Э. Словарь символов / Х. Э. Керлот. – М. : Repl-book, 1994. – 608 с.
- 10 Лотман, Ю. М. О мифологическом коде сюжетных текстов / Ю. М. Лотман // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Ун-т, 1973. – 205 с.
- 11 Мифы народов мира. – М. : Издательство «Советская энциклопедия», 1980. Т. 1. – 672 с.:ил.
- 12 Нечаева, Г.Г. Судьба одного знака. Археология Почепа и современная этнография / Г. Г. Нечаева // Сб. научных статей «Деснинские древности». – Брянск : Издательство Клинецовской городской типографии, 2006. – С. 362–372.
- 13 Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1994. – 608 с.
- 14 Топоров, В. Н.. О ритуале. Введение в проблематику /В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М. : Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 7–60.
- 15 Топорова, Т. В. Семантическая структура древнегерманской модели мира / Т. В. Топорова. – М.: Радикс, 1994. – 190 с.

16. От жительницы Ветки Бондаренко А. Е., 1929 г. р., родом из д. Тарасовка Ветковского р., зап. Лопатин Г. И. в 2003 г. – Экспедиционные материалы Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций им. Ф.Г. Шклярова (ЭМ ВМСБТ). Т. 38. Л. 31.

17. ЭМ ВМСБТ Т. 52. Л. 94.

18. От жительницы д. Покоть Чечерского р-на Лавриновской П. П. (1911 -2004) зап. Романова Л. Д. в 1990 г. – ЭМ ВМСБТ. Т. 75. Л. 55 – 56.

19. От жительницы д. Неглюбка Ветковского р-на Саросеко М. П., 1928 г. р. 29.11.2006. зап. Лопатин Г. И. – ЭМ ВМНТ. Т. 105. Л. 101.



1-12 – геометрические знаки на памятниках археологии. 1 – знаки с фрагментов узорных тканей из смоленских курганов XI–XIII вв.; 2-3 – ромбы и крюковатые ромбы на сосудах почепского типа I–II вв. н. э., Верхнее Подесенье, Брянская обл., Россия; 4-6 – косые кресты, крюковатые ромбы на пряслицах эпохи раннего железа (рубеж н.э.), Гомельская область, Беларусь; 7 – цепь ромбов на пряслице синхронной днепро-двинской культуры, Витебская обл.; 8-11 – знаки на сосудах эпохи поздней бронзы (VII–IX вв. до н. э.), р. Северский Донец, Россия; 12 – геометрические чины знаков бронзового века, север Украины

13-21 – узоры белорусских рушников Посожья (бассейн Днепра). 13 – крюковатый крест, вышитый на тканом орнаменте; 14 – тройной повтор косых крестов со знаками нивы между ними; 15 – два «прорастающих» ромба образуют между собой белый знак крюковатого креста; 16 – два крюковатых ромба (знаки урожайной нивы) образуют между собой знак весенней нивы; 17 – асимметрия двух разнофазных знаков земли-нивы: «весенний» ромб с ростками и урожайный ромб «крючка»; 18. асимметричная полоса включена в композицию орнамента; 19-21 – модификации вертикальных цепей ромбов с различным заполнением

А. В. Никитевич

ДИАЛЕКТНАЯ ЛЕКСИКА КАК ОТРАЖЕНИЕ РУССКОЙ МАТЕРИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

При исследовании деривационного потенциала системы русского словообразования в целом заслуживают особого внимания диалектные слова с когнитивно значимыми значениями, не имеющие однословного выражения в русском литературном языке и являющиеся яркой иллюстрацией особенностей духовной и материальной культуры русского народа.

Хорошо известно, что производное слово в говорах может оказаться средоточием очень интересной информации культурно-исторического плана, как своеобразное отражение русской материальной и духовной культуры. При этом при исследовании деривационного потенциала системы русского словообразования заслуживают особого внимания диалектные слова с когнитивно значимыми значениями, слова, не имеющие однословного выражения в русском литературном языке. Ср.: *зарощенье* 'плата за невесту; деньги, данные родителям невесты за ее воспитание и содержание до замужества'; *заручальник* 'в свадебных обрядах – родственник жениха, договаривающийся об условиях свадьбы при «заручении» – согласии на брак со стороны невесты'; *заручельщики* 'в свадебных обрядах – лица, которые выводили просватанную невесту за руки к жениху'; *застекольница* 'девушка-невеста, которую держат «за стеклами», т. е. не разрешают ей выполнять работы вне дома (стирать белье на реке, носить воду и т. п.)'; *засапожник* 'короткий нож, который кладется за голенище сапога'; *надорожье* 'в религиозных обрядах – благословение в дорогу'; *заступ* 'Мера земли, равная 1.366 кв. м.'. «В XIX столетии и начале XX столетия до 30–40-х годов в селе Бессоновке Пензенской губернии, жители которого занимались и занимаются лукосянием, существовала мера земли – заступ. Заступ равен 300 кв. сажен = 1/8 десятины = 1366 м² (на современные меры). Размеры заступа были 3 X 100 сажен или 4 x 75 сажен, или 5 x 60 сажен: нормальный размер 4 x 75 сажен (8,55 x 160 м). Сейчас эту меру земли помнят старики из села Бессоновки. У меня на огороде всего заступ земли было!», т.11, с.71]. *Доброхот* 'ласковое обращение к мужчине, к собеседнику (особенно мало знакомому), приветствие прохожему'. *Откулева, доброхот? Жалкий* (т. е. милый) *мой доброхот. Чего тебе, доброхот? А невелики наши посева, доброхот!* Так обращаются к человеку впервые, не зная его имени и отчества. При отсутствии крепостного права и при незнании слова барин в Онежском уезде доброхотом называли в дореволюционное время и приезжих интеллигентов, и высоких должностных лиц, проезжавших по тракту». 'Ласковое обращение к отцу, к родителям (в народных песнях, причитаниях)'. *Ноне послушай-ка, доброхот солнце красное, Мой батюшко, Петр Васильевич,.. Что-то я стану говорить, разговаривать* (свадебн. песня); *доброхотиться* 'быть гостеприимным, хлебосольным' [1, т. 8, с. 79].

Всегда интересен процесс создания слова, технология «словообразовательного синтеза», поскольку хорошо известное нам значение в говорах может оказаться необычным по способу его поморфемного представления. Ср., например: *засонье* 'первый сон'; *зарюмить* 'начать тосковать'; *зарюмиться* 'потерять надежду'; *засловить* 'дать слово'; *затучить* 'покрыть тучами'; *заслушенье* 'о хорошей, приятной песне, о хорошем, приятном пении (которой можно заслушаться)'. *Заслушенье были* [в старину] *песни; В изголовье пташка сидит и до того жалобно поет, что заслушенье; спрашиваться* 'спрашивать о ком-, чем-либо очень часто, без конца' *Нынче Кольку спрашивались мальчишки.*

Обращение к словообразовательной лексикографии, прежде всего к словообразовательным словарям гнездового типа, показывает, что считается вполне допустимым привлечение тех диалектных слов, которые могут восполнить те или иные актуальные для структуры словообразовательного гнезда словообразовательные позиции. Принимая во внимание то

обстоятельство, что диалектные слова могут представлять значения, не имеющие однословного выражения в литературном языке, мы считаем вполне возможным рассматривать их в границах таких фрагментов словообразовательных гнезд синтезированного типа, в которых они (диалектные слова) совмещены с общеизвестными словами литературного языка. Этого требует «логика» моделирования словообразовательного гнезда, именно *моделирования*, т.е. не только установление имеющих место в синхронии словообразовательных связей, «заполнение» соответствующих типовым словообразовательным значениям мест, но и «выявление» таких единиц, которые могут быть не зафиксированы в лексикографии русского литературного языка, но засвидетельствованы в русских народных говорах [2, с. 146]. Все это, естественно, позволяет более точно оценить деривационный потенциал системы русского словообразования в целом. Рассмотрим некоторые примеры.

Очень интересными как по семантике, так и по морфемному выражению представляются некоторые производные слова с компонентом *слов(о)*, представляющие целый фрагмент лексико-словообразовательного гнезда: *засловник* ‘тот, кто заступает за кого-либо’. *Да осталася Емельфа една дома ноне; А не осталася засловники-заступники; засловный*, ‘придирающийся к словам; неуступчивый, сварливый’. *С ней и не говори: она засловная, ты ей скажешь слово, а она тебе десять; засловье* ‘слова, сказанные в чью-либо защиту’; *засловьице, ласк.* ‘То же, что *засловье*’. *Нет от людей засловьица* [1, т. 11, с. 42].

Родственные по корню диалектные слова могут представлять территориально достаточно разные говоры, однако их семантика совершенно очевидно обусловлена и значением самой корневой морфемы. Ср.: *зарусить* ‘начать с особым старанием правильно выговаривать русские слова’; *вырусеть* ‘стать более просвещенным, цивилизованным (воспринять русскую культуру)’. *А как провели машину в Архангельска да как стали онежана ездить через наше место на станцию, вот тебе и вырусела наша Шелекса. А допрежь чудь была чудью. Шелекса вырусела, а то ведь чудь была чудью!* [1, т. 6, с. 13].

Единичные слова также могут оказаться когнитивно значимыми для деривационного пространства некоторых хорошо известных словообразовательных гнезд: *заторжить* ‘произвести первую продажу товара накануне торговли’. *Мы малость уже заторжили; заструнить, фольк.* ‘завучать, зазвенеть (о струнах)’. *Если он зацепит за стену, струны заструнят, колокольчики зазвенят.*

В некоторых случаях диалектное слово «оживляет» деривационный потенциал хорошо известной в литературном языке корневой морфемы: *засбруить* ‘Надеть сбрую на лошадь’; *засвадьбиться* 1. ‘загуляться на свадьбе’. *Наши засвадьбились; Безл.* О готовности к свадьбе. *У наших засвадьбилось; Засамоваривать, засамоварить* 1. ‘ставить самовар’. *Ну, засамоваривай скорей!* 2. ‘часто пить чай’; *засамовариться* ‘сесть за самовар пить чай; начать пить чай’. *Приехал приказчик к крестьянину – сейчас засамоварились, как следует быть, по положению* [1, т. 11, с. 19].

Словообразование всегда есть процесс своеобразного синтеза некоторых семантических компонентов в однословном означающем, «сворачивание» какого-то характеризующего суждения, сжатое с точки зрения «материи» языка представление какой-то существенной (или просто «бросившейся в глаза») особенности обозначаемого. С этой точки зрения весьма любопытными могут оказаться не сами диалектные слова, а представляемые ими значения. При этом зачастую интересен и сам метатекст к диалектному слову. Ср.: *зарыскивать* ‘забегая вперед по течению реки, предупреждать о том, как дальше вести лодку или невод’. «Например, что лодку надо направлять вперед течения, чтобы ее не относило слишком; то же с неводом, когда его приходится заворачивать к берегу и надо предупредить рыбу, начинающую бросаться вон». *Зарыскиваешь ты, сосед, горазно: как бы не прогорел; заряниться* ‘1. Не спать по ночам, блуждая до зари’. ‘2. Заниматься (о заре)’. В загадке: *Заря зарянилась, Полям шла, не ленилась* (роса); *засчув* ‘останавливание детей во время игры’; *засковородеть неперех., безл.* ‘О первом морозе осенью или после продолжительной оттепели’. *Сегодня ночью сильно засковородело; затишкать* ‘Начать говорить кому-либо: тише! Тише!’ *Мать на*

детей затишкала; затакать ‘разными, противоположными советами и указаниями сбить кого-либо с толку’. *Да вы затакали мужика-то; он не знает чего и делать; тот говорит: так, другой бает: эдак, тот указывает, другой приказывает; совсем затакали.*

Известная «раскрепощенность» языка говоров, стихия русской диалектной речи может приводить к дальнейшему участию в процессе деривации корневой морфемы (слова), лишенной подобной возможности в системе литературного языка. К примеру, помимо рассмотренного выше глагола *затакать*, можно привести еще одно диалектное слово с этим корнем. Ср.: *ута-кать* ‘условиться, уговориться с кем-либо о чем-либо’. Мы *утакались* в город идти.

Когнитивно значимые значения могут представлять и никак не мотивированные слова, единицы, не обнаруживающие родственных связей с известными нам словами литературного языка. Ср.: *затурлучить, сов., перех.* ‘Вставить вертикально прутья из акации между горизонтально вделанными в столбы брусьями, чтоб получилось ограждение, которое потом обмазывается глиной и землей – получается стена дома (хаты)’. *Турлучили вдвоем, а затурлучили быстро»; затуропкаться* ‘сбиться с дороги в болото, снег и т. п.’ [1, т. 11, с. 113].

Безусловно, сегодня без многих диалектных слов можно и обойтись. Однако не следует забывать, что они являются результатом мыслительной деятельности носителей языка, своеобразным интеллектуальным вкладом в его развитие, реализацией его деривационных потенций. И в этом смысле диалектное слово заслуживает самого пристального внимания.

Список использованных источников

1 Словарь русских народных говоров: 1965 – 2007. – М.- СПб. : Изд-во Академии наук СССР, Институт лингв. Исследований РАН. – Вып. 1–41.

2 Никитевич, А. В. Деривация и смысл / А. В. Никитевич. – Гродно : Гроднен. гос. ун-т, 2014. – 233 с.

УДК 811.161.1’37:398.91

Е. В. Ничипорчик

К ВОПРОСУ О ЗАКОНОМЕРНОСТЯХ ОБЪЕКТИВАЦИИ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ПАРЕМИЯХ

Определяются закономерности в отражении ценностных ориентаций в русских и белорусских паремиях о Боге в сопоставлении с итальянскими и немецкими, выявляется и объясняется наличие типичного в ценностном сознании разных этносов.

Вера людей в торжество добра, выявляющая гармоничное единство моральных и религиозных кодексов, относится к числу важнейших духовных ценностей в любом социокультурном сообществе. Паремии, выступая проводниками культуры народа, в бесконечно изменяющихся условиях жизни призваны сохранять в сознании членов сообщества те ценности, которые по сути своей и воплощают стремление человека к справедливому, праведному как высшему благу, ценности, на которых зиждется миропорядок. Задача лингвиста, осмысляющего связь языка как части культуры народа с этнической культурой в целом, видится в определении способов объективации в фактах языка ценностей этнокультурного сообщества и объяснении устанавливаемых при этом закономерностей.

Исследования паремиологических единиц в когнитивном аспекте показывают, что представление о ценности как объекте направленности человеческого интереса может находить в структуре паремии непосредственное или опосредованное обозначение [1, с. 142–144]. Закономерным для всех паремиопространств является также 1) неоднозначное в аксиологическом плане определение концептуализируемых сущностей, обладающих внеситуативно в коллективном сознании доминантно положительным или доминантно отрицательным эвалюативным

значением (эта особенность паремий, определяемая шире как противоречивость выражаемых в паремиях смыслов, уже давно подмечена паремиографами и паремиологами, не ускользает и ныне от внимания лингвокогнитологов, изучающих воплощение ценностных концептов в языке [2, с. 15; 3; 4, с. 38; 5, с. 9 и др.]); 2) использование имен одних ценностных сущностей (имен доминантных в паремиопространстве концептов) в качестве инструментов для утверждения ценностной значимости других сущностей через выстраивание ценностных иерархий или описание релевантных в отношении к иным ценностям свойств [6, с. 236]. Фиксируем внимание на том, что отмеченные закономерности наблюдаются при объективации в паремиях представлений о любых ценностях, в том числе и духовных.

Одним из доминантных концептов в паремиопространствах русской и белорусской этнических культур является концепт «Бог». Имя концепта обнаруживает высокую степень употребительности в паремиологических единицах, однако смыслы, заключающиеся в выражении ценностных отношений, далеко не однородны.

С одной стороны, это паремии о могуществе, всеилии и справедливости Бога, паремии, подвигающие к совершению добрых дел и отклоняющие от предосудительных поступков, предупреждающие о строгости Божьей кары, паремии, в которых человек – ведомый субъект – вызывает о помощи к Богу и выражает надежду на Божью помощь; а с другой стороны, это паремии, которые вменяют человеку – волевому, активному субъекту – необходимость полагаться на свои силы, а не «на провидение Господне», паремии, отражающие такие ориентации, которые соответствуют не столько Божьим заповедям, сколько морали обывателя, отрефлексированной в суждении *Бог Богом, а люди людьми*.

К числу паремий, в которых как высшая ценность утверждается Благо, заключающееся в Боге и исходящее от Бога, человеку внушается то, что Бог предопределяет все сущее и вершит деяния по своему суду, человек ведом Богом, относятся следующие: *Бог пути кажет; Нужен путь Бог правит; Человек ходит, Бог водит; Бог не даст – нигде не возьмешь; Бог не захочет, человек не сможет; Не так живи, как хочется, а так живи, как Бог велит; Бог всякую неправду съест; Кто добро творит, того бог благословит; Кто неправдой живет, того Бог убьет; Каков до Бога, таково и от Бога; Человек так, а Бог иначе; Без Бога не да парога; 3 Богам не жарты; Бог святы ведае, як пражывем век; Так Бог нам даець, як мы просім; Бог не цяля: відзіць праведніка і круцяля; Як захоча Бог уляпіць, то ўлепіць: розум адніме і вочкі аслепіць*.

Обратим особое внимание на то, что аналогичные смыслы находят воплощение в паремиях, представляющих романскую и германскую культуры: *Sopra il sal non è sapore, sopra Dio non è signore* (Выше соли нет вкуса, выше Бога нет господина); *Non muove foglia, che Dio non voglia* (Не шевелится и лист, если Бог не пожелает); *Dove Dio non mette, l'uomo non può* (Где Бог не положит, человек не сможет); *L'uomo propone e Dio dispone* (Человек предполагает, а Бог располагает); *Cristo castiga i buoni per far ravvedere i cattivi* (Бог наказывает хороших, чтобы образумить плохих); *Ognuno ha il paradiso che si merita* (У каждого рай, какого он заслуживает); *An Gottes Segen ist alles gelegen* (На все воля божья); *Bei Gott ist kein Ding unmöglich* (С Богом нет ничего невозможного); *Sei fromm, Gott sieht's* (Будешь благочестивым, Бог увидит это); *Was recht ist, das hat Gott lieb* (Что правое, то Бог и любит); *Gottes Mühle mahlt langsam, aber klein* (Божья мельница мелет медленно, но мелко); *Großer Reichtum hilft nicht, wenn nicht Gott den Segen spricht* (Большое богатство не поможет, если Бог не даст благословения); *Alle guten Geister loben Gott* (Все добрые души хвалят Бога); *Der Mensch denkt, Gott lenkt* (Человек предполагает, Бог располагает); *Besser in Gottes Halle gedarbt, als in des Teufels Küche geschwelgt* (Лучше под покровительством Бога терпеть нужду, чем предаваться наслаждениям на кухне черта).

Многие из паремий, в которых утверждается вера в могущество Бога и праведность Божьего суда, по всей видимости, библейские по происхождению, появление их в том или ином языке могло быть опосредовано заимствованием из другого языка. Так, В. И. Даль в своем словаре отмечает переводной характер паремии *Человек предполагает, а Бог располагает* [7, с. 17] (сравн. с библейским: «Сердце человека обдумывает свой путь, но Господь

управляет шествием его» (Притчи Соломона 16, 9)) [8, с. 86]. Согласно словарю Дж. Пацолая, эквиваленты и аналоги выражения *Человек предполагает, а Бог располагает* встречаются в 39 европейских, а также в арабском, персидском и китайском языках, обнаруживается это выражение в древнегреческой и древнеримской поэзии [9, с. 308–311]. Библейские корни имеют также паремии *Нужен путь Бог правит; Что Богу негодно, то и негодно; Бог виноватого найдёт; Бог дал, Бог и взял; За добро Бог плательщик; Тот не унывает, кто на Бога уповаet* [8, с. 82–86].

Иного рода ориентации обнаруживаем в паремиях, утверждающих, что Благо заключено в самом человеке, в силе его духа, в каждом человеке своя воля, свой Бог, не стоит уповать на одного Бога, тем более что он не всегда справедлив: *Воля – свой Бог; Где человек не сможет, там и Бог не поможет; Богу молись, а добра ума держись (а к берегу гребись); Бог-то Бог, а не будь сам плох; Будешь плох – не даст и бог; На Бога надейся, а сам не плошай; Одному Бог дал, а другому посулил; Он его бранит, а Бог его хранит; Что тому Богу молиться, который не милует!; Отыми, Бог, стыд – так будешь сыт; Плакаться станешь, Бог больше жить заставит; Чаго чалавек не зможа, то і Бог не паможа; На бога спадзявайся, але сам старайся; Бог-то Бог, да і сам не будзь плох; Калі конь бяжыць, дак і Бог мнажыць; Як Бог дасць разжыцца, будзем і не вячэраўшы спаць лажыцца; Бог жыве сабе на небе і не думае аб хлебе; Багатага і Бог любіць; Бог няроўна дзеліць; Бог з людзьмі робіць ігрыска: аднаго ўгару, а другога нізка; Абяцаў Бог даць, але казаў паждаць; Працуй, мужыча, на тым свеце Бог разліча; У Бога многа, але не для нас; Нечага таму Богу кланяцца, каторы на нас не глядзіць. Аналогичные ценностные отношения выражаются в итальянских и немецких паремиях: *Ognun pensi per sé e Dio per tutti* (Каждый думай о себе, а Бог обо всех); *Chi chiama Dio, non è contento; e chi chiama il diavolo, è disperato* (Кто взывает к Богу, недоволен; кто взывает к дьяволу, безутешен); *Dove si manusa, Dio mi conduca; dove si lavora, Dio mi tenga fuori* (Где едят, Бог меня отводит; где работают, Бог меня там держит); *Dio a chi da il sacco e a chi da la farina* (Бог кому дает мешок, а кому муку); *Dio manda i biscotti a quelli che non hanno denti* (Бог посылает печенье тем, у кого нет зубов); *Ein Mensch ist des andern Gott* (Человек – Бог всего другого); *Das Gewissen ist des Menschen Gott* (Совесьть – Бог человека); *Gut Gewissen und armer Herd ist Gott und aller Ehren wert* (Чистая совесьть и бедная плита дороже Бога и всех почестей); *Gott ist nah, das Hemd noch näher* (Бог близко, а своя рубашка ближе); *Gott hilft den Reichen, die Armen können betteln gehen* (Бог помогает богатым, бедные могут ходить с сумой).*

Несравненно большее количество паремий с компонентом *Бог*, в которых раскрывается ценностный либо антиценностный смысл иных сущностей, а обращение в авторитету Бога мыслится как средство формирования мотивации: *Смиренье – Богу угожденье, уму просвещение, душе спасенье, дому благословенье и людям утешенье; За терпенье дает Бог спасенье; Правда груба, да Богу любя; Бог тому и даёт, кто правдой живёт; Доброму Бог помогает; Злому человеку не прибавит Бог веку; Кто рано встает, тому Бог подает* (см. библейское *Не люби спать, чтобы тебе не обеднеть; держи открытыми глаза твои, и будешь досыта есть хлеб* (Притчи Соломона 20, 13) [8, с. 117]); *Смелым Бог владеет, пьяным черт качает; Гордым Бог противится, а смиренным дает благодать; Бодливой корове Бог рог не дает; Шчыраму і Бог дапамагае; Смеламу Бог памагае; За пыха Бог з неба спіха; Работай, нябожа, то і Бог паможа; Бог труды любіць; Хто да сонца ўстае, таму Бог дае; Плакаў, плакаў – Бог аднакаў, стаў спяваці – стаў Бог даваці; Там і Бог раюе, дзе жонка мужыка шануе; Ведаў Бог, што не даў свінні рог; Бог шэльму меціць и мн. др. То же можно сказать и об итальянском и немецком паремифондах: *Chi ha ragione, Iddio l'aiuta* (Кто прав, тому Бог помогает); *Chi fugge il peccato, cerca Dio* (Кто избегает греха, ищет Бога); *Chi lavora, Dio gli dona* (Кто работает, того Бог вознаграждает); *Gente allegra Iddio l'aiuta* (Веселым людям Бог помогает); *Di' la verità che Dio t'aiuta* (Говори правду – и Бог поможет); *Lingua mendace con Dio non ha pace* (Сквернословный язык Богу не угоден); *A cattiva vacca Dio dà corte corna* (Злой корове Бог дает короткие рога); *Was recht ist, hat Gott lieb* (Кто прав, того Бог любит); *Gott hilft**

gerne dem stärksten (Бог помогает сильнейшим); *Gott hilft dem Kühnen* (Бог помогает смелым); *Wer früh aufsteht, viel verzehrt, wer spät aufsteht, den Gott ernährt* (Кто рано встает, много и потребляет, кто поздно встает, тому Бог дает); *Die Lacher hat Gott lieb* (Бог любит неунывающих); *Gott hilft dem Arbeitsamen* (Бог помогает трудолюбивым); *Gott hilft keinem Faulen* (Бог не любит ленивых); *Der muss Gottes Ehre verletzen, der das Gold sich macht zum Götzen* (Тот должен лишиться божьего почитания, кто золото делает своим идолом); *Gott weiß wohl, warum er der Geiß den Schwanz abgehauen hat* (Бог хорошо знает, почему козе отрубил хвост). В составе утверждаемых таким образом ценностей оказываются смирение, добрый нрав, смелость, правда, безгрешие, честность, трудолюбие, милосердие, щедрость, жизнерадостность.

Отраженные здесь наблюдения позволяют прийти к выводу, что объективация духовных ценностей в разных этнических лингвокультурах отражает одни и те же мыслительные стереотипы: 1) духовная ценность есть высшая, непреходящая ценность; 2) объекты, представляющие духовную ценность (как, впрочем, и любые другие объекты, постигаемые в ценностном отношении), характеризуются как положительными, так и отрицательными свойствами; 3) духовное выявляет связь с материальным, служит оценке включения человека в структуру бытия.

Существование этих стереотипов детерминирует типичное в объективации ценностей и объясняет наличие надэтнического, а вернее, общечеловеческого компонента в любой этнической культуре.

Список использованных источников

- 1 Савенкова, Л. Б. Русская паремиология: семантический и лингвокультурологический аспекты / Л. Б. Савенкова. – Ростов н/Д. : Изд-во Рост. ун-та, 2002. – 240 с.
- 2 Даль, В. И. Напутное // Пословицы русского народа / В. И. Даль. – М. : Изд-во Эксмо, Изд-во ННН, 2005. – С. 5–16.
- 3 Boggione, V. Dizionario dei proverbi. I proverbi italiani organizzati per temi / V. Boggione, L. Massorbio – Torino : UTET, 2007. – 654 p.
- 4 Пермяков, Г. Л. Избранные пословицы и поговорки народов Востока / Г. Л. Пермяков. – М. : Наука, 1968. – 376 с.
- 5 Кириллова, И. В. Лингвокультурологическая специфика когнитивной оппозиции «ум-глупость» в русской языковой картине мира : автореф. дис. ... канд. филол. наук : специальность 10.02.01 / И. В. Кириллова. – Нижний Новгород, 2012. – 21 с.
- 6 Ничипорчик, Е. В. Отражение ценностных ориентаций в паремиях / Е. В. Ничипорчик; М-во образования РБ, Гомел. гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2015. – 358 с.
- 7 Даль, В. И. Пословицы русского народа / В. И. Даль. – М. : Изд-во Эксмо, Изд-во ННН, 2005. – 616 с.
- 8 Библия в пословицах и поговорках. – М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевской лавры «Троицкое слово», 2000. – 264 с.
- 9 Paczolay, G. European proverbs in 55 languages with Equivalentents in Arabic, Persian, Sanskrit, Chinese and Japanese / G. Paczolay. – Hobard, Tasmania: De Proverbio.com, 2002. – 527 p.
- 10 Мокиенко, В. М. Большой словарь русских пословиц / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина, Е. К. Николаева; под общ. ред. В. М. Мокиенко. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010. – 1024 с.
- 11 Прыказкі і прымаўкі: ў 2-х кн.; рэд. А. С. Фядосік. – Мінск: Навука і тэхніка, 1976.
- 12 Wander, K. F. Deutsches Sprichwörterlexikon: Vol. 1–5. – Leipzig, F. A. Brockhaus. 1867–1880.

УДК 801.81:398.33(=16)

В. С. Новак

ЗОРКІ Ў НАРОДНЫХ ВЕРАВАННЯХ БЕЛАРУСАЎ

У артыкуле на багатым аўтэнтычным матэрыяле, запісаным у розных рэгіёнах Беларусі, аналізуецца народныя вераванні, звязаныя з зоркамі, аргументуецца і ілюструецца

шматлікімі фактычнымі звесткамі іх сувязь з душамі памерлых, асэнсоўваюцца з'ява персаніфікацыі зорак і ідэя іх множнасці.

У сістэме народных вераванняў славян важнае месца адводзіцца міфалагічным уяўленням, звязаным з зоркамі. «Зоркі – нябесныя целы, якія суадносяцца з лёсамі людзей і аказваюць уплыў на «зямныя» падзеі» [1, с. 290]. Менавіта ў пераважнай большасці міфалагічных матэрыялаў, запісаных у палявых экспедыцыях, гучыць матыў арганічнай сувязі зорак і людзей: «*Ну, а зоркі – гэта ўжо людзі. Колькі людзей на зямлі, столькі і зорак на небе*» (запісана ў в. Асінаўка Светлагорскага раёна ад Рудніцкай Наталлі Сяргееўны, 1931 г.н.). Факт суаднесенасці ў народнай свядомасці колькасці людзей з колькасцю зорак пацвярджаецца шматлікімі прыкладамі запісаў: «*Веру я, што зорак на небе столька ж, колькі людзей у свеце*» (запісана ў в. Стрэльск Мазырскага раёна ад Мельчанка Алены Міхайлаўны, 1929 г.н.). Як адзначыла жыхарка в. Валаўск Ельскага раёна Галіна Пятроўна Чорная, 1930 г.н., «*колькі на небе звёзд, столькі на галаве ў людзей валос*».

У некаторых тэкстах міфалагічных апавяданняў можна знайсці звесткі, згодна з якімі «*зоркі – гэта быццам душы чалавечыя*» (запісана ў в. Аўсімавічы Бабруйскага раёна Магілёўскай вобласці ад Архіпенка Надзеі Васільеўны, 1932 г.н.); «*Колькасць зорак на небе – гэта мёртвыя душы*» (запісана ў г.п. Акцябрскі ад Паўлюковай Надзеі Сямёнаўны, 1924 г.н.); «*Звёзды на небе – то душы людзей*» (запісана ў в. Саўгасная Буда-Кашалёўскага раёна ад Габрусевай Кацярыны Лагвенаўны, 1932 г.н.). «У зоркі ператвараюцца душы памерлых, нярэдка – самазабойцаў (усх.-слав.) або нехрышчоных дзяцей (пол., з.-бел., палес.), якія з неба свецяць сваім бацькам на зямлі (пол.)» [1, 292]. У паэтычна-міфалагічнай інтэрпрэтацыі жыхароў в. Шырокае Буда-Кашалёўскага раёна «*на зорках жывуць душы памерлых людзей, і яны сочаць за жывымі*» (запісана ад Емяльянчыкавай Марыі Цімафееўны, 1931 г.н.).

Паходжанне зорак, зыходзячы з народна-хрысціянскіх вераванняў, звязана са стварэннем Богам першага чалавека – Адама: «*Гавораць, як Бог сатварыў Адама, так і першая зорка паявілася*» (запісана ў в. Сякерычы Петрыкаўскага раёна ад Кісель Ніны Адамаўны, 1932 г.н.). У сувязі з гэтым устойлівы характар бытавання маюць уяўленні аб тым, што «*калі загаралася зорка на небе, то казалі, што нарадзілася дзіця*» (запісана ў в. Мікітаўка Брагінскага раёна ад Данчанка Васіліны Ціханаўны, 1944 г.н.); «*Як нараджаецца чалавек, то на небе зорачка паяўляецца*» (запісана ў в. Саўгасная Буда-Кашалёўскага раёна ад Габрусевай Кацярыны Лагвенаўны, 1932 г.н.). Смерць чалавека сімвалічна асэнсоўвалася як згасанне зоркі або яе «падзенне». «*А калі тэй чалавек памірае, дык зорка падае*» (запісана ў в. Саўгасная Буда-Кашалёўскага раёна ад Габрусевай Кацярыны Лагвенаўны, 1932 г.н.); «*Зоркі – гэта людзі, што родзіліся, а як хто-небудзь памірае, то зорачка падае*» (запісана ў в. Вулька – 2 Лунінецкага раёна Брэсцкай вобласці ад Пясоцкай Евы Васільеўны, 1937 г.н.).

Паводле касмалагічных уяўленняў беларусаў, зоркі асацыіруюцца з «іголкамі маланкі»: «*Раньшэ казалі, што звёзды – гэта іглы молніі, бо яны такія яркія, як молнія*» (запісана ў в. Валаўск Ельскага раёна ад Чорнай Галіны Пятроўны, 1930 г.н.)

Асобную групу міфалагічных апавяданняў складаюць тэксты, у якіх пра зоркі гаворыцца як пра вочы Бога: «*Я больш думаю, што гэта вочкі Бога і вон глядзіць за намі*» (запісана ў в. Вулька – 2 Лунінецкага раёна Брэсцкай вобласці ад Пясоцкай Евы Васільеўны, 1937 г.н.); «*Зоркі з'яўляюцца вокам Бога, які сочыць за зямнымі істотамі*» (запісана ў в. Хамянкі Нараўлянскага раёна ад Ефіменка Барыса Ціханавіча, 1929 г.н.). Прыведзеныя прыклады народных вераванняў адпавядаюць міфалагічным уяўленням усходніх славян: «Зоркі уяўляюцца як «вочы» Бога або адтуліны, «вокны» на небе ..., праз якія ноччу Бог назірае за падзеямі на Зямлі (балг.), анёлы сочаць за паднябесным светам і ўтаймоўваюць злых духаў (рус. тул.), праведнікі глядзяць з раю на зямлю (серб....)» [1, с. 291]. Як адзначылі жыхары в. Лядцы Гомельскага раёна, «*зоркі на небе ўяўлялі, што гэта домікі ангелаў. І калі ўвечары свецяць тыя звёздачкі, то кажуць, што гэта ангелы адкрылі свае акошачкі*» (запісана ад Кашлаковай Матроны Зосімаўны, 1927 г.н.).

Ад таго, як блішчыць зорка, зыходзячы з народных уяўленняў, залежыць характар чалавека: «Калі зорка гарыць вельмі ярка, то чалавек добры. Раней казалі, што калі зорка падае і ад яе застаецца яркі след, то гэта чалавек памірае добры» (запісана ў в. Сінічына Буда-Кашалёўскага раёна ад Раманоўскай Лідзіі Іванаўны, 1933 г.н.). Іншы раз невыразнае цьмянае зьяненне зоркі, як адзначылі жыхары в. Перасвятое Рэчыцкага раёна, было звязана з грахоўнымі паводзінамі чалавека: «Калі чалавек многа грашыць, то яго зорка чуць блісціць, а калі мала, то яна свяціць ясна-ясна» (запісана ад Грабок Анастасіі Паўлаўны, 1936 г.н.); «Кажуць, што калі чалавек плахі, то ў яго і зорка неярка свеціць» (запісана ў в. Аўсімавічы Бабруйскага раёна Магілёўскай вобласці ад Архіпенка Надзеі Васільеўны, 1932 г.н.). Жыхары в. Сінічына Буда-Кашалёўскага раёна верылі, што хуткае згасанне зоркі таксама звязана з грахамі чалавека: «Калі адразу згасае, то памірае злодзей ці нейкі грэшнік яшчэ» (запісана ад Раманоўскай Лідзіі Іванаўны, 1933 г.н.). У мясцовай традыцыі жыхароў Брэстчыны падзенне зоркі таксама было абумоўлена людскім грахам: «А як хто саграшыў, то зорачка падае» (запісана ў в. Вулька-2 Лунінецкага раёна Брэсцкай вобласці ад Пясоцкай Евы Васільеўны, 1937 г.н.). Імгненнае падзенне зоркі на зямлю сімвалізуе смерць чалавека, які ў жыцці шмат грашыў. «Прычым, калі памірае грэшнік, яго зорка адразу падае долу, зорка ж чалавека справядлівага ляціць або ў бок або проста ўгару» [2, с. 195].

Велічыня зоркі і яе яркасць у начным небе сімвалізавалі лёс чалавека, напрыклад, меркавалі: «чья зорка большая, ярчэйшая, значыцца, той болей і пражыве» (запісана ў в. Асінаўка Светлагорскага раёна ад Рудніцкай Наталлі Сяргееўны, 1931 г.н.). Паводле народных вераванняў, «зорачка, якая каціцца, гэта нехрышчонае дзіця, якому Бог нідзе не дае месца на тым свеце. Калі бачыш такую зорку, трэба перахрысціцца і сказаць: «Ідзі ў рай, каб Бог яго прыняў да сябе» (запісана ў в. Мікітаўка Брагінскага раёна ад Данчанка Васіліны Ціханаўны, 1944 г.н.).

Як сведчаць успаміны носьбітаў скарбаў народнай мудрасці, зоркі – гэта не толькі астранамічная з’ява, але і сутнасць нашага жыцця: «Яшчэ казалі, што звёзды – гэта наша жыццё, гэта мы» (запісана ў в. Юшкі Калінкавіцкага раёна ад Рагальскай Марыі Міхайлаўны, 1930 г.н.); «Зорка – гэта жыццё чалавека» (запісана ў в. Сякерычы Петрыкаўскага раёна ад Кісель Ніны Адамаўны, 1932 г.н.). Знешняя велічыня зоркі сімвалізуе ступень праяўлення ў характары чалавека добрага і злоснага: «Калі звезда вялікая, то ты добры чалавек і дарыш людзям дабро. Калі малая і нябачная, то ты злы чалавек» (запісана ў в. Юшкі Калінкавіцкага раёна ад Рагальскай Марыі Міхайлаўны, 1930 г.н.).

Даследчыкі адзначаюць, што «мноства зорак асацыіруецца з незлічонай колькасцю якіх-небудзь прадметаў у загадках, прыкметах, варожбах пра ўраджай; рытуалах, звязаных з пладавітасцю жывёлы і інш.» [1, с. 293]. Варта падкрэсліць, што выяўленая навукоўцамі ідэя суаднесенасці зорак з рознымі прадметамі пацвярджаецца шматлікімі фактычнымі запісамі. Напрыклад, як прыгадала Тамара Фёдараўна Медзіна, 1941 г.н., жыхарка г. Гомель, «яны (зоркі) падобныя на рассыпанае зерне або на мноства жукоў-светлякоў, што ўзняліся высока-высока». У рытуалах, звязаных з каляднай варажбой, гэта ідэя «множнасці» атаясамліваецца з багатым ураджаем зерневых культур, ягад, грыбоў і інш. «Так, зорнае неба на куццю прадвяшчала багатыя пчаліныя раі і наагул прыбытак на ўсё: збажыну, скаціну і дзяцей, а таксама ўраджай грыбоў і ягад, багата яек» [3, с. 197]. Прыведзены тэзіс можна праілюстраваць шматлікімі прыкладамі: «Як сільна багата на Коляды звёзд, эта будзе грыбоў сільна багата, а як будзе хмурна – будзе такое даждлівае лета» (в. Дворышча Хойніцкага раёна) [4, с. 89]; «Калі на Каляды ноччу шмат зорак у небе, то ўлетку ждзі багаты год на грыбы» (в. Рафалаў Брагінскага раёна) [4, с. 90]; «На розныя куцці прыкмячаюць: як багата зорак – багата ягад, грыбоў – ураджай багаты» (в. Маканавічы Рэчыцкага раёна) [4, с. 93].

Нешматлікімі з’яўляюцца і звесткі пра забароны, звязаныя з зоркамі, напрыклад, «на зоркі няможна паказваць пальцам, а еслі паказваць, то яго трэба ўкусіць 3 разы» (запісана ў в. Вулька Лунінецкага раёна Брэсцкай вобласці ад Якубовіч Аляксандры Іванаўны, 1936 г.н.).

Прыведзеныя матэрыялы з’яўляюцца яскравым сведчаннем паэтычнасці светапогляду

беларусаў, устойлівасці захавання міфалагічных уяўленняў, звязаных з зоркамі як «важным элементам астранамічнага кода традыцыйнай мадэлі свету» [3, с. 195].

Спіс выкарыстаных крыніц

1 Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 2: Д–К (Крошки) – М. : Междунар. отношения, 1999. – 704 с.

2 Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мн. : Беларусь, 2011. – 607 с.

3 Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўн. / С.Санько [і інш.]; склад. І. Клімковіч. – 2-ое выд., дап. – Мн. : Беларусь, 2006. – 599 с.

4 Прыкметы і павер'і Гомельшчыны / укладанне, сістэматызацыя, тэксталагічная праца, уступныя артыкулы В. С. Новак, А. А. Кастрыца. – Гомель : Барк, 2007. – 224 с.

УДК 811.161.3:37.016:39

А. М. Палуян

НЕЗВЫЧАЙНАЕ Ў ЗВЫЧАЙНЫМ (этнакультурная інфармацыя на занятках па беларускай мове)

Артыкул прысвечаны ролі беларускай безэквівалентнай лексікі, фразеалагізмаў, прыказак, прымавак, загадак, прозвішчаў у захаванні і перадачы этнакультурнай інфармацыі.

Антрапацэнтрычная канцэпцыя выкладання мовы накіравана на фарміраванне лінгвістычнага мыслення студэнтаў і выхаванне нацыянальна свядомай моўнай асобы з актыўнай жыццёвай пазіцыяй.

На думку метадыстаў, навучальны працэс не можа абмяжоўвацца выключна адукацыйнымі мэтамі і задачамі, ён павінен быць цесна звязаны з выхаваннем асобы. У адпаведнасці з гэтым дыдактычны матэрыял, які выкарыстоўваецца на занятках, павінен спрыяць выхаванню павагі да нацыянальных святынь, раскрываць сутнасць беларускага ладу жыцця, багаты свет традыцый нашага народа, вучыць выпрацоўваць грамадзянскую пазіцыю, выходзіць патрыятычныя пачуцці, любоў да вялікай і малой радзімы, пашыраць круггляд студэнтаў, дапамагаць усвядоміць нормы і ўзоры паводзін у калектыве, і пры гэтым адпавядаць высокай мастацкасці.

Як вядома, кожная мова стварае сваю карціну свету і адлюстроўвае рэчаіснасць крыху інакш, чым іншыя мовы. Адрозненні ў гісторыі і ўмовах жыцця, спецыфіка развіцця грамадскай свядомасці народа абумоўліваюць розныя шляхі ад пазамоўнай рэальнасці да паняцця і далей да выражэння яго ў слове. Інакш кажучы, карціна свету атрымлівае ў кожнай нацыянальнай мове нацыянальную форму выражэння.

Любая мова выконвае некалькі асноўных функцый: камунікацыйную, інфармацыйную, эматыўную і, што найбольш важна, функцыю фіксацыі і захавання ўсяго комплекса ведаў і ўменняў дадзенай моўнай супольнасці пра свет. Такія ўніверсальныя веды – вынік працы калектывнай свядомасці – зафіксаваны ў мове, перш за ўсё ў яе лексічным і фразеалагічным складзе.

Умовы сацыяльна-палітычнага, грамадска-эканамічнага, культурнага жыцця і побыту народа, яго светапогляд, псіхалогія, традыцыі і г.д. абумоўліваюць узнікненне паняццяў, якія прынцыпова адсутнічаюць у носьбітаў іншых моў. Адпаведна, у іншых мовах (у прыватнасці – рускай) да большасці такіх слоў не будзе аднаслоўных эквівалентаў пры іх перакладзе Для ілюстрацыі дадзенага сцверджання студэнты вызначаюць лексічнае значэнне такіх слоў, як

адрына, азярод, акавіта, алейня, андарак, бульбянішча, буслянка, вазоўня, варыўня, вышыванка, дрывотня, жабурынне, жур, замчышча, здор, знічка, істопка, каморка, клець, кнігарня, лазня, лой, набіванка, паддашак, паркан, паперня, пуня, свіран, сырадой, талака, тартак, тук, цагельня, шмалец, шыкетнік і інш.

Удзячным матэрыялам для разумення адметнасцей геаграфічных і кліматычных умоў, гісторыі народа, яго кантактаў з суседзямі, рэлігійных поглядаў, заняткаў насельніцтва, асаблівасцей светапогляду і светаўспрымання службыць аналіз паходжання прозвішчаў і назваў населеных пунктаў: *Бабёр, Баброва, Баранаў, Барсукоў, Бычок, Верабей, Галкін, Дрозд, Жаўнова, Жук, Жураўлевіч, Жукевіч, Кабановіч, Кабылінскі, Кажан, Казлоў, Казюлькін, Карась, Карпенка, Кариуновіч, Лін, Лісіцкі, Мурашка, Муха, Мядзведзеў, Ластачкін, Лебедзеў, Салавей, Салаўёва, Сарока, Сокал, Трусевіч, Філін, Хамяк, Чыжык, Шаршнёў, Шпакоўскі, Шчучка* – прозвішчы, звязаныя з назвамі прадстаўнікоў жывёльнага свету; *Баравік, Верасовіч, Вінаградаў, Грушэўскі, Грыб, Грэчка, Каліна, Камыш, Канаплюк, Колас, Кустаў, Лозка, Ліпскі, Лузанаў, Ляшчынскі, Маліноўскі, Палын, Прышчэпаў, Хмель, Цыбульскі, Яворскі* – прозвішчы, якія паходжаннем звязаны са светам раслін; *Алейнік, Бондар, Віннік, Ганчар, Дзяцярык, Кавалёва, Кавалевіч, Каваленка, Кавалёў, Кавальчук, Кажамяка, Кажухоўскі, Калеснік, Канаваленка, Коваль, Крамараў, Краўчанка, Кузняцоў, Кухарскі, Кушнер, Мельнік, Мельнікава, Пасечнік, Півавараў, Руднік, Рудніцкі, Рыбакоў, Сальнікаў, Стэльмах, Талмачоў, Цырульнік, Чабатар, Чумачэнка, Шапавалаў, Шынкарэнка, Шэрстабітава* – прозвішчы, звязаныя з заняткамі насельніцтва. Сустракаюцца прозвішчы, у якіх адлюстраваны назвы службовых і ваенных асоб (*Атаманчук, Вайцюкоў, Гецман, Камендантаў, Капітан, Салдатаў, Старасценка*), бытавыя прадметы, якія акружалі чалавека ў штодзённым жыцці (*Аўсянік, Брыль, Брылёва, Брылевіч, Бублікаў, Вярстак, Голік, Журовіч, Каліта, Каўбічэнка, Кісялёў, Крупа, Кулеш, Куліч, Лапцеў, Лемешаў, Махоткін, Маслаў, Шпігановіч, Перапеча, Халява, Хамутоўскі, Шыдлоўскі*), назвы міфічных істот (*Зюзя, Лясун, Карачун*), назвы іншых народаў (*Літвін, Ляхавец, Мазур, Маскаленка, Немчанка, Паляшчук, Польскіх, Сербін, Шваб*), характар чалавека (*Глотаў, Глухоўскі, Гразноў, Дабрадзей, Козыр, Крукоўскі, Спадабаеў, Торап, Харашылаў, Чысцякоў*).

Найбольш выразна нацыянальная і культурная спецыфіка мовы праяўляецца ў галіне фразеалогіі. У любым фразеалагізме закладзена своеасаблівасць успрыняцця свету праз прызму мовы і нацыянальнай культуры, адлюстравана нацыянальная своеасаблівасць жыцця і побыту народа. Факты гісторыі краіны, геаграфіі, эканамічнага ладу жыцця – усе яны прадстаўлены ў семантыцы фразеалагічных адзінак (*відаць пана па халявах; за дзедам шведам; за рубель жабу ў Вільню пагоніць; з кірмашу ехаць; ні да танца ні да ружанца; квітам паквітацца; у лапці абуць і інш*).

Фразеалагізмы, прыказкі і прымаўкі перадаюць нам уяўленні продкаў пра прадстаўнікоў жывёльнага свету, іх ролю ў жыцці чалавека: *як сабака на сене; сабаку з'есці; сабакам падшыты; сабакам сена касіць; з роту сабакі скачуць; ушыцца ў сабачую скуру; першы блін сабаку; пабыў на кані і пад канём; зайцаў хлеб; закідаць (заганяць) зайца; злавіць зайца (зайчыка); з зайцам у галаве; як баран на бібліі (разумець); ахварны казёл; казу пасвіць; на шчупакова казанне; вераб'іная ноч; падпусціць вераб'я; ні пава ні варона; певень заспяваў на дарогу* [1].

Не менш цікавыя і паэтычныя ўяўленні і павер'і звязаны з раслінным светам: *вербная нядзеля; блёкату аб'еўся; выскачыў як Піліп (дурань) з канпель; лоўма ты з канпель; прыбралася, хоць у каноплі стаў; калаціць зялёны мак; трэсі сыры мак; сесці сырым макам; надакучыў як горкая рэдзька; пачонай рэдзькі з'ясі, калі выгаладуешся; хрэн ды рэдзька, ды і то рэдка; горка рэдзька, ды ядуць, ліха замужам, ды ідуць; рэдзьку рваць (драць); рэдзьку сеяць; даць гарбуза; забіць асінавы кол; дрыжыць як асінавы ліст; рабінавая ноч* [1].

Светаўспрыманне нашых продкаў было прасякнута вераю ў незвычайныя магчымасці не толькі раслін, жывёл, птушак, але і неадушаўлёных прадметаў, якія акружалі чалавека:

сказаў бы, ды печ у хаце; з сынам сварыся – за печ бярыся, з зяцем сварыся – за дзверы бярыся; чорта ў комін сунуць; заступі чорту парог, то ён у комін; насіць на руках; ад парога хату не мятуць; выносіць смецце з хаты; сядзець як мыш пад венікам; клёпкі ў галаве не хапае; дарогу перасякерыць [1].

Удзячны матэрыял для спасціжэння студэнтамі культуры і гісторыі, літаратуры і фальклору, псіхалогіі і менталітэту беларусаў даюць загадкі: “Прыйдзе восень – заб’ю лася; галаву з’ем, шкуру аблуплю, а мяса за плот выкіну”(лён, каноплі); “Сам ў ботах, а хаджу на галаве”(цвік у боце); “Ты ідзі туды, а я сюды і сядземся на пуповай гары”(рэмень); “У жываце – лазня, у носе – рэшата, на галаве – пупок, адна рука – і тая на спіне”(чайнік); “Стаіць пястунчык, за кожны глытунчык просіць пацалунчык”(шклянка); “На той свет ідзе – скача, а з таго свету ідзе – плача”(вядро ў калодзежы); “Сядзіць пані ў жупане, хто жупан здзірае, той слёзы пралівае”(цыбуля); “Усе паны паскідалі жупаны, а трое паноў не скінулі жупаноў”(сасна, елка, ядловец зімой); “Баран стаіць, а воўна дрыжыць”(асіна); “Хоць у капелюшы, але галавы не мае”(грыб); “Што ў вадзе родзіцца і ў вадзе расходзіцца?” (соль); “Вісіць вісёнца, сядзіць сядзёнца, каб ты не вісеў, я б не сядзеў” (каўбаса і кот) [2].

Духоўнае і маральнае выхаванне – гэта працэс бесперапыннага ўзыходжання асобы да найвышэйшых каштоўнасцей чалавечага быцця. Кожны прадмет навучання, па сутнасці, з’яўляецца інструментам станаўлення асобасных якасцей чалавека, яго сацыяльных і духоўных арыенціраў.

Фарміраванне маральных паняццяў – складаны і працяглы працэс, які патрабуе пастаянных намаганняў выкладчыка, сістэматычнай і планамернай працы па фарміраванні пачуццяў і свядомасці студэнтаў. Апора на гуманістычныя традыцыі народа – абавязковая ўмова поспеху выкладчыка, калі ён ставіць перад сабой задачу дапамагчы студэнтам авалодаць агульначалавечымі каштоўнасцямі.

Спіс выкарыстаных крыніц

1 Коваль, У. І. Чым адгукаецца слова: Фразеалогія ў павер’ях, абрадах і звычаях / У. І. Коваль. – Мн. : Народная асвета, 1994. – 48 с.

2 Раманцэвіч, В. Пачаткі роднае мовы: Дапаможнік для ўсіх / В. Раманцэвіч. – Мн. : Навука і тэхніка, 1993. – 143 с.

УДК 811.161.2:81’373’7

Н. М. Пасік

МІФОЛОГІЧНИЙ СВІТ ЗАМОВЛЯНЬ В УКРАЇНСЬКІЙ ФРАЗЕОЛОГІЇ

В статье рассмотрены украинские фразеологические единицы, генетически восходящие к жанру заговора, во внутренней форме которых закодированы мифологические представления о картине мира; прослежено влияние символических вербальных образов и ритуально-магических действий заговоров на формирование фразеологического значения.

Вивчення фразеології в етнолінгвістичній площині в останні десятиліття не втрачає актуальності. Про пошук інтересу до проблем кореляції мови й культури свідчить плідний науковий доробок українських, білоруських і російських дослідників. І це не дивно, адже стійкі звороти найбільше з-поміж інших мовних знаків відображають духовний досвід носіїв, риси національної культури, репрезентують архаїчні світоглядні уявлення етносу, про що слушно зауважує В. Телія: «Фразеологічний склад мови – це дзеркало, у якому лінгвокультурна спільнота ідентифікує свою національну самосвідомість» [4, с. 9]. Як універсальний засіб – транслятор світогляду – фразеологізми уможливають дослідження законів вербальної

комунікації і механізмів створення, закріплення й використання знань. На думку Л. Савченко, етнокод замовляння корелює з образною основою первинного словосполучення фразеологізму, котрий виокремився з магічного вербального контексту чи сформувався під впливом окремих фрагментів комплексу магічних дій у системі духовної культури етносу [2, с. 301].

Ядро фразеологічної мікропарадигми, детермінованої замовляннями, становлять звороти, концепт яких співвідноситься з магічними обрядодіями чи символічними об'єктами замовлянь. Пряма сакральна зумовленість простежується у зворотах *як сім баб пошептало* 'набагато кращий' [6, с. 810] та *баба надвоє ворожила (гадала)* 'невідомо, чи здійсниться щось, чи ні' [6, с. 15], де іменні компоненти асоціюються зі словом *баба* – суб'єктом виконання ритуалу, яку в народі ще називали відьмою, знахаркою, чарівницею, ворожкою, шептухою [1, с. 21]. Однак в образній основі першого фразеологізму лежить відгомін віри в магічну силу слова, вимовленого пошепки, аби не почула нечиста сила, яку відводять, сама форма обрядодії замовляння: хтось промовляє наговір, приворот, шептанням відводить зурочення, лікує хвороби, виганяє переляк тощо [1, с. 649]; а в основу другого звороту покладений прообраз процесу ворожіння, гадання, за якого встановлювали контакт із потусторонніми силами з метою пророцтва, отримання знань про майбутнє чи минуле за допомогою карт або інших ритуально-символічних предметів [1, с. 115; 3, т. 1, с. 481].

У цій групі простежуємо конкретизацію форм магічного впливу суб'єкта. Так, фразеологізм *замовляти (заговорювати) зуби* 'відвертати увагу кого-небудь від чогось, переводити розмову на щось інше; вводити в оману, дурити когось' [6, с. 313] етимологічно пов'язаний із конкретним видом замовляння – зціленням від зубного болю. «Від зубного болю лікували хворі зуби настоями трав, а також знахарством, ворожінням і замовляннями; вірили, що є люди, які одним доторком руки до хворого зуба знімають біль (звідси «перестало боліти, як рукою зняло»); за цілителя зубів вважали святого Антонія: *«Антонію, зубний цілителю, помози мені!»* [1, с. 255]. У культурі всіх народів зберігається низка сакральних текстів на зразок: *«Місяць у небі, мертвець у гробі, камінь у морі: як три брати до купи зберуться і будуть бенкет робити, тоді у мене зуби будуть боліти»* [5, с. 72]. Сама ж назва процедури (як нам видається, уже в символічному значенні) також функціонує в текстах замовлянь, скажімо: *«Святій архангели і ангели, Михаїл, Гавриїл, Уриїл і Сарафайл, ізідіте на святую гору і затрубіте во святую трубу, ізберіте своя слуги і замовте їм губи і зуби, щоки і пащоки, леву і левиці, ведмедю і ведмедциці, вовку і вовчиці, росомаху і росомасі. Як бояться лева і левиці ті звірі, так щоб боялись могого скоту (мастю такою-то)!»* [5, с. 144].

Вербалізована магічна дія зцілення пов'язана із символікою руки, адже «здавна вважалося, що у відунів і побожних людей, які роблять людям тільки добро, легка рука» [1, с. 511]. У замовляннях рука постає інструментом магічної маніпуляції, звідси – прозора мотивація фразеологізму *як рукою зняло* 'дуже швидко, раптово минуло, зникло щось' [6, с. 343].

Замовляння використовувалися для знаття наврочення (вроків, уроків, призору), тобто горя, шкоди, хвороби, завданих комусь недобрим поглядом, словами або діями. В. Жайворонок зазначає, що, за міфологічним уявленням слов'ян, зурочування «йде нібито від злих чарівників, що наврочували, зурочували (від ректи), зочували (від око), наворожували (від враг) людині навіть над її слідом» [1, с. 382]. Здатністю наврочити, як вважають у народі, наділені люди з косими, різнокольоровими, зеленими, вибалушеними очима чи низько опущеними бровами, оскільки останні буцімто віддзеркалюють не пряме, а обернене зображення [1, с. 382–383]. Звідси – сучасні фразеологізми *глянути недобрим оком* 'за забобонними уявленнями – таємною магічною силою погляду принести кому-небудь хворобу, нещастя, невдачу і т. ін.; наврочити' [6, с. 174]; *лихим оком* з сл. поглядати, дивитися 'сердито, з неприязню, злістю' [6, с. 586]; *поганий (лихий) на око* 'людина, що поглядом може зурочити, завдати шкоди' [6, с. 656].

Дослідники фольклору зафіксували багато текстів замовлянь, які нібито знімають уроки, як-от: *«Помагаєш ти, вода явленая, очищаєш ти, вода явленая, і луги, і береги, і середину. Очищаєш ти, вода явленая, народженного од прозору: надуманого, погаданого, зустрічного,*

водяного, вітряного, жіноцького, мужицького, парубоцького, дівоцького. Підіте, уроки, на сороки, на луги, на очерети, на болота, на моря» [5, с. 90]. Віра в таку текстову магію, підсилену діями компетентної людини, закріпилася у звороті *вилити переполох (уроки)* ‘лікувати перелякану або зневірену людину знахарським способом’ [6, с. 93].

В останньому фразеологізмі актуалізований спосіб магічної дії, що супроводжує словесну формулу, – виливання воском. Цей продукт діяльності бджіл вважається сакральним ще з дохристиянських часів, зокрема, він символізує душевну м’якість. Очевидно, що саме асоціативний зв’язок між душевним станом людини та пластичними властивостями речовини й зумовив її використання в магічному обряді виливання воску. Так, «аби позбавити дитину нічного переляку, над її голівкою тримали миску з водою, лили в неї розтоплений віск і за формою вилитого визначали, кого злякалася дитина» [1, с. 100]. Відголос цих міфологічних уявлень убачаємо і в таких зворотах: *як скапувати свічкою* ‘худнути, марніти від переживання, хвороби’ [6, с. 814]; *танути як свічка, танути як віск [на сонці (на вогні)]* ‘швидко втрачати сили, здоров’я від хвороби, горя; марніти’ [6, с. 877]. В останніх фразеологізмах чітко проглядає мотив формули замовляння: «В лісі росло дерево, убирало си в кору, в краки, в лист, у цвіт. Стяли його. Як не має воно тепер сили рости, цвісти, так, аби не мали рости уроки панські, циганські, діточі, жидівські, парубоцькі, дівоцькі, жаб’ячі й гадячі. Аби так щезли, як пропадає *сіль від води і віск від вогню!*» У контексті цього замовляння міфологічного характеру набуває мотивація стійкого звороту *як сіль у воді* зі сл. пропасти, зникнути ‘безслідно’ [6, с. 809].

Заявлений у попередньому тексті часто вживаний у ритуальних обрядах символічний образ солі наділений здатністю оберега від чарів: «новонародженому кладуть у постіль сіль «від уроків»; охоронною є формула: «*Сіль тобі в очі на чотири ночі!*» [1, с. 541]. Редукувавшись, а іноді зазнавши й інших трансформацій, останнє замовляння фразеологізувалося: *сіль тобі в оці (в очі)* ‘уживається як усталена форма застереження від зурочення’ [6, с. 809]; *сіль тобі на язик [печина в зуби (у вічі)]* ‘уживається як прокляття і виражає побажання невдачі, лиха, всього недоброго’ [6, с. 809]. Розвинуту в іншу символіку алюзію простежуємо в компаративі *як сіль в оці* у кого, кому ‘бути неприємним, завдавати прикрощів кому-небудь, заважати комусь або дратувати когось’ [6, с. 809].

Система ритуально-магічних дій замовлянь включає зав’язування чи розв’язування вузлів. У міфологічному світогляді слов’ян вузол є знаком зупинки, припинення певних дій чи сили, знаком оволодіння об’єктом чи ситуацією. Цим оберегом можна утримати («прив’язати») щастя, урожай, плодючість, удачу, і, навпаки, вузол – це магічний спосіб зурочити, передати нещастя, хворобу [3, т. 5, с. 357]. Цей міфологічний код актуалізований у фразеологізмах *розплутувати вузол* ‘розкривати, з’ясувати суть якої-небудь складної, заплутаної справи’ [6, с. 755]; *зав’язало мову* ‘хтось утратив здатність говорити’; *зав’язати світ (вік, віку)* ‘зробити кого-небудь нещасним, позбавити радості’; *зав’язати очі* ‘позбавити кого-небудь можливості об’єктивно сприймати, правильно оцінювати навколишню дійсність; зробити кого-небудь нещасним’; *зав’язати язик (язика, рот, рота)* ‘примусити кого-небудь замовкнути, не дати можливості висловитися’ [6, с. 301].

Виголошуючи замовляння, суб’єкт обрядодії міг виконувати рухи ножем – оберегом, символом сили й захисту. Така семантика знешкодження передбачуваної небезпеки зумовлена здатністю ножа відрізати, відсікати, заколювати її [3, т. 3, с. 430–432; 1, с. 397]. Міфологічний образ цього атрибута знахаря проглядає у внутрішній формі фразеологізму *як ножем відрізати* ‘сказати що-небудь дуже різко, категорично’ [6, с. 126].

Магічні тексти, образи та дії корелюють зі світоглядними уявленнями слов’ян про цілющу силу води. Етнолінгвісти слушно підкреслюють очисну, апотропейну й продукуючу семантику цього першоелемента світобудови [3, т. 1, с. 389]. Робота з водою в замовляннях спрямована на лікування, магічне очищення від хвороб та вроків [1, с. 106]. Скажімо, ритуальне скроплення водою, змивання поганої енергії, зливання води над хворим у процесі замовляння вело до позбавлення страждань, зняття пристриту, відновлення сил тощо.

У фразеології цей образ зазнав семантичної трансформації, але алюзія на замовляння все ж простежується: *як вода змила; як водою вмило* кого, що 'хто-небудь швидко раптово зник або щось безслідно пропало' [6, с. 141]; *виводити на чисту (свіжу) воду* 'викривати чию-небудь непорядність, підступність, нечесність' [6, с. 83].

Здатність води відображати поверхнею візуальні образи мотивувала віру в магічну перетворювальну й пророчу силу води як очисної стихії. Фразеологізм *як у воду дивитися* 'ніби знати наперед, задалегідь' [6, с. 237] імплікує сценарій ворожіння, за якого суб'єкт магічної дії, проголошуючи замовляння, за станом поверхні води передбачав майбутнє.

Ще одним магічним способом закріплення дій ритуалу й текстової магії було плювання, а іноді й розтирання слини чи змішування її з іншими речовинами [3, т. 3, с. 70–72]. Відголос міфологічної семантики простежуємо у фразеологізмах *плювати мені* 'хто-небудь нехтує кимсь' [6, с. 648]; *плюнути (наплювати) і розтерти* 'не звертати уваги на що-небудь' [6, с. 649]; *ТЬху (пху) на тебе (на вас, на них і т. ін.)* 'уживається для вираження незадоволення, негативного або зневажливого ставлення до кого-, чого-небудь' [6, с. 908]. У східних слов'ян читання лікувального замовляння зазвичай закінчувалося спльовуванням. За народними уявленнями, слина разом з іншими виділеннями людини належить до нечистот [3, т. 3, с. 69], тому цей спосіб зробити обплюваний або змащений слиною об'єкт непривабливим дає змогу відігнати хворобу, зло й небезпеку, захистити від зурочення людей і худобу, а ще – перевести хворобу на когось іншого, виявити зневагу. Трикратне спльовування вбік або через ліве плече при згадці про якісь неприємні речі з метою відвернення їх від себе або для запобігання від уроків побутує у слов'ян і досі. Включення цієї дії в ритуал замовляння підпорядковане ще й принципу аналогії, імітативної магії, як-от: «Єсть Господь на небі жив. Ордан ріка хрищаниця, земля мати, вода Уліяна! Плюну я на землю: як слина на землі пропадає, так все зле-лихе в воді потопає. Сохрани, Господи, од напою, од перелогів, од крові» [5, с. 100].

Ритуально-символічні дії замовлянь, спрямовані на замикання від недобрих сил за допомогою замка, представлені у фразеологізмах *під (за) трьома (сімома) замками* з сл. держати, тримати та ін. '1) дуже надійно (про заховані речі, цінності і т. ін.); 2) під особливим наглядом, охороною; 3) дуже таємно, приховано (про думки, мрії і т. ін.); 4) у ролі означ. Зовсім недоступний, незрозумілий для пізнання'; *замкнутися / замикатися в собі* 'заглибитися у власні думки, переживання, стати мовчазним' [6, с. 312]; *замкнутися / замикатися в [своїй] шкаралущі* 'заглибитися у власні думки й переживання, стати мовчазним, замкнутим' [6, с. 313]; *замикати (затуляти) рота* 'замовкати' [6, с. 319]; *рот на замок* 'для вираження заборони говорити, розмовляти' [6, с. 762]. Подібна образна вербалізація магічної сили замка репрезентована в тексті замовляння: «*Смерку, смерку! Замикаєш засіки і бапти, – замкни моїм ворогам роти, щоб проти мене, новорожденного, молитвенного і хрещеного раба Божого Івана, рота не роззявляли і язика не обернули, худого слова не проговорили*» [5, с. 194].

Отже, фразеологічна система української мови представлена великою кількістю одиниць, етимони яких корелюють із міфологічною свідомістю давніх слов'ян, репрезентованою символікою текстів, образів та обрядодій у замовляннях. Утративши зовнішній зв'язок із фольклорними текстами та ритуалами, стійкі звороти мови імплікують інформацію про міфологічну картину світу наших предків, їх духовну культуру у вигляді етнокодів.

Список використаних джерел

- 1 Жайворонок, В. Знаки української етнокультури : словник-довідник / В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 704 с.
- 2 Савченко, Л. В. Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти : монографія / Л. В. Савченко. – Сімферополь : Доля, 2013. – 600 с.
- 3 Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отн., 1995–2012. – Т. 1–5.

- 4 Телия, В. Н. Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты / В. Н. Телия. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 288 с.
- 5 Українські замовляння / упор. М. Н. Москаленко ; авт. передм. М. О. Новикова. – К. : Дніпро, 1993. – 309 с.
- 6 Фразеологічний словник української мови : в 2 кн. / укл. В. М. Білоноженко та ін. – К. : Наукова думка, 1993. – Т. 1–2.

УДК 811.161:398.91

Ю. А. Петрушэўская

**НАЦЫЯНАЛЬНА-КУЛЬТУРНЫ КАМΠΑНАЕНТ
ПАРЭМІЯЛАГІЧНАГА ФОНДУ БЕЛАРУСКАЙ МОВЫ ЯК ПРАДМЕТ
ЭТНАЛІНГВІСТЫКІ, ЛІНГВАКУЛЬТУРАЛОГІІ І ЛІНГВАКРАІНАЗНАЎСТВА
(аналітычны агляд)**

У артыкуле прадстаўлены агляд работ навукоўцаў, прысвечаных даследаванню нацыянальна-культурнага кампанента ў складзе беларускіх парэмій. Вызначаецца важнасць звароту пры гэтым не толькі да аналізу ўласна лінгвістычных і пазалінгвістычных фактаў, але і да ўліку дадзеных іншых нацыянальных ці этнічных культур.

Этналінгвістычны аналіз нацыянальна-культурнага ў парэміялагічным фондзе беларускай мовы арганічна вынікае з даследаванняў этнаграфічных рэалій у прыказках як жанравай разнавіднасці вуснай народнай творчасці і яшчэ не адасобіўся ад такіх даследаванняў ні паводле метадалогіі, ні паводле асноўных вынікаў. Таму найбольш змястоўныя працы, прысвечаныя этналінгвістычнай інтэрпрэтацыі беларускай парэміялогіі, да сённяшняга дня з'яўляюцца ў галіне не мовазнаўства, а фалькларыстыкі (Т. В. Валодзіна, Р. М. Кавалёва і інш.), а таксама этнапедагогікі (В. С. Болбас і інш.) [1].

Этнаграфічныя тлумачэнні прыказак былі ўласцівы першым збіральнікам беларускай парэміялогіі. Так, І. І. Насовіч у даведніку “Сборникъ белорусскихъ пословицъ” (1874) падае да этнаграфічна маркіраваных парэміялагічных адзінак адпаведныя каментарыі, напр.: “На радоницу д’обеда пашуць, п’обедзе плачуць, а въ вечеру скачуць. Радоница у Белорусцевъ есть день поминовения по усопшихъ, празднуемый во вторникъ еоминной недели, какъ въ ознаменованіе радости о воскресшемъ изъ мертвыхъ Спасителе, возвещаемой живыми родственниками обыкновенно краснымъ яйцемъ, по могилке катаемымъ, съ произношеніемъ: Христось Воскресъ! (стар. 87).

Сучасныя даследчыкі этнаграфічнага зместу беларускіх прыказках (таксама іх кампанентаў) вывучаюць нацыянальны характар (М. Баравік) і міфапаэтычныя ўяўленні беларусаў (Т. Р. Рамза, А. В. Шарай і інш.), сімволіку і вобразы жывёл і птушак (Т. Р. Рамза, А. Л. Садоўская і інш.), этнакультурную адметнасць рэчаў хатняга ўжытку (Т. В. Валодзіна і інш.), страў нацыянальнай кухні (А. С. Дзядова, С. Клундук і інш.), сямейных і сваяцка-роднасных адносін (А. Л. Садоўская, Ю. Шамяціла і інш.), правілаў маўленчых паводзін (Ж. Селюжыцкая і інш.), прынцыпаў народнай педагогікі (Ж. Я. Белакурская, Н. В. Гаўрош і інш.), сувязь прыказак з архаічнымі абрадамі (Л. Л. Ермакова і інш.) і г. д. [1]. Часта матэрыялам этнаграфічнага аналізу адначасова з’яўляюцца і прыказкі, і фразеалагізмы (А. Л. Садоўская і інш.) [1].

Этналінгвістычнае вывучэнне беларускай парэміялогіі, у адрозненне ад адпаведнага вывучэння беларускай фразеалогіі (У. І. Коваль) [3], праводзіцца звычайна на беларускамоўным матэрыяле, што абмяжоўвае рэпрэзентатыўнасць атрыманых вынікаў, асабліва ў лінгвістычным аспекце, паколькі дакладна вызначыць існаванне сувязі прыказкавага сімвала ці вобраза, увогуле зместа прыказкі з пэўнай этнаграфічнай рэаліяй, з

тым ці іншым фактом народнай духоўнай культуры можна толькі ў выпадку ўпэўненасці, што гэта прыказка не з'яўляецца запазычанай або агульнай з іншымі мовамі, дзякуючы моўным кантактам.

Лінгвакультуралагічныя даследаванні беларускай парэміялогіі пакуль нешматлікія і часта спалучаюцца з вывучэннем нацыянальнай карціны свету, адлюстраванай у беларускай фразеалогіі. На матэрыяле беларускіх прыказак даследуюцца спецыфіка канцэптаў “народ”, “шчасце”, “праца”, “розум” у беларускай нацыянальнай карціне свету (Т. В. Балаш, Ж. Я. Белакурская, А. С. Дзядова, А. А. Калеснікава, Т. А. Міхалкіна і інш.), асаблівасці нацыянальнага менталітэту і светапогляду (І. Бачыла, А. Ліс, К. М. Рашэтнікава, Л. Сівурава і інш.), узаемаадносін пакаленняў у беларусаў (А. А. Акушэвіч і інш.) і г. д. [1]. На матэрыяле беларускіх і іншамоўных прыказак вывучаецца і нацыянальна-культурная спецыфіка канцэптаў “лік” і “мера” ў беларускай і польскай (Я. Красоўская), у беларускай і англійскай (А. П. Маюк) парэміялогіі, канцэптаў “душа” (А. М. Васільева), “бацькі” і “дзеці” (С. М. Байкова) у беларускай і рускай парэміялогіі, “сваё” і “чужое” ў беларускай і рускай (І. Г. Гоманова), беларускай, нямецкай і рускай (А. Канькова) парэміялогіі, канцэптаў “час” і “колькасць” у беларускай і англійскай парэміялогіі (А. П. Маюк), характару беларусаў у беларускай і рускай парэміялогіі (В. Асіповіч), гендэрных адносін у беларускай, рускай і арабскай парэміялогіі (А. Л. Садоўская, Д. С. Суслаў), у беларускай і сербскай парэміялогіі (А. М. Саковіч), сістэмы каштоўнасцей у беларускай і рускай, італьянскай, нямецкай парэміялогіі (А. У. Нічыпорчык), супрацьлеглых паняццяў у беларускай і рускай парэміялогіі (А. П. Пусташыла) і г. д. [1].

Трэба адзначыць, што лінгвакультуралагічныя даследаванні беларускай парэміялогіі праводзяцца звычайна або на беларускамоўным матэрыяле, або на матэрыяле параўнання з пэўнай мовай (найчасцей рускай) і вельмі рэдка, у адрозненне ад адпаведнага вывучэння беларускай фразеалогіі (М. Малоха) [4] на ўсходнеславянскім і заходнеславянскім моўным матэрыяле (В. М. Пугач) [1], што істотна абмяжоўвае рэпрэзентатыўнасць атрыманых вынікаў, асабліва ў лінгвістычным аспекце, паколькі дакладна вызначыць існаванне сувязі пэўнай прыказкі з нацыянальнай карцінай свету можна толькі ў выпадку ўпэўненасці, што гэта прыказка не з'яўляецца запазычанай або агульнай з іншымі мовамі, дзякуючы моўным кантактам.

Прынцыпы лінгвакраіназнаўчай інтэрпрэтацыі нацыянальна-культурнага кампанента беларускай парэміялогіі ў беларускім мовазнаўстве распрацаваны Я. Я. Івановым [1] і рэалізаваны ў яго ж лінгвакраіназнаўчым даведніку “Слоўнік беларускіх прыказак, прымавак і крылатых выразаў” (1997).

Лінгвакраіназнаўчае апісанне нацыянальнага кампанента беларускамоўнай парэміялогіі (як, дарэчы, і фразеалогіі) развіваецца недастаткова прадуктыўна з прычыны адсутнасці шырокай зацікаўленасці да вывучэння беларускай мовы як замежнай і ажыццяўляецца нярэдка разам з адпаведным апісаннем беларускай фразеалогіі (Я. Бухоўская) або афарыстыкі (Я. Я. Іваноў), часам імпліцытна (Т. С. Сотнікава) і пераважна ў дачыненні да рускай мовы (А. Крупянкова, Н. П. Пятрова і інш.) ці нямецкай мовы (Г. У. Басава) [1].

Фактычна (г. зн. паводле адбору моўнага матэрыялу) лінгвакраіназнаўчае апісанне нацыянальна-культурнага кампанента беларускай парэміялогіі ў асноўным грунтуецца на выніках яе этымалагічных, этналінгвістычных і лінгвакультуралагічных даследаванняў, таму аўтаматычна наследуе ўсе іх недакладнасці і памылкі. Да таго ж, лінгвакраіназнаўчае апісанне мовы можа мець сэнс і звычайна праводзіцца толькі ў дачыненні да нейкай адной іншай мовы, што таксама вядзе да неапраўданага перабольшвання нацыянальнага за кошт універсальнага (інтэрнацыянальнага), спецыфічнага за кошт агульнага.

На наш погляд, вызначэнне нацыянальна-культурнага ў парэміялагічным фондзе (як і ў іншых падсістэмах) беларускай мовы патрабуе не толькі і не столькі вывучэння ўласна лінгвістычных і пазалінгвістычных фактаў беларускай гісторыі і культуры, але звароту галоўным чынам да фактаў іншых моў (іншамоўных парэміялагічных адзінак і іх значэнняў,

устойливых зваротаў, лексічных метафар і г. д.), да з'яў і паняццяў іншых нацыянальных ці этнічных культур, да гістарычных падзей у жыцці іншых народаў, уліку фактараў моўных кантактаў і міжкультурнай камунікацыі, дадзеных лінгвістычнай тыпалогіі моў і моўнай універсалогіі.

Спіс выкарыстаных крыніц

1 Иванов, Е. Е. Белорусская паремиология конца XX – начала XXI века (1991–2014 гг.) : библиографический обзор / Е. Е. Иванов, Ю. А. Петрушевская // Паремиология в дискурсе : Общие и прикладные вопросы паремиологии. Пословица в дискурсе и в тексте. Пословица и языковая картина мира : [коллективная монография] / В. М. Мокиенко, Т. Г. Бочина, Е. Е. Иванов [и др.] ; под ред. О. В. Ломакиной. – Москва : URSS : Ленанд, 2015. – С. 252–292.

2 Іваноў, Я. Я. Нацыянальна-культурная семантыка беларускай мовы і праблема яе лінгвакраіназнаўчай рэпрэзентацыі (на матэрыяле моўнай афарыстыкі) / Я. Я. Іваноў // Сацыякультурная прастора мовы (сацыяльныя і культурныя аспекты вывучэння беларускай мовы) : [калектыўная манаграфія] / С. Ф. Іванова, Я. Я. Іваноў, Н. Б. Мячкоўская [і інш.]. – Мінск : Веды, 1998. – С. 33–62.

3 Коваль, В. И. Фразеология народной духовной культуры : состав, семантика, происхождение : монография / В. И. Коваль. – Минск : РИВШ, 2011. – 194 с.

4 Малоха, М. Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков) : [монография] / М. Малоха. – Минск : Тэхналогія, 1998. – 140 с.

УДК 811.161.1'373.234

А. Ф. Рогалев

ЭТНОНИМЫ *ВЕЛЕТЫ* И *ЛЮТИЧИ* В ИСТОРИЧЕСКОМ И МИФОЛОГО-ЭЗОТЕРИЧЕСКОМ АСПЕКТАХ

Этнонимы велеты и лютичи являются самоназваниями части поморских славян на разных этапах их истории. Этимологическая семантика данных этнонимов обусловлена исторически и связана с событиями, начиная с древнейшей эпохи, которую образно называют «временем великанов», и до борьбы с немцами за независимость и против насильственной христианизации в X–XI веках.

Наименование *велеты* относится к группе средневековых западнославянских племён, известных также как вильтины и вильцы. Велеты проживали на северо-востоке современной Германии, в междуречье Эльбы и Одера. К X веку велеты стали известны под наименованием *лютичи*.

Смена этнонима свидетельствует о существенных изменениях в бытии этноса. В X–XI веках лютичи вели жестокую борьбу за независимость с немецкими феодалами и против насильственной христианизации. В начале XII века император Лотарь разрушил главный город лютичей Ретру (Радигошь, ныне – городище вблизи города Фельдберг в округе Нейбранденбург, Германия) и вскоре окончательно покорил лютичей, земли которых были включены в границы немецкой Бранденбургской марки (Маркграфства Бранденбург), одного из наиболее значительных княжеств в Священной Римской империи, история которого отсчитывается с 1157 года, а славянское население подверглось ассимиляции.

Обычно в этнониме *лютичи* видят нарицательный корень *лют-* в значении «лютый», то есть в данном историческом контексте «суровый», «беспощадный». По версии Р. А. Агеевой, такое наименование появилось в период противоборства с немцами, поскольку лютичи действительно вели войну с завидным упорством, проявляя по отношению к врагу неимоверную лютость. На наш взгляд, этноним *лютичи* образовался от личного имени *Лют* (*Лютый*),

которое имел тот предводитель (князь), который сумел сплотить западнославянские общины хижан, черзпенян, доленчан, ратарей в единый социум для отражения агрессии и защиты исконных традиций и верований.

Именования *Лют* и *Лютый* входили в дохристианский антропонимикон восточных славян, где имели статус личных имён и социальных прозвищ. Как прозвища именования *Лют* и *Лютый*, в соответствии с «Толковым словарём живого великорусского языка» В. И. Даля, могли означать: 1) «свирепый, зверский, кровожадный, неукротимый, жестокий»; 2) «злой, безмерно злобный, злодейский»; 3) «неутомимый, рьяный, горячий на дело»; 4) «резвый, бойкий, проворный, быстрый». Как личные имена, данные при рождении, *Лют* и *Лютый* понимались только в третьем и четвёртом из указанных значений слова *лютый* и были фактически именами прогнозирующего типа, то есть именами-пожеланиями.

Для именований *Лют* и *Лютый* вполне возможен ещё и статус антропозоонима в связи со словосочетанием *лютый зверь* – «большой хищный зверь, опасный для человека». Такое именование являлось одним из многих примеров восприятия действительности через призму тотемизма.

События X–XII веков, связанные с лютичами, известны фрагментарно. О бытии велетов вообще мало что известно. Этноним *велеты* ещё в средневековье приобрёл легендарную семантику – «великаны», «исполины», «богатыри-волоты». Но было бы неправильным считать её исключительно фэнтезийной.

Этнонимы *велеты* и *лютичи* являются славянскими самоназваниями этноязыковых групп на разных этапах их истории. Происхождение наименования *велеты* («волоты»), как мы считаем, связано с той древнейшей эпохой, которую образно называют «временем великанов». Сказания о великанах известны по всему миру и обусловлены не чем иным, как исторической памятью о прежних людях, отличавшихся от сменившего их населения способностями, образом жизни, верованиями, языком, но прежде всего внешним видом. Упоминания о допотопных людях, великих предках и воздвигнутых ими циклопических сооружениях связаны с легендарной Атлантидой и её жителями – атлантами, представителями четвёртой человеческой цивилизации (расы).

Древние атланты остались в исторической памяти человечества именно как великаны, титаны, богатыри, волоты, люди могучего телосложения, очень высокого роста и необычайных по современным меркам возможностей. вполне реальным представителем расы атлантов можно считать русского былинного Святогора-богатыря. В русских народных сказках действуют такие герои-великаны, как Добрыня, Усыня, Горыня, Вернигора, Вертигора, Валигор, Дубыня, Валидуб, Вырвидуб, Дубодёр, Запривода. Типологически подобной указанным именам великанов является реальная восточнославянская фамилия *Вершигора*.

Великаны из русских сказок имели добрый нрав и применяли свою мощь только для благих дел, например, при строительстве или освоении местности, а также в сражениях с силами тьмы, защищая добро и справедливость.

В белорусских преданиях, записанных в различных местностях, волоты («асілкі») насыпают горы, ворочают огромные камни, корчуют столетние дубы, создают реки и озёра, освобождают из пещер пленников чудовищного Змея.

Современное человечество зарождалось в период могущества и процветания атлантов. Атланты широко колонизировали территории на всех обитаемых континентах. Их эмиссары, выполняя заданную программу, переселялись со своей основной территории, находящейся сейчас на дне Атлантического океана, в другие земли становились покровителями и учителями местных народов (представителей развивавшейся пятой расы), а в дальнейшем обожествлялись.

Расцвет всех древних культур и государств, известных современной исторической науке, стал возможен на основе глубоких знаний и технических достижений атлантов. Представления о божествах у разных народов Земли возникли во многих случаях на примере облика конкретных покровителей-атлантов.

Несомненно, у древних славян и их соседей балтов и финно-угров также были покровители и учителя из Атлантиды. На наш взгляд, один из них явился гипотетическим прототипом языческого бога Велеса (Волоса, Велета, Волота), то есть великана, исходя из параллелизма форм *Волос – Велес – Волот – Велет*, в которых вычленяется древний индоевропейский корень **vel-e(s)*, **vol-o(s)*, **vol-o(t)*, **vel-e(t)*, указывающий на магию и присутствующий также в слове *волиба*, *волошба* (**vol-o-š-ba*). Известно, что атланты, являвшиеся, как считалось, из инобытия, как раз и обладали магическими способностями.

Западнославянские велеты также могли иметь учителей-атлантов, что и обусловило появление соответствующего этнического обозначения, которое в дальнейшем приобрело легендарный смысл, а затем, в изменившихся условиях жизнедеятельности народа, и вовсе было заменено на этноним *лутичи*. Формирование легенды обычно происходит в тех случаях, когда некий реальный факт оказывает сильное впечатление на современников и передаётся ими своим потомкам уже в фэнтезийном обрамлении. Таким образом, у нас нет сомнений в реальности прямого смысла этнонима *велеты* – «волоты», «великаны».

Российский историк Андрей Пауль, не без успеха исследующий языковой субстрат на южном берегу Балтики и считающий, что среди значительного слоя дославянских топонимов на указанной территории вполне реально видеть балтские языковые следы, анализирует также историю велетов.

Он обращает внимание на то, что сообщения о велетах у биографа Карла Великого, франкского учёного Эйнхарда, или Эгинхарда и у арабских авторов – путешественника Ибн-Якуба (около 912–966) и писателя Аль-Бакри (1014–1094), который ссылается на рассказ побывавшего на юге Балтики еврейского купца, имеют общую основу: велеты называются самым знатным, сильным объединением племён, к тому же имевшим в древности некоего легендарного правителя, имя которого в арабских источниках подаётся как Мах, Махак (Маджак), а время расцвета этого народа определяется периодом до VIII века, в частности, периодом Великого переселения народов.

В «Саге о Тидреке Бернском» (собрание северных саг, появившееся во второй половине XIII века в Норвегии) упоминается король Вилькинус, славный победами и храбростью и владевший обширным царством, которое названо по имени короля – «страной вилькинов».

Вилькины – в иной транскрипции вильты, вильцы, или велеты, велины, а сам великий правитель Вилькинус, на наш взгляд, – не кто иной, как наделённый телом великана и мощью Велет-атлант.

Не менее любопытным, в контексте рассуждений Андрея Пауля, представляется также имя легендарного правителя, указанное в арабских источниках, – *Мах*, *Махак*, или *Маджак*. Оно имеет параллели в древних индоевропейских языках, начиная от санскритского слова *māh* – «великий», авестийского *maz-* (ср. *Ахура Mazda* – авестийское имя божества, единого бога), армянского *mes*, средневерхненемецкого *mechel*, средненижнемецкого *mekel*, старосаксонского *mikel* – «большой, великий» (ср. древнескандинавское наименование *Миклагард* – «Великий город»), до латинского *magnus/maior/maximus* и греческого *μέγας*. Название столицы ободритов Михеленбург немецкие хронисты также переводят латинским *Магнополь*, то есть «великий город».

Наконец, весьма любопытной является традиция трепанаций у балтийских славян. По данным Андрея Пауля, проведение сложных операций на черепе известно сразу из нескольких славянских средневековых кладбищ восточной Германии. Четыре из пяти трепанаций были найдены на территориях носителей северолехитских диалектов. Трепанация черепа была известна у дославянского населения этих областей в поздний период Великого переселения народов: находки IV–VI веков известны из Мерзебурга, Бад Зульцы, Нидеррослы, Штёсена.

Успешные трепанации черепа на юге Балтики практиковались ещё со времён культуры мегалитов, и, несмотря на то, что со славянским периодом их разделяют тысячи лет, можно согласиться с Андреем Паулем в том, что в данном случае необходимо учитывать сохранение традиционной культуры.

Со своей стороны добавим, что манипуляции с черепом – изменение его формы, сложные операции – известны в разных районах распространения древних культур по всему земному миру, а само искусство трепанации для активирования шишковидной железы (эпифиза) и воздействие на сознание человека посредством удлинения черепа было привнесено кураторами-атлантами.

Список использованных источников

1 Агеева, Р. А. Страны и народы: происхождение названий / Р. А. Агеева. – М. : Наука, 1990. – С. 36–37.

2 Schmidt, B. Gräber mit trepanierten Schäden aus frühgeschichtlicher Zeit / B. Schmidt // Jschr. Mit-teltdt. Vorgesch., 47, Halle (Saale), 1963.

УДК 821.111 Трэверс.09-343.4

В. А. Рогалев

МИФОЛОГО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ ВЕТРА И СУМЕРЕК В ФИЛОСОФСКОЙ СКАЗКЕ ПАМЕЛЫ ТРЭВЕРС «МЭРИ ПОППИНС»

Анализ образов ветра и сумерек, созданных всемирно известной писательницей Памелой Трэверс, позволяет утверждать, что картина мира в тексте философской сказки о Мэри Поппинс является определённым видением и конструированием реальности в соответствии с авторской задачей.

Создание образа Мэри Поппинс осуществлялось Памелой Трэверс не без влияния философа и теолога, автора учения о саморазвитии и самосовершенствовании, одного из самых видных представителей эзотерической философии начала XX века Георгия Ивановича Гурджиева, ученицей которого была Памела Трэверс. Писательница принимала участие в работе многих групп последователей Георгия Гурджиева, встречалась с известным индийским поэтом и мыслителем-эзотеристом Джидду Кришнамурти, занималась сравнительным религиоведением в его эзотерическом варианте, искала и находила сквозные мифологические мотивы в учениях, отдалённых друг от друга во времени и в пространстве.

В Мэри Поппинс, очень строгой и в то же время чрезвычайно ответственной, заботливой и чуткой няне Майкла, Джейн, близнецов Джона и Барбары и малышки Аннабел, было что-то такое, что старшим детям трудно было понять, но они не ломали над этим голову и воспринимали всё происходившее как должное. Вполне естественным они воспринимали и то, что Мэри Поппинс неожиданно и странным образом появлялась и так же исчезала.

Мэри Поппинс появилась в доме семьи Бэнксов вечером, в сумерки, в непогоду, когда дул очень сильный ветер, гнувший деревья до самой земли. Ветер буквально принес Мэри Поппинс к дому Бэнксов: *«As soon as the shape was inside the gate the wind seemed to catch her up into the air and fling her at the house. It was as though it had flung her first at the gate, waited for her to open it, and then had lifted and thrown her, bag and all, at the front door»* («Женщина поднялась в воздух и полетела прямо к дому»; «было похоже на то, что ветер сперва донёс её до калитки, ... а потом принёс её прямо к парадной двери»).

Ярко выраженный в тексте сказочной повести «Мэри Поппинс» концепт «ветер» (concept «wind») является одним из традиционных элементов сказочного пространства и древнейшей мифологической концептосферы в целом.

Памела Трэверс использует сказочно-мифологический концепт «ветер», как и связанный с ним концепт «сумерки» (concept «dusk»), в составе сложных языковых формул (конструкций) – фраз, при этом умело создаёт очевидный ассоциативный фон: в пору, когда

«деревья такгнулись и вертелись под его порывами, что в сумерках могло показаться, будто они сошли с ума и стараются вырвать свои корни из земли», нередко случается что-то необыкновенное.

В англоязычном тексте этот эпизод описывается следующим образом: «*The trees themselves, turning and bending in the half light, looked as though they had gone mad and were dancing their roots out of the ground*». Согласно мифологическим представлениям, ветер сопровождает всякую силу потустороннего мира, которая может вызывать появление ветра или сама становится им.

Представления о ветре амбивалентны: это и могущественная стихия, направленная против нечистой силы, и порождение, олицетворение нечистой силы [1, с. 80–81]. Ветер воспринимается как опасная или как полезная стихия, наделённая могуществом [2, с. 188–189]. Недаром «*весь дом так и задрожал, когда она (Мэри Поппинс. – В. Р.) приземлилась*» («*The watching children heard a terrific bang, and as she landed the whole house shook*»). Ветер связан с проявлением сверхчеловеческих сил и символизирует дух, живое дыхание вселенной, силу духа в поддержании жизни и объединении всего живого [3, с. 303–304].

Мифологическим представлениям о ветре соответствует и этимология слова *ветер*: русское слово *ветер*, известное и в других славянских языках, родственно английскому слову *wind* («ветер»), немецкому *wehen* («дуть»), древнеиндийскому *vā* («веять») и словам ряда других языков. Праформой этих слов считается индоевропейская корневая основа с исходными значениями «дуть», «веять» [4, с. 147]. Ветер символизирует быстроту, могущество и творческое вдохновение, в связи с чем становится понятной и этимологическая связь русских слов *вдохновение*, *дыхание* и *дуновение* [5, с. 39].

В философской сказке Памелы Трэверс «Мэри Поппинс» сказочно-мифологическая семантика концепта «ветер» является лишь основой для реализации двух ярких авторских метафор, которыми произведение начинается и завершается. Речь идёт о противоположных в трактовке писательницы образах восточного и западного ветров.

В Библии восточный ветер толкуется как гибельный, опасный, как символ лжи, обмана, бедствий, войны, а также как символ Божьего гнева [5, с. 39]. В тексте же анализируемой сказочной повести восточный ветер сулит что-то неординарное, но не обязательно плохое.

Образ восточного ветра в повести Памелы Трэверс может быть понят лишь в контексте всего произведения. Восточный ветер – это образ Востока как родины эзотерической философии и учения о духовных мирах, земным воплощением которых является Мэри Поппинс. Не случайно именно восточный ветер приносит Мэри Поппинс в дом Бэнксов.

Как только ветер переменялся с восточного на западный, няня, которую очень любили дети, Джейн и Майкл, улетела:

«*The wind was blowing wildly about her, tugging at her skirt, tilting her hat rakishly to one side. But it seemed that she did not mind, for she smiled as though she and the wind understood each other <...> She paused for a moment on the steps and glanced back towards the front door. Then with a quick movement she opened the umbrella, though it was not raining, and thrust it over her head.*

The wind, with a wild cry, slipped under the umbrella, pressing it upwards as though trying to force it out of Mary Poppins from the ground. It carried her lightly so that her toes just grazed the front gate and swept her upwards towards the branches of the cherry-trees in the Lane <...>

Mary Poppins was in the upper air now, floating away over the cherry-trees and the roofs of the houses, holding tightly to the umbrella with one hand and to the carpet bag with the other».

В пересказе Бориса Заходера этот эпизод выглядит так: «Внизу на крыльце стояла Мэри Поппинс, в пальто и шляпе, с кофровой сумкой в одной руке и зонтиком – в другой. Вокруг неё свирепствовал ветер. Он рвал её юбку, сбил шляпку набекрень. Но она, казалось, не обращала на это внимания. Она улыбалась, словно они с ветром прекрасно понимали друг друга. Постав минутку на ступеньках, она оглянулась на дверь, а потом быстрым движением раскрыла зонтик, хотя дождя не было, и подняла его над головой. И ветер подхватил её и понёс!...».

Западный ветер – это, скорее всего, символ процветающего и сугубо материального Запада – той цивилизации, для которой духовные корни эзотерической философии оказались во многом чуждыми. Этот ветер уносит Мэри Поппинс в восточном направлении.

В мифологических представлениях разных народов ветер нередко персонифицировался и получал антропоморфные черты. В волшебных сказках ветер нередко выступает как персонаж под соответствующим именем, как, например, в русских сказках из собраний А. Н. Афанасьева: *Ветер, Ветер Восточный, Ветер Полуденный, Ветер Западный* и т. п. В интерпретации Памелы Трэверс образ ветра соотносится с образом Мэри Поппинс.

В художественных текстах при изображении чего-то таинственного, загадочного или смертельно опасного и пугающего используется *концепт «сумерки» (concept «dusk»)*. Памела Трэверс, как мы уже сказали, связала воедино этот концепт с концептом «ветер».

Сумерки, полумрак характеризуются неопределённостью очертаний и форм и в сказочных текстах типологически соотносятся с темнотой (чёрным цветом).

Темнота – символ иного, потустороннего мира. Сумерки же фиксируют момент перехода, пространство порога, граничную черту как между днём и ночью, так и между физическим земным и духовным мирами. Вот почему Мэри Поппинс как существо из иной реальности появляется именно в сумерки.

Сумерки ассоциируются с западом (с той пространственной сферой, куда заходит солнце), но сам запад в символической традиции воспринимался как местоположение смерти, как обитель мёртвых, царство теней. В целом для сумерек характерна амбивалентность явлений и обусловленная этим особая уязвимость тел [5, с. 420].

Согласно эзотерическим источникам, в сумерки нельзя спать, поскольку в это время особенно активизируются враждебные людям низшие существа астрального мира.

В произведении Памелы Трэверс мифолого-эзотерические мотивы не выражены резко и не находятся на первом плане повествования. Их следует отыскивать в хитросплетениях сюжета, построенного так, что всё происходящее описывается глазами детей, Джейн и Майкла, в том числе и сама Мэри Поппинс.

Вот, например, какой им показалась их будущая няня непосредственно после «приземления» в доме Бэнксов: *«Jane and Michael could see that the newcomer had shiny black hair... And that she was thin, with large feet and hand, and small, rather peering blue eyes» («Сверху были видны её гладкие, блестящие чёрные волосы... Незнакомка была худая, с большими руками и ногами и довольно маленькими пронзительными синими глазами»)*. Такие глаза однозначно указывают на властную, не любящую возражений личность.

Как видим, система образов и общая картина мира в художественном тексте является определённым видением и конструированием реальности в соответствии с авторской задачей. Рассмотренные концепты в повести-сказке Памелы Трэверс «Мэри Поппинс» обозначены соответствующими номинациями и являются в содержательном плане сказочно-мифологическими образами в значительной степени с эзотерической подосновой.

Список использованных источников

1 Беларуская міфалогія : Энцыклапедычны слоўнік / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш.; склад. І. Клімковіч; навук. рэд. С. Санько; мастак Т. Кашкурэвіч. – Мн. : Беларусь, 2004. – 592 с.

2 Русская мифология. Энциклопедия / Составление, общая редакция и предисловие Е. Мадлевской. – М. : Эксмо; СПб. : Мидгард, 2006. – 784 с.

3 Энциклопедия символов / Составитель В. М. Рошаль. – М. : АСТ; СПб. : Сова, 2008. – 1007 с.

4 Черных, П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. / П. Я. Черных. – 8-е изд., стереотип. – М. : Рус. Яз.–Медиа, 2007. – Т. 1: А – Пантомима. – 621 с.; Т. 2: Панцирь – Ящур. – 559 с.

5 Словарь символов и знаков / Автор-составитель Н. Н. Рогалевич. – Минск: Харвест, 2004. – 512 с.

Л. М. Романюк

РОДИННА ОБРЯДОВІСТЬ ЯК ВИЯВ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

В статтє рассмотрєны украинские народные традиции, обычаи, праздники и обряды, их влияние на формирование культурно-досуговой деятельности семьи. Проанализировано влияние семейных традиций и праздников на создание позитивного микроклимата в семье.

Український народ впродовж багатьох століть формував свої традиції, звичаї, обряди та свята, становлення та трансформація яких відбувається постійно. Нині, як і багато століть тому, народні традиції, звичаї, свята є одним з головних чинників відродження українського народу, його національної свідомості та людської гідності, адже в цих життєдайних джерелах – душа народу. Вони відображають не тільки етнічну своєрідність, але й естетику, моральні цінності, ментальність, історію.

Сім'я – природне і найбільш стійке формування людського суспільства, яке акумулює в собі всі його ознаки. Вона завжди була найкращим колективним вихователем, носієм найвищих національних ідеалів. На Україні завжди панував культ родини, культ рідної домівки, культ глибокої пошани до батьків та свого роду.

Звичаї українського народу передусім пов'язані з традиційним світоглядом, який склався протягом багатьох століть і зберіг чимало ознак дохристиянських вірувань. Кожне традиційне свято і кожний обряд тісно пов'язувалися з народними віруваннями та повір'ями. Це повсякденні усталені правила поведінки, що склалися історично, на основі людських стосунків, у результаті багаторазового здійснення одних і тих же дій та усвідомлення їх суспільної значущості. За визначенням В. Сапіги, звичай – це загальноприйнятий порядок, спосіб дій, загальноприйнята норма поведінки: те що стало звичним, засвоєним, визнаним, що увійшло у вжиток. Слово звичай походить від дієслова звикнути, тобто привикнути, привчитися до чогось, взяти щось за звичку. Таким чином, звичай – це звичка робити щось певним чином у праці, в побуті, родині, в суспільному, духовному житті; це звичний, давно заведений, який став звичайним порядком, однотипні масові дії, які відтворюються тривалий час [2, с. 44].

Обряди – це символічні дієства, приурочені до відзначення найбільш важливих подій у житті людських гуртів, родин, окремих осіб. Між звичаями і обрядами існує певна різниця. Звичаїв дотримуються щоденно, обряди ж виконуються напередодні чи безпосередньо у дні свят.

На сучасному етапі розбудови українського суспільства простежується тенденція до відродження народних традицій. Українці належать до тих націй у Європі, чия обрядовість є однією з найдавніших й найбагатших. Найкраще виражене багатство української обрядовості в обрядовому фольклорі – піснях, побажаннях, віншуваннях, примовляннях, якими супроводжується те чи інше обрядове дієство.

В обрядовості українців розрізняють два види – родинну (або сімейну) і календарно-побутову. Перший вид обрядів тісно пов'язаний із громадським осмисленням важливості події в житті окремої родини чи людини. Сімейні обряди супроводжують відзначення родин, весілля, похорону. Сімейна обрядовість складається з весільних, родильних (пологових) і похоронних обрядів. У циклі сімейних обрядів сплелися дії, символи, атрибути, які виникли в різні епохи і повинні були забезпечити щастя, багатство, благополуччя сім'ї і захистити її членів від злих сил. Українці завжди вбачали у родині моральну основу життя кожної людини. Цікаві й самотутні звичаї та обряди пов'язані з життям родини.

Кожна нація, кожен народ, навіть кожна соціальна група має свої звичаї, що виробилися протягом багатьох століть і освячені віками. Народні звичаї охоплюють усі ділянки громадського, родинного і суспільного життя. Звичаї, а також мова – це ті найміцніші елементи, що об'єднують окремих людей в один народ, в одну націю. Олекса Воропай зазначає, що

в усіх народів світу існує повір'я: «Той, хто забув звичаї своїх батьків, карається людьми і Богом. Він блукає по світу як блудний син, і ніде не може знайти собі притулку, бо він загублений для свого народу. У тих батьків, які не дотримуються звичаїв, родяться діти, що стають вовкулаками» [1, с. 9].

Створенню сім'ї у народі завжди надавалося надзвичайно великого значення. Відповідно до цього формувалось і весільна обрядовість – своєрідна урочиста драма, що супроводжувалась іграми, музикою, танцями, співами. Це відбилося у самій його назві: давньоруська «радість», українське «весілля», білоруське «васелле». Усі весільні дійства, що збереглися до початку ХХ століття, зустрічаються і сьогодні: «весільний поїзд», імітація викрадення нареченої, діалог старостів про куницю, взаємний обмін подарунками сватів, виплата нареченим грошового штрафу тощо. Ці весільні дійства є відгомонам давнього звичаю – умикання нареченої та укладання шлюбу на основі купівлі-продажу.

Значною подією у кожній сім'ї було народження дитини. Бездітна сім'я традиційно вважалася неповноцінною. У давні часи жінки старалися приховати вагітність від злих очей, носили обереги. Перед пологами запрошували до хати бабу-повитуху, яка приходила з хлібом, освяченою водою і цілющими травами. Вона здійснювала цілий ряд магічних дій, як вважалося, корисних для породіллі – навстіж розчиняла вікна, відкривала замки, розв'язувала всі вузли. За народними повір'ями все це виконувалося для полегшення пологів. Цікавим був момент появи дитини на світ, що також супроводжувався певними обрядами. Пуповину у хлопчиків перерізали на сокирі, у дівчаток – на веретені або гребені для прядіння. Відомі випадки, коли пуповину перерізали на книзі, щоб дитина була письменною. Пуповину і послід звичайно закопували в землю, але іноді шматочки висушеної пуповини або «сорочки», в якій народилася дитина, використовували як оберіг – засіб від безплідності. Потім наставляла перша купіль, яка мала магічне значення. У воду для дівчаток додавали любисток та інше «свячене зілля», мед або молоко, щоб ті були красивими. Для хлопчика – корінь оману, щоб той був сильним. Обсушували малюка біля теплої печі, прилучаючи нового члена сім'ї до домівки. Сина загортали у сорочку батька, дочку – в материнський одяг. У колиску клали різні предмети-обереги – декілька зерен, сіль, підсолений хліб, ножиці тощо.

Важливим був момент надання немовляті імені, оскільки добре вибране ім'я забезпечувало малюку щастя і благополуччя. Пізніше цей давній обряд замінено хрещенням у церкві. Цей обряд виконується на знак прилучення людини до Бога, християнської віри, очищає душу від первородного гріха. Значну роль у цьому обряді відігравали хрещені батьки дитини – куми (кума обов'язково повинна була мати дітей). Вони приймали малюка з рук священика, вносили його в будинок і клали на вивернену овчину – символ здоров'я і благополуччя. Хрещені батьки шанувалися нарівні з рідними і зобов'язані були всіляко піклуватися про хрещеників. Вони відігравали почесну роль на весіллях, брали участь у вихованні сиріт.

Після пологів (на 7-9 день) влаштовували *родини* – своєрідний очисний ритуал, оскільки породіллі вважалося нечистою. За повір'ям, у кімнату, де відбулися пологи, три дні не можна було заходити. До очищення жінка не могла ставити опару, місити тісто, торкатися ікон. У цьому відчувається відгомін давніх язичницьких вірувань. Вважалося, що молода мати була особливо вразлива для зурочення. Тому за допомогою повивальної баби вона організовувала гостину. Основними обрядовими елементами «родин» були ритуальне обмивання рук матері і повитусі, а також куштування спеціально приготовленої *бабиної каші* (з проса, гречки). Матір, дитину і бабу гості, які прийшли, повинні були обдарувати полотном і монетами. Батько брав у цьому обряді незначну участь.

Закінчувався родильно-хрестинний обрядовий цикл святкуванням першої річниці народження дитини – «пострижинами». У сімейному колі за участю кумів батько і повитуха стригли малюка. Спочатку на голові вистригали хрестоподібну фігуру, потім стригли наголо. Хлопчика при цьому садили на сокиру, дівчинку – на веретено. Повитуху за це нагороджували, вона також обдаровувала дитину. Всі присутні обов'язково приходили з подарунком для малюка. Обстрижене волосся ховали або закопували.

Смерть людини завжди сприймалась як велике горе. Неоднозначне ставлення до смерті зумовило формування складної системи похоронних обрядів, головною ідеєю яких було шанування померлих та культу предків. У похоронних обрядах і звичаях українського народу збереглося багато архаїчних рис, успадкованих від доби Трипілля (спалювання небіжчика), скіфо-сарматської (курган, тризна, сани, поминальні страви), слов'янської (розбивання горщика, човен-домовина, «печатання могили») тощо. Усі дії, що виконувались при похованні померлого, були спрямовані на забезпечення успішного переходу «душі» покійного в світ предків. Смерть за народним уявленням означала відторгнення від тіла не тільки «душі», а й «духу». Розлучення духу з тілом не вважалося закономірним: за певних умов «дух» померлого міг «повернутися». Щоб запобігти цьому, звичай забороняв залишати мерця одного, бо «лихий дух увійде в нього і буде турбувати людей». За народним повір'ям такий небіжчик може стати вампіром. Одним із найдавніших похоронних звичаїв є голосіння, які вважаються відданням шани покійному. Голосять (плачуть) тільки жінки. Іноді такі жінки-плакальниці наймаються спеціально. На думку дослідників, у давнину існувала своєрідна каста плакальниць – жриць похоронного обряду.

Тіло померлого обов'язково омивають теплою водою і вдягають у нове вбрання. Поруч із вмираючим ставлять воду, яку п'є душа, коли людина помирає. Ця посудина з водою залишається на столі чи на підвіконні протягом 40 днів після смерті для того, щоб душа, яка ще не встигла переправитися на той світ, попила води перед дальньою дорогою. Покійнику дають до рук свічку. Всі речі (постіль, одяг, в якому померла людина, вода, якою омивали покійного) мусять бути викинуті, спалені або вилиті там, де люди не ходять. Посуд, в якому була вода для миття, розбивають (відголосок розбивання горщика), щоб ним більше ніхто, крім покійного, не користувався. Якщо помирають молоді неодружені хлопці чи дівчата, то їх ховають як наречених: вдягають обручки, весільне вбрання, дарують дарунки рідним і близьким, випікають коровай. Покійника виносять ногами до дверей, щоб смерть не поверталась у цей дім. У домовину кладуть хліб, сіль, Звичай ударяти тричі труною об поріг дому означає прощання покійного зі своєю ріднею та своїм домом.

Отже, духовна складова культурної спадщини українського народу є неповторною і самобутньою. Український народ сформував своє особливе світобачення, відгомін якого ми можемо спостерігати у численних традиціях і обрядах, що дійшли до наших днів, обрядів, які подекуди втратили своє сакральне значення, але залишилися важливою складовою самобутньої української культури.

Список використаних джерел

- 1 Воропай, О. Звичай нашого народу : у 2 т. (Етнографічний нарис) / О. Воропай. – К. : Оберіг, 1991. – Т. 1 – 500 с.; Т. 2 – 446 с.
- 2 Сапіга, В. К. Українські народні свята та звичаї / В. К. Сапіга. – К. : Т-во «Знання України». – 1993. – 112 с.
- 3 Шкода, М. Н. Традиції і свята українського народу / М. Н. Шкода. – Донецьк : ТОВ ВКФ «БАО», 2007. – 384 с.

УДК 811.512.164'38:821.512.164-343:398.91

И. В. Серикова, Б. Р. Мухадов

ПОСЛОВИЦА КАК КОМПОЗИЦИОННО-СТИЛИСТИЧЕСКИЙ ЭЛЕМЕНТ ТУРКМЕНСКОЙ СКАЗКИ

В статье анализируются композиционно-стилистические особенности пословицы на материале цикла туркменских бытовых сказок с фантастическим элементом в русско-язычном переводе.

Туркменские сказки, как и сказки других народов, подразделяются на три типа: 1) сказки о животных, 2) волшебные сказки, 3) бытовые сказки; к последним близко примыкают анекдоты. Некоторые сказки сочетают в себе элементы нескольких типов и могут быть представлены циклами, сгруппированными вокруг какого-нибудь известного имени или сказочного героя.

Композиционно-стилистические особенности туркменских сказок включают формулы зачина, перехода внутри сказок, концовок, пословицы и поговорки, характеристику героя по эпизодам, в каждом из которых он называется по-разному, повторяемость в сказке каких либо предметов и ситуаций, больше количество диалогов и прямой речи. Иногда сказку сопровождают незатейливые стихотворные отрывки, песни. Язык сказок по большей части прост, что достаточно характерно для литератур мусульманского Востока.

Пословицы (*накыл*), как один из композиционно-стилистических элементов, весьма употребительны в туркменских сказках и выполняют различные роли в организации текста: 1) пословица призвана сделать ситуацию или действие более наглядными; 2) текст содержит намек на пословицу; 3) пословица может быть как бы девизом сказки; 4) мораль сказки выражена пословицей. Накыл различны по способу выражения (в виде целой стихотворной строфы или же ритмической прозы) и ввода в текст, узнаваемости, частоте и месту употребления в сказке.

Далее мы попытаемся проследить, как пословицы участвуют в организации текста «Туркменских сказок об Ярты-гулоке» [1], которые образуют цикл сказочных новелл об отважном, находчивом и трудолюбивом мальчике ростом в половину верблюжьего уха и относятся к бытовым сказкам с фантастическим элементом. Цикл содержит 14 новелл, в которых описываются приключения Ярты-гулока, защищающего своих друзей-бедняков от мулл, всесильного хана, жадного бая, и осмеиваются человеческие пороки – тупость, жадность, лицемерие, вероломство и т. д. Действие всех сказок происходит в одном из бедных аулов. Данные сказки подтверждают выводы исследователей туркменских сказок: 1) чем дальше от города, тем меньше в сказке волшебного, сверхъестественного; 2) чем ближе к жизни селений, тем меньше влияния литературы, тем проще композиция и язык сказок [2].

Необходимо отметить, что в каждой сказке-новелле об Ярты-гулоке употребляется от 3–4 пословиц и более.

В роли «раскрытия» ситуации выступают пословицы *Если хочешь увидеть орла, не смотри на землю!* и *Кто же ищет барса среди облаков* в первой сказке-новелле «Как Ярты-гулок нашёл и отца и мать», предвосхищая появление Ярты-гулока – долгожданного сыночка. Желание старика *Был бы у меня сынок, Сынок хотя бы с ноготок...* полностью исполняется:

«Вдруг старик услышал, что кто-то его зовёт:

– *Эй, ата-джан, дорогой отец! Если у тебя нет сыночка, так возьми меня в сыновья.*

Старик удивился. Он остановил ишака и стал смотреть себе под ноги, но увидел на дороге только сухие кусты верблюжьей колючки.

Но голос раздался снова:

– *Если хочешь увидеть орла, не смотри на землю!*

Тогда старик поднял глаза к небу, однако и там не нашёл ничего.

А голос сказал совсем громко:

– *Эй, ата-джан, кто же ищет барса среди облаков?!*

Старик взмолился:

– *Перестань прятаться! Покажись сейчас же!*

Ему очень хотелось поскорей увидеть своего долгожданного сыночка. И вдруг он его увидел: маленький мальчик выглянул из верблюжьего уха! Он весело посмотрел на старика и пропищал тоненьким голоском:

– *Я здесь, здесь! Ты видишь меня? Будь так добр, помоги мне выбраться из этой тесной кибитки, а то я задохнусь».*

Пословицы введены в речь героя, а ситуация напоминает игру в прятки. Компоненты-зоонимы пословиц *орёл* и *барс* имплицитно реализуют качества, которыми обладает Ярты-гулок – отвага, свободолюбие, независимость.

В этой же новелле пословица *алмаз тоже не велик, но за один алмаз отдадут сотню больших верблюдов* введена в речь мальчика, как ответ на сомнения старика: « – Всем ты хорош, Ярты-гулок, – вздохнул старик, – но будешь ли ты мне добрым помощником в старости? Ты слишком мал!» Содержание остальных сказок про Ярты-гулока подтверждает его смелость, находчивость, трудолюбие, почтительное отношение к старшим.

Во второй части сказки, которая начинается формулой перехода повествования *Пускай они едут, а ты слушай, что было со старухой*, пожилая женщина тоже, как и её муж, мечтает о сыне и поёт об этом песню. Появившийся старик, в речь которого введена пословица *счастье приходит и к молодым и к старым*, а далее уточняется *к нам пришло оно очень поздно, но тем лучше мы его оценим*, привозит сына и делает старуху счастливой.

В сказочной новелле «Три лепёшки» введена пословица при помощи метаоператора – *верно говорят люди: ребёнку поручи, да и сам за ним беги!*, которая намекает на все приключения, которые случаются с героем, когда он несёт обед отцу в поле. В свою очередь, каждый отдельный эпизод сопровождается новой пословицей. «Так он шёл и глазел по сторонам, потому что вокруг было очень много такого, чего Ярты еще никогда не видел: то жук проползёт, то бабочка пролетит, то птица защебечет в высоком небе. Но *кто смотрит по сторонам, тот не глядит себе под ноги*: Ярты споткнулся и упал в ямку». Ярты-гулок использует всё, чтобы выбраться из ямки: *«Где силы нет, – позови ум на помощь!*

Мальш развязал свой шерстяной кушак, разорвал его вдоль и свил из него крепкую верёвку. Одним концом он обвязал узелок, а другой конец верёвки взял в зубы и стал карабкаться вверх.

Не зря говорит народ: *«У самой длинной дороги бывает конец!»* Теперь, когда узелок уже не давил малышу на плечи, выбраться из ямки оказалось куда проще. Ярты напряг все свои силы и вскоре очутился на дороге. Он осмотрелся и заметил неподалёку маленького белого ягнёнка.

– Вах, вах! *Когда нет коня, – поскачешь и на ишаке!* – воскликнул мальчик.

Он привязал верёвку к ноге ягнёнка, взял длинную хворостину и с громким криком погнал ягнёнка прочь от ямки. Ягнёнок испугался, заблеял и бросился бежать. Но мы же знаем, что к его ноге была привязана верёвка, а к верёвке была привязана чашка с лепёшками. Ягнёнок побежал и вытащил узелок из ямки».

Интересно, что в сказке компонент пословицы *ишак* заменяется *ягнёнком*.

Реже в цикле об Ярты-гулоке пословицей выражена мораль сказки. В новелле «Виноград соседа» рассказывается о бедах, случившихся с соседями, в виноградник к которым залез Ярты-гулок. В конце сказки мальчик признаёт, что «причина всех бед скрывается в одной виноградине, взятой без спросу в чужом винограднике». «И мы скажем:

– *Сладок виноград, но не тот, что растёт на лозе соседа*».

Мораль выражена пословицей и в «Сказке о бородатой невесте» (в ней рассказывается, как смыслённый и смелый Ярты-гулок помогает красавице Бахты-гюль освободиться от старого купца Мухаммеда, за которого её хотят выдать замуж, и одолеть муллу и судью-кази, помогающих Мухаммеду): *Пускай добрый получит всё, что пожелает, а злой человек ничего не получит*.

В такой же роли выступает пословица *иногда и ослиный рёв кажется нам прекраснее пенья соловья* в сказке «Ярты-гулок и разбойники», в которой герою поручили охранять белого осла – самое большое богатство дорогого гостя, приехавшего к отцу Ярты-гулока. Однако мальчик не справился с поручением, и осла украли. Указанная пословица употребляется в сказке дважды: когда осёл возвестил своё появление криком («...В эту минуту на дворе закричал осёл. Он закричал громко и протяжно. Мать вскрикнула и крепко прижала к сердцу Ярты-гулока, а отец и старый караван-баши радостно засмеялись... А осёл всё кричал и

кричал, он хрипел, как труба, но его хриплый рёв казался людям слаще соловьиного пенья. Вот и вся сказка», и в конце в качестве назидания («Теперь ты знаешь, что иногда и ослиный рёв кажется нам прекраснее пенья соловья. Так говорит старая сказка, а сказка всегда скажет правду»).

Одна из сказок цикла об Ярты-гулоке называется «Говорящий верблюд». Можно предположить, что пословица *где вода, там и жизнь* служит своеобразным девизом данной новеллы и одновременно выражает мораль сказки. Пословица употребляется в самом начале и в конце сказочного текста. В новелле рассказывается, как слуги хана хотели перекрыть плотину, чтобы вода не поступала на поля дехкан, а Ярты-гулок, узнав об этом коварном замысле, спас бедняков. Отвечая за верблюда, он пообещал хану вернуться через «тридцать три года и тридцать три дня. Я вернусь в пятницу после большого дождя. Но дожди над песками выпадают редко и даже очень редко, и поэтому долго и очень долго пришлось ждать хану возвращения говорящего верблюда. А вода по-прежнему текла к бедным аулам... Каждую весну зеленели на полях пшеница и хлопок. Зеленели потому, что там, где вода, – там и жизнь, – как говорит старинная мудрость».

Таким образом, анализ текста сказок об Ярты-гулоке показал, что наиболее активно пословицы употребляются в том случае, когда необходимо сделать ситуацию или действие более наглядными, а также с помощью пословицы выражается мораль сказки.

Список использованных источников

1 Туркменские сказки об Ярты-гулоке / отв. ред. Р. И. Филиппова. – Ленинград : Детгиз, 1956. – 132 с.

2 Стеблева, И. Туркменские сказки / И. Стеблева / Проданный сон : туркменские народные сказки. – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1969. – 574 с.

УДК 811.161.1

И. А. Саница

МИФОЛОГИЗАЦИЯ АРХЕТИПНЫХ СВОЙСТВ КОЗАКА В УКРАИНСКИХ ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ

На материале украинских пословиц и поговорок проанализирован архетипный для украинской культуры образ козака, описаны его основные черты. При их анализе выявлен бинарный принцип мировосприятия. Актуальность обращения к фольклорному материалу вызвана необходимостью экспликации архетипных свойств украинского народа и их проекцией в его будущее.

Одним из негативных результатов стремительного развития научно-технического прогресса рассматривается осознание «пропасти» между прошлым и будущим, которое приводит к возникновению страха перед будущим, или, по терминологии Э. Тоффлера, к футурошоку, сопровождаемому нестабильностью мировоззренческих принципов, потерей морально-этических ценностей, поиском новых духовных ориентиров [1]. Именно в этот период особенно актуальным и необходимым становится обращение к анализу вневременных носителей социокультурных ценностей бытия человека. Рядом с тем, что постоянно изменяется, обеспечивая культурно-исторический и социально-экономический прогресс, существует и то, что сохраняется многими поколениями как определенные национальные ценности, создающие непрерывность, преемственность духовных традиций. Такие вертикальные информационно-энергетические связи прежде всего и становятся объектом этнолингвистики и лингвокультурологии, где они исследуются как сквозные образы, концепты, знаки этнокультуры

и др. Архетипные мотивы, образы, реализованные в мифологии, литературе, искусстве разных времен и народов, периодически повторяются, выдвигая в каждой национальной культуре свои приоритеты. Так, например, в украинском самосознании на первый план выступает «не формализм разума», а то, что является корнем моральной жизни, «сердце» как метафора интимных глубин души. Одновременно с архетипом *Сердце* С. Б. Крымский выделяет в украинской культуре архетипы *Природа, София, Слово*. Близость национальных архетипов и универсалий мировой культуры является, по мнению ученого, предпосылкой освобождения духовной жизни нации из ситуации одноразовости и тленности в пространстве вечности, в сфере утверждения исторических свершений народа в их общечеловеческой значимости и достоинства [2, с. 87].

Анализируя сегодня самобытность и особенности украинского национального характера, такие черты, как добросовестность, победоносность, в которой отражается решимость человека «добыть свою долю», тоска, в которой проявляет себя ощущение нетождественности человека и окружающего мира, неосуществимость в нем собственной судьбы, мы, как и большинство современных исследователей, определяем как основные [3]. В связи с этим говоря об архетипном образе украинской культуры, мы учитываем способность образа передавать существенные морально-этические черты национального характера, быть носителем ценностных ориентиров народа, выражать его основные устремления и надежды.

Одной из лексем, представляющих в современном украинском языке этноспецифические особенности и национальную самобытность украинцев как нации, считаем лексему *козак*.

Познание и отображение окружающего мира человек осуществляет, используя различные методы и приемы интерпретации. Свои первые впечатления о мире и о себе в нем человек фиксирует на основе непосредственного общения с окружающим миром, выражая свое видение действительности в наивной картине мира, частично представленной в поговорках. Обращаясь к анализу языковых средств создания образа козака, в предыдущих публикациях мы исследовали художественные и исторические тексты, которые содержат языковые факты, связанные с козачеством, и представляют конкретные фрагменты научной и художественной картин мира авторов [4]. Материалом исследования для данной публикации стали поговорки и пословицы, собранные М. Номисом, демонстрирующие интерпретацию образа-символа в наивной картине мира украинцев и эксплицирующие коллективное неосознанное его видение.

Прежде всего, отметим, что особое внимание поговорки уделяют описанию внутренних характеристик козака, предостерегая от обманчивости внешности. На наш взгляд, именно скептическое отношение украинского народа к внешним признакам козачества зафиксировано в таких поговорках: *Не усе ж то козак, що списа має* [5, с. 102], *Не козаковать Миколі, бо не буде у его коня ніколи* [5, с. 122], *На козаку не буде знаку* [5, с. 168], *Очерет, осока, чорні брови в козака* [5, с. 246], *Познаєш пішого (голового) з сагайдаком* [5, с. 260] и др. В связи с этим закономерным считаем требование, кроме оружия, иметь прежде всего голову на плечах: *До булави треба голови* [5, с. 17], *Аби б була булава, то найдеця голова* [5, с. 17].

В значительном количестве поговорок зафиксировано желание воли, свободы, независимости как одно из наиболее характерных устремлений козака, напр.: *Козак та воля – заласна доля* [5, с. 17]. К тому же, воля в пределах проанализированных поговорок непосредственно ассоциируется с такими хронотопами, как степь и поле: *Степ та воля – козацька доля; Коли козак в полі, то він на волі* [там же]. Именно поэтому, как нам представляется, настоящий козак в представлении украинцев немислим в связи с какой-либо формой порабощения, как социально-экономического (*Що буде, то буде, а козак паницини робити не буде* [5, с. 28]), так и социально-бытового (*Птиця з птицею не набьця, козак з дівчиною не наживеця (мусить покинуть)* [5, с. 17]). Логичным выглядит сравнение козака с вольной птицей: *Козак, як голуб: знявся, та й полинув. ... – ...голуб: куди ні прилितить, там и пристане*, и если постигнет его смерть, некому будет его и оплакивать: *Умер козак та й лежить, та й нікому затужить* [там 5, с. 17].

В паремиях отражена наиболее значимая черта украинских козаков – их бесстрашие, храбрость, хитрость: *Козак не боїця ні тучі, ні грому. – ... ні хмари, ні чвари [там же], Орел не козак!* [5, с.162], *Не той козак, що поборов, а той, що вивернувся* [5, с. 81].

Как об особой заслуге козака пословицы и поговорки говорят о его бедности: *На козаку й рогожа пригожа, Горе тому козакові, нема сіна лошакові, Дожились козаки, нема хліба ні табак* [там же], *Де в тебе нема грошей? Козак хороший та нема грошей!* [5, с. 29], *Козак хороший, та нема грошей. – Хороший та без грошей* [5, с. 32], *Цікавий козак, та босий* [5, с. 123], *Козак муха – без кожуха* [5, с. 219], *Козак не гордун. – ... що оборве, то й в кавун. – Козак не гордує: що попав, те й мордує* [5, с. 238], *Опізнівся козак, так будеш и так* [5, с. 234], *Хліб та вода, то козацька іда* [5, с. 240], *Отак по козацькій: нема хліба, істи плячки* [5, с. 241].

Очевидно, оценка такого аскетического способа жизни простых козаков содержится в пословицах: *Звання козацьке, а життя собацьке; Козак з бідю, як риба з водою* [5, с. 17]. В то же время пословицы фиксируют и оптимистическое отношение к жизненным трудностям, веру в лучшее будущее: *Козак з біді не заплаче; Козак журби не має* [5, с. 17].

Наблюдательный взгляд способен уловить самые незаметные детали поведения украинских героев-козаков не только во время боя, но и в часы затишья между войнами. Конечно, свободный способ жизни, отсутствие у большинства голоты личного хозяйства, семьи, тяжелые физически и психологически военные периоды жизни – все это повлияло на их поведение в период между войнами. Незаинтересованность в хозяйствовании, апатичность к ежедневному труду не оставили равнодушными украинцев, метко обрисовавших козаков между походами и выразивших свое отношение таким образом: *Чому козак не гладок! Попоїв та на бок* [5, с. 36], *Як би хліб та одежа, ів би козак лежа. – ... то козак би и вмер лежа* [там же], *Ох ніч моя, ніч! Коли б я на тобі, а ти на коні – славний би козак був з мене!* [5, с. 215]. Приговор-предостережение таким горе-козакам звучит в пословице *Хто любить ніч, тому ворог Січ* [5, с. 215], потому что настоящие козаки найдут для себя занятие и в мирное время.

С осуждением описано в паремиях и пристрастие козаков к выпивке, гульбе, напр.: *Як би не та сивуха, згинув би козак, як муха* [5, с. 228], *Куняє й наливає, наливає – випиває, випиває и куняє, – свого віку козацького доживає* [5, с. 229]. Презрение к такому опрометчивому, неблагоразумному поведению козаков, иногда приводящему и к горю, к беде тех, кто оказывался на дороге у подвыпивших воинов, высказано в следующих примерах: *Чубатий иде – лихо за собою несе; Оттак! Славу під лаву! – Вони свою славу кинули під лаву (казано про Запорозців); «Чим грішен?» – «Малим родився, п'яним умер, нічого не знаю...» – «Иди душа в рай!» (про Запорожця)* [5, с. 17].

В то же время, какие негативные поступки ни совершали бы козаки в мирное время, в народной памяти их образы зафиксированы, прежде всего, как героические, которым свойственны поиск свободы, славы, побед: *Козак, як не сало їсть, не Турка рубає, так нужи шукає. – Козак – душа правдивая, сорочки немає – коли не п'є, так нужу б'є, а все не гуляє* [5, с. 17]. Их действия всегда открыты, они не нападают исподтишка: *Щирий козак ззаду не нападаєця* [5, с. 81]. Поэтому козак и слава – это две неразрывные сущности, связанные в сознании украинцев: *Де козак, там і слава* [там же], *Нуте, браття, або слави добути, або дома не бути* [5, с. 83].

Борясь с врагом, козаки использовали различные хитрости, иногда, по свидетельствам исторических фактов, проявляли и жестокость. Но она была вынужденной. Вроде бы оправдывая своих героев, народ утверждает: *Зроду-звіку козак не був і не буде катом!* [5, с. 17].

Проанализированные пословицы и поговорки эксплицируют не только положительные черты народных мстителей. Созданные образы козаков, героев-борцов, мстителей, несмотря на свойственные им недостатки, являются воплощением и выражением национальной удачи, обилие свободной индивидуальности, личностного завоевания мира, что было и остается архетипным для менталитета украинцев.

Изображение и утверждение приоритетных для характера и сознания украинцев черт на примере их лучших представителей определяет этнокреативный характер литературы и науки, раскрывающих этнический портрет народа и выражающих его неповторимый опыт. Таким образом «культура трансформирует исторический опыт в знаменование ценностей жизни» [4, с. 81].

Список использованных источников

- 1 Тоффлер, Э. Футурошок = Future Shock / Э. Тоффлер. – М.: «АСТ (издательство)», 2008. – 560 с.
- 2 Кримський, С. Архетипи української культури / С. Кримський // Вісник НАН України. – № 7–8. – С. 74–87.
- 3 Андрос, Є. І. Онтологія українського світосприймання: проблема соціокультурних пріоритетів / Є. І. Андрос // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К.: Фенікс, 1996. – С.113–132.
- 4 См. наши следующие публикации: Синиця, І. А. Історико-філологічне значення лексеми «козак» у розумінні М. І. Костомарова / І. А. Синиця // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні : зб. наук. ст. – Вип. 10. – Луганськ, 2001. – С.227–230; Синиця, І. А. Лексема “козак”: від історичного поняття до етнопсихологеми (на матеріалі художніх та наукових текстів ХІХ ст.) / І. А. Синиця // Культура слова. – 2004. – Вип. 64. – С. 57–61; Синиця, І. А. Лінгвокультурологічний портрет козацтва (за працею Д.І. Яворницького «Історія запорозьких козаків») / І. А. Синиця // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні : зб. наук. ст. – Вип. 17. – К., 2008. – С. 320–325 и др.
- 5 Українські приказки, прислів'я и таке инше. Збірники О. В. Марковича и других. Спорудив М. Номис. – С.-Петербург, 1864. – 304 с.

УДК 82'396, 81'42

С. Н. Стародубец

МИФИЧЕСКИЙ СИМВОЛ «ЗЕРКАЛО» В ПОХОРОННОМ ОБРЯДОВОМ ТЕКСТЕ, ЗАФИКСИРОВАННОМ НА ПРИГРАНИЧНЫХ С БЕЛАРУСЬЮ ТЕРРИТОРИЯХ БРЯНСКОЙ ОБЛАСТИ

В статье описывается символическое значение слова зеркало в похоронном обряде, зафиксированном на приграничных с Беларусью территориях Брянской области. Установлено, что символизация ключевых слов в обрядовом тексте обусловлена переосмыслением предметного значения слова и его трансформацией в «духовное». В этой связи мифический символ зеркало имеет два взаимообусловленных плана содержания – узуальный и локальный.

Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ-БРФФИ № 15-24-01006 «Этнографические и лингвокультурологические особенности обрядового фольклора брянско-гомельского пограничья»

Народный обряд, соединяющий в себе материальное и духовное начала, обладающий максимальной степенью символизации, отражающий традиционные принципы мироустройства народа и представлений об идеальном, представляет собой, с одной стороны, факт традиционной народной культуры, с другой стороны, факт живой этнокультурной сакральной коммуникации. Этнографический и лингвокультурологический анализ обрядовой лексики (содержащей в значении символический компонент) брянско-гомельского пограничья позволяет систематизировать комплекс инвариантных и вариантных символических кодов восточнославянского обряда в целях сохранения его этнокультурной идентичности. Считаем, что «обрядовые слова – это фонд лексических единиц, обозначающих предметы, признаки

или действия, которые выступают <...> в сакральной функции в рамках обрядового дискурса» [3, с. 79–80].

В «обрядовом тексте» (термин Т. Б. Банковой [1]) продуцирована репрезентация символического компонента лексического значения ключевых обрядовых слов. Символизация ключевых слов в обрядовом тексте обусловлена переосмыслением предметного значения слова и его трансформацией в «духовное». Семиотический механизм перевода значения слова из бытового в символическое определен нами как объективация символического компонента в значении диалектного слова.

Кроме того, слова-символы как концептуальные константы (остовы, опоры) духовной культуры в обрядовом тексте являются и культурно маркированными языковыми единицами, отражающими, с одной стороны, универсальные мифологические представления народа посредством взаимобратимой связи «дух (духовное) ↔ предмет, действие, атрибут», с другой стороны, и варианты (локальные) со-значения, обусловленные региональной культурной традицией.

В традиционной славянской культуре: «Зеркало – в народных представлениях символ «удвоения» действительности, граница между земным и потусторонним мирами. Наделяется сверхъестественной силой, способностью воссоздавать не только видимый мир, но и невидимый и даже потусторонний. <...> Как и другие границы (межа, окно, порог, печная труба, водная поверхность и т. п.), З. считается опасным и требует осторожного обращения. <...> Строго соблюдается обычай завешивать З. или поворачивать его к стене, когда в доме находится покойник. Если этого не сделать, покойник станет вампиром, т. е. будет вторгаться с «того света» в мир живых» [4, с. 182–183]

В ходе нашего исследования обрядов, бытующих на территории приграничных с Беларусью районов Брянской области, зафиксировано вариантное символическое значение номинации *закрытое зеркало* в похоронном обрядовом тексте, как-то:

– «Зеркало как ‘закрытый’ путь душе умершего к живущим»: «Зеркала завешивают, ено ж некрасиво, двоица отражение, штоб покойника больше не было, пословица такая» (Чернобанова Анна Ивановна, 1927 года рождения, село Манюки Новозыбковского района);

– «Зеркало как ‘закрытое’ око души умершего»: «Зеркала закрывали, ну, чтобы не подглядел, такое было, штоб покойник не подглядел, с собой не забрал, чтобы он не видел, что делается, что вот всё это самое» (Рогожниковна Ольга Кузьминишна, 1939 года рождения, г. Новозыбков); «Обязательно зеркала завешивали, вот эти телевизоры, всё, чтобы душа летала, не видела своего отражения» (Надежда Сергеевна Ткачёва, 1942 года рождения, село Хохловка Климовского района);

– «Зеркало как ‘закрытая’ дверь, через которую умерший забирает с собой душу другого человека, т. е. способствует его ближайшей смерти»: «Зеркала закрывали, шоб не выурбала друуова услед за собой» (Исаченко Анна Антоновна, 1930 года рождения, село Чернооково Климовский район);

– «Зеркало как место временного пребывания души умершего в то время, пока его тело не предано земле»: «Ну, кажут, жить покойник у зеркала, уже отражается, что йон там. Ну, нельзя, кажут. А че уо нельзя, можа старые люди знают, ча уо закрывали зеркала, коуда помре покойник, я вот тоже не знаю, но когда у меня мать умерла, вот, шкаф с зеркалом и треляж – усе закрывали. Ну, простиной белой закрыли, и усе, вот так. А для че уо, ну кажут, шоб отражения не было» (Фатеева Евдокия Ивановна, 1929 года рождения, село Чернооково Климовский район).

Формально акциональный (конкретного физического действия) распространитель ‘закрыть’ (с вариантами *закрывать*, *завешивать*) эксплицирует узуальный инвариантный символический компонент значения слова *зеркало*.

Периферийные распространители с каузативно-целевым значением ‘закрыть, чтобы...’ детерминируют совокупность вариантно-локальных значений символа *закрытое зеркало*: «шоб покойника больше не было», «чтобы не подглядел», «чтобы не видел, что делается», «чтобы с собой не забрал», «чтобы душа летала, не видела своего отражения».

Мотивация «*Ну, кажутъ, жить покойник у зеркала, уже отражается, что йон там*» («Живет покойник в зеркале, уже отражается, что он там»), с точки зрения говорящего, фиксирует возможность того, что умерший находится «там» (= в другом мире), а в «зеркале», если его не закрыть, отразится «пребывание души умершего за пределами видимого мира» подобно тому, как подвижный поплавок на водной глади фиксирует знание субъекта о том, что рыба попала на крючок.

Подчеркиваем, что символическое значение ключевого слова *зеркало* в обрядовом похоронном тексте, обусловленное переосмыслением лексического значения слова с предметным значением по шкале «бытовое → духовное», имеет два плана содержания: узуальный (инвариантный), зафиксированный в лексикографических источниках («Славянские древности» [2], «Славянская мифология» [4]), и вариативно-локальный, не зафиксированный в лексикографических источниках, но являющийся следствием первого.

Список использованных источников

1 Банкова, Т. Б. Профанное и сакральное в тексте сибирской свадьбы / Т. Б. Банкова // Вестник Томского государственного университета: Бюллетень оперативной научной информации «Обрядовое слово как языковой и культурный феномен: статус и региональная специфика». – 2006. – № 112. – С. 6–19.

2 Толстая, С. М. Зеркало / С. М. Толстая // Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – М., 1995. – Т. 2. – С. 314–324.

3 Тараканова, Д. А. Символический компонент значения диалектного слова (на материале говоров Среднего Приобья) : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук по специальности 10.02.01 – русский язык / Т. А. Тараканова. – Томск, 2012. – 193 с.

4 Толстая, С. М. Зеркало / С. М. Толстая // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – изд. 2-е. – М.: Междунар. отношения, 2002. – С. 182–183.

УДК 811.161.1'373.23

А. Л. Стрижак

ЭТНОНИМЫ ХОХОЛ, МОСКАЛЬ, БУЛЬБАШ В ФУНКЦИИ АКТУАЛЬНЫХ СЛОВ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

В статье анализируется функционирование этнонимов хохол, москаль, бульбаш в современных интернет-СМИ Украины, России и Беларуси, выделяются основные функции названных этнонимов, отмечаются особенности их употребления журналистами различных изданий, указывается роль этнонимов в интерпретации явлений окружающей действительности.

Влияние народной духовной культуры на лексический фонд языка, на сам язык того или иного этноса сложно переоценить. Неотъемлемой частью культуры любого народа являются слова, отражающие стереотипные знания о представителях соседних наций и народностей, – этнонимы, т. е. «названия различных видов этнических общностей: наций, народов, племен и др.» [1, с. 548], среди которых различаются автоэтнонимы – самоназвания этносов и экзоэтнонимы – названия, данные представителям других народов. Предметом рассмотрения данной статьи стали этнонимы *хохол*, *москаль*, *бульбаш*, употребляющиеся в интернет-СМИ Украины, России и Беларуси за период 2013–2015 гг.

В современных лексикографических источниках зафиксированы лексемы *хохол* и *москаль*. Так, номинация *хохол* в значении «название украинца (первоначально – пренебрежительное, теперь – шутовое или фамильярное)» отмечена в «Толковом словаре Т. Ф. Ефремовой» и «Словаре современной лексики, жаргона и сленга»: *хохол* «украинец, чаще всего не

содержит оскорбления'. Этноним *москаль* зафиксирован в трех словарях: «Голковый словарь Т. Ф. Ефремовой» определяет слово *москаль* как 'прозвище русских – первоначально солдат – на Украине и в Белоруссии (обычно с оттенком презрительности)'; «Словарь современной лексики, жаргона и сленга» дает два значения рассматриваемого этнонима – '1. типичный житель Москвы и окрестностей, москвич; 2. житель России вообще', отмечая негативную оценочность обоих значений. «Большой толковый словарь русского языка» содержит нейтральное толкование слова *москаль*: 'прозвище русского человека (у украинцев и белорусов)'. Этноним *бульбаиш* не отмечен в современных толковых словарях, определение данного слова находим лишь в «Большом словаре русского жаргона»: *бульбаиш* – '(шутл.-ирон.) белорус', что может быть косвенным подтверждением его относительной новизны.

Нами отмечены различные тенденции в использовании данных номинаций как автоэтнонимов и экзоэтнонимов журналистами каждой из стран. Вместе с тем не вызывает сомнений тот факт, что неофициальные этнонимы *хохол*, *москаль*, *бульбаиш* выступают в качестве ключевых, актуальных слов новейшего времени, активно функционирующих в русскоязычном (и не только) медиапространстве. Анализ материала позволил выделить 4 группы контекстов: 1 – собственно номинативное употребление единиц; 2 – оценочное использование этнонимов; 3 – актуализация семантики; 4 – новое, неузуальное значение слов.

Рассмотрим случаи собственно номинативного употребления этнонимов. Характерной особенностью функционирования номинации *хохол* как в российских, так и в украинских медиа является отсутствие кавычек, т. е. этноним включается в собственно авторскую речь: *Тем более, что смешные хохлы смешны только по телевизору* (Новое Время, окт. 2015); *Самое страшное оскорбление для хохла: на что обидится ...* (From-ua.com, июль 2015).

Употребление этнонима *москаль* как нейтральной номинации практически не встречается в СМИ Украины, России и Беларуси: *Взамен ничего нам не предложили. Пушкиных у нас не было, Достоевских и Толстых не родилось, Тургеневы и Некрасовы тоже москаль...* (Новостной фронт, окт. 2015) [украинский ресурс]; *Всегда кто-то виноват – москаль, поляки, евреи, шведы, немцы, турки, но только не сами украинцы* (Журналистская правда, сент. 2015) [российский ресурс]; *У вас обязательно спросят какой-нибудь пароль, на который вы должны дать правильный ответ. Еще спросят, есть ли среди вас москаль и коммунисты* (Прессбол, сент. 2015) [белорусский ресурс].

Нейтральное использование экзоэтнонима *бульбаиш* широко представлено в российских и украинских медиа, в то время как его употребление в роли автоэтнонима зафиксировано нами только в одном материале: *А впереди – матчи с этими самыми соперниками, которых скромному бульбаишу еще попробуй одолей* (Прессбол, сент. 2015)

Анализ функционирования рассматриваемых этнонимов в качестве оценочных единиц показал, что в ряде украинских интернет-СМИ лексемы *хохол* и *бульбаиш* интерпретируются как равнозначные по силе воздействия оскорбительные номинации: *Российские чиновники могут запросто называть украинцев «хохлами», белорусов «бульбашами», а афроамериканцев «черными»* (ТСН.ua, авг. 2015); *Французов «заклятые друзья» зовут «лягушатниками», белорусов – «бульбашами», нас россияне называют «хохлами»* (Газета.ua, июнь 2015); *Русские сплотили в едином могучем СССР хохлов, бульбашей, хачей и разных прочих бабаев* (365news.biz, янв. 2015). Показательным является самокритичное восприятие этнонима *хохол*, признание объективно существующими неких отрицательных для украинцев качеств, входящих в его сферу денотации: *Из хохлов мы превращаемся в украинцев* (inoСМИ.Ru-26, авг. 2015 г.); ср.: *Депутат Верховной Рады: «хохлы» и рабы должны знать, что русский язык – угроза Украине* (Балтия, июль 2014). Вместе с тем, данные белорусских интернет-ресурсов показывают, что для белорусского этноса нехарактерно восприятие этнонима *бульбаиш* как негативнооценочной номинации. Нами зафиксирован лишь один материал с подобной интерпретацией: *Я понимаю, почему украинцы обижаются, когда их называют хохлами, и я мечтаю, что и нас когда-нибудь перестанут называть бульбашами* (Белорусский партизан, дек. 2013).

Традиционным для украинских медиаресурсов стало включение в зону авторской речи журналиста экспрессивного этнонима *москаль* как негативнооценочной единицы: *Тогда большевики уничтожили нашу святыню, а теперь явились иконы, так, может, москалей скоро победим* (Газета.ua, сент. 2015); *В центре Киева призывают «резать москалей и жидов»* (Украина.ру, окт. 2015); или: *Так москали могут взять любого активиста, навесить на него абсурдные обвинения* (Высокий Вал (г. Чернигов), авг. 2015). Для российских медиа характерно употребление оценочного этнонима *москаль* в кавычках, что подчеркивает его включенность в чужую речь, направлено на передачу иной, не авторской картины мира: *Вспомните, пример Украины: понадобилось всего лишь переписать учебники истории, чтобы за 25 лет бывшие школьники увидели в русских не сродников по вере, а «москалей»* (КП, окт. 2015); или: *Во Владимир планировался приезд ученых из Украины, но Киев воспрепятствовал этому, пригрозив, что лишит осмелившихся ехать к «москалям» ученых работы* (Призыв (Владимир), сент. 2015); ср.: *А с февраля 2014 года стал призывать вешать и «уничтожать» «ватников» и «москалей», как он называл всех уроженцев России* (Коммерсантъ-Online, сент. 2015).

Установлено, что для белорусских медиаресурсов нехарактерно обращение к этнонимам *хохол*, *москаль* и *бульбаиш* как к экспрессивным, негативнооценочным единицам, равно как и нехарактерно их использование в качестве нейтральных номинаций. При этом именно в белорусских интернет-СМИ наиболее широко представлены материалы, в которых обыгрывается внутренняя форма этнонима *бульбаиш* (уточним, что случаев актуализации семантики лексем *хохол* и *москаль* нами не зафиксировано). В основу актуализации значения номинации *бульбаиш*, как правило, ложится представление о гастрономических предпочтениях белорусов (по-белорусски *картофель* – «бульба»): *К слову, бульбашами нас стали называть в советские времена. А в селах еще не так давно готовили бабку не из картошки, а из моркови, грибов* (Naviny.by, июнь 2015); ср.: *«Страна кенгуру» – отчасти стереотип, образный ярлык сродни «бульбашам», когда говорят о белорусах, или украинскому салу в шоколаде* (Столичное телевидение, май 2015). Стереотипное, наивное восприятие Беларуси как страны, в которой выращивается преимущественно картофель (что нередко сопровождается определенными проблемами), легло в основу следующих материалов: *Французские «бульбаиши»: почему западные фермеры переезжают в Беларусь и как учат своих коллег земледелию* (Столичное телевидение, окт. 2015); или: *Картошка у них дороже на 30 евроцентов, а сортов в продаже — точно больше десяти. И кто еще из нас «бульбаиш»? (Onliner.by, июль 2015); ср.: Китайцы стали главными «бульбашами» в мире. В Китае наблюдается продолжительное и стабильное увеличение объемов производства картофеля* (Белорусский партизан, июль 2015). Подобное словоупотребление привело к развитию нового лексико-семантического варианта этнонима *бульбаиш* ‘тот, кто любит употреблять в пищу картофель’, что подтверждается материалами российских и украинских медиаресурсов: *Что интересно, многие мои друзья, знакомые и родственники тоже «бульбаиши» – заядлые картофельники, а картошка для них – одна из основ рациона* (Superstyle.ru, окт. 2014); ср.: *Белорусов, конечно, называют бульбашами, но они едят не больше картошки, чем украинцы или россияне...* (Сегодня (Киев), фев. 2013); или: *Украинцы из «салоедов» превратились в «бульбашей»* (ТСН.ua, фев. 2013).

Анализ материала показал, что в ряде контекстов этнонимы *москаль* и *бульбаиш* реализуют новое, отличное от общепринятого, значение, при этом такого рода словоупотребление отмечено нами исключительно в российских интернет-СМИ. Так, номинация *москаль* нередко используется в более широком значении ‘сторонник России; тот, кому свойствен образ мыслей русского человека’: *Почему мы не можем поставить на эти танки систему активной защиты? На танках Асада написано «москальАсад»?* (КП, окт. 2015); ср.: *Кстати, современник Гоголя Тарас Шевченко учился в Петербурге, там же создал все свои значительные произведения, служил в русской армии, то есть был москалём* (PolitRussia.com, сент. 2015).

Таким образом, экспрессивные этнонимы *хохол*, *москаль*, *бульбаиш*, активно функционирующие в современных интернет-СМИ Украины, России и Беларуси, реализуют номинативную и оценочную семантику, развивают новые лексико-семантические варианты и новые значения, выступая в качестве собственно номинаций, слов-ярлыков, а также шуточных прозвищ представителей украинского, русского и белорусского этносов.

Список использованных источников

- 1 Матвеева, Т. В. Полный словарь лингвистических терминов / Т. В. Матвеева. – Ростов н/Д : Феникс, 2010.
- 2 Ефремова, Т. Ф. Современный толково-словообразовательный словарь русского языка / Т. Ф. Ефремова. – М. : Дрофа, 2000. – 1233 с.
- 3 Словарь современной лексики, жаргона и сленга [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.slovonovo.ru/> – Дата доступа: 22.10.2015.
- 4 Большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов. – СПб. : Норинт, 2000. – 1536 с.
- 5 Мокиенко, В. М. Большой словарь русского жаргона / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. – СПб. : Норинт, 2000. – 716 с.

УДК 811.161.2'37:394.268.7

А. Г. Суколен

ЯЗЫКОВАЯ И МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ЗООНИМОВ *ЛОШАДЬ*, *КОНЬ*, *КОБЫЛА*

В статье представлены основные семантические направления, по которым развивается многозначность лексем лошадь, конь и кобыла; выявляются потенциальные семы, влияющие на формирование языковой и этнокультурной семантики названных зоонимов.

Зоонимы *лошадь*, *конь* и *кобыла* в русском языке являются многозначными. Они же, называя мифологизированных животных, обладают разветвлённой этнокультурной символикой.

В современном русском языке приведенные номинации имеют следующие прямые значения: *лошадь* ‘крупное однокопытное животное семейства лошадиных’; *конь* ‘то же, что лошадь, преимущественно о самце’; *кобыла* ‘самка лошади’ [1, с. 376]. Из определений видно, что лексема *лошадь* используется как обобщающее название животного, а номинации *конь* и *кобыла* употребляются для различения животных по признаку пола. Кроме того, в толковании зоонима *лошадь* могут актуализироваться другие признаки животного: *лошадь* – ‘домашнее животное, ходящее в упряжи или под седлом’ [2, с. 93]. Языковая семантика лексемы в данном случае раскрывается иначе. Значимыми здесь являются семы, связанные с хозяйственной деятельностью ‘ходить в упряжи’, ‘ходить под седлом’, в то время как семы, указывающие на биологические характеристики животного, ‘однокопытное’, ‘семейство лошадиных’ не упоминаются вовсе. В русских народных говорах отмечаются сходные дефиниции: *лошадь* ‘домашнее животное, ходящее в упряжи или под седлом’ [3, с. 384]; *конь* ‘рабочая лошадь’ [4, с. 247]. Данные определения отражают представления славян о коне как верном помощнике, без которого невозможно вообразить повседневную жизнь многих поколений людей: *Конь мой – вся моя надежда* [5, с. 156].

Семантическая структура зоонимов *лошадь*, *конь* и *кобыла* представлена системой взаимосвязанных лексико-семантических вариантов (ЛСВ), объединённых частичной общностью сем. Отдельные ЛСВ зоонимов *лошадь*, *конь* и *кобыла* могут быть распределены по группам в соответствии с тем, какими семами представлен ядерный макрокомпонент их значений.

Первую группу составляют ЛСВ, в которых основную смыслообразующую роль предметно-понятийного макрокомпонента выполняет сема ‘перевозить’. Данная группа представлена следующими жаргонными зоолексемами: *лошадь* ‘заклоченный, проносящий в зону запрещённые предметы’ [6, с. 323]; *конь* ‘трамвай’ [6, с. 277]. По причине того, что «в России (так же, как и в некоторых других странах) вплоть до второй половины XX в. лошадь служила видом транспорта» [7], в сознании славян плотно закрепились ассоциации,

связанные с восприятием животного как средства передвижения и перемещения грузов. По этой причине идею передвижения заключает в себе и современный фразеологизм *железный конь* (*стальной конь*), который используется для обозначения различных видов транспорта: самолётов, автомобилей, мотоциклов и др. Например: *Три года назад его автомобиль по пути на работу обстреляли неизвестные, вчера его «железный конь» на выезде с работы столкнулся с другим автомобилем* (И. Петров. Дорожное проклятие); *Дмитрию проще: не много заботы – и двухколесный «железный конь» всегда верен своему хозяину, пунктуален и исполнительен* (О. Иванова. Солнце на спицах).

С другой стороны сема 'перевозить' приближает к околядерной зоне потенциальную сему 'неустанный труженик', поскольку лошадь для славян является воплощением усердного труженика, способного без усталости выполнять самую тяжелую работу. Видимо, поэтому о много и тяжело работающем человеке говорят, что он *вкалывает как лошадь* (безотносительно пола). Фразеологизм с аналогичным значением *ломовая лошадь* чаще используется для характеристики женщин и может иметь как положительную коннотацию, так и отрицательную оценку: *Работала, как ломовая лошадь, и регулярно отсылала деньги маме и Светке*. (Т. Соломатина. Девять месяцев, или «Комедия женских положений»); *Поэтому не надо мне лепить горбатого. Не надо! Какая там я женщина? Я ломовая лошадь*. (Г. Щербакова. Эмиграция по-русски...)

С мифологической точки зрения сема 'перевозить' также оказывается значимой, так как, занимая позицию ядерного компонента значения, она актуализирует образные ассоциации, связывающие лошадь с «тем светом»: «Как главное транспортное и тягловое (в лесной зоне) животное конь воплощал связи с миром сверхъестественного, «тем светом» [8, с. 590]. Кроме того, в дохристианские времена конь считался одним из главных животных, используемых в качестве жертвоприношения на похоронах, «проводником «на тот свет» [8, с. 590]. Таким образом, связь лошади со смертью и погребальным культом прослеживается весьма последовательно.

Так как конь воспринимался посредником между тем и этим светом, понимание такой связи животного с потусторонним миром определило его роль в качестве предвестника судьбы, которое отразилось в приметах: *Кони ржут – к добру; Конь воина обнюхивает – быть убитым; Если больной бредит дорогой (о дороге, о конях), то умрёт* [5, с. 156]; *Лошади фыркают в дороге – к радостной встрече; Лошадь трясёт голову и закидывает её вверх – к несчастью; Лошадь храпит – к несчастью; Лошадь фыркает – к дождю; Зимой лошадь ложится – к теплу* [5, с. 274]. Конь часто участвовал в ворожбе в качестве животного, способного предсказывать будущее: «Во время святочных гаданий у русских лошади завязывали глаза, садились на неё задом наперёд и следили, куда она пойдёт, – туда гадающая выйдет замуж» [8, с. 592]. Существовала у славян и такая примета: «Видеть во сне сивую кобылу значило столкнуться с ложью» [9]. По этой причине сивая (вороная с проседью) лошадь считалась в русском народе глупой. Это представление славян закрепило в фразеологизме *Бред сивой кобылы* со значением 'вздорные, глупые мысли или высказывания': *Нечем крыть – лучше исчезните из форума. Ваш бред сивой кобылы достал уже*. (Книга жалоб и предложений (2004–2006)).

Семантика перехода, соотносящаяся с мотивом езды на лошади, также актуализирует связь животного с обрядами семейного и календарного циклов: обряд постригов, сопровождающийся ритуальным сажанием мальчика на коня, а также катание молодёжи на лошадях на Масленицу.

Таким образом, сема 'перевозить' очень важна как для формирования языковой семантики зоонима *лошадь*, так и для формирования мифологической символики животного.

Вторую группу составляют ЛСВ, являющиеся зооморфизмами, в семном составе которых вычленяются гиперсема 'женщина' и гипосема 'крупная'. При этом гипосема 'крупная' может развивать как положительные, так и отрицательные потенциальные семы. Если крупные размеры оцениваются позитивно, то околядерную зону составляют семы 'сильная',

‘ловкая’ (*конь* ‘ловкая и сильная женщина’ [4, с. 275], а если крупные размеры получают негативную оценку, то околоядерную зону составляют семы ‘нескладная’, ‘грубая’: *лошадь* ‘грубая, рослая женщина’ [2, с. 93]; *конь* ‘высокая, здоровая, некрасивая девица’ [4, с. 275]; *кобыла* ‘девушка’ [6, с. 265].

Названия частей тела лошади также часто используются в русском языке для описания непривлекательной внешности женщин. Например, *лошадиное лицо* ‘лицо с тяжёлой и вытянутой нижней частью’: *Она на редкость некрасива: большое лошадиное лицо, огромные зубы (кстати, ни одного вставного, все свои, чем она очень гордится), узкие, часто мигающие глаза.* (Л. Уварова. Одинокий с собакой снимет комнату); *конская грива* – ‘жёсткие на вид, густые, длинные волосы’: *Затем схватилась за Сонечкину светленькую кудряшку, хотя это была и не конская грива, а нежнейшая прядь.* (А. Н. Толстой. Гадюка).

Из-за достаточно крупных размеров, а также высокой работоспособности и выносливости лошадь воспринимается славянами в качестве эталона силы и здоровья. По причине того, что гипосема ‘крупная’, занимая позицию ядерного компонента лексического значения и получая позитивную коннотацию, «притягивает» к околоядерной зоне потенциальную сему ‘обладать крепким здоровьем’, то о физически крепком и сильном человеке говорят, что у него *лошадиное здоровье*: *У меня ведь здоровья много. У меня лошадиное здоровье.* (В. Личутин. Любостай) Словарь русских народных говоров фиксирует выражение *конь-конём* с аналогичной семантикой: *Я конь-конём была, за сохой ходила, за бороной ходила, всё знала* [4, с. 275].

Сема ‘обладать крепким здоровьем’ также участвует в формировании мифологической семантики зоонима *лошадь*. Представление о коне как воплощении силы и здоровья выражается в фольклорных текстах, где лошадь и особенно всадник часто выступают в качестве противников змея, который, в свою очередь, олицетворяет злые силы. По этой же причине ранее было широко распространено «использование конского черепа в качестве оберега скота, пчел, огорода» [8, с. 591]. В качестве эталона силы и здоровья также принимались и производительные силы коня, которые имели немаловажно значение в обрядах семейного цикла: «Жеребцов и кобылиц, согласно «Домострою», привязывали у сенника (подклета), где молодые проводили первую брачную ночь» [8, с. 592].

Третью группу составляют ЛСВ, означающие предметы, внешне похожие на лошадь. Данную группу представляют зоолексемы *конь* ‘в шахматах – фигура, изображающая конскую голову на высоко изогнутой шее’ [1, с. 376]; *конь* ‘гимнастический снаряд для маховых упражнений и опорных прыжков’ [1, с. 376]; *кобыла* ‘скамья, к которой привязывали подвергаемого телесному наказанию’ [1, с. 359]. Но если *конь* в значении ‘шахматная фигура’ довольно чётко передаёт образ лошади, то *конь* ‘гимнастический снаряд’ и *кобыла* – ‘скамья для наказаний’ представляют этот образ лишь схематично, поскольку обозначают перекладину на ножках.

Мифологическая семантика лошади отражена в таком предмете, как *конёк* ‘деревянное резное украшение на крыше избы, иногда в виде конской головы’ [1, с. 371]. «В народной архитектуре (коньки крыши), симметричные мотивы коней (всадников), коней-птиц и т. п. соотносятся с мотивами мирового дерева и божественных близнецов-конников (которых в народном православии у восточных славян заменили Флор и Лавр, Борис и Глеб)» [8, с. 594]. Деревянная фигурка в виде конской головы, венчающая крышу избы, являлась оберегом от злых духов – защитником дома и его обитателей.

Список использованных источников

1 Ожегов, И. С. Словарь русского языка : Ок. 53 000 слов / С. И. Ожегов; под общ. ред. проф. Л. И. Скворцова. – 24-е изд., испр. – М. : ООО «Издательство Оникс»: ООО «Издательство «Мир и Оуразование», 2008. – 1200 с.

2 Толковый словарь русского языка : в 4 т. – М. : Сов. энцикл.: ОГИЗ, 1935 – 1940. – Т. 2: Л–Ояловеть / гл. ред. Б. М. Волин, Д. Н. Ушаков; сост. В. В. Виноградов, Г. О. Винокур, Б. А. Ларин, С. И. Ожегов, Б. В. Томашевский, Д. Н. Ушаков; под ред. Д. Н. Ушакова. – М. : Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1938. – 1040 с.

3 Словарь русских народных говоров. Выпуск 17: Леснокаменный – Масленичать / гл. ред. Ф. П. Филин; сост. Н. И. Андреева-Васина, Ю. Ф. Денисенко, О. Д. Кузнецова, А. Ф. Марецкая, П. И. Павленко, И. А. Попов, Н. В. Попова, О. Г. Порохова, Е. Н. Этерлей; под ред. Ф. П. Сороколетова. – Ленинград : «Наука», 1981. – 384 с.

4 Словарь русских народных говоров. Выпуск 14: Кобзарик – Корточки / гл. ред. Ф. П. Филин; Сост. О. Д. Кузнецова, О. Г. Порохова, П. И. Павленко, Е. Н. Этерлей; под ред. Ф. П. Сороколетова. – Ленинград : «Наука», 1978. – 376 с.

5 Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. – Т. 2 И – О / В. И. Даль. – 2-е изд., «исправленное и значительно умноженное по рукописи автора». – Спб.-М. : «Издание книгопродавца-типографа М. О. Вольфа», 1881. – 807 с.

6 Мокиенко, В. М. Большой словарь русского жаргона / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. – СПб. : Норинт, 2001. – 720 с.

7 Лингвострановедческий словарь [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <https://ls.pushkininstitute.ru/lsslovar/index.php?title> – Дата доступа: 30.10.2015.

8 Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. – М.: «Институт славяноведения РАН», 1995. – Т. 2: Давать – Крошки. – 687 с.

9 Большой фразеологический словарь русского языка [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: http://phrase_dictionary.academic.ru – Дата доступа: 30.10.2015.

УДК 821.161.1.09

Т. И. Тверитинова

«НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЭЗИЯ»: СВЯТОЧНЫЕ ГАДАНИЯ В БАЛЛАДЕ В. А. ЖУКОВСКОГО «СВЕТЛАНА»

В статье рассматриваются славянские святочные гадания в балладе В. А. Жуковского «Светлана». Исследуется специфика представлений о святочном цикле, способах гадания. Прослеживаются особенности святочной фантастики сна и – как вариант – благополучная развязка после столкновения человека с потусторонними силами.

Еще при работе над своей первой балладой «Людмила» В. А. Жуковский обнаружил нетронутые целые пласты русской народной фантастики, назвав их «национальной поэзией, которая... пропадает, потому что никто не обращает на нее внимания» [1, с. 89]. Именно эти источники были использованы поэтом в работе над балладой «Светлана» (1808–1812). Сюжета о встрече с мертвым женихом в русском фольклоре еще не существовало, зато В. А. Жуковский там обнаружил множество преданий и легенд, имеющих немало общего с ним, натолкнувшись, в частности, на материал русской обрядовой поэзии и различные типы святочных гаданий, во время которых, по народным поверьям, невесте являлся жених. Поэтому, положив в основу новой баллады сюжетную схему «Леноры», В. А. Жуковский, пользуясь широким кругом устных и письменных фольклорных источников, значительно изменил свой текст, максимально приблизив его к русскому фольклору.

Время действия в балладе «Светлана» – «крещенский вечерок», завершающий период зимних святок. В книге знатока народного быта М. Забылина «Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия» мы находим определение: «Святки, святые вечера – так называются в России, да и не в одном нашем отечестве, а и за границей, дни празднества, дни веселья и дни священного торжества Рождества Христова, начинавшегося с 25 декабря и оканчивавшегося обыкновенно пятым января следующего года... На Руси нет ни одного празднования, которое бы сопровождалось таким богатым выбором обычаев, обрядов, примет и прочего, как так называемые Святки» [2, с. 9–10]. Святочный цикл включал в себя посещение дома ряжеными, явные гадания девушек «на блюде», тайные гадания, связанные с вызыванием суженого и загадыванием сна. «Всматриваясь в святочные обычаи, – замечает

И. П. Сахаров, – мы всюду видим, что наши Святки созданы для русских дев. В посиделках, гаданиях, играх, песнях – все направлено к одной цели – к сближению суженых... Наша старая Русь воскресает только на Святках» [3, с. 289]. Во время Святков различали «святые вечера» (25–31 декабря) и «страшные вечера» (1–5 января). Однако следует отметить специфику особенной атмосферы всего святочного цикла, когда девушки, согласно фольклорным представлениям, в попытках узнать свою будущую судьбу вступали в опасную игру с нечистой силой. «Последние святочные гадания о суженом, – утверждает В. И. Даль, – проходили в канун крещенского сочельника, а затем беса выгоняют метлами из дому и из селения» [4, с. 339].

Гадание Светланы приходится на наиболее «страшный» – «крещенский вечерок», завершающий святочный цикл. В начале произведения В. А. Жуковский, четко обозначив место и время действия, описывает явные гадания, к которым обращаются девушки-подружки Светланы. «*За ворота башмачок, сняв с ноги, бросали*», то есть девушки снимали «с левой ноги башмаки и кидали их за ворота, наблюдая при этом, куда башмак ляжет носком, в ту сторону будет отдана кидающая; когда же башмак ляжет носком к воротам, из которых выкинут, девушке в этот год – жить дома и не выходить замуж», – поясняет М. Забылин [2, с. 26].

«*Снег пололи*». Старинное гадание, позволяющее узнать, сбудется ли загаданное желание. Обычно несколько девушек клали в снег кольца и загадывали то желание, исполнение которого было особенно важно. Затем одна из них брала решето и, накрыв им снег в том месте, где лежали кольца, просеивала. Считалось, что загаданное обязательно исполнится у той девушки, чье кольцо попадет в решето. В некоторых регионах России «полоть снег» означало подбрасывать его вверх и наблюдать, как он падает. «В таком гадании участвовал не только снег, но и скатерть, которую девушки выносили на двор, разворачивали и, насыпав немного снегу, брали за края и подбрасывали. Если снег падал ровно и звонко – быть девушке скоро замужем. Иногда при этом приговаривали: «Полю, полю, бел снег среди поля. Залай, залай, собаченька; дознай, дознай, суженый». После этого прислушивались к лаю собак. Хриплый лай обещал старого мужа, густой – вдового, звонкий – молодого» [3, с. 291].

«*Под окном слушали*» – одно из распространенных явных гаданий, когда, загадывая судьбу, ходили слушать под окна чужих домов и по разговору определяли характер будущего мужа: веселого, скучного или пьяницу. Возраст собеседников тоже имел значение: по нему определяли, молодым будет муж или старым.

«*Кормили счетным курицу зерном*». В. И. Даль замечает, что с давних времен «особо вещими считались сова, ворон, сокол, петух и курица» [5, с. 161]. Чаще всего при гадании брали домашнюю птицу – петуха или курицу. В данном случае курице давали поклевать зерно, а потом остаток пересчитывали. Если число было четным (парным), то быть девушке в паре (замужем), а если нечетное – то не будет пары до следующего года.

«*Ярый воск топили*» – одно из самых известных святочных гаданий, когда растопленный воск вливали в чашку с холодной водой и по образовавшимся фигуркам пытались предугадать свою судьбу.

Еще одно наиболее известное старинное гадание В. А. Жуковский передает обстоятельно и подробно, когда девушки, собравшись в общей избе, под руководством старшей свахи или нянюшки, «*в чашу с чистою водой клали перстень золотой, серьги изумрудны, расстилали белый плат и над чашей пели в лад песенки подблюдны*» [6, с. 134]. С окончанием каждой песни блюдо встряхивали, чтобы перемешать украшения, и одна девушка наугад вынимала оттуда что-нибудь. Если это было ее украшение, то и слова песни относились к ней. И. П. Сахаров замечает, что каждая песня имела свое значение; но все эти значения были не везде одинаковы. Во многих местах несколько песен имели одно и то же значение, смотря по местному обычаю. Значений было несколько: к свиданию, к скорому замужеству, к замужеству с ровнею, с чиновным, с милым, к богатству, к сытой жизни, к прибыли, к бедности, к болезни, к несчастью, к смерти [3, с. 293–294].

Светлана тоскует по своему жениху, о котором уже год как нет никаких вестей, но при этом она остается кроткой и терпеливой: «Утоли печаль мою, / Ангел-утешитель» [6, с. 134].

Гадание у зеркала, к которому обращается героиня, по народному поверью считается одним из «страшных» гаданий, предполагающих контакт с потусторонними силами. М. Забылин в своей книге поясняет суть гадания: «Устанавливаются два зеркала, одно против другого, так, чтобы образовался длинный коридор зеркал, и освещают оба эти зеркала парой свеч по сторонам. Затем в глухую полночь <...> глядят в меньшее из зеркал в представляющийся коридор. Иногда перед гаданием на столе ставят два прибора и говорят при этом: «Суженый! Ряженый! Приди ко мне ужинать!» Уверяют при этом, что при тишине вокруг, в безмолвии и внимании гадающей особы в зеркале увидят что-нибудь из будущего» [2, с. 34–35].

У В. А. Жуковского дано почти тождественно описание этого гадания: «Вот в светлице стол накрыт Белой пеленою; И на том столе стоит Зеркало с свечою; Два прибора на столе. «Загадай, Светлана; В чистом зеркале В полночь, без обмана Ты узнаешь жребий свой: Стукнет в двери милый твой <...> Сядет он за твой прибор Ужинать с тобою» [6, с. 135].

Потусторонние силы сигнализируют свой приход («С треском вспыхнул огонек»), и дальнейшее гадание сопряжено с иррациональным страхом («Занялся от страха дух»). Именно из другого мира и является жених, временной контакт с которым четко обозначен: от полуночи до петушиного крика. Он везет ее в церковь венчаться, однако описание их пути насыщено элементами зловещей фантастики: пустынно пространство, метель, воронье карканье, одинокий храм, в котором «яркий свет паникадил / Тускнет в фимиаме; / На середине черный гроб; / И гласит протяжно поп: / «Буди взят могилой!» [6, с. 136]. «Мир нечистой силы, - замечает Ю. М. Лотман, – мир, по отношению к обыденному, перевернутый, а поскольку свадебный обряд во многом копирует в зеркально перевернутом виде обряд похоронный, то в колдовском гадании жених часто оказывается подмененным мертвецом или чертом» [7, с. 267].

Как правило, неотъемлемой частью баллады является диалог. Функциональная роль его между персонажами, по мнению Д. М. Магомедовой, остается в литературоведении не до конца выясненной. «Очевидно, – считает исследовательница, – что диалог в балладе служит основной формой контакта между мирами» и именно он чаще всего демонстрирует движение сюжета от начала встречи представителей «того» и «этого» миров «до ее катастрофического завершения» [8, с. 42]. При этом реплики героев строятся по кумулятивному вопросно-ответному принципу, где каждая пара реплик все больше приближает к разрушению и гибели или к узнаванию страшной правды. Так, в предыдущей балладе В. А. Жуковского три пары реплик Людмилы и ее жениха оказываются тремя этапами приближения к смерти героини.

Однако столь привычного для баллады диалога, который приближает героиню к катастрофе, здесь мы не находим. Жених молчит, «бледен и унылый», а Светлана, подчеркивает В. А. Жуковский, робка, «вся дрожит от страха» [6, с. 136]. В отличие от Людмилы она подчиняется Божьей воле, что помогает ей в страшной ситуации: «Виден ей в избушке свет: / Вот перекрестилась; / В Дверь с молитвою стучит...»; «Пред иконой пала в прах, / Спасу помолилась; / И с крестом своим в руке, / Под святыми в уголке / Робко притаилась» [6, с. 137]. И ее слышали, но как разительно отличается дальнейшая судьба Светланы от Людмилиной! «Даже имя ее – Светлана – замечает Ю. А. Филонова, – образовано от слова «свет», «светлый», и связано с выражением «Божий свет», который проник в ее душу» [9, с. 44]. «Белоснежный голубок», символ Святого Духа, защищает ее от мертвеца и возможной катастрофы. Все страшное, что происходит со Светланой – темный лес, одинокая изба, гроб на столе и жених в гробу, – все оказалось лишь страшным сном, за которым следует пробуждение при сиянии дня.

М. Забылин отмечает, что при этом гадании сон встречается довольно часто: «Если сосредоточить на какую-нибудь неподвижную точку все свое внимание, то проявляются у многих нервных особ признаки сна или забытья, во время которого они теряют сознание, слух утрачивается на мгновение, даже самая мысль запутывается... Не этот ли самый напускной или искусственный первый сон действует на гадающую особу? Отсюда понятно, что усиленное напряжение нервов сосредоточивается в мозгу, действует на воображение и развивает из фантазий разные образы, часто непредвиденные» [2, с. 33].

Следует заметить, что при всех признаках балладного сюжета (наличие «этого» и потустороннего мира, из которого является мертвый жених; переход границы миров, который он совершает, благодаря гаданию у зеркала; полночное путешествие), финал «Светланы» оказывается противоположным балладному: героиня не погибает, а просыпается, и вторая встреча с женихом оказывается реальной и счастливой.

Таким образом, у В. А. Жуковского в балладе «Светлана» святочная фантастика, привидевшаяся героине во сне, оказывается несущественной перед верой в Провидение, снимая таким образом его «вещую», предсказывающую функцию.

Список использованных источников

- 1 Жуковский, В. А. Письмо М. А. Протасовой / В. А. Жуковский // Уткинский сборник. – М., 1904. – С. 89–92.
- 2 Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / собр. М. Забылиным. Репринт. воспр. изд-я 1880 г. – М. : Институт русской цивилизации, 2014. – 688 с.
- 3 Сахаров, И. П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков / И. П. Сахаров. – М. : Институт русской цивилизации, 2013. – Т. 1. – 800 с.
- 4 Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. И. Даль. – М. : Рус. язык, 1989. – Т. I. – 699 с.
- 5 Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. И. Даль. – М. : Рус. язык, 1990. – Т. III. – 555 с.
- 6 Жуковский, В. А. Светлана // В. А. Жуковский. Избранное / сост., вступ.ст. и прим. И.М. Семенко: [текст]. – М.: Правда, 1986. – С. 133–140.
- 7 Лотман, Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий : Пособие для учителя: [монография], [2-е изд.] / Ю. М. Лотман. – Л.: Просвещение, 1983. – 416 с.
- 8 Магомедова, Д. М. К специфике сюжета романтической баллады / Д. М. Магомедова // Поэтика русской литературы: К 70-летию профессора Ю.В. Манна : сб. статей. – М.: РГГУ. – 2001. – С. 39–45.
- 9 Филонова, Ю. А. Изучение жанра баллады / Ю. А. Филонова // Литература в школе. – 2010. – № 7. – С. 41–44.

УДК 81.161.1'373'373.6:316.7

Е. И. Тимошенко

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИНФОРМАЦИЯ КАК ОСНОВА ЭТИМОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ЛЕКСИКИ (на материале этимологических словарей славянских языков)

В статье выявляются тематические группы лексики, этимологический анализ которой невозможен без привлечения информации этнокультурного характера. К таким тематическим группам относятся названия мифологических существ, народных праздников и обрядов, растений, птиц и насекомых, а также названия предметов домашнего обихода.

Этимологический анализ лексики выполняется по определенным правилам, предполагающим объяснение различных аспектов слова. Во-первых, он учитывает ареальные (лингво-географические) характеристики лексической единицы. Во-вторых, предполагает объяснение таких собственно языковых сторон слова, как фонетическая, словообразовательная и семантическая. В-третьих, для убедительного обоснования той или иной этимологической версии он опирается на комплекс культурно-исторических сведений, необходимых как для определения исконного или заимствованного характера слова, так и для констатации адекватного соответствия реконструируемого содержания слова общественно-историческим условиям функционирования обозначаемой этим словом реалии или понятия. Именно в силу последнего

обстоятельства анализ слов определенных тематических групп в этимологических словарях требует приведения более или менее обширной этнокультурной информации. Наблюдения над материалами этимологических словарей восточнославянских языков показывают, что к таким тематическим группам лексики относятся следующие.

1. Названия мифологических существ, описание характерных признаков которых (приписываемых этим существам человеком) естественным образом предполагается в толковании значения слова и тем самым часто вскрывает их внутреннюю форму. Например, словарная статья бел. *казытка* ‘русалка’ содержит объяснение структурно-семантической мотивации слова именно через описание поведения, свойственного представительницам этого вида мифологических персонажей: «да *казытаць* ‘датыкаючыся да скуры, выклікаць лёгкае нервовае раздражэнне, сверб’, матывацьця зразумелая: русалкі як зловяць, так заласкочуць (заказычуць)»; кроме того, “казыткі маюць быць белыя, як снег, паненкі і вельмі пекныя” (ЭСБМ, 4, с. 94-95). В словарной статье к слову *калдун* (бел.) восстанавливается исконное значение слова, в толковании которого как раз и находят отражение характеристики этого персонажа: ‘той, хто гадае з дапамогай нейкіх сакральных прадметаў’, ‘чалавек з нейкімі фізічнымі недахопамі’ > ‘чалавек, які знаецца з нячыстай сілай’, ‘вядзьмар’. Для сравнения приводится, с одной стороны, рус. диалектное *колдун* ‘в детской игре палка, которая долго остается под водой, если ее бросать концом в воду’, с другой – бел. *колдыга* ‘порода лесуна’, *калдыга* ‘хромой человек’ (ЭСБМ, 4, с. 145–148).

2. Названия народных праздников, обрядов и сопровождающих их предметов, этимологизация которых требует обращения к объяснению сущности, содержания рассматриваемых явлений. Так, в “Этимологическом словаре славянских языков” (вып. 11, с. 56–58) славянское **korčunъ*, имеющее продолжения в виде болгарского диалектного *крачун* ‘народный праздник летнего или зимнего солнцеворота; сочельник, канун рождества’, русского диалектного *карачун* ‘святочный обряд, коляда’, а также ‘злой дух, черт, демон’ и мн. др., возводится к праславянскому **korčiti* с общей широкой семантикой ‘шагать’ → ‘переходить’ → ‘поворачивать’. Таким образом объясняется внутренняя форма названий праздника летнего или зимнего солнцеворота, однако при этом словарная статья содержит и объяснение того, как одно и то же название стало одновременно употребляться и для обозначения христианских праздников: “Будучи семантически многоярусным, слово **korčunъ* лишь верхним слоем своего значения и употребления вошло в сферу религиозного, и только эта часть значения (причем неполностью – только о з и м н е м с о л н ц е в о р о т е) была вторично освоена христианством. Из этого следует вторичность значений, связанных с рождением (в том числе таких вторичных конкретных значений, как ‘рождественское бревно, полено, сжигаемое в сочельник’...)”. Подробная этнокультурная справка дается к праславянскому **korvajь*, продолжением которого является рус. *коровай*. Известно, что в народном (например, восточнославянском) обряде корова служит символом невесты. В соответствии с этим обстоятельством праслав. **korvajь* «обозначало одушевленное лицо, активного мужского исполнителя брачной церемонии (сравн. *коровай-воропай*, т. е. ‘налетчик, похититель’)” (ЭССЯ, вып. 11, с. 112–116). Существительное *калодка* ‘обрубок дерева как функциональный элемент народного обряда’ в ЭСБМ сопровождается этнографической информацией об обычае в сочельник перетаскивать с одного двора на другой чурбан, или “колодку”, которую прикрепляли незамужним девушкам или холостым парням (ЭСБМ, 4, с. 189–190).

3. Наименования растений, птиц, насекомых и т.п., в которых отразились мифопоэтические представления народа. Так, название *бабіна душыца* (бел.) связано с известным фольклорным представлением о душе умершей матери, которая возвращается к детям в образе цветка, – в белорусском варианте *бабіна душыца* буквально “душа бабушки”. Номинации *бабка* ‘трипутник’, *бабін цвет* ‘трипутник большой’ связываются (по одной из этимологических версий, поддерживаемых большинством лингвистов) с использованием названных растений бабками-знахарками: “*бабін цвет* ‘цветка, цвет бабы-знахаркі’”;

аналогична внутренней форма наименования *бабскі клятбён* ‘гриб на асіне’ (мотивация представлениями о чародействе баб-знахарок). Культурологическая мотивация в названиях растений обнаруживается и в тех случаях, когда в основу номинации положены представления о медицинских свойствах растения, которые, впрочем, могут соединяться с мифологической мотивацией. Например: *бабін сон* ‘шафран Гейфеля’ – растение получило свое название в соответствии с народными представлениями о том, что животные и люди, которые полизали корень этого растения, засыпают; *бабін мур* ‘дереза обыкновенная’ назван таким образом на основе своих лечебных и магических свойств (ЭСБМ, 1, с. 250–257). Название *багатка* (бел.) ‘одуванчик лечебный’ может отражать собственно внешний признак (большое количество лепестков), но не исключается и мотивация мифологическими представлениями: рассматриваемое название является обозначением еще одного растения – русское соответствие *богатка*, – которое используется для гадания о богатстве (обычно в Купальскую ночь). В свою очередь одуванчик, называемый в некоторых белорусских говорах *багаткай*, также находит применение во время праздника Купалы: “*Багаткамі на Купалля абразы аптыкаяць*” (ЭСБМ, 1, с. 261–262). Белорусское *гарнік* ‘наговорная зелле, трава’ образовано от глагола *гарнуць* ‘иметь склонность, приближать, склонять’ и, таким образом, также связано с народными представлениями о силе заговора (ЭСБМ, 3, с. 63). Народные представления о медицинских свойствах отразились и в названии растения *каменяломнік*, представляющего собой кальку латинского *saxifragas* ‘тот, кто разбивает камни’. Растение получило свое название в связи с тем, что использовалось древними греками для лечения внутренних органов от образования камней, или, возможно, оттого что росло около камня и раскалывало его (ЭСБМ, 4, с. 222–223).

Белорусские наименования журавля *весьлец*, *вяселік* объясняются как эвфемистические, которые предписывалось, в соответствии с народными поверьями, употреблять весной, когда прилетают журавли, чтобы не печалиться (“не журыцца”) потом целый год (ЭСБМ, 2, с. 96, 323). Название *бабочка* (бел. *бабачка*) ‘мотылёк’ рассматривается в этимологической литературе как мотивированное сакральными представлениями о том, что душа умершего, например бабушки, продолжает существование в виде мотылька. Аналогично мотивировано наименование (рус. диал.) *душечка* ‘мотылёк’ – от *душа* (ЭСБМ, 1, с. 248). В славянских языках зафиксировано большое количество табуистических наименований божьей коровки. Одно из таких наименований – бел. *андрэйка* (а также *андручок*, *андрэйка-калода*, *андрэйка-купарэйка*, *андрэйка-лябёдка* и под.), представляет собой антропоморфное явление, связывается семантически с днем св. Андрея – праздником, на который в Польше молодежь гадала о будущем суженом, а в России делались предсказания о погоде зимой (зимний Андрей – 29 ноября; есть еще и летний – 4 июля). Таким образом, семантические контаминации обусловлены этнокультурными представлениями (ЭСБМ, 1, с. 113–114). Другое название божьей коровки, возводимое к этимологической праформе **bedrunka* / **bedrunica* (чеш. *bedraňka*, словц. *bedrunka*, пол. *biedronka*, укр. диал. *бобрунка*, *бездрик*, бел. *бобруніца*, *бедарка*), по одной из точек зрения, с учетом многочисленных народных суеверий, связанных с этим насекомым, объяснялось на основе и.-е. корня **bhedr-* ‘процветание, счастье’. (Последние этимологические исследования позволяют предложить иной взгляд на происхождение корня и связать его с праславянским прилагательным **bedr-* ‘наколотый’, производным от первоначальной глагольной основы **bed-/*bod-* ‘колоть’ и отражающим “такую броскую особенность божьей коровки, как несколько точек на жестких надкрыльях”. – ЭССЯ, вып. 1, с. 180–182).

4. Названия бытовых предметов (одежды, обуви, пищи и т. п.), этимологизация которых может или быть обусловлена их связью с народными верованиями, обрядами и т. п., или опираться на такие признаки, как особенности их изготовления, использования и т. д. Характер культурологической подосновы, мотивирующей подобные наименования, в этих случаях хотя и различен, но в целом сводится к этнолингвистическому направлению. Например, бел. *жаваранак* ‘булочка, которая выпекается на 9 (22) марта’ представляет собой

результат метонимического переноса с наименования птицы в связи с ее весенним прилетом. Этот день считается началом весны, и с ним связан обряд её вызывания, когда такие булочки в виде жаворонков девушки и женщины подбрасывали вверх под мужской “аккомпанемент” на берестяных пастушеских трубках (ЭСБМ, 4, с. 196–197). А в названии лаптя рус. *коверзень*, бел. *кавярзень* культурная информация отражает характер изготовления данного вида обуви: в слове выделяется корень *верз-* (сравн. *верзати*) со значением ‘плести’, ‘завязывать’ (Фасмер, II, с. 271; ЭСБМ, 4, с. 23).

Таким образом, этнокультурная информация может выступать как базовое или дополнительное основание в этимологизации слов довольно большого числа тематических групп – таких, как названия мифологических персонажей, народных праздников, обрядов и сопутствующих им предметов, растений, птиц и насекомых, а также различных обиходных предметов.

Условные сокращения

ЭСБМ – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1–13. – Мн. : “Навука і тэхніка”, “Беларуская навука”, 1978–2010.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / под ред. О. Н. Трубачева. – М.: Наука, 1974–2003. – Вып. 1–30.

Фасмер – Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка: пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева / под ред. и с предисл. Б. А. Ларина. – 2-е изд., стереотипное : в 4 т. – М. : Прогресс, 1986–1987.

УДК 811.161+81’373.7

Л. Г. Тригуб

ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ С ПОЛОЖИТЕЛЬНЫМ ПСИХОЭМОЦИОНАЛЬНЫМ СОСТОЯНИЕМ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОМ И УКРАИНСКОМ ЯЗЫКАХ СКВОЗЬ ПРИЗМУ НАРОДНОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Статья посвящена изучению фразеологических единиц с положительным психоэмоциональным состоянием человека в русском и украинском языках сквозь призму народной духовной культуры. В работе рассматриваются основные фразео-семантические группы со значением «положительные психоэмоциональные состояния человека».

Фразеологический корпус языка – сокровищница сведений о культуре и менталитете народа. Во фразеологизмах сконцентрированы и закреплены представления народа о мифах, обычаях, обрядах, традициях, ритуалах, привычках, морали, поведении, а также стереотипы и социально-исторические факты. В. Н. Телия пишет, что фразеологический состав языка – это «зеркало, в котором лингвокультурная общность идентифицирует своё национальное самосознание» [7, с. 245].

Фразеологизмы, имеющие в своем компонентном составе национально-культурный компонент, являются немногочисленными в русском и украинском языках. Выделение национальной специфики создается наличием специфических для данного народа слов, входящих в состав фразеологизмов: это могут быть обозначения каких-либо реалий, известных только носителям одной нации или нескольких наций, связанных общностью культуры или религии. Внутренняя форма фразеологизмов двух языков может косвенно отражать один и тот же народный опыт, общебытовые условия, эмоции. Так, фразеологизмы *как на духу // як на духу* – откровенно, чистосердечно, ничего не утаивая – восходят к церковным выражениям

на духу (на исповеди) быть (идти) в прошлом в монастырях России и Украины и потому имеют общую словную основу.

Положительные психоэмоциональные состояния – это эмоции, чувства и состояния, которые получают позитивную оценку от самого человека или окружающих [3, с. 144].

Как правило, это эмоции, рожденные позитивным настроением человека, исходящие от людей любящих, настроенных доброжелательно. Данные фразеологизмы отражают эмоциональное состояние человека, испытывающего чувства восхищения, восторга, радости, а также состояния счастливого человека.

В данной статье мы выделили несколько фразео-семантических подгрупп, характеризующих положительные психоэмоциональные состояния человека: радость, восторг, удовольствие, чувство облегчения, счастье, любовь. В русском языке из общего количества 364 фразеологических единиц, характеризующих психоэмоциональные состояния человека, 63 выражают положительные эмоции человека; в украинском из общего количества 372–62.

Среди многообразия положительных состояний базовой является эмоция «радость». Радость – одна из фундаментальных человеческих эмоций – характеризуется, согласно многочисленным исследованиям психологов и физиологов, широким спектром внешних проявлений. Наиболее яркими и типичными её симптомами являются улыбка и смех. Патологической радости не бывает. Естественная радость, в отличие от маниакального состояния, продолжается недолго. К примеру, даже так называемая триумфальная радость, несмотря на её интенсивность, все-таки быстро заканчивается и сменяется успокоением [5, с. 176].

Функция данной эмоции состоит в том, что она является эмотивным основанием для установления социальных контактов и помогает устранить накопившиеся отрицательные эмоции. Приведем примеры фразеологических единиц данной фразео-семантической подгруппы в русском и украинском языках: *слава Богу! слава тебе Господи! Боже! Бог мой! Боже мой! душа радуется, выиграла душа, выиграло сердце, земли под собой не чувствовать, ног под собой не слышать, вне себя от радости, на радостях; дякувати Богу! слава Богу! аж душа (серце) радіє, тішити (веселити, розвеселити) серце, любо (весело) на душі, заграло серце, залоскотало коло серця, душа співає, кожна жилка дрижить (грає, говорить, бринить, тремтить), очі грають (заграли).*

Можно сделать вывод, что «радость» как психоэмоциональное состояние человека выражается фразеологизмами, стержневыми словами которых являются лексемы *сердце, душа, Бог*. Восторг – это необычайно радостное состояние, чувство восхищения, бурная положительная эмоция. Внешнее выражение восторга напоминает очень сильную радость [5, с. 56]. Восторг – эмоция более сильная, поэтому длительность его короче. Психоэмоциональное состояние восторга выражается следующими фразеологизмами в русском и украинском языках: *без памяти от кого-то, земли под собой не чувствовать (не чуют), ног под собой не слышать (не чуют), брать (хватать, взять) за душу, Боже! Бог мой! Боже мой!; аж (прямо) дух захоплює, перевернути всю душу, бий тебе лиха година, матері його ковінка, за мерти серцем (душею), чорт забирай!*

Удовольствие – чувство радости от приятных ощущений, переживаний, мыслей [4, с. 576]. Также в группу фразеологизмов, которые выражают удовольствие, вошли фразеологизмы с общим значением «удовлетворение». Удовлетворение – чувство удовольствия, которое испытывает тот, чьи стремления, желания, потребности исполнены и удовлетворены. Это исключительно психическое удовольствие, главное в котором – достижение цели [5, с. 372].

Примеры фразеологизмов фразео-семантической подгруппы «удовольствие» в русском и украинском языках следующие: *наверху блаженства, за уши не оттянешь, с распростертыми объятиями, с руками и ногами, милое дело, слава Богу, слава тебе Господи; мати честь (щастя), у добромум гуморі, хвалити Бога!*

Чувство облегчения можно охарактеризовать как уменьшение страданий, тревоги и прочих неприятных чувств. Чаще всего оно сопровождается характерным вздохом (вздох облегчения), расслаблением напряжения лицевых мышц, улыбкой. Во фразеологии русского

и украинского языков следующие фразеологизмы выражают психоэмоциональное состояние «чувство облегчения»: *воспрянуть духом, как гора с плеч свалилась, отлегло на душе, отлегло от сердца, с легким сердцем, с чистым сердцем, слава Богу, слава тебе Господи; легко на души, гріти серце (душу), з легким сердцем, з легкою душею, зняти важкий камінь (тягар) з души (серця), повітлішало на души, потеплішало на серці.*

Счастье – такое эмоциональное состояние человека, которое соответствует наибольшей внутренней удовлетворенности условиями своего бытия, полноте и осмысленности жизни [6, с. 138]. Группа фразеологических единиц, характеризующих «счастье» как психоэмоциональное состояние человека, является самой малочисленной как в русском, так и в украинских языках: *на седьмом небе, тишь да гладь и Божья благодать, в свое удовольствие; на сьомому небі, народитися в сорочці, розквітати душею.*

Любовь – интимная привязанность, обладающая большой силой, настолько большой, что утрата объекта этой привязанности кажется человеку невозможной, а его существование после этой утраты – бессмысленным [1, с. 13]. Влюбленность – это относительно устойчивое эмоциональное отношение, отражающее страстное влечение к кому-нибудь [2, с. 74].

Примеры фразеологических единиц, характеризующие любовь и влюбленность, в русском и украинском языках: *отдавать сердце, без памяти влюбиться, не слышать души, всей душой, души не чают, кружить (вскружить) голову, попасть в сети, всеми фибрами души; прилипнути всім серцем (всією душею), прикипіти всім серцем (душею), душа пристала (серце пристало), вхопити за серце (за душу), заворушилося серце, запасти в саму душу (в серце), запалилося серце, запалити душу (серце), наvertати (навернути) серце, прокладати дорогу до серця, серце привертается (горнеться, хилиться, схиляється), тане серце, уколупати б свого серця, усіма фібрами души (серця, ества).*

Проанализировав фразеологические единицы, выражающие чувства любви или влюбленности, можно сделать вывод, что в большинстве этих эмотивных единиц в обоих языках стержневым компонентом являются слова *сердце* и *душа*.

Во фразеологии и русского, и украинского языков положительные эмоции и чувства человека характеризуются практически одинаковым количеством эмотивных фразеологизмов: 63 фразеологизма, выражающих положительные эмоции и чувства человека, – в русском языке, 62 фразеологизма – в украинском. Наиболее многочисленную подгруппу как в русском, так и в украинском языках составляют фразеологические единицы, характеризующие радость как психоэмоциональное состояние человека. В украинском языке их 20, в русском языке – 21.

В ходе анализа эмотивных фразеологизмов выяснилось, что фразео-семантическая подгруппа «счастье» является самой немногочисленной в обоих языках: 3, характеризующих эмоциональное состояние счастливого человека, в русском языке и 3 – в украинском. «Удовольствие» и «чувство облегчения» как психоэмоциональное состояние человека и в русском, и в украинском языках выражаются приблизительно одинаковым количеством эмотивных фразеологизмов: фразео-семантическая подгруппа «удовольствие» насчитывает 9 фразеологизмов в русском языке и 8 фразеологизмов – в украинском. К фразео-семантической подгруппе «чувство облегчения» отнесены 8 фразеологизмов в русском языке и 7 – в украинском. При сравнении количества фразеологизмов, относящихся к фразео-семантическим подгруппам «восторг» и «любовь», выявлены некоторые различия: психоэмоциональное состояние восторга более ярко представлено во фразеологии русского языка – 14 фразеологизмов, в украинском языке обнаружено 10. Исследование показало, что фразео-семантическая подгруппа «любовь» полнее представлена во фразеологии украинского языка – 14 фразеологизмов, а в русском языке – 8.

Результаты изучения фразеологических единиц в проекции на межъязыковое сопоставление свидетельствуют о том, что каждый из двух восточнославянских языков является национально уникальным, что этнолингвистическому сознанию народов-носителей языков свойственна своя специфика. Все вышеуказанное свидетельствует о том, что русские и украинские фразеологические единицы, выражающие положительные психоэмоциональные

состояния человека, во многом близки. Эта фразеологическая общность является отражением культурологической общности русского и украинского народа.

Список использованных источников

- 1 Багаутдинова, Г. А. Механизм создания экспрессивности фразеологических единиц, отражающих психическую деятельность человека / Г. А. Багаутдинова // Экспрессивность текста и перевод : сб. науч. труд. – Казань, 1991. – С. 12–18.
- 2 Вакуров, В. Н. Развитие эмоциональных значений и полиэмоциональность фразеологических единиц / В. Н. Вакуров // Филологические науки. – 1991. – № 6. – С. 74–82.
- 3 Морозова, И. А. Лексико-фразеологические средства выражения эмоций в поэтическом тексте / И. А. Морозова // Культура общения и ее формирование. – Вып. 6. – Воронеж, 1999. – С. 144–145.
- 4 Ожегов, С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов. Около 53 тыс. слов. Изд. 24-е, исправл. – М. : ОНИКС. 2007. – 639 с.
- 5 Психологический словарь / под ред. В. П. Зинченко, Б. Г. Мещерякова. – М. : Педагогика-Пресс, 2001. – 440 с.
- 6 Рогов, Е. И. Эмоции и воля / Е. И. Рогов – М.: ВЛАДОС, 2007. – 240 с.
- 7 Телия, В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты / В. Н. Телия – М.: Языки русской культуры, 1996. – 288с.

УДК 811.161.1

Т. Г. Трофимович, Н. В. Полещук

КАК ТЕБЯ БОГ МИЛУЕТ?: ВЫСШАЯ СИЛА В РУССКОЙ И БЕЛОРУССКОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

В статье рассматривается фразеология и паремология русского и белорусского языков с компонентом Бог. Прослеживается состав устойчивых словосочетаний и особенности их использования в древнерусском, старорусском и старобелорусском языках. Предпринимается попытка концептуальной оценки фразеологизмов.

К настоящему времени установлено, что фразеологические единицы представляют собой не только особые языковые знаки, но и знаки культуры, связанные с духовной жизнью народа, сжатые культурные тексты. По словам В. М. Мокиенко, за фразеологией скрывается «громкая толща материальной культуры, которую надежно хранит язык».

Стоит вспомнить о том, что «Мифологический словарь», например, утверждает: *Богъ* в славянской мифологии – название божества и доли, счастья, которое оно может дать человеку (родственно названию Богатства и т.п.), противопоставляется небогу, обездоленному [4, с. 98].

Бог был у древних восточных славян одним из представителей дохристианского пантеона, о чем свидетельствуют названия славянских богов: *Белобогъ*, *Чернобогъ*, *Дажьдъбогъ*, *Стрибогъ* и др. В книжно-церковной традиции *Бог* представлен как высшая сущность, наделенная высшим разумом, он является абсолютным совершенством, он всемогущ [1, с. 48].

Слово *Бог* по происхождению восходит к древнеиндийскому *bhagas* «одаряющий, господин», родственные древнеперсидские, авестийские, древнегреческие слова находятся по значениям в русле понятий «наделяющий, дающий счастье, достояние, участвующий» [10, т. 1, с. 181–182].

Как свидетельствуют лексикографические источники и памятники письменности, уже в древнерусском языке существовало достаточно много фразеологических единиц с компонентом *Богъ*: *Богъ дастъ (даль)*; *Богъ подасть*; *Богу (Богови) духъ предати*; *Богу (Богови) душу предати*; *Богъ поиметь*; *Богъ помози*; *Богу представити*; *възьрети на Бога*; *не даи Богъ*; *духъ (душу) предати въ руце Бога жива*; *обручитися Богу*; *отъйти къ Богу*; *отъходити къ*

Богу; отъшьствие къ Богу; ошьствие къ Богу; поити къ Богу (Богови); предати Богу (Богови); преставитися къ Богу; преставление къ Богу; стати съ (кемл.) передъ Богъмь [7, т. 1].

Обращение к памятникам древнерусской письменности позволяет утверждать, что список фразеологических единиц может быть дополнен. Так, в Грамоте великого князя Мстислава Владимировича и сына его Всеволода новгородскому Юрьеву монастырю 1130 года читаем: ...*даже которыи князь по моем княжении почънетъ хотети отъяти у святого георгия а Богъ буди за тем и святая Богородица*. В Изборнике 1076 года находим: *Се имаши Бога и стрейшааго въ отца место*... В послесловии к Остромирову евангелию 1056 года находим зафиксированные словарем *даруй Богъ, дай Богъ: Многа же лет даруй Богъ стяжвиуму евангегие се... Дай ему господь Богъ благословение святыхъ евангелистов*... Памятники письменности цитируются по [12]

Известно, что старорусский и старобелорусский языки оформились как самостоятельные приблизительно к XIV в. Происхождение из одного источника, древнерусского языка, обусловило, с одной стороны, их сходство в лексике, фразеологии, грамматике, с другой стороны, сформировало существенные различия, обозначившие дивергентные процессы. Установлено, что старорусская и старобелорусская фразеология – явления достаточно своеобразные.

Ко времени возникновения старорусского и старобелорусского языков на восточнославянских территориях христианство имело почти четырехсотлетнюю историю существования. Старорусский и старобелорусский языки располагали большим количеством фразеологических единиц с компонентом *Бог* – в каждом из языков их более двух десятков. Концептуальная значимость высшей силы и ее имени имели здесь решающее значение.

Фразеологическими или фразеологизированными были сами названия высшей силы: *старорусск. Господь Бог, Бог всемогущий, Бог вышний (вышный), Христос истинный Бог наш* [9, т. 1, с. 203]), *старобел. Пань Богъ, Господь Богъ, Богъ праведный, Богъ вшехмогущый, Богъ вышний, Богъ милостивый, Богъ милосердый, Богъ милый* [2]. Как видим, актуализированными и эксплицированными при неоднословных наименованиях высшей силы являются понятия *высший, всемогущий, милостивый, милосердый, праведный, милостивый, милый*.

Многочисленными по своему составу являются фразеологические наименования глагольного типа. Глагольный компонент в них называет чаще всего действие, которое может совершать человек или сама высшая сила. Ср.: *старорусск. молить Бога, умолить Бога, молить у Бога, молиться Богу, славить Бога, хвалить Бога, бояться Бога, блюстись Бога, Бог положит, Бог даст, Бог принесет, Бог сошлет смерть* и др. [8, т. 1, с. 203–206]; *старобел. Бог взял, Бог обрал, Бог даст, Бог душу возьметъ, к Богу поити, отдати Богу душу, отдати духа Богу* и др. [2].

Достаточно велико количество фразеологических единиц, в которых используются императивы для выражения просьб к высшей силе: *старорусск. дай Бог, сошли Бог, не дай Бог, суди Бог, благослови Бог, благовестуй Бог, помилуй Бог, сохрани Бог, спаси Бог, блюди Бог* (СОРЯ, т. 1, с. 205); *старобел. дай Бог, уховай Боже, помози Бог* [2].

Памятники старорусской и старобелорусской письменности, а вслед за ними и исторические словари фиксируют много идиоматических единиц с компонентом *Бог*: *старорусск. Богъ поимет, Богъ отведетъ, Богъ отиметъ – о чьей-либо смерти* [9, т. 1, с. 255], *Бог ведает да государь, Бог принесет (кого к кому) – выражение радости, удовольствия; по чью душу Бог пошлет – о наступлении смерти; старобел. Бог с сего света забереть, Бог душу возьметъ, поити к Богу, отдати душу Богу* [2].

В качестве устойчивой формулы использовался такой вопрос: *Как тебя (вас) Бог милует?* (*вежливый вопрос о состоянии здоровья и дел кого-либо при встрече*). Приведем текстовый пример. *Прикажи писать про свое многолетное здоровее как тебя Бог милует?* [МДБП, 25].

Устойчивые выражения с компонентом *Бог* в обоих сопоставляемых языках могли приближаться к междометиям или становиться ими. Возникшие подобным образом единицы служили средством выражения эмоций: *старорусск. Бог вестъ, Боже мой, Бог с тобой, Бог помощь, с Богом* и др.; *старобел. с Богом, Бог вестъ* и др.

Таким образом, собранный нами фразеологический материал свидетельствует о том, что представления о высшей силе широко эксплицированы в старорусском и старобелорусском языке. В устойчивых выражениях отразились те свойства и функции Всевышнего, которыми наделило его сознание носителей этих языков: Бог-заступник, высший судья, все в руках божьих, Бог щедрый, все в этом мире от Бога. Очевидно, что языческие представления были заменены христианскими, именно поэтому используется компонент *Бог*.

Известно, что значимым источником по фразеологии и паремиологии XIX века является «Словарь живого великорусского языка» В. И. Даля. В нем находим несколько десятков устойчивых единиц с компонентом *Бог*. Многие из них известны в прошлом и настоящем: *ходить под Богом, видит Бог, Бог с нами, с Богом, Бог в помощь, дай Бог, Бог милостив, Бог тебя суди, ради Бога, чем Бог послал* и др. Однако целый ряд единиц не относятся к активно используемым. Так, например, для выражения прощального пожелания молодым использовалось выражение *с Богом жить*, смиренное выражение о настигшем кого-то бедствии – *Бог посетил; суди-боги класть* – плакаться, жаловаться на обиду сильного, *чем Бог порадует* – что-то будет; *только с Богами своими и знается* – никого не принимает.

Не менее колоритны и приведенные пословицы: *Не гони Бога в лес, коли в избу влез. Каков Бог, такова ему и свеча. Что тому Богу молиться, который не милует. Всем богам по сапогам. Кто Богу не грешен, царю не виноват. Милует Бог, а жалует царь.*

Материал, представленный у В. И. Даля, дополняет уже известное восприятие высшей силы атеистически-светскими мотивами: *Бог на небе, царь на земле. Богу приятно, а царю угодно. Месяц нам божок, а кто нам будет боговать, як его не станет? Лучше слава Богу, нежели дай Бог. До Бога высоко, до царя далеко. Хоть в Польше, а Бога нет больше. Бог-то Бог, да и сам не будь плох.*

В современном русском языке функционирует немало устойчивых словосочетаний с рассматриваемым компонентом: *Бог весть, Бог знает, Бог миловал, как Бог на душу положит, Бог не обидел, Бог кого-то несет, Бог помощь, Бог прибрал, Бог с тобой; вот тебе Бог, а вот порог; где Бог пошлет, дай Бог память, не приведи Бог, помилуй Бог, помогай Бог, чем Бог послал, побойся Бога, Богом обиженный, с Богом; ни Богу свечка, ни черту кочерга; одному Богу известно* [11. с. 40–41].

“Фразеалагічны слоўнік беларускай мовы” И. Я. Лепешева тоже содержит богатый фразеологический материал: *адзін Бог ведае, бачыць Бог, Бог бацька, Бог ведае, Бог дасць, Бог з табой, Бог мілаваў, Бог не пракрыўдзіў, Бог не судзіў, Бог прынес, Бог пакараў, Бог пакрыўдзіў, Бог наслаў; вось Бог, а вось парог; давай Бог ногі, дай Бог памяць, дай Бог чутае бачыць, як у Бога за дзвярыма, як у Бога за плячыма, як у Бога за пазухай* и др. [3, т. 1, с. 100–105].

Анализ обширного фразеологического материала позволяет утверждать, что высшая сила оценивалась и оценивается человеком как нечто такое, что может защитить, уберечь, одарить своей щедростью, как высший судья и т.п. Все реминисценции, одним словом, связаны с исключительно положительной оценки творца. Лишь отдельные единицы выпадают из этого ряда: *Бог обидел, Богом обиженный, Бог наказал, Бог пакараў, Бог пакрыўдзіў – Бог не обидел, Бог не пакрыўдзіў, Бог не абдзяліў, Бог не судзіў*. Как это следует понимать? Означает ли это, что Бог может обидеть, наказать?

Свой ответ на этот вопрос дают богословы, утверждая, что Бог никого не обижает и не наказывает, наказывает и обижает себя человек сам, отказываясь от божьих заповедей. Известный богослов и философ А. И. Осипов пишет: «Наказание Божие» – это один из антропоморфизмов, употребляемых в целях психологической помощи тем, кого свт. Иоанн Златоуст относит к категории «более грубых». Наказание же человек получает, но с другой стороны – от своих собственных страстей, восстающих против всех законов жизни: Божественных, тварных и человеческих. Однако и здесь Господь не оставляет Свой падший образ. Страждущему грехами, страстями и пороками человеку Он всегда с той же совершенной любовью ниспосылает до последней его возможности (ср.: «друг, для чего ты пришел»? – Мф. 26; 50) Свои промыслительные действия для его свободного обращения (покаяния) и спасения» [6].

Возвращаясь на позиции светского анализа, отметим, что мнение об антропоморфизме понятий божьей обиды и божьего наказания оказывается очень убедительным. Все свойства высшей силы свойственны и человеку, так почему же эти свойства должны быть только положительными?

Для продолжения наших наблюдений над словом *Бог* и содержащими его устойчивыми единицами обратимся к такому электронному ресурсу, как Национальный корпус русского языка. Оказывается, что по запросу на это слово найдено 7 592 документа, 48 275 вхождений. При этом оказывается, что среди устойчивых словосочетаний активнее всего используются междометные единицы:

Бог весть, Бог знает, помилуй Бог, помогай Бог, чем Бог послал, побойся Бога, с Богом и др. [5].

Рассмотренные нами единицы тоже используются. *Сам Сквозник-Дмухановский такой же Богом обиженный чиновник, как и вся его братия* (Лебедина Любовь. БАНИОНИС КАК ЗНАМЯ // Труд-7, 2003.11.21). *Как венец сей налагают / Честна камня в страстный час, / Тут под титлом намекают/ То, чем Бог обидел нас* (А. Львов. Горячка: «Двадцать градусов морозу...») (1793.11.29) [5].

Чрезвычайно интересное обыгрывание фразеологизма *Бог наказал*. Приведем текст в сокращенном виде. – *Бог наказал отца за то, что он пожалел чернявого козла и не оставил его в лесу, – дядя Сандро загнул на руке мизинец: первое наказание. – Но в конце концов, отец сам догадался принести этого козла ему в жертву. – Бог наказал меня страхом смерти за то, что я, губошлѣп, вместо того, чтобы всё время следовать за стадом, соблазнился черникой, – дядя Сандро загнул на руке безымянный палец: второе наказание. – Но самое главное, Бог наказал этого абрека за то, что он плюнул на наш хлеб-соль, и за то преступление, из-за которого он прятался у нас. – Бог восстановил порядок, – продолжал дядя Сандро, – в этот же вечер мы зарезали чернявого козла. – Это бог гор сделал его мясо не очень вкусным? – спросил Чик не без доли школьной атеистической насмешки.*

– *Бог гор такими мелочами не занимается, – важно напомнил дядя Сандро, – просто козёл этот был очень старый* (Фазиль Искандер. Чик чтит обычай (1967) [5].

Таким образом, обзор фразеологии русского и белорусского языков показал, что в прошлом и настоящем высшая сила находила в ней достаточное отражение. Так, по всей вероятности, происходит тогда, когда вещь, событие, факт, явление или что-то подобное оказываются значимыми в общественном существовании. Высшая сила, воспринимаемая русскими и белорусами в прошлом и настоящем как сила, способная защитить, справедливо оценить, понять и принять, приобретает и антропоморфные черты, что вполне естественно.

Список использованных источников

- 1 Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск, 2004.
- 2 Картотека «Гістарычнага слоўніка беларускай мовы».
- 3 Лепешаў, І. Я. Фразеалагічны слоўнік беларускай мовы / І. Я. Лепешаў. – Т. 1–2. – Мінск, 1993.
- 4 Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М., 1990.
- 5 Национальный корпус русского языка. – Режим доступа: [http:// www.ruscorpora.ru](http://www.ruscorpora.ru).
- 6 Осипов, А. И. «Основное богословие» / А. И. Осипов. – Режим доступа <http://azbyka.ru/nakazanie.shtml>.
- 7 Словарь древнерусского языка. XI–XIV вв. / под ред. Р. И. Аванесова. – М. : Наука, 1988–1992. – Т. 1–4.
- 8 Словарь обиходного русского языка Московской Руси XVI–XVII вв. – Т. 1. – СПб., 2004.
- 9 Словарь русского языка XI–XVII вв. / Рос. акад. наук. Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова; гл. ред. Г. А. Богатова. – М. : Наука, 1975–2000. – Вып. 1–24.
- 10 Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – Т. 1. – М., 1986.
- 11 Фразеологический словарь русского языка / под ред А. И. Молоткова. – М., 1978.
- 12 Хрестоматия по истории русского языка / сост. В. В. Иванов, Т. А. Сумникова, Н. П. Понкратова. – М., 1990.

К. Л. Хазанова

КАЛЯНДАРНА-АБРАДАВАЯ ЛЕКСІКА Ў НАРОДНА-ПЕСЕННАЙ СПАДЧЫНЕ ГОМЕЛЬСКА-БРАНСКАГА ПАГРАНІЧЧА

У народна-песеннай традыцыі Гомельска-Бранскага пагранічча выяўляюцца асноўныя адметнасці ўсходнеславянскага фальклору. Для каляндарна-абрадавай лексікі каляндарных песняў рэгіёна характэрны паўтаральнасць, варыянтнасць і персаніфікацыя, а таксама выкарыстанне найменняў разам з назвамі рэлігійных паняццяў.

У скарбніцы народнай абрадавай паэзіі ўсходніх славян песням належыць асобае месца. Яскравая колькасная перавага адносна іншых фальклорных жанраў абумоўлівае разгалінаваную жанрава-тэматычную дыферэнцыяцыю народных песняў і прапануе багаты матэрыял для лінгвістычнага даследавання. Гомельшчына знаходзіцца ў цэнтры ўсходнеславянскіх земляў, і таму фальклор, захаваны на тэрыторыі вобласці, гістарычна ўвабраў многія адметнасці не толькі беларускіх, але і рускіх і ўкраінскіх гаворак. Выдзяляецца ў гэтых адносінах народна-песенная спадчына раёнаў Гомельска-Бранскага пагранічча

Лексічнае напаўненне каляндарна-абрадавых песняў раёнаў Гомельскай вобласці, што мяжуюць з Браншчынай, дастаткова разнастайнае. Звяртае на сябе ўвагу абрадавая лексіка, якая напаўняе народныя песні. У каляндарных абрадавых песнях Гомельшчыны адбываецца фіксаванне каляндарных свят, да якіх прымеркаваны твор:

А ў нас сёння масленіца ж, масленіца (в. Мядзведжае, Чачэрскі р-н) [1, с. 37]; А ў нашым Пятре Дунай замярзаў (в. Роўкавічы, Чачэрскі р-н) [1, с. 28]; К Ушэсцейку ж, Паеду ў поле.. У! (в. Стаўбун, Веткаўскі р-н) [1, с. 44–45].

У песенным фальклоры захоўваюцца назвы каляндарных свят, якія сваімі вытокамі маюць хрысціянства. Многія з народных песняў разам з каляндарнай дакладнасцю маюць арыентаванасць на праваслаўныя традыцыі ўсходніх славян. У прызначаных да хрысціянскіх свят песнях часта ўжываюцца рэлігійныя намінацыі. Заканамерна з'яўленне падобных моўных адзінак у калядных віншаваннях:

*На вашым дварэ стаяла, Раю раіўся,
Хрыстос нарадзіўся На вашым дварэ!*

А пад тым дрэвам цісова крваць.

На той крваці Божая маці.

Божая маці сына радзіла (в. Казацкія Балсуны, Веткаўскі р-н) [1, с. 23]; Сам Бог ходзіць, Скірды лічыць (в. Роўкавічы, Чачэрскі р-н) [1, с. 24].

Заўважаюцца назвы рэлігійных паняццяў у іншых каляндарных песнях:

Пылок мяце, Божай маці танок вя... У! (в. Стаўбун, Веткаўскі р-н) [1, с. 45].

У некаторых творах фіксуюцца больш незалежныя ад рэлігійных традыцый найменні:

Сеём, сеём, засяваем, У Новы год вам жадаем:

Дзе проса насыталась, Там год будзе сытны;

Дзе вадзіца пралілась, Каб скацінка вадзілась;

Дзе сыпнулі пшаніцай, Хлеб да хмар каласіцца;

Дзе сыпнулі аўсом, Там бульба радком (в. Мар'іна, Добрушскі р-н) [2, с. 169]; Мы цябе, хазяін, уважаем, з Новым годам вінуем, / Святы вечар! (в. Васільеўка, Добрушскі р-н) [2, с. 167].

Некаторыя песні ўтрымліваюць шэраг абрадавых лексем-назваў свят:

З Новым годам, Ісусам Хрыстом,

Святы вечар!

Ісусам Хрыстом, Святым Ражаством,

Добры вечар!

Як і ў абрадавай лексіцы беларускіх гаворак [3, с. 211–215], у мове каляндарных песняў, адзначаных на памежжы Гомельскай і Бранскай абласцей, пашырана варыянтнасць найменняў. Сустракаюцца фанетычныя варыянты наймення Каляд:

Раду радзілі, чым імя наклаць.

Да й наклалі ймя Ісусам Хрыстом,

Да Ісусам Хрыстом, Святым Ражаством (в. Казацкія Балсуны, Веткаўскі р-н) [1, с. 23]; *Ісусам Хрыстом, Святым Ражаством! Добры вечар!* (в. Васільеўка, Добрушскі р-н) [2, с. 167]; *А ў нашым Раздв сады зацвілі* (в. Роўкавічы, Чачэрскі р-н) [1, с. 27];

У народна-песенным фальклору разгледжанай тэрыторыі ў якасці назвы самага значнага зімовага свята часцей фіксуецца лексема, пазначаная ўплывам рускіх (з імкненнем кампенсаваць цяжкасці ў вымаўленні стараславянiзма рускай мовы *Рождество*) ці ўкраінскіх гаворак (украінскі рэфлекс стараславянiзма са спрашчэннем і змяненнем галоснага *Рiздво*).

Замацаваная за беларускім літаратурным слоўнікам намінацыя *Каляды* таксама вядома фальклорным творам:

А схаваю гавядзіну к Калядам.

А ў Каляды святы дзень, святы дзень,

Буду есці гавядзіну цэлы дзень (в. Амяльное, Веткаўскі р-н) [4].

У калядных песнях узгадваюцца і іншыя зімовыя свята. Сустракаецца ўказанне на прысвятак Васіля, што адзначаецца на так званы Стары Новы год – 14 студзеня:

Ходзя Ілля на Васіля, Нося пугу дрэцяную, плецяную,

Куды ні махае, пшаніца расце, Куды ні махае, пшанічка ўлягае,

Ніхай табе, цетачка, Бог памагае (в. Васільеўка, Добрушскі р-н) [2, с. 167].

Для калядных святкаванняў народная традыцыя мае назвы *Шчодры вечар*, *Шчодрык*, таксама адлюстраваныя ў калядных песнях:

Ля новых варот там сад-вінаград, Шчодры вечар! [1, с. 34].

Разнастайнасць варыянтных намінацый адзначаецца ў народна-песеннай спадчыне для іншых каляндарных свят:

Ой, на Вялікодня, ой, на Вялікі дзень,/ Ой-лі, ой-люлі, на Вялікі дзень (в. Стаўбун, Веткаўскі р-н) [1, с. 79]; *На Івана, да на Івана Купала, / Дзе Купала начавала?* (в. Мядзведжае, Чачэрскі р-н) [1, с. 116]; *А ў нас сёння Масленка, Масленка / А з пад куста ластаўка, ластаўка* (в. Залессе, Добрушскі р-н) [2, с. 172]; *А ў нас сёння масленіца ж, масленіца, / Ды прыляцела ластавіца, ластавіца* [1, с. 37].

Некаторыя адзінкі абрадавай лексікі маюць у каляндарных песнях надзвычай вялікае распаўсюджанне і паўтараюцца з песні ў песню. У шматлікіх калядных віншаваннях сустракаецца выраз *Святы вечар*:

Раскажам табе дзіва дзіўная,/ Святы вечар, дзіва дзіўная (в. Роўкавічы, Чачэрскі р-н) [1, с. 27]; *А ў ляску, ляску на жоўтым пяску, / Святы вечар!* (в. Роўкавічы, Чачэрскі р-н) [1, с. 28]; *Святы вечар, дзе ж вы былі?/ У Бога былі, царкву рубілі, Святы вечар! / Царкву рубілі, хрэсцік згубілі, Святы вечар!/Малада Леначка той дарожачкай ішла, Святы вечар! / Хрэсцік знайшла. Святы вечар!* (в. Васільеўка, Добрушскі р-н) [2, с. 166–167].

Асобныя каляндарна-абрадавыя намінацыі ў народна-песенным фальклору падпадаюць пад своеасаблівае “ажыўленне”, і назвы свят ператвараюцца ў імёны казачна-міфалагічных персанажаў. У калядках – частыя звароты да Каляды, якая атаясамліваецца з маладой жанчынай:

Шчодры вечар, Каляда, Каляда! / Добры вечар, Каляда, Каляда! (в. Роўкавічы, Чачэрскі р-н) [1, с. 23]; *Каляда-калядзіца, добрая маладзіца, / А мы цябе год дажыдалі і табе шчодры гатавалі* (в. Амяльное, Веткаўскі р-н) [5]; *Ехала Каляда ў чырвоным вазочку. Светлы вечар! Добры вечар! / Астанавілась ля дамочка. Светлы вечар!* (в. Мар’іна, Добрушскі р-н) [2, с. 168].

Адпаведна з персаніфікаваным народнай свядомасцю усведамленнем абрадавая лексема мае граматычную форму адзіночнага ліку:

Каляда-калядзіца, добрая маладзіца,

У кождым домі пабывала,

Нашым дзеткам песні паспявала

І нашых ішчадзёр назбірала (в. Амяльное, Веткаўскі р-н) [5].

У песнях, прысвечаных гуканню вясны – вяснянках – вобраз маладой жанчыны народным аўтарствам прапанаваны вясне:

Вісна-вісна, вісьняначка, / Дзе твая дочка Мар'яначка? (Веткаўскі р-н) [5].

Масленічныя песні прапануюць персаніфікацыю Масленіцы:

Маслініца-масляніца, Добрая ана маладзіца, / У нас ты сем дзён гасцюіш,

Ідзе ж ты год піруіш? (в. Амяльное, Веткаўскі р-н) [5].

І зусім ужо натуральным выглядае зварот да Юр'я ў Юр'еўскіх песнях:

Ой, ты, Юр'я даражэнькі, Устань ты рана-ранюсенька... / Адамкні хутчэй зямлю, Выпусці адтуль расу. / Хай зямелька ажывае Ды даброем нас асыпае (п. Станкі, Веткаўскі р-н) [5].

Персаніфікацыя памянёных абрадавых найменняў – з'ява надзвычай уласцівая для ўсходнеславянскага фальклору. Такое пераўтварэнне сустракаецца ў рускіх абрадавых песнях:

Коляда прішла – Рождество принесла! [6, с. 218]; *Коляда, коляда! Подавай пирога* [6, с. 218]; *Масленица- кривошейка, Встречаем тебя хорошенько* [6, с. 218]; *Коляда светлая, Прішла Коляда; Вперед Рождества, Вперед Масленицы. / Зашла Коляда К добрым людям на двор* [7, с. 132]; *Щедровочка щедровала, В оконце заглядала: / – Шо ты, титко, напекла, Неси швытче до окна* [7, с. 151].

Прыгаданыя тэксты сведчаць, што ў народнай традыцыі ўсходніх славян Каляда, Вясна, Масленіца ўяўляюцца жывымі істотамі. Збіральнікі фальклору заўважаюць, што “носьбіты традыцыі аказваюцца здольнымі апісаць іхнія звычкі, нораў, паводзіны, знешні выгляд. Яны ацэньваюць іхнія паводзіны, параўноўваюць іх паміж сабой, набліжаюць іх да сябе праз параўнанне са сваімі блізкімі і знаёмымі” [5]. Этнографы прыводзяць цікавыя звесткі, рупліва сабраныя і ашчадна зафіксаваныя ў багатым на народную духоўную спадчыну Веткаўскім раёне Гомельскай вобласці: “*Каляда ходзя толькі раз у год – адзін дзень. Яна вутрам падымаіцца і ідзець па пасёлках. У пасёлак ідзець, калядуя да вечара і можэ іціць да дзевянаццаці часоў. Дзевянаццаць часоў прабіла – Каляда дамоў укурыла! Ужо Каляды німа – дамоў ужо ўкурыла! Каляда-калядзіца, добрая маладзіца! Яна ўсім калядуя. І пяе. А Масленіца – яна піруя. Яна любя ўсё ўкусная*” (в. Амяльное, Веткаўскі р-н) [4].

Асаблівая павага і замілаванасць да створаных народным уяўленнем персанажаў у моўным выражэнні ўтрымліваецца ў афіксах суб'ектыўнай ацэнкі, а таксама ў вобразных азначэннях-прыдатках:

Шчадровачка ішчадрвала, пад вакенцам начавала (в. Васільеўка, Добрушскі р-н) [2, с. 168]; *Масленіца-шчасленіца, Белы сыр* (в. Карма, Добрушскі р-н) [2, с. 171].

Разгледжаны матэрыял паказвае, што ў народна-песеннай традыцыі Гомельска-Бранскага пагранічча выяўляюцца асноўныя адметнасці ўсходнеславянскага фальклору. Найменні свят і прысвяткаў знаходзяць у лексіцы песняў, прымеркаваных да падзей і абрадаў народнага календара, значнае пашырэнне. Арыентаванасць большай часткі каляндарных свят рэгіёна на хрысціянскую праваслаўную традыцыю абумовіла частае ўжыванне ў песнях абрадавых намінацый разам з назвамі адпаведных рэлігійных паняццяў. Выкарыстанне найменняў свят народнага календара больш характэрна для веснавых і зімовых песенных твораў. Яскравае першынства маюць калядныя песні з уласцівай ім варыянтнасцю абрадавых найменняў, абумоўленай уплывам суседніх усходнеславянскіх гаворак.

Спіс выкарыстаных крыніц

1 Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры Гомельскай вобласці / уклад. В. А. Захарава і інш.; уклад. муз. часткі У. І. Раговіч. – Мінск : Універсітэцкае, 1989. – 384 с.

2 Новак, В. С. Рэгіянальна-лакальна асаблівасці фальклорных традыцый / В. С. Новак // Зямля чароўная дабра: Добрушскі край: гісторыя і сучаснасць / пад агульнай рэдакцыяй А. А. Станкевіч. – Гомель : ААТ «Полеспечать», 2008. – 280 с.

3 Станкевіч, А. А. Абрадавая лексіка ў гаворках Гомельшчыны: этналінгвістычны аналіз / А. А. Станкевіч, К. Л. Хазанова, А. М. Воінава / пад рэд. А. А. Станкевіч; М-ва адукацыі РБ, Гом. дзярж. ун-т імя Ф. Скарыны. – Гомель : ГДУ імя Ф. Скарыны, 2015. – 269 с.

4 Лопатин, Г. И. Фольклорно-этнографический репертуар личности: Варвара Александровна Грецкая [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vetka-museum.by>. – Дата доступа: 15.10.2015.

5 Лапацін, Г. І. «У нас песні праз мяжу не ідуць...» Аб культуры выканання абрадавых тэкстаў [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступа: <http://vetka-museum.by>. – Дата доступа: 15.10.2015.

6 Круглов, Ю. Г. Русские обрядовые песни / Ю. Г. Круглов. – М. : Высш. шк., 1989. – 320 с.

7 Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области. Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. – Вып. III. / сост. Пухова Т. Ф., Христова Г. П. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 2005. – 249 с.

УДК 821.161.1:7.042:821.161.3*А. Козлов

С. Б. Цыбакова

ОБРАЗЫ НЕЧИСТЫХ ПТИЦ ФИЛИНА И ВОРОНА В РОМАНЕ А. КОЗЛОВА «МИНСК И ВОРОН, ПАРИЖ И ПРИЗРАК»

Рассматривается восточнославянская мифологическая семантика нечистых птиц филина и ворона в романе А. Козлова «Минск и ворон, Париж и призрак», прослеживается ее связь с негативной в верованиях восточных славян семантикой ели и осины. Выявляются особенности авторского воплощения мифологических функций, закрепленных за вороном в народной культуре.

Одной из отличительных особенностей, характеризующих мифопоэтику прозы Анатоля Козлова, является наличие в художественном мире ряда произведений писателя образов животных и птиц, которые в славянской мифологии относятся к группе нечистых, «связанных с дьяволом или миром мертвых» [1, с. 109]. Данные образы соотносятся с такими ключевыми в творчестве А. Козлова демонологическими персонажами, как колдуны и ведьмы. В «романе – *итрихами*» «Юргон» автор изобразил преданную колдуну Черному Гордею гадюку Катринку. Превращение старой ведьмы в летучую мышь показано в романе «Минск и ворон, Париж и призрак». В повести «Откуда они появляются?..» зооморфная и орнитоморфная символика играет важную роль в раскрытии демонической сущности лесного ведьмака Ефима Горбуна. Из нечистых птичьих персонажей славянской мифологии обитателями ирреального колдовского локуса являются филины, авторская негативная трактовка которых выражается посредством их сравнения с волколаками.

В славянской мифологии сова, «как и другие ночные птицы семейства совиных (филин, сыч), наделяется демоническими свойствами» [2, с. 96]. Е. Е. Левкиевская отмечает: «Восточные славяне видят в совах дьявольское отродье, воплощение черта, полуптиц-получертей» [1, с. 112]. В белорусской мифологии выражены представления о принадлежности совы к «птицам иного мира» [3, с. 422].

Особое место образы филина, а также ворона, занимают в художественном мире романа А. Козлова «Минск и ворон, Париж и призрак», одной из основных особенностей поэтики которого является мистическое двоемирие, переплетение реального и сверхъестественного. В персонажной системе произведения птицам отводится роль свидетелей гибели княжны Катерины, невесты князя Севолода, которая стала жертвой женской ненависти и колдовства.

Автор наделяет филина и ворона человеческим сознанием и речью. Птицы обсуждают все увиденное ими ночью за окнами Осиновского замка, обмениваются своими мыслями и переживаниями. Изображая филина и ворона, А. Козлов в значительной мере передает

отрицательное отношение к этим представителям царства пернатых, выраженное в многочисленных народных поверьях восточных славян. Вместе с тем, заключая в себе семантику фольклорно-мифологического происхождения, образы птиц в произведении являются плодом авторского вымысла и поэтому существенно отличаются от своих народно-мифологических «прототипов». В художественной форме А. Козлов домысливает и развивает семантику, основные символические значения, закрепленные за филином и вороном в традиционной культуре восточных славян, прежде всего, белорусов.

В романе филин (пугач) и ворон (крумкач) являются друзьями: «...а пугачу чего бояться крумкача? Из одной они коды. Один пугает, а другой смерть накликает» [4, с. 99]. «За долгие годы жизни рядом птицы сблизились настолько, что, казалось, на разных концах земли чувствовали бы друг друга. Связал их судьбы в один узелок Птичий бог, да так крепко и надежно, что каленым мечом не рассечь, самыми ловкими и умелыми пальцами не развязать. Он, этот узелок, и ударом грома не перебьется, и железом не переломится» [4, с. 99].

Филин, подобно ворону, по народным представлениям, – проклятая Богом птица, «спутник или даже воплощение нечистой силы» [5, с. 51]. А. В. Гура подчеркивает связь ворона «со смертью и миром мертвых» [6, с. 436]. У восточных славян ворон «пользовался недоброй славой вестника смерти, несчастья» [5, с. 51]. Однако, как отмечает исследователь белорусской мифологии А. М. Ненадовец, ворон имеет и положительные черты: «У культуры язычнікаў-беларусаў воран заўсёды іграў важную ролю і значэнне яго было станоўчым. Гэтая птушка знаходзілася паблізу ад пантэона вярхоўных багоў, яе паказвалі сядзячай на дубе – свяшчэнным дрэве, якое адначасова асацыявалася і з Сусветным. Птушку называюць найначай, як мудрай, вяршчункай...» [7, с. 470].

Ю. Дроздов высказывает предположение об определенных связях ворона «с восточнославянским богом *Велесом*» [8, с. 89]. Среди мифологических функций ворона, выявленных исследователем, в романе А. Козлова четко прослеживаются: соотнесение с водной стихией, всеведение и связь с миром мертвых. Филин и ворон живут в самой середине дремучего леса, «на Топком болоте, потому что сюда только самоубийцы приходят» [4, с. 99]. В мифологии восточных и западных славян болото – «опасное и нечистое место, где водятся черти» [9, с. 228]. В «гнилой трясине Топкого болота» [4, с. 122] на глазах птиц погибает одурманенная ядовитым колдовским зельем княжна. Топкое болото в хронотопической структуре романа, таким образом, – один из «локусов антимира» [10, с. 40].

Филин и ворон в произведении – близкие соседи. Старая осина, в дупле которой живет филин, находится неподалеку от высохшей ели, где обосновался в своем гнезде ворон. Нечистая природа персонажей-птиц становится еще более очевидной за счет трактовки негативной, согласно народным восточнославянским поверьям, семантики их древесных жилищ. Осина у восточных славян – «нечистое и опасное дерево» [11, с. 570]. Т. А. Агапкина, рассматривая связь осины со сферой хтонического, замечает, что осина «иногда упоминается в заговорах как дерево, растущее в пространстве “небытия”, куда обычно ссылают болезни...» [11, с. 570]. В романе старая ведьма Пёкла произносит заговор с целью наведения на княжну порчи. А. Козлов отображает особенности магического мышления, древнюю веру людей в зависимость человека от магии. Смерть потерявшей рассудок Катерины показана, прежде всего, как следствие вредоносного воздействия заговора колдуньи. Пёкла, которую ворон называет «дочерью дьявола» [4, с. 116], устраняет соперницу своей племянницы Марфочки из мира живых, отправляя в гибельное место, в пространство «небытия».

Автором романа «Минск и ворон, Париж и призрак» акцентировано такое негативное символическое значение осины, как ее виноватость: «Ухнул филин-пугач на Топком болоте. Выпорхнул из дупла старой осины, которая и в безветрие трясет листвою, будто схваченный за руку вор» [4, с. 99]. В фольклоре дрожь осины «чаще всего трактуется как ответственность за некую вину» [12, с. 388], нередко как следствие Божьего проклятия.

Ель – «дерево в народной дендрологии славян связанное с похоронно-поминальными ритуалами и верованиями...» [13, с. 183]. Исследователи белорусской мифологии отмечают, что «символика ели в народной культуре чаще негативная» [14, с. 165]. В верованиях

восточных славян ель «имеет отношение и к области народной демонологии» [13, с. 184]. Т. А. Агапкина замечает, что это дерево было «местом пребывания лешего, а также черта, русалки и др. демонологических персонажей» [13, с. 184]. Отрицательная мифологическая семантика осины и ели усиливает негативное представление о Топком болоте, где находится жилище нечистых птиц, как о хтоническом и демоническом локусе.

В романе ворон назван «вещей черной птицей» [4, с. 101], «вещуном смерти» [4, с. 102], «похоронником» [4, с. 103]. А. Козлов характеризует его как «Вечного плакальщика по судьбам людским» [4, с. 99]. «И не любят его за это люди. Несет он на своем черно-смолистом оперении кручину, накликает горе» [4, с. 99]. Ворон предрекает близкую смерть: «"Я чувствую трупный запах, покойником пахнет от свадьбы"» [4, с. 104]. Катерина, разглядев за окнами замка силуэты филина и ворона, испытывает чувство страха, птицы ассоциируются в ее сознании с опасными, недобрыми людьми: «"Вас только и не хватало на моей свадьбе, – как-то безразлично мелькнула в голове мысль. – Тут и так двуруких воронов с филинами хватает, а вы из лесной глуши к этой компании примчались"» [4, с. 109]. Осиновский замок, где в разгар свадебного пира совершается преступление, – еще один из локусов антимира в произведении. В названии замка отражена его непосредственная связь с темными, демоническими силами, под властью которых находится и природа изображенного автором болотно-лесного края. В идейно-художественном контексте романа особенно большое значение приобретает авторское воплощение мифологической семантики осины как проклятого Богом и нечистого дерева, а также взаимосвязь негативной растительной и орнитоморфной символики. Филин и ворон – представители антимира, который является враждебным и опасным для существ иного рода, например, для птиц, согласно народным представлениям, чистых, то есть «благословленных Богом» [2, с. 109].

Вместе с тем автор наделяет персонажа-ворона мудростью и рассудительностью, и именно выражение этих черт неоднократно повторяется в тексте произведения, в наибольшей степени способствуя индивидуализации данного птичьего образа. В идейно-художественном контексте романа ворон отличается от своего собеседника филина мудростью, сдержанностью, способностью к проникновению в истинную суть происходящих событий. Филину, назвавшему его «вещуном смерти», которого ненавидят за это, ворон дает благоразумный ответ, выражая незыблемую, проверенную на протяжении долгих лет истину: «"Для всех хорошим не будешь. Я не накликаю беду, а предупреждаю о ней. Если кто-то попадетсЯ разумный, то и обойдет несчастье стороной. Ну а если в голове дурости слишком много, то и полезет на рожон"» [4, с. 102]. В диалогах птиц мудрые мысли почти всегда изрекает ворон. Приведем некоторые из них. «"Будет день, и то, что нужно, само собою откроется"» [4, с. 101]. «"Иной раз нужно и помолчать, чтобы наши слова не ожили, не материализовались, а потихоньку зачахли, как семя в пустой почве"» [4, с. 101].

В романе мудрость и всеведение ворона, как и в славянской мифологии, в значительной степени связывается с его долгожительством: «"И откуда ты все знаешь"?"» – удивляется пучеглазая птица.

«"Жизнь, века учат"», – мудро замечает похоронник» [4, с. 103].

Ворон, по подсчетам которого у него «впереди минимум полтора столетия, а если все ладно да складно пойдет, то и вообще целых два» [4, с. 102], относится к своему другу снисходительно, считая его «наивным» [4, с. 101], «юнцом» [4, с. 102]. С образом старого ворона в романе связаны мотивы жизненного увядания, одиночества, душевной усталости. Ворон на многие годы переживает друга-филина, но долгожительество не радует его: «"Раньше не верилось, что жизнь может казаться непосильной тяжестью. Жаль, что этого не знает Катерина. Ой, как жаль, мой ты друг-филин. Не смог я после твоей кончины ни с кем так близко сойтись. И в конце концов, действительно, кому нужен сведущий старец? Знакомство с таким, как я, – не радость, а непомерная тяжесть. Жизнь ведь интересна своей неизвестностью"» [4, с. 130]. Ворон в художественно-философском контексте произведения ассоциируется с одиноким дряхлым стариком, жизненные силы которого на исходе, и он постепенно погружается в вечный сон: «"Лучше подремать, почувствовать себя во сне молодым, здоровым и всесильным. Прошлое – мое сокровище,

а будущее – потемки. Вот так оно, вот так”», – крумкач прикрыл усталые глаза. Бельмистая пленка-веко затянула выцветшие зрачки вещей птицы...» [4, с. 130].

Подводя итоги, отметим, в первую очередь, глубинную, органическую связь поэтики романа А. Козлова «Минск и ворон, Париж и призрак» с народной духовной культурой. Образы филина и ворона в произведении заключают в себе семантику, основные символические значения, закрепленные за данными птицами в восточнославянской, и в частности, белорусской мифологии. Образ ворона по сравнению с персонажем-филином более многогранный. В романе выражено художественно-философское осмысление таких мифологических функций, связанных с вороном, как всеведение и связь с миром мертвых. А. Козлов особо акцентировал в идейно-художественном контексте своего произведения мифологическую символику ворона как вещи и мудрой птицы.

Список использованных источников

- 1 Левкиевская, Е. Е. Мифы русского народа / Е. Е. Левкиевская. – М. : ООО «Издательство Астрель»; ООО «Издательство АСТ», 2000. – 528 с.
- 2 Гура, А. В. Сова / А. В. Гура // Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). – М.: Междунар. отн., 2012. – С. 96–98.
- 3 Валодзіна, Т. Сава / Т. Валодзіна, А. Садоўская, Л. Салавей // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск : Беларусь, 2011. – С. 422.
- 4 Козлов, А. С. Минск и ворон, Париж и призрак: сборник произведений / Анатолий Козлов. – Минск: Літаратура і Мастацтва, 2010. – 272 с.
- 5 Токарев, С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века / С. А. Токарев / отв. ред. С. И. Ковалев. 2-е изд. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 168 с.
- 6 Гура, А. В. Ворон / А. В. Гура // Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1: А–Г. – М. : Междунар. отн., 1995. – С. 434–438.
- 7 Ненадавец, А. М. Нарысы беларускай міфалогіі / А. М. Ненадавец. – Мінск : Беларус. навука, 2013. – 535 с.
- 8 Драздоў, Ю. Воран, крук, крумкач / Ю. Драздоў // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск : Беларусь, 2011. – С. 89.
- 9 Толстой, Н. И. Болото / Н. И. Толстой // Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1: А–Г. – М. : Междунар. отн., 1995. – С. 228–229.
- 10 Дучыц, Л. Балота / Л. Дучыц, І. Клімковіч, У. Лобач, С. Санько // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск : Беларусь, 2011. – С. 39–40.
- 11 Агапкина, Т. А. Осина (*Populus tremula*) / Т. А. Агапкина // Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 3: К (Круг)–П (Перепелка). – М. : Междунар. отн., 2004. – С. 570.
- 12 Наговицын, А. Е. Тайны мифологии славян / А. Е. Наговицын. – М. : Академический Проект; Традиция, 2009. – 511 с.
- 13 Агапкина, Т. А. Ель / Т. А. Агапкина // Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 2: Д–К (Крошки) – М. : Междунар. отн., 1999. – С. 183–186.
- 14 Малеха, М. Елка, яліна / М. Малеха, С. Санько // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск : Беларусь, 2011. – С. 165.

УДК 82-84:303.833.5

О. І. Чайка

УКРАЇНСЬКІ ПРАВОВІ АФОРИЗМИ ТА ФРАЗЕОЛОГІЗМИ ЯК ФЕНОМЕН НАРОДНОЇ ДУХОВНОСТІ В МІЖКУЛЬТУРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ

В данной статье рассматриваются некоторые особенности украинских правовых афоризмов и фразеологизмов как феномен народной духовной культуры в их сопоставлении

с правовыми соответствиями в английском и португальском языках. Особенное внимание уделяется роли афоризмов и фразеологизмов в применении норм права.

Уже сьогодні на сучасному етапі становлення мовознавчої науки в етнолінгвістиці добре відомі видатні праці та пошукові здобутки як вітчизняних науковців, так і закордонних. Так, аспектами вивчення семантики слова займалися Д. К. Зеленін, М. І. Толстой, С. М. Толстая, Т. Ackerman, М. Baker, О. Vairro, А. Coelho, тоді як проблеми номінації в етнологічному контексті висвітлюються у роботах Є. Бартмінського, Р. Небжеговської, О. А. Седакової, G. Button, А. Amaral, В. Araújo. У фокусі наукових досліджень не залишаються осторонь праці з реконструкції архаїчних форм обрядів і вірувань (О. В. Тищенко, Т. В. Голі-Оглу, В. Г. Складенко, R. Hunt, О. Neves), а також такі, що стосуються вивчення й аналізу закономірностей функціонування мовного знака у фразеології та пареміології (В. Д. Ужченко, В. М. Мокієнко, А. О. Івченко, В. І. Ковалюк, С. Hole, J. Sousa, R. Peixoto). Далі вартує продовжити, що диференційні ознаки афоризму предметно висвітлюються у працях Є. Є. Іванова [1; 4], методи аналізу і синтезу афоризмів і застосування – Г. П. Коваленко [2], К. О. Полчанинова звертається до вивчення афоризму в фразеології та фразеологізму в афористиці [3]. У той же час необхідно зазначити, що незважаючи на таку величезну кількість наукових доробків, потреба вивчення природи й особливостей афоризму та/або фразеологізму не втрачає своєї актуальності.

Зважаючи на вищевикладене, об'єктом аналізу у цілях статті виступають українські правові афоризми та фразеологізми як феномен народної духовності в міжкультурній комунікації. З метою окреслення певних етнічних особливостей духовної культури українського народу в правовій царині – одним із завдань, які необхідно вирішити, є зіставлення правових афоризмів та фразеологізмів в українській мові з їхніми відповідниками / аналогами в англійській та португальській, з одного боку, а другим, з іншого боку, – у міждисциплінарному розрізі на перетині мовознавчої та правознавчої наук постає звернення до значущості афоризмів / фразеологізмів у праві, за допомогою яких поряд з їхньою вагомою глибиною з точки зору духовності етносу уможливується з'ясування правового змісту норм права та визначення змістовної юридико-логічної інтерпретації тексту нормативного джерела в його співвіднесеності з регулятивною ситуацією.

Так, у той час коли мовознавці вивчають афоризми та фразеологізми у різних їхніх формах і проявах, зіставляючи форму та зміст, зважаючи на функціонування й застосовну практику, правники доводять, що власне за допомогою афоризмів і фразеологізмів можна здійснити системне (1), історично-функціональне (2) і телеологічне (3) тлумачення норм права.

У першому випадку вагомість правових афоризмів та фразеологізмів в українській, англійській та португальській мовах дає можливість тлумачити правові норми системно за рахунок прийомів юридико-логічного осмислення, де норми права виступають як системи елементів, а афоризми та фразеологізми сприяють виявленню регулятивного сенсу системних зв'язків між структурними елементами як в межах власне норми, так і між різними правовими, що регулюють однорідні відносини.

Порівняймо афоризм Поля Валері українською мовою з його відповідниками англійською та португальською: укр. *Влада втрачає всю свою чарівність, якщо нею не зловживати* (Поль Валері) [7]; англ. *Power without abuse loses its charm.* (Paul Valéry) [6]; порт. *O poder sem abuso perde o encanto.* (Paul Ambroise Valery) [5]. Як видно у наведених прикладах, прийоми юридико-логічного осмислення очікуваної поведінки певних представників влади, тобто суб'єктів права у суспільстві, описують закономірності поведінки таких представників та відношення народу до обранців при порушенні останніми встановлених законом норм поведінки. Метафоричність / метонімічність зазначених правових афоризмів простежується у трьох зіставлюваних мовах, що свідчить про толерантність українського, англійського та португальського етносів до вже звичної для них моделі поведінки урядовців, чиновників і тих, хто при владі. Аксіологічний аспект моральності, прийняття наявної ситуації без

можливості вплинути на неї чи поміняти, а також національно-культурна стилістична маркованість правового афоризму за рахунок звернення до іронії виявляють не лише певні етнічні особливості цих народів, але й дещо системне сприйняття регулювання норм поведінки у суспільстві (точніше, не-регулювання, тобто відхід від встановлених законом шляхів, способів, інструментів, заходів впливу на ситуацію при порушенні норм права).

Звернімося до іншого прикладу в українській мові – афоризму Григорія Яблонського: *Діагноз небезпечно хворій державі: витік мізків за кордон.* (Григорій Яблонський) [7]. Досить легко простежується у наведеному прикладі системність / своєрідна повторюваність дій у моделі поведінки мігрантів, коли держава переживає складний період становлення, стагнацію розвитку чи занепад, особливо з економічної точки зору. Водночас, зважаючи на контекстуальність, що є одним із найвагоміших чинників при виборі міжмовного відповідника, власне у процесах міжмовної / міжкультурної комунікації, зазначений афоризм може стосуватися фінансової загалом або банківської сфери зокрема, де мова йтиметься про виведення капіталу (коштів) за кордон. Справа в тім, що для фінансової та банківської термінології метафори, виражені певними рідинами або перебування у рідкому стані, здебільшого позначають фінансові потоки: пор. укр. *На даний момент у банка величезні проблеми з ліквідністю.* – англ. *At present the bank is bleeding fast,* де укр. *проблеми з ліквідністю* в англійському відповіднику передаються за допомогою метафоризації: від англ. *to bleed* ‘кровити, стікати кров’ю’.

У другому випадку під історично-функціональним тлумаченням норми маються на увазі об’єднані прийоми виявлення конкретно-історичної обумовленості правової норми, з’ясування ролі соціальних, політичних та інших чинників, що вплинули на її утримання, здійснення порівняльно-правового аналізу *історичної волі законодавця* (укр.), *the legislator’s [historical] will* (англ.), *vontade [histórica] do legislador* (порт.) ‘воля законодавця на момент прийняття [такої] норми’, з одного боку, а з іншого, – необхідність урахування в процесі з’ясування смислу норми конкретних умов, особливостей часу і місця, при яких така норма права реалізується. Порівняймо афористичні цитати з твору Льюїс Керролл «Пригоди Аліси у Чудо-краї» українською, англійською та португальською мовами:

Укр.: *Почерк обвинуваченого? – Запитав інший присяжний. – Ні, – відповів Білий Кролик. – І це підозрілише всього. (Присяжні розгубилися) – Виходить, підробив почерк, – зауважив Король. (Присяжні просвітлили)* (Льюїс Керролл) [7];

Англ.: *‘Are they in the prisoner’s handwriting?’ asked another of the jury men.*

‘No, they’re not,’ said the White Rabbit, ‘and that’s the queerest thing about it.’ (The jury all looked puzzled.)

‘He must have imitated somebody else’s hand,’ said the King. (The jury all brightened up again.) (Lewis Carroll, *Alice’s Adventures in Wonderland*) [6];

Порт.: *“E é a letra do prisioneiro?”, perguntou outro jurado.*

“Não, não é”, respondeu o Coelho Branco, “e isso é o mais estranho.” (Os jurados pareciam confusos.)

“Talvez ele tenha imitado a letra de outra pessoa”, disse o Rei. (O júri ficou alegre novamente.) (Lewis Carroll, *Alice na País das Maravilhas*) [5].

Так, з наведених прикладів можна побачити, що важливість використання афористичних виразів, цитат у правовому полі зводиться до неофіційного зазначення функціональності використання тих чи інших норм права, обґрунтування їх доцільності при прийнятті виважених рішень, а також з іншої сторони підкреслює необхідність урахування в процесі з’ясування смислу норми конкретних умов, особливостей часу і місця, при яких така норма права реалізується.

Іншими прикладами українських афоризмів, застосованих у праві, є такі, як: *Я не думаю, що в республіці можна знайти що-небудь більш негідне, ніж коли закон приймають і його не дотримуються, і вже тим більше, коли закону не дотримується сам його законодавець.* (Н. Макіавеллі) [7]; *З поганими законами і хорошими посадовцями цілком можна правити країною. Але якщо посадовці погані, не допоможуть і найкращі закони.* (Отто фон Бісмарк) [7].

Етнічною особливістю наступного афоризму, наведеного англійською мовою, є правова природа прецеденту в англійському праві: *An Act of Parliament can do no wrong, though it may do several things that look pretty odd,*” Chief Justice Holt stated in a case in 1701. In the UK, where there is no written constitution, Parliament is the supreme power. It can pass any law it wishes. No law it passes, however silly, can be invalidated by reference to some higher law. As another judge said in 1917, Parliament, if it wished, could pass a law saying, “two plus two equals five”. Даним афоризмом підкреслюється вагомість прийнятого вищою судовою інстанцією рішення, що в подальшому за англійським правом становить прецедент й може використовуватися для винесення рішень при урахуванні доказів / обставин справ, які розглядаються в судах нижчої інстанції. Неважливим є власне факт, наскільки винесене рішення є вірним, а застається найсуттєвішим виключно те, що рішення – прийняте: навіть у разі, якщо суд постановив, що «два плюс два дорівнює п'ять».

У третьому випадку, коли українські афоризми та фразеологізми, так само як і англійські чи португальські, задіюються у тлумаченні правової норми з телеологічної точки зору, вартує зазначити, що не лише культурний та духовний аспекти міжкультурної комунікації мають місце. Водночас, під телеологією (від грец. *τέλειος* ‘заклучний, довершений’ + *логія*) розуміється загальноприйнята дефініція на позначення філософського вчення, за яким усі процеси сприймаються мовцями як реалізація наперед визначеної мети. Наприклад, у римському праві, відмовляючись від систематичного викладу матеріалу в таких творах, як *Regulae*, їх автори (Гай, Ульпіан, Марціан, Модестин та ін.) звертаються до цільової аудиторії не складними юридичними висловлюваннями, а мовою стислих формул, лаконічно оформлених виразів і речень, що з плином часу перетворилися у своїй переважній більшості у правові афоризми. Більш того, величезна кількість таких правових афоризмів і фразеологізмів дійшла до наших днів та надовго закріпилася в юридичному побуті. Наприклад, з-поміж інших, укр.: Олександр Македонський, слухаючи звинувачення проти когось, заткнув собі одне вухо, і коли його запитали, навіщо він це робить, відповів: “*побережу це вухо для обвинуваченого*”; укр. *Кожна розумна людина карає не тому, що був вчинено проступок, а для того, щоб він не скоювався надалі.* (Сенека) [7]; укр. *Жорстокість законів перешкоджає їх дотриманню.* (Ш. Монтеск'є) [7].

Також пор.: укр. *Благо народу – вищий закон.* (Цицерон) [7]; англ. *The good of the people is the greatest law* (Cicero) [6]. Необхідно звернути увагу, що зі сторони телеологічного критерію українські правові афоризми та фразеологізми, а також англійські та португальські, уможливають тлумачення норми права на рівні максимально прийнятному для слухача / читача, передаючи зміст норми права як тлумачення у ширшому його розумінні, у зв'язку з чим інформація є адекватно вираженою та обґрунтованою не лише для юридично підкованих і грамотних людей, а й для пересічної особи у суспільстві.

Правові афоризми в українській мові, як і в інших, сприяють роз'ясненню правових норм за допомогою реалізації ціннісно-правових позицій етносу й лаконічності вираження. За обсягом тлумачення розрізняються три види тлумачення норм права акту: а) буквальне, б) розширювальне і в) обмежувальне. Відповідно, правові афоризми і фразеологізми в українській мові відносяться до розширювальної форми тлумачення. Без розширеного тлумачення навряд чи можна обійтись у випадках, де справжнє нормативне смислове навантаження правоположення у нормативному акті є ширшим за своє словесне вираження. Наприклад, принцип законності у праві краще всього трактується відомим афоризмом Катерини II: «Краще виправдати десять винних, – ніж звинуватити одного невинного»; пор. правовий принцип презумпції невинності у кримінальному праві – англ. *innocent until proven guilty* ‘невинен до тієї пори, поки не доведено протилежне’. У цьому вислові сформульований не лише принцип законності, але і принцип справедливості правосуддя.

У підсумок обов'язково слід наголосити, що необхідність вивчення слов'янської культурної (включаючи правову) традиції за допомогою стереотипів народного мислення, афоризмів і фразеологізмів як одного із феноменів культури та духовності етносів у міжкультурній

комунікації не лише допомагає встановити духовну цінність вербального вираження концептуалізації дійсності різними народами у синхронії та діячронії, а також може сприяти трактуванню норм права або професійно (юристами-практиками, проте в неофіційній формі), або на буденному рівні для полегшеного сприйняття мовцями у відповідному середовищі. Також, необхідно звернути увагу, що неофіційне тлумачення афоризмів і фразеологізмів не несе у собі обов'язкової юридичної сили. У той же час, віддзеркалюючи у своїй сукупності різноманіття ситуацій морального вибору і рішень, реалії життя, правові афоризми можуть дати досить цілісну картину суспільної й рівня духовності любого етносу.

Список використаних джерел

1 Иванов, Е. Е. Разновидности афоризма как речевого жанра (на материале английского, польского, русского языков) / Е. Е. Иванов // Язык и культура : [сб. науч. статей] к юбилею проф. Э. Ф. Володарской / Российская академия лингв. наук, Московский ин-т иностр. языков и др. ; редкол. Ю. Л. Воротников (гл. ред.) [и др.]. – М. : Изд-во Ин-та иностр. языков, 2010. – С. 312–315.

2 Коваленко, Г. П. Методи аналізу і синтезу афоризмів та їх застосування : монографія / Г. П. Коваленко. – Суми : Університетська книга, 2010. – 798 с.

3 Полчанинова, Е. К. Афоризм во фразеологии и фразеологизм в афористике современного немецкого языка : автореферат дисс. ... канд. филол. наук. – Специальность 10.02.04 – германские языки / Е. К. Полчанинова. – Москва, 2012.

4 Ivanov, E. Национальное и интернациональное в славянской фразеологии = Nationales und Internationales in der slawischen Praseologie / E. Ivanov ; Hrsg. H. Walter, V. M. Mokienko. – Greifswald : E. M. A.-Universität, 2013. – 276 S.

5 Электронный ресурс: <http://www.citador.pt>.

6 Электронный ресурс: <https://www.goodreads.com>.

7 Электронный ресурс: <http://aphorism.org.ua>.

УДК 81.161.3:81.161.1:398.9:159.942.31

Л. В. Чернышова

ПЕЧЬ КАК ЛОКУС ЖИЛИЩА В РУССКОЙ И БЕЛОРУССКОЙ ПАРЕМИОЛОГИИ

В статье исследуется фрагмент русской и белорусской пословичной картины мира на материале паремий с компонентом печь. На фоне общего сходства обнаруживаются некоторые различия, сигнализирующие о специфике в наивном мировосприятии.

Пространственные отношения в любой национальной картине мира неизменно выступают первичными, организующими. Пространственные категории постоянно взаимодействуют с качественными категориями самого разного плана. Поскольку в наивном мировосприятии качественное всегда связано с противопоставлением сакрального мирскому, то сама выделенность объектов в пространстве по признаку *сакральное/профанное* способствует членению пространства. Сами же пространственные отношения оказываются теми «примитивами», к которым сводятся более сложные представления.

Печь в наивной картине мира русских и белорусов претендует на роль сакрального центра дома. Это наиболее почитаемое место, она не менее значима, а иногда и более значима, чем красный угол/кут.

Печь как наиболее мифологизированный и символический предмет занимает исключительно важное место в системе народных обрядов, верований, представлений. Она играет особую символическую роль во внутреннем пространстве дома, совмещая в себе черты центра и границы, и это отражено в поверьях русских и белорусов. Семантика собственно печи

получила достаточно полное освещение в русской и белорусской фольклорно-этнографической литературе. Задача нашей статьи – показать сходства и различия в русских и белорусских наивных представлениях на материале паремий с компонентом *печь*.

Примеры, извлеченные из русских и белорусских словарей пословиц и поговорок, многочисленны (89 русских и 97 белорусских) [2]. Они демонстрируют отождествление печи с *домом*, который противопоставлен миру как пространство закрытое – открытому, безопасное – опасному, внутреннее – внешнему. Печь входит в оппозицию *дом/не дом*, это своеобразная *перегородка* между своим и чужим пространством: *Один глаз на печь, другой в Галич; Языком у Вільні, а галавой за печчу*.

Нахождение дома, на печи, за печью представляется в паремиях по-разному. Одни называют на печь как на *свое, обжитое, позитивное, проксимальное* пространство, в котором человек себя ощущает в относительной безопасности. Это символ дома, домашнего уюта, покоя: *На своей печи сам себе голова; Добрыя рэчы ляжаць на печы* и др. Но большая часть примеров характеризует дистальное пространство. Для этого типа отношений существенна наполненность его другими объектами, которые оцениваются с точки зрения *дружественности/враждебности*, то есть для дистального пространства важна оппозиция *свой/чужой*. Паремии с подобным значением несут в себе поучения, рекомендации, оценки, предназначенные для мужчин, чаще пребывающих в «чужом». Это обстоятельство соединяет печь с оппозицией *мужское/женское* (*От хозяйки должно пахнуть дымом, а от хозяина ветром*): *На печи промыслов не водят; Сидеть за печкой* (неодобрит); *Сидя на печи, царь казны не вышлет; Воевать тебе на печи с тараканами; Печка дрожит* (нежит), *а дорожка учит / Печка тучыць, а дарожка вучыць; На печы не храбрыся, а ў бойцы не дрыжы* и др. Интересно, что в белорусском языке, несмотря на большее общее количество, подобных паремий меньше. Этот факт, вероятно, указывает на привязанность к «своему», к дому, на меньшее стремление к удаленности от него. Но зато в белорусской паремиологии четче проявлена сема «чужое» – *опыт, знания*: *Знайка на дарожцы бяжыць, а нязнайка на печы сядзіць*. В дорогу отправляться следует за знаниями, а не за улучшением благосостояния, на войну и т. п.

Печь участвует в разделении дома и обозначает *женскую половину*. В оппозиции *мужское/женское* маркированным оказывается второй член. Это предопределено тем, что поддержание домашнего огня и приготовление пищи было специфически женским занятием: *Бабья дорога от печи до порога; Печь нам мать родная; Гаспадынь, што з голаду паміраюць, пад печчу хаваюць; Гаспадынька, твая рэч – глянё у печ; Дзеўкаю поўная вуліца, а жонкаю поўная печ; Бабіна воля – печ ды поле* и др.

Печь – один из наиболее значимых элементов жилища, наличие или отсутствие которого определяло *статус постройки* (дом без печи – нежилой дом): *Догадлив крестьянин на печи избу поставил*. Дым из трубы отождествлялся с домом: количество хозяйств в деревне считали по количеству дымов [4], что отражено в русском примере *Не по две дани с дымом*. Предполагают, что номинация *изба* возникла в результате сокращения слова *истопка*, а *дым* в некоторых славянских языках, русских и белорусских диалектах обозначает 'очаг', 'дом', 'жилье', 'изба' [6]. Все данные свидетельствуют о том, что к печи относились как к избе (хаце) в целом, она могла символизировать и большие пространства – города, государства, земли: *Из семи печей хлеб едали; З сямі пячэй хлеб еў 'опытный'; Чужую печ паліць – свае вочы сляпіць* и др.

В русском и белорусском материале отражено представление о печи как о *самом теплом, комфортном месте* жилища: *Хлебом не корми, только с печи не гони; Как ни мечи, а лучшие на печи; Добра нашаму Юрку: сам на печы, ногі ў пячурку; Сем разоў пад'еш і з печкі не злезь* и др.

Самое большое количество паремий в обоих языках связывает пребывание на печи с *бездельем, ленью*: *Лежать на печи* (неодобрит.); *Швея Софья на печи засохла; Хоть три дня не есть, а с печи не слезть / Хоць тры дні не есці, абы з печы не слезці; Калі мужык ляжыць*

на печи, то пуста ў клеці; Да работы не мае ахвоты, ляжыць на печи, выграе плечы и др. Если для молодых, работоспособных, по народным представлениям, это неподходящее место, то для стариков, оно законное: *Молод бывал – на крыльях летал, стар стал – на печи сижу; Петухи на насест садятся, а старые люди на печь валяются; Корми деда на печи: и сам будешь там; Старым такая рэч: пад'еў і на печ; Старой на печи грэць плечы* и др.

Паремии с компонентом *печь* содержат и моральный аспект: *Пришел в гости, посидел у холодной печи; Звал на честь, а посадил на печь; З зяцем сварыся – за клямку бярыся, а з сынам сварыся – на печку грабіся* и др.

Печь – символ гостеприимства: *Все, что есть в печи, на стол мечи; Зараз апошняе ў печ усыплю*. Гостя привечают всем, что есть в доме, а если замерз, садят на печь греться. В словаре В. И. Даля зафиксирована примета: *Кто сидел на печи, тот не гость, а свой*. Смысл паремии *Звал на честь, а посадил на печь*, вероятно, в том, что «своего» не угощают, он хозяин, а не гость.

В русской и белорусской паремиологии печь – место приготовления пищи, притом то, что в ней варится, часто указывает на степень достатка в доме: *Гости на печь глядят, видно, каши хотят; У печи гарыць як у пана, а варыцца як у цыгана*. Впрочем, некоторые примеры указывают на то, что наличие еды в доме не связано с печью: *С печи сыт не будешь; Не печь кормит, а нивка; Не печ корміць, а рукі*. Приготовление пищи часто сакрализуется, оно связано с различными ритуалами (свадьба, похороны и др.). Природный продукт превращается в культурный объект, сырое – в вареное. Огонь в печи осмысливается как живое существо, его культурные функции заключаются в очистительной силе. С этими представлениями связаны паремии *С плеч да в печь; З плеч у печ* (современное значение 'щегольство'); *Живет что в печи 'все проживает, проматывает'; Печ не кабыла, што кінуў, то не пакіне*.

Печь, являясь элементом жилища, метонимически обозначает хозяйство, домашний уклад: *Что сварили и то в печи забыли; Курна изба, да печь тепла 'толк'; Ва ўсякай хаце свая печ; Ва ўсякай хаце на печи, а ў другой дзве* (где двое хозяев, там мало толку); *Калі ў дзяжы падход, то і ў печи рост*.

Являясь самым важным местом в доме (русское *танцевать от печки* 'начинать с самого начала'), печь представляет некий эталон, меру вещей: *Какова печка, таковы и перепечки; Из одной печи да не одни калачи; Слово с печи свалился; Глуп как печка; Хоць з адной печи, ды не аднолькавыя пернікі; Цёпла, як на печи; Горача, як у печи; Ні да печи ні да рэчы*.

Часто в паремиологии на первый план выходит монументальность печи: *На злой жене одна только печь не побывает; Коли вру, так дай бог печкой подавиться; Печь не пролежишь; Печу абуха не перабиць; Тоўсты як печ; Баба як печ*.

Печь может быть причиной и местом конфликта: *Старик со старухой на зиму печь делят; Как хочешь назови, только в печку не ставь; У печи гарыць, а ў гаршку трасца кіпіць; І гаршкі з гаршкімі ў печцы сталківаюцца 'ссора'*.

Наш материал показывает, что в русском и белорусском наивном сознании печь антропоморфична: она может стареть, варить, плясать и др.: *И печка и лавка пляшет; У кожнага свая асечка: у багатага не варыць жывот, а ў беднага печка; У гультая страха цячэ і печ не пчэ; І ў старой печи агонь добра гарыць; Сказаў бы, але печ у хаце*.

Некоторые семы не нашли в языках соответствия. В русской паремиологии печь – доходное место: *Около печи нельзя не нагреться*.

Белорусская паремия *І ў старой печи агонь добра гарыць* символизирует протекание жизненных процессов в человеческом теле. Так говорят о стариках, у которых рождаются дети [5]. Нам представляется, эта сема имплицитно присутствует в паремиях *Из одной печи да не одни калачи; Хоць з адной печи, ды не аднолькавыя пернікі*. В белорусской паремии *І гаршкі з гаршкімі ў печцы сталківаюцца* печь – символ всего окружающего человека мира.

Специфика белорусского материала связана и с тем, что печь может коррелировать с этикетным поведением человека: *Сказаў бы, да печ ў хаце; Не можна казаць, бо печ у хаце*. Такими словами обращались к тому, кто сказал неприличное слово в присутствии детей [3]

или чтобы вообще остановить нескромные речи [1]. Таким образом, в наивном сознании белорусов печь – наблюдающий и контролирующий жизнь семьи объект, в присутствии которого следует вести себя прилично. Эту сему также эксплицируют поговорки *Ва ўсякай хаце свая печ; Ва ўсякай хаце на печы, а ў другой дзве* (два хозяина)

Анализ паремиологического материала, зафиксированного в словарях пословиц и поговорок, показывает, что мировидение простого народа – русского и белоруса сходно, однако различия очевидны: одинаковые впечатления представлены различными образами, межъязыковые варианты встречаются редко. Наличие специфических сем указывает на некоторые расхождения в менталитете.

Список использованных источников

- 1 Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу / А. Н. Афанасьев. – М. : Индрик, 1994. – Т. 1. – 801 с.
- 2 Даль, В. И. Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа: в 2 т. / В. И. Даль. – СПб. : Литера, 1997. – 2 т.; Прыказкі і прымаўкі: у 2 т. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976. – 2 т.
- 3 Крук, Я. Сімволіка беларускай народнай культуры / Я. Крук. – Мінск: Ураджай, 2000. – 351 с.
- 4 Потебня, А. А. О доле и сродных с нею существах / А. А. Потебня. – Харьков: Изд. М. В. Потебня, 1914. – 243 с.
- 5 Славянская мифология : Энциклопедический словарь. – М. : Междунар. отн., 1995. – 512 с.
- 6 Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / под ред. О. Н. Трубачева. – Вып. 5. – М. : Наука, 1978. – 117 с.

УДК 811.161'373:398.33

Н. И. Шабудзева

НАЗВАНИЯ ХЛЕБА В КАЛЕНДАРНЫХ ОБРЯДАХ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Данная статья посвящена изучению названий календарного обрядового хлеба. Классификация их осуществляется в соответствии с днями или другими отрезками времени, на которые приходится выпечка хлеба с определенным названием.

Обрядовая пища, в частности обрядовый хлеб, занимала в прошлом славянских народов значительное место. Известный этнограф XIX века Н. Ф. Сумцов, посвятивший несколько своих работ описанию обрядового хлеба, писал: «Во всех событиях народной жизни, сложных и простых, важных и неважных, крупных и мелких, обнаруживается присутствие обрядового хлеба. Можно смело утверждать, народная жизнь во всей своей полноте её исторического развития, со всем её прошлым и настоящим, наполнена обрядовым употреблением хлеба» [6, с. 18].

Древние славяне имели разветвлённую систему обрядов и ещё более сложную систему названий хлеба, участвующего в этих обрядах. Необходимо отметить, что одно и то же название в различных славянских языках и даже говорах одного языка может быть как обрядовым, так и названием повседневного хлеба.

Традиционно обряды делятся на календарные и семейные, таким же образом можно классифицировать и названия хлеба. Календарный обрядовый хлеб занимает значительное место в жизни славянина. От начала года до его окончания хлеб сопровождает человека.

Рождество: русск. арх. *козули, козулька*, влад. *козурки, козюльки* ‘печенье из пресного ржаного теста в виде овцы или барана, козы, коровы и т. д.’ (СРНГ XIV, 73–75, 79); влад. *калёдка* ‘лепёшка, которую пекут в канун *калёда* ‘Рождества’ (СРНГ XII, 348); укр. закарпат. *бобальки* ‘небольшие кусочки теста варили в воде, заливали салом или маслом, готовили на Рождество’ [3, с. 65, 96]; карпат., закарпат. *карачун, крачун, керечун, крт* ‘рождественский

хлеб, ели его только после «Василів» (праздник Василя приходится на Старый Новый год. Василь – покровитель земледелия) [8, с. 180–181]; *гериджан* ‘то же, что *карачун*’ [2, с. 97], ср. русск. орл. *карачун* ‘святочный обряд’, новг., перм. *карачу’н* ‘предрождественский пост’ (СРНГ XXIII, 75).

Коляды: бел. вит. *свідзікі* ‘обрядовые пирожки на кутью’ (СБГ IV, 482); укр. одес. *колядник* ‘большой пряник в виде восьмёрки’ (Москаленко 42).

Крещение: русск. пенз. *одёнье* ‘пшеничное печенье, приготовляемое накануне церковного праздника Крещение’ (СРНГ XXIII, 61).

Масленица: повсеместно *блины*; русск. соль-ивец. *орешек* ‘обрядовое кушанье – шарики из пшеничного теста, которые пекут на масленицу’ (СРНГ XXIII, 337). Название *пряжьё* в ярославских, костромских и тверских говорах имеет семантику ‘хлебные изделия, которые пекут на масленицу на сковороде’ (СРНГ XXXIII, 84). Название *пряженник* в различных акцентологических и фонетических вариантах (*пряженник*, *пряжённик*, *пряженник*, *прэженики*, *приженик*) известно большинству севернорусских, сибирских и части среднерусских говоров с семантикой ‘лепёшки, испеченные на сметане или масле, часто на масленицу’ (СРНГ XXXI, 205).

Сороки: бел. *варэнікі, жаваронкі жаўранак, жаўрук* ‘булочка, выпекаемые на Сороки’ (ЭСБМ III, 196); русск. диал. *бабка* ‘печево, которое пекут на Сороки дают скоту’, (СРНГ II, 24); смол. *баба́х*, ‘обрядовое печева на праздник Сороки (9 (22) марта), которое представляет собой маленькие круглые шарики из пшеничной муки, также в виде жаворонков, крестов, восьмерок и т. п.’ (СРНГ II, 17); том. *орехи* ‘обрядовое кушанье: выпечные изделия круглой формы из ржаной муки «овцам дают по паре, чтоб они пару приносили»’ (СРНГ XXIII, 336); костр. *жавората*, енис., в.-сиб. *жаворёнки (жа́воронок, жа́воро́нка)* ‘маленькие булочки в форме жаворонков (на Сороки)’ (СРНГ IX, 54–55); курск. *кулик* ‘булка в виде птицы (на Сороки)’ (СРНГ XVI, 66, 126); укр. *жайворонки* ‘маленькие булочки в форме жаворонков (на Сороки)’ (СУМ II, 503).

Благовещение: бел. брест. *барана (боро́на, абарана)* ‘опреснок с зубчиками, которые символизируют зубы в бороне’ (СБГ I, 168), *блавісночка, галёна, гуска, какачка, перапёлка, плуг* ‘ритуальный хлебец, величиной с яйцо, который пекли на Благовещение из «первого» теста, святили и сохраняли в течение года’ [5, с. 21], *буська* ‘булочка на Благовещение’ [1, с. 14]; русск. тул. *бьяшка* ‘булочка, испечённая с солью, пережаренной на Благовещение, употребляется для лечения скота’ (СРНГ III, 360); волог. *засевальщица* ‘просфора, освящённая в день Пасхи или Благовещения, высушенная и раскрошенная, смешивается с зерном для посева и выбрасывается на землю вместе с зерном в первый день посева’ (СРНГ XI, 23); ворон. *копытце* ‘колобок для овец на Благовещение’ (СРНГ XIV, 305).

Вербная суббота: русск. калуж. *бобок* ‘небольшой хлебец из пресного ржаного теста, выпекаемый в вербное воскресенье’ (СРНГ III, 37); костр. *онучки* ‘тонкие обрядовые лепёшки из ржаной, гречневой, пшеничной или овсяной муки, которые пекут на вознесенье или в вербную субботу’ (СРНГ XXIII, 227).

Вербное воскресенье: русск. костр. *барашки* ‘обрядовое печенье из пресного или кислого теста в виде маленьких круглых хлебцов, колобков или шариков. «Говорят, что в вербное воскресенье барашки (овцы) именинники. Чтобы они были здоровы, плодились, чтобы ходили домой, их кормят в этот день *барашками*»’ (СРНГ II, 110); *ба́шка* ‘небольшие кусочки теста, которые пекутся к Вербному воскресенью’ (СРНГ II, 164); моск. *крестик* ‘хлебное изделие в форме креста, пекут в вербное воскресенье’ (СРНГ XV, 227–228); курск., тул., калуж., рязан., костр. *лесенка* ‘печеное изделие из пресного теста в виде лестнички, используемое при совершении обрядов как символ лестницы для восхождения, подъёма кого-, чего-либо (в день вербного воскресенья, в праздник Вознесения)’ (СРНГ XVI, 369).

Прощенный день: русск. волог. *фигура* ‘фигуристый пряник, с которым в прощенный день на поклон ходили к крёстной матери’ (Даль IV, 534).

Пасха: бел. *куліч*, гомел. *паска (пасачка), порсвіра, проскура (прыскура)* ‘пасхальный кулич’ (НЛГ 106-107); русск. *артос* (диал. *артус*) ‘квашеный, кислый хлеб, освящаемый

в первый день Пасхи и раздаваемый в субботу' (Даль I, 25); без указания места *баба* 'пасхальное печенье' (Даль I, 32) пск. *кулич, кулица* 'пасхальный кулич' (Даль II, 216–217; СРНГ XVI, 68); смол. *мазу́рка* 'сладкая сдобная булка, которая печётся к Пасхе' (Добровольский 395); повсеместно *пасха, паска* 'кулич, сдобная булка, выпекаемая в праздник Пасхи' (СРНГ XXV, 255); укр. *артус; паска, пасочка* 'сладкий сдобный высокий белый хлеб цилиндрической формы, выпекаемый на Пасху' (СУМ VI, 86); закарпат. *стільник, застівник* 'специальный большой хлеб на Пасху, втыкали столько яиц, сколько членов в семье, чьё яйцо треснет, тот умрёт в этот год' [3, с. 103].

Вознесение: русск. смол. *Боговы онучи* 'в день вознесенья, по существующему у белорусов поверью, клады выходят из земли просушиться; но их никто не видит и взять не может. В этот праздник пекут из пшеничной муки на молоке с яйцами весьма тонкие блинцы, называемые *Боговы онучи*' (СРНГ XXIII, 227); ворон. *Боговы (Христовы) онучи* 'блины для поминания пекли на вознесение'; моск., костр. *онучки* 'в вознесенье пекут блины Христу на онучи, чтобы Христу легче по лесенке на небо лезть' (СРНГ XXIII, 227–228).

Посев: в новгородских *баенник* – 'каравай хлеба, приносимый при посеве в пользу церкви' (СРНГ II, 43).

Иван Купала: бел. без места *кулага* и *бабка* 'пресные лепешки на Ивана Купалу' [6, с. 83].

Петра и Павла: укр. гуцул., закарпат. *перевертаники* 'обрядовое печево на праздник Петра и Павла, отдавали пастухам; то же, что *баники, мандрики*' [3, с. 104]; закарп. *бáник* 'пекли на праздник Петра и Павла и отдавали пастухам' (Гринч. I, 26).

Алексея: русск. смол. *прéлики* 'пирожки, которые пекутся на праздник св. Алексея, чтобы мёд прел поскорее, к преликам добавляют конопляного сока' (Добровольский 744).

Андрея: укр. *калета* 'большой корж из белой муки, тесто сладкое, с мёдом, запекают на сухарь, посредине дырка, пекут «на Андрія 13 грудня (декабря)»' [2, с. 28].

Дожинки: бел. гродн. *спарня, спарыня*, гродн., мин. *спор*, 'кусочек хлеба, который закапывают в землю во время дожинок, чтобы на следующий год был хороший урожай' (СБГ IV, 531–532, 543), вит. *перапёлка, пірапёлка* 'обрядовый хлеб, который ели, когда дожинали жито' (СБГ III, 497).

Великий пост: русск. арх. *на́хтаиш* 'сдобная оладья (приготавливается в заговенье великого поста)' (Подвысоцкий, 118); олон. *крестик*, сев., зап. *крестові́к*, ленинград. *кресту́шка*, тобол. урал., орл., сарат., куйбыш. *кресты* 'сладкий пирожок в форме креста, пекут в среду на четвёртой неделе великого поста' (СРНГ XV, 227–228, 232, 235–236); ворон. *жиляники* 'мучное изделие, которое едят в пост' [4, с. 164]; арх. *на́хтаиш* 'сдобная оладья, приготавлилась в заговенье перед великим постом' (СРНГ XXV, 296).

Юрьев день: русск. твер. *мошні́к* 'сдобный пшеничный хлеб, пекут в Юрьев день и едят, впервые выгоняя в поле скот'; *мо́ленник* 'круглый белый хлеб, который пекут для пастуха в первый день пастьбы' (СРНГ XVIII, 216, 324); забайкал. *пегáшка* 'коврига хлеба, которую пекут для лошадей в Гурьев день (15 ноября ст. ст.)' (СРНГ XXV, 313).

Этнограф XIX века Н. Ф. Сумцов писал: «В Гродненской губернии накануне дня св. Георгия (23 апреля) приготавливают хлеб, называемый *коровай*. С короваем земледельцы рано утром в день св. Георгия обходят свои поля, причем сравнивают высоту ржи с короваем» [6, с. 79].

На Севере России (в архангельских, олонечких, пермских, тобольских и ярославских говорах) 30 декабря в день св. Мелании приготавливали печенье из сдобного теста под названием *козулька* (СРНГ XIV, 74).

На Юрия, Петра, Луку, Илью, Дмирия выпекали в золе *хрест* и бросали в воду при неблагоприятных погодных условиях [7, с. 64].

Среда на крестопоклонной неделе: бел. червен. *хрэшчык* 'маленький хлеб в виде креста, испечённый к «хрэсцам (среда на крестопоклонной неделе)» (Шатэрнік 297); укр. полесск. *хрэшчык* 'ритуальный крестообразный хлебец', *хрести* 'крендели, которые пекли на «хресці» для скотины' [5, с. 74].

Большинство календарных праздников имеет определённую выпечку, её названия очень разнообразны в каждом из восточнославянских языков. К сожалению, ограниченный объём статьи не позволяет привести все имеющиеся названия. Многие названия являются метафорическими (бел. *хрэшчык*, русск. *козулька*, *Боговы (Христовы) онучи* и др.). Встречается и метонимический перенос на межъязыковом уровне (укр. *карачун* 'хлеб' – русск. *карачун* 'предрождественский пост').

Материал показывает, что одно название может быть использовано в календарных и семейных обрядах: *кулица* 'пасхальный кулич' – *куличка* 'свадебный пирог'; *лесенка* 'печеное изделие в день вербного воскресенья, в праздник Вознесения' – *лесенка* 'украшение кулича или свадебного пирога в виде лестнички' и др.

Список использованных источников

- 1 Вештарт, Г. Ф. Названия пищи в говорах Полесья / Г. Ф. Вештарт // Лексика Полесья. – М. : Наука, 1968. – 512 с.
- 2 Воропай, О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Воропай. – Українське видавництво. – Мюнхен, 1958. – @print, 2010. – 308 с.
- 3 Гонтарь, Т. А. Народная пища бойков конца XIX – начала XX в. / Т. А. Гонтарь // Карпатский сборник. – М. : Наука, 1976. – 151 с.
- 4 Дикарёв, М. Народный календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині / М. Дикарёв // Матеріали до укр.-рус. етнології. – Т. VI. – 164 с.
- 5 Климчук, Ф. Д. Специфическая лексика Дрогичинского Полесья / Ф. Д. Климчук // Лексика Полесья. – М. : Наука, 1968.
- 6 Сумцов, Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях / Н. Ф. Сумцов. – Харьков, 1885. – 140 с.
- 7 Маковій, Г. Затоптаний цвіт / Г. Маковій. – Київ : Український письменник, 1993. – 195 с.
- 8 Скуратівський, В. Місяцелік. Український народний календар / В. Скуратівський. – Київ : Мистецтво, 1993. – 285 с.

УДК 811.161.1'42:7.046:070

Т. И. Шамякина

МАСМЕДИЙНЫЕ МИФЫ СОВРЕМЕННОСТИ

В статье разоблачаются некоторые масмедийные современные мифы, которые имеют вид научности. Показывается, что язык квазинауки – это язык мифологем и мифосюжетов, оказывающих мощное влияние на сознание населения. Квазинаука не ставит целью просвещение народа, а уводит людей от стремления к научному познанию мира. Анализ наукообразных мифов проведен впервые.

Каждая эпоха рождает свои мифы. Причем при всех достижениях рациональных наук и техники люди XX–XXI веков – большие мифотворцы, чем наши языческие предки. Известный социолог России С. Кара-Мурза пишет: «Одним из важных типов отхода от рациональности, имевшим тяжелые последствия для российского общества, стал сдвиг интеллигенции к мифотворчеству» [3, с. 256], то есть отказ от научного метода познания.

Тотальное мифотворчество лучше всего прослеживается в средствах массовой информации. В них ложь не отделена от факта, фантастические ситуации умышленно накладываются на реальные события, и все это перемешивается в более-менее притягательный аудио-визуальный, да даже и вербальный, коктейль, – с тем, чтобы внушить потребителю масмедийных услуг какую-то тенденциозную мысль, которая, как правило, не имеет ничего общего с реальностью. Телевидение и интернет представляют собой огромный простор для создания мифов.

Мифотворчество в СМИ имеет несколько направлений – социальное, политическое, психологическое. Одно из направлений – создание мифов, имеющих вид *научных гипотез*, то есть создание и укоренение в сознании людей *квазинауки*.

Квазинаука после развала СССР не возникла на пустом месте, а, как и положено в эпоху постмодернизма, подпитывалась великими утопиями советской фантастики – произведениями И. Ефремова, А. и Б. Стругацких, Кира Булычева и др.

При этом советские писатели, мечтая о будущем, основывались на гуманистических традициях русской философии и литературы. Так, в конце XIX – начале XX вв. Россия переживала уникальное явление – расцвет *философии космизма*. Мечты философов о будущем грандиозны и совершенно поразительны. Н. Федоров, учитель Константина Циолковского, высказывает и даже обосновывает невообразимую для того времени идею о воскрешении предков потомками, что должно стать *общим делом* для человечества. Мечтой о бессмертии жил и известный большевик, ученый, а также писатель-фантаст – Александр Богданов, для осуществления прорывных идей которого в СССР в 1920-х гг. был даже открыт первый в мире Институт переливания крови; он же – создатель теории систем, предвосхитившей кибернетику. К. Циолковский писал о неизбежном преобразовании человечества в «лучистое состояние», то есть, видимо, переходе из нашего грубого вещного мира в иное измерение, где тела состоят из материи, близкой по своим свойствам к плазме. Мечты марксистов о коммунизме (писатель Г. Уэллс назвал Ленина «кремлевским мечтателем») как мифологическом «золотом веке», райском состоянии вдохновляли миллионы простых людей, вызвали горячий энтузиазм, толкали на героические подвиги. В советское время мечты еще радужные, светлые, оптимистические.

Все иначе сейчас. В 2005 г. известный российский писатель М. Веллер опубликовал публицистическую книгу «Великий последний шанс», где среди прочего предсказал скорую гибель Европы. Основные аргументы писателя, в крайне лаконичной форме, следующие:

1. Депопуляция. Белые женщины не желают рожать, в результате европейцы вымирают.
2. Этническая замена. Белое население заменяется выходцами из Африки и Азии.
3. Гастарбайтеры. Европейцы не желают работать на грязных работах и нуждаются в рабочей силе извне.
4. Перенос производства в страны, где имеется дешевая рабочая сила. В конце концов, работающая Азия заявит о своих правах и предъявит счет разленившейся Европе.
5. Вседозволенность и разврат, в частности наглежащие сексменьшинства.
6. Искусство совершенно деградирует.
7. Европа слаба духом против Востока. А кто слаб духом, тот уже проиграл [2].

Прогноз М. Веллера оказался очень точным, причем все им сказанное за десять лет после выхода книги еще более усугубилось, и названные процессы происходят гораздо быстрее и в более утрированном виде, чем он представлял.

Прогнозы будущего не только в фантастике, где они закономерны в силу специфики жанра, а и в *массовых СМИ* начали появляться вместе с «перестройкой», когда шла массивная обработка сознания советских людей. Чрезвычайно популярными еще в СССР вдруг оказались болгарская пророчица Ванга и французский средневековый пророк Мишель Нострадамус. Пророчества Ванги уже в наши дни приобрели буквально статус научной истины, однако, скорее всего, это был всего лишь успешный коммерческий проект, одновременно играющий на престиж маленькой Болгарии, которая в советское время процветала, а сегодня молодым поколениям и известна только Вангой – единственным брендом. Многим людям кажется, что она предсказала буквально все. Ее авторитет как пророчицы буквально подавляет. Автор работы не отрицает наличия удивительных способностей в человеке, однако в массовой культуре эти способности либо нещадно эксплуатируются, либо профанируются.

Что касается Нострадамуса с его «Центуриями», то сначала акцентировалось внимание на его осуществленных в истории предсказаниях. В наше время даже трудно представить, сколько появлялось публикаций о прорицателе. Готовилась почва для «ударного» вброса,

и он произошел. Оказалось, что Нострадамус предсказал существование некоей восточной империи в течение 73 лет и 7 месяцев, а затем ее крах. Который и случился с СССР в 1991 г. Все 1990-е годы Нострадамус продолжал оставаться популярным, потому что у него нашлись предсказания также и о «конце света».

Действительно, о «конце света» стали говорить все больше. Впрочем, это неизбежно в эпоху «*fin de siècle*», а тем более конца тысячелетия. Ощущение исчерпанности современной цивилизации все чаще посещало даже совсем малодумающих индивидуумов, живущих инстинктами, а тем более беспокоило интеллектуалов. Утешать себя не получалось, поскольку многое виделось гораздо серьезнее, чем предсказания Апокалипсиса в прежние времена: дескать, сколько раз объявлялся конец света, а жизнь себе продолжалась. Сейчас приметы конца оказались налицо: истощение ресурсов Земли, истончение озонового слоя, катастрофическое ухудшение экологии, тяжелая демографическая ситуация, тупик в науке, падение морали, исчерпанность парадигм культуры (сменили друг друга уже все мыслимые). Мир действительно подошел к какому-то рубежу – как теперь говорят, к точке *бифуркации*.

В 2000 году ожидаемого конца света не случилось. А сам Миллениум отмечали очень вяло, бедно, тускло, будто в растерянности. Да и правда: даже не знали, когда точно праздновать – в 2000 или в 2001 году. Словно сильные мира сего и иерархи Церкви предчувствовали, что настоящее начало нового тысячелетия им объявят дополнительно. Так и произошло. Ведь истинно новый век начался 11 сентября 2001 года – с самолетной атаки якобы арабов на небоскребы Международного торгового центра в Нью-Йорке. Это был действительно *мировой* фейерверк, который наблюдало большинство человечества: время акции оказалось подогнано так, чтобы действие, причем в прямом эфире, увидело как можно больше людей Земли – в самых густонаселенных странах уже проснулись, или же был разгар дня, или еще не ложились спать, а спали жители лишь малонаселенных стран, которыми вполне можно пренебречь. Создается впечатление, что планировщикам теракта очень важен был *одновременный* мощный всплеск эмоций как можно большего числа людей, словно это могло повлиять на саму Землю или ее атмосферу.

С тех пор *эсхатологическая тема* не сходила с экранов телевизоров, со страниц газет и журналов. При этом реально участились землетрясения, цунами, извержения вулканов, аномальные зимы и жара летом, наводнения и прочие природные катаклизмы. С 1960-х по 1990-е годы число катастроф увеличилось в пять раз. С началом нового тысячелетия людей стали пугать потеплением климата. А в последние пару лет, наоборот, похолоданием. Перед 2012 годом много говорили о пророчестве конца света, известному по календарю индейцев майя.

Появлялись сугубо «научные» теории будущих, все более роковых, событий. Так, в книге Грегга Брейдена «Время великих перемен. Расследование конца света: от пророчества майя до прогнозов ученых» [1] доказывался тезис о нынешнем особом положении Солнечной системы во Вселенной: мы движемся все дальше от центра Галактики, и в данный момент находимся как раз в самой дальней точке описываемого Солнечной системой эллипса. Увеличившееся расстояние между Землей и расположенным в некоем космическом центре источником галактической энергии было, оказывается, описано древними традициями как потеря какой-то важной связи, которую мы чувствуем на духовном и на эмоциональном уровне.

Индейцы майя откуда-то знали, что после зимнего солнцестояния 2012 года Солнечная система и, естественно, Земля перейдут в экстраординарное по всем параметрам положение. Мы пересекаем воображаемую, словно экватор в океане, линию, разделяющую две половины нашей Галактики и имеющую форму диска. Конечно, это не одномоментное событие, а процесс, который начался, по-видимому, еще в 1980-е годы XX века. А последний раз такое положение было 26000 лет назад. Все древние высокоразвитые народы о нем знали, а не только майя. То есть с начала XX века Земля переживает очередную планетарную перестройку, происходящую раз в 11,5–12,5 тысяч лет. Возможно, потому и происходят различные аномалии в природе.

В 2012 году, перед «концом света», в СМИ началась настоящая вакханалия, хотя трезвые голоса все же звучали, и не раз объяснялся возможный смысл календаря майя. Однако мировому обывателю хотелось жути, повышающей уровень адреналина. Да и совершающееся в мире не внушало оптимизма.

После 2012 года, когда конца света не случилось, им все равно продолжают пугать. Так, пока что очень редко – явно только для грамотной публики – пишут о некоем гигантском облаке в нашей Галактике – так называемом кислотном тумане, которое движется в направлении Солнечной системы и все уничтожает на своем пути.

Все чаще звучит идея *переполюсовки*. Когда магнитные полюса Земли меняются местами (а к этому якобы дело идет), то планета лишается магнитосферы. Это чревато чудовищной катастрофой, которая случилась, видимо, как раз 12–13 тысяч лет назад, когда вымерли мамонты и 70% других животных. Ведь в желудках замерзших мамонтов нашли непереваренную траву – это значит, страшная волна холода накрыла их *мгновенно*. А исчезновение магнитосферы как раз и приносит сильный холод. Ныне магнитное поле Земли уже якобы утратило 10% мощности, а магнитные полюса активно смещаются, наращивая скорость.

Наконец, виновником катастрофы может быть сам человек. В своей ненасытной алчности он уничтожает природу, без которой существовать не сможет, как бы ни гордился достижениями техники. Только за последние 25 лет биологическое разнообразие Земли сократилось на одну треть. Даже неоспоримые достижения, в конце концов, приводят к ухудшению ситуации. Человечество само роет себе яму.

В связи с возможными катастрофами на Земле ищущая мысль все чаще обращается к другим планетам, к космосу. Это возвращение на новой основе к древнему языческому мировоззрению.

Вся наша художественная культура, в частности словесная, удивительно космогонична. Сказки, загадки, заговоры, поэзия в широком смысле слова, в том числе авторская, – пронизаны космической тематикой, жадной чуда, исходящего с неба. Причем масмедийные мифы ширились все больше в СМИ еще СССР, а затем постсоветских республик.

Примерно в 1970-е годы распространилось поветрие – узнавать все, что связано со знаком зодиака того или иного человека. Пошла мода на символы, ювелирные украшения со знаками зодиака. Дальше – больше. В 1990-е годы – уже астрологические прогнозы в СМИ, в которые верят многие просвещенные люди. Да, космос, безусловно, оказывает мощное влияние на земную жизнь, но нет прямой зависимости судьбы конкретного индивидуума от созвездия, «под которым» он родился, – на жизнь людей оказывают влияние многие другие факторы: генетические, национальные, регионально-географические, исторические, социальные.

В древности планетам был подчинен весь животный и растительный мир, например, Солнцу соответствовал лев, орел, дуб. Эта цепочка основана на явной мифологической основе: Солнце – царь на небе, с ним связан «царь зверей», «царь птиц», «царь среди деревьев».

Астрология – квазинаука, но наполненная поэзией, своеобразный мост между мифологией и астрономией. Однако и собственно астрономия как наука в последнее время все больше интересуется мифологией, ища в ней ответы на некоторые важные вопросы. Не случится ли Апокалипсис из-за планеты Нибиру? Есть ли у Земли двойник – Глория? И почему Венера вращается вокруг Солнца не так, как другие планеты, а наоборот? Не находится ли она на своей орбите сравнительно недавно? Не путешествовала ли она по Солнечной системе, как считают некоторые ученые (Э. Великовский), неоднократно проходя вблизи Марса?

Все астрологические схемы опираются на античную мифологию, где мистический символизм смешан с конкретными реалиями мира. Можно смеяться над астрологическими представлениями, тем более не стоит верить прогнозам, помещенным в бульварных изданиях, но нельзя не отметить, что мифологическое мышление, на котором основана астрология, стремится к исчерпывающей полноте мира, пусть себе и фантастической, жаждет того универсализма, которого явно не хватает современной науке, разорванной на отдельные области, практически не связанные между собой. Универсализм, гармония, полнота связей между

разними явленнями в Мирозданні – то головне, що осталося від міфології і як раз, може бути, то, що потребується сучасним людям, розчарованим в позитивних науках.

Список использованных источников

- 1 Брейден, Г. Время великих перемен. Расследование конца света: от пророчества майя до прогнозов ученых / Г. Брейден. – М. : Эксмо, 2009. – 256 с.
- 2 Веллер, М. Великий последний шанс / М. Веллер. – М. : АСТ, Харвест, 2005. – 464 с.
- 3 Кара-Мурза, С. Потерянный разум / С. Кара-Мурза. – М. : Эксмо, 2005. – 311 с.

УДК 811.161.2' 373.7

Н. М. Шарманова

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ УНІВЕРСАЛЬНИХ ОПОЗИЦІЙ В УКРАЇНСЬКІЙ ПАРЕМІОЛОГІЇ

Процесс кодирования этнокультурной информации в поговорках построен на бинарном принципе, который занимает важнейшие позиции в формировании клише сознания носителей национального языка, транслирует древнейшие архетипы и указывает на векторность в мировосприятии украинцев.

Паремія в конденсованій формі виражає народну мудрість, набуту багатовіковим досвідом того чи того етносу. Тому вона за традиційним розумінням значущості та своїм загальним змістом, формою й глибинними смислами становить своєрідний етнокультурний текст. Описуючи паремії в контексті культури, дослідники декодують екстралінгвальну інформацію, співвідносно з найдавнішими концептуальними структурами світобуття, що формують кліше свідомості людини та нації загалом. Відтак важливим є висвітлення питання щодо паремійної репрезентації універсальних опозицій морально-етичного гатунку на основі базових опозицій, які комплексно охоплюють весь етнокультурний простір мови.

Етнокультурний код нації, транслятором якого є паремії, ґрунтується на глибинних структурах людської свідомості, де поряд із логічними когніціями містяться і архаїчні складники. Процес розуміння пареміології побудований на бінарному принципі, де один із членів опозиції передбачає інший. Однією з поліфункційних «аксіом свідомості» наших предків є прагнення використовувати закладені в прислів'ях бінарні опозиції для опису світу й регуляції людських стосунків [3, с. 219]. Опозиційний спосіб побудови логічних взаємозв'язків у пареміях не випадковий, адже саме контраст посідає домінуючі позиції у становленні мовної свідомості і підсвідомості носіїв мови, указує на семантичну протилежність обраного елемента (Л. Полюга). Відомо, що схильність людей мислити опозиціями, розглядаючи одну річ як щось протилежне іншій, є вродженою стратегією людського мислення. Побуває навіть думка: контраст є основою сприйняття, спорідненість парних особливостей виявляється у зіставленні. За допомогою бінарних опозицій розкривається сутність самого поняття, виражається суб'єктивна оцінка [3, с. 210].

Стосунки між представниками різних культур актуалізуються стереотипно і досить прозоро, про яку б націю не йшлося: «свій» оцінюється позитивно, а «чужі» – негативно. Зауважимо, що крізь призму цієї аксіологічної моделі «свій – чужий» відбувається пізнання Всесвіту загалом і його фрагментів (В. Іванов, Ю. Лотман, О. Пеньковський, Л. Савченко, О. Селіванова, Б. Успенський та ін.).

На протиставленні «свій – чужий» ґрунтуються паремії за моделями таких номінацій: «реальна людина, народ, свій», «говорять зрозуміло», що розмежовуються за ознакою етнічної ідентифікації (В. Супрун). В основу позначення інших етносів покладено семи «чужі»,

«вороги» та етнономінації, які називають людину за якою-небудь зовнішньою ознакою представників того чи того народу [2, с. 20].

Глибинне значення паремій за когнітивною моделлю «свій – чужий» продукує специфічний семантичний зріз у паремійному корпусі, що репрезентує один із найчисленніших його різновидів. Можемо стверджувати, що етноцентризм – а відтак і егоцентризм – є елементом будь-якої культури. Категорія «свій» в українській етнокультурі характеризується комплексом уявлень, переконань, згідно з якими «своє» стає центром, мірилом для всіх членів соціуму. Найчастіше категорію «свій» розглядаємо як таку, що вказує на належність чогонебудь певній особі чи групі людей [1, с. 1298]. Наприклад: *Свій своєму лиха не мислить; Кожна голова свій розум має; Своє золото і в попелі можна узнати; Пізнав свій свого; Свій свояка вгадує здалека; Свій своєму не ворог; Своє на ніжки ставить, а чуже з ніг валить; На своїм коню, як хочеш, їдеши*. Наведені паремії підкреслюють важливість характерних рис українського етносу, наголошують на довершеності належного тій чи тій особі.

Опозиція «свій – чужий» належить до концептуальних маркерів вибору між ознаками категорій добра і зла, тож поняття «свого» і «чужого» продукують внутрішню форму паремій. Категорія «свій» обіймає номени на позначення якостей і характерних ознак того, хто перебуває в родинних, дружніх або інших близьких стосунках, пов'язаний місцем постійного проживання, об'єднаний спільною працею й переконаннями: *Всяка пташка своє гніздо знає; Своя мазка ліпш чужої світлиці; Свій дім не ворог: коли прийдеши, то прийме*. Виокремлюємо і низку паремій, які вказують на винятковість, індивідуальність саме «своїх», зокрема: *Кожний кулик своє болото хвалить; Кожний кухар хвалить свою страву; Кожний дубок хвалить свій чубок; Кожда лисиця свій хвостик хвалить; Кожний циган свою кобилу хвалить*. Крім того, варто виділити підгрупу, яка окреслює семантику вилучення «свого» зі «своїх», зарахування його до «чужих» та навіть перетворення на ворога за вчинене зло у будь-якому вияві: *Хоч свій, а гірш чужого; Свій своєму поневолі брат; Свій не свій, а у город не лізь; Брат мій, а хліб їж свій*.

Категорія «чужий» пояснює належність чогось комусь іншому, тобто не власний, не свій [1, с. 1608]: *Чужий кожух не гріє; На чужому коні далеко не поїдеши; На чужий кусок не роззявай роток; Чуже добро боком вилізе; Чужим добром не розбагатієши; У чужої торби хліба не жалують; Чужий біль нікому не болить; В чужий черевик ноги не сажай*. Оскільки чуже є далеким від близького, свого, то дуже важко досягнути його значення: *Чужа голова – темний ліс; В чужу душу не влізеши*. Для українця чужим може бути і край, який знаходиться за межами країни: *В чужий край не залітай, щоб крилечка мати; Чуже чужим і пахне*. Відтак аксіологічними смислами наповнені паремії цієї категорії, що може бути окреслено тезою: чуже завжди залишиться чужим, а відтак ніколи не принесе користі. У народі наголошують на тому, що за чуже необхідно буде розплачуватися: *Чуже личко ремінцем платиться; Хто чуже бере, того Бог поб'є*. Наведені мовні одиниці акцентують на тому, що за використання чужих речей обов'язково доведеться понести покарання перед Богом. В українському паремійному фонді закодовано моральний припис: треба докласти чималих зусиль задля досягнення мети, а не користуватися чужими надбаннями. Порівнюючи категорії «свій» і «чужий» у пареміях, акцентуємо на ужитку в них лексеми *хата*: *Своя хата – своя правда; Чужа хата гірше ката; Чужа хата – велика досада; Хата чужая, як свекруха лихая*. Цей символ є наскрізним у пареміології, указуючи на глибоке духовне навантаження в українській етнокультурі: це прихисток, де все і всі рідні, свої, близькі; це захист від чужинців; символ батьківщини.

Осмилюючи опозицію «свій – чужий», зазначимо: українці вважають своє кращим, ніж чуже, не з погляду користі, а швидше в духовному аспекті. Наприклад: *Чуже миле, своє найпресвятіше; Чуже святе – своє найпресвятіше; Ліпше своє мале, ніж чуже велике; Лучче своє латане, ніж чуже хватане*. Подібні паремії репрезентують сутність і місце «чужого» в духовному коді культури, роблять акцент на етно- й егоцентризмі, важливості виділення й відділення свого та чужого у світобудові, осмисленні кожним членом суспільства власного способу життя, застерігають про небезпеку й наслідки від зазіхань на чуже добро.

Народ наголошує на важливості духовних цінностей і пріоритетів соціуму, транслює, що чуже ніколи не принесе добра й задоволення для душі.

Близька за своєю семантикою до концептуального протиставлення свого й чужого і бінарна опозиція «друг» – «ворог». Визначаємо гіперо-гіпонімічні відношення між ними, оскільки опозиція «свій» – «чужий» є значно ширшою за своїм значенням. Словник подає таке тлумачення: «Друг – 1. Особа, зв'язана з ким-небудь дружбою, довір'ям, відданістю; товариш, приятель; прот. ворог. // Особа, зв'язана з ким-небудь взаємним коханням, любов'ю; коханий, любий. 2. Прихильник, захисник кого-, чого-небудь» [1, с. 329]. Друг – відданий, вірний товариш, приятель, тому й цінується в народі набагато вище за кровного брата: *Не май сто братів, як сто друзів. Дружба завжди підноситься на найвищі моральні шаблі, тому кажуть: Не май сто кіп, як сто друзів; Нема кращого друга, як вірна супруга; Без вірного друга велика туга; Дружба та братство – дорожче багатства; У друга вода солодша від вражеского меду.* Проте народ має низку застережень щодо друзів, наприклад: *Хоч приятеля позбутися, то му позич грошей; В пригоді пізнавай приятеля; Дружи, а за пазухою камінь держи.* Другим членом бінарної опозиції є категорія «ворог». Відомо, що часто дружба переростає у ворожнечу, а ворог – це той, хто перебуває у стані ворожнечі, боротьби з ким-небудь; недруг, супротивник [1, с. 202]. Наприклад: *Ворога напій нагодуї, а ворог ворогом таки буде; Як ти смутися, вороги ся тішать.*

В. Красних пропонує використовувати за універсальні такі опозиції культури, як «добро» і «зло» [4, с. 256], позначені аксіологічним модусом з маркерами «плюс» чи «мінус». Вони зумовлюють поведінку й діяльність людини, зосереджують увагу на духовних, морально-етичних цінностях, які транслюють низку суспільних приписів, норм, принципів і канонів.

Категорії «добро» і «зло» є базовими, оскільки оцінюють усе людське буття, поділяючи його за полярними виявами – позитивне чи негативне. Саме ці категорії дають змогу відстежити, чим зумовлено таке універсальне протиставлення. У філософському словнику зазначено, що *добро* і *зло* – це нормативно-оцінювальні категорії моральної свідомості, що у гранично узагальненій формі позначають, з одного боку, належне і морально-позитивне благо, а з іншого, – морально-негативне, неприпустиме у вчинках і мотивах людей, у явищах соціальної дійсності [8, с. 178]. Наведемо лексикографічний опис дефініції *добро*: «1. Усе позитивне в житті людей, що відповідає їх інтересам, бажанням, мріям; благо; протилежне лихо, зло. 2. Задоволення, яке хто-небудь відчуває від певного становища, певних обставин і т. ін. 3. Сукупність належних кому-небудь речей, предметів, цінностей і т. ін.; майно [1, с. 307].

Добро являє собою універсальне імперативно-оцінювальне поняття моралі, яка дає позитивну оцінку тому чи тому явищу суспільного життя, співвідносячи з етичним ідеалом. Добро – це все позитивне в житті людей, що відповідає їхнім інтересам, бажанням, потребам [5, с. 191]. Як феномен, що суперечить природі гармонії та порядку, розглядається зло, що, на протигагу добру, становить універсальну категорію свідомості задля позначення негативного явища в суспільному житті [там само].

Добро і зло постають фундаментальними категоріями етики, і тому нерозривно взаємодіють між собою. Оскільки поняття «добро» – «зло» виступають універсальною базою опозиції в царині етичного, то існують інші матричні паремійні протистояння [4, с. 212], які охоплюють широкий спектр людського буття. До основних маркерів кодифікації цих категорій морально-етичного спрямування зараховуємо ряд інших опозицій, у яких *добро* – це щастя, розум, багатство, а *зло* є нещастя, глупота, бідність.

Виразно оцінюють життя паремійні кліше з протиставленням «щастя» – «нещастя». Щастя позначає стан цілковитого задоволення життям, відчуття безмежної радості, якого зазнає хто-небудь [1, с. 1638]. Наприклад: *Кому яке щастя; Хоч сопливий, а щасливий; Як у батька за пазухою; Пішло в нитку.* У паремійному корпусі щастя персоніфікується (*Щастя, як трясця: кого схоче, того й нападе; У працьовитому колективі всі заможні і щасливі*), почасти співвідноситься з матеріальними статками, наявністю фінансового добробуту: *Грошей багацько / на світі/, а щастя мало; Не родись багатий, а родись щасливий.* Проте, люди є щасливими

незалежно від їхнього соціального статусу, етнічної належності, фінансового підґрунтя, зовнішності тощо. Відтак щастя зумовлене вищими, духовними силами.

У народному світосприйнятті щастя й доля постають взаємообумовленими категоріями: *Під щасливою зіркою народився; Щасливий, в сороці родивсь; Не родись красна, а родись щасна; Хоч ряба й погана, та її доля кохана; Хвортуна йому служить*. Паремії акцентують: український народ, незалежно від будь-яких життєвих проблем, оптимістично сподівається на позитивне їх вирішення. Категорія «нещастя» посідає протилежне місце в розглянутій опозиції та позначає лихо, що завдає кому-небудь біль і розчарування: *Нещастя ніколи само не приходить; В нещастю нема ні брата, ні свата; Без матки нещасливі дітки; Хто плаче, а хто скаче; Сьогодні пан, а завтра пропав*. Отже, український паремійний фонд містить одиниці, що кодують щастя як феномен, який легко втратити, тому людям варто його берегти й цінувати. Проте сама опозиція дає змогу посилити ціннісну сутність обох понять у зіставленні та зробити певні узагальнення, іноді парадоксальні з погляду спорадичної апперцепції українцями світу: *Щастя розум відбирає, а нещастя назад вертає*.

Таким чином, паремії розкривають національно-культурну специфіку мови і світоглядні позиції, мають здатність фіксувати колективний досвід і соціокультурні надбання української нації та її взаємини з іншими етнічними групами, що залишило відбиток у стереотипній поведінці українства, зафіксованій в усталених лінгвемах.

Список використаних джерел

- 1 Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К. : Ірпінь: ВТФ «Перун», 2003. – 1440 с.
- 2 Ковалёв, Г. Этнонимия славянских языков: номинация и словообразование / Г. Ковалёв. – Воронеж, 1991. – С. 20.
- 3 Коцюба, З. Г. Опозиційне структурування дійсності як основа побудови концептуальних взаємозв'язків у паремійних фондах мов / З. Г. Коцюба // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Сучасні тенденції розвитку мов: зб. наук. праць. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2009. – № 3 – С. 209–213.
- 4 Красных, В. В. Этнопсихолінгвістика и лингвокультурология : курс лекций / В. В. Красных. – М. : Гнозис, 2002. – 284 с.
- 5 Тофтул, М. Г. Етика / М. Г. Тофтул. – К. : ВЦ «Академія», 2005. – 416 с.
- 6 Українські приказки, прислів'я і таке інше. / уклад М. Номис / упорядкув., прим та вступна ст. М. М. Пазяка. – К. : Либідь, 1993. – 768 с.
- 7 Українські прислів'я та приказки / упорядн. С. Мишанич, М. Пазяк; передм. М. Пазяка. – К. : Дніпро, 1984. – 390 с.
- 8 Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. – М. : Сов. энциклопедия, 1983. – 840 с.

УДК 398.3(=161.3)

І. А. Швед

СУТАЧНЫ ЧАС У МІФАПАЭТЫЧНАЙ МАДЭЛІ СВЕТУ БЕЛАРУСАЎ (на матэрыяле Берасцейшчыны)

На фальклорна-этнаграфічным матэрыяле Берасцейшчыны паказана, што сутачны цыкл структураваўся прыродна-астранамічнымі і біялагічнымі рытмамі, на якія накладваліся рытмы гаспадарча-працоўных працэсаў, сацыяльна-рэлігійных паводзін. Найбольш сяміятычна насычанымі з'яўляюцца межы – поўдзень і поўнач, а таксама ранішня і вячэрняя зара.

Семіятызацыя сутачнага часу ў міфапаэтычнай мадэлі свету беларусаў і іншых славян, як шырока адзначаецца ў літаратуры пытання [1, с. 212], звязана з вылучэннем наступных яго чыннікаў (якія могуць узаемаперасякацца): суткі (якія вызначаюцца штодзённым усходам і заходам сонца), раніца / дзень / поўдзень / вечар / ноч / апоўнач / усход / заход сонца / ранішня, паўдзённая, вячэрняя і паўночная зоры – часавыя рубяжы; рабінавая ноч; гадзіны і хвіліны добрыя (шчаслівыя) і злыя (нешчаслівыя) і інш. Гл., прыкладам, пералік элементаў сутачнага часу ў замове «на тоску добру молодцу по красной девице»: «... так бы раб (такой-то) без рабы (такой-то) не мог бы жить, ни быть, ни есть, ни на утренней заре, ни на вечерней, ни в обыден, ни в полдень, ни при частых звёздах, ни при буйных ветрах, ни в день при солнце, ни в ночь при месяце. Впивайся, тоска, въедайся, тоска, в грудь, в сердце, во весь живот рабу (такому-то), разрастись и разродись по всем жилам, по всем костям сухотой по рабе (такой-то)» (в. Дзягелец Бярозаўскага р-на). Названыя часткі сутак і адпаведныя з’явы, звязаныя з рухам сонца, нярэдка становяцца аб’ектамі загадвання, прыкладам: «Мэту, мэту – нэ вымэту, грэбу, грэбу – нэ выгрэбу, а як час прыйдэ – само выйдэ. – Узыход сонца» (в. Моталь Іванаўскага р-на). У казцы тром сынам-блізнякам даюць імёны па часу сутак, у які яны нарадзіліся, – Вячорка, Паўночнік і Заравы, прычым шчаслівым лёсам і найлепшымі рысамі характару вылучаецца Заравы.

Сутачны цыкл структураваўся прыродна-астранамічнымі і біялагічнымі рытмамі, на якія накладваліся рытмы гаспадарча-працоўных працэсаў, сацыяльна-рэлігійных паводзін. З свайго боку семіятызаваныя часткі сутак вызначалі спецыфіку звязанай з імі дзейнасці (ці бяздзейнасць). Дзень разам з ноччу, нягледзячы на ўсю іх сімвалічную і каштоўнасную неаднароднасць, складаюць цэльны цыкл – суткі, «дзень і ноч» – ‘увесь час без перапынку’. Гл., прыкладам, функцыянальнасць гэтага спалучэння ў кантэкстах загадкі («Дэвят’ся удэнь і вночы, вытарашчышышы вочы, ны на двур, ны в хаты, як іх назваты? – Вокны» (в. Дамачава Брэсцкага р-на)), песні («Кувала зозуля // Чэрэз сад лэтучы, // Плакала сыротка // На службу ідучы. // – Нэ кувай, зозуля, // Чэрэз сад лэтучы, // Ны плач, сыротка, // На службу ідучы. // Маеш ручки-ножкы, // Світлыі очы, // Будэш ты роботы // До тэмныі ночы. // А коб я робыла, // Дэнь і ныч сточыла, // Бо моя работа // Ныкому ны мыла» (в. Моладава Іванаўскага р-на)), наратыву пра цудоўнае тушэнне пажару («У нас була ікона – еслі от вобшчэ дом это горыт, пожар. Ветер сюда на эту хату, надо кругом этой хаты з іконой тры разы обойты, ветер пойдет в другую сторону. “Неопалимая купина”. Так вот у нас лес горел. I вот близко подошло к деревне, совсем рядом уже было. Людї там сиделі, уже вешичі пособіралі, то, наверное, торфянікі пошлі гореть, лес, всё начало гореть. Там пожарнікі днем і ночью тушілі, не могли спасти. Покуда не взяли автобусом, так то не обойдеш ногами, автобусом с этой іконой проехали, і пошел дождь. Говорят, на войне і зашчїтїть могла от расстрелов» (в. Ляплёўка Брэсцкага р-на)), развагаў пра сутнасць чалавечай дабрыні: «Він добрый – він тэбэ вэручыт всїгда, він тобі днём і ныччу встанэ, шо тобі трэба, прымерно, поможэ і зробіть, потому шо от, значыть, він добрый» (в. Пагубяцічы Брэсцкага р-на). У загадках паміж днём і ноччу ўсталёўваюцца роднасныя стасункі, дзень і ноч могуць называцца братам і сястрой, якія ніколі не сустракаюцца, хаваюцца адзін ад аднаго (такая ж трактоўка характэрна для ўзаемадычынненняў сонца з месяцам), прыкладам: «Сыстра до брата ідэ, // А брат од сыстры хаваецца. – Дэнь і ныч» (в. Моладава Іванаўскага р-на).

Дзень падзяляўся на часткі пэўнымі актамі паўсядзённых паводзінаў (нагадаем, што самі словы са значэннем ‘час’ “у шэрагу індаеўрапейскіх моваў узыходзяць да дзеянняў чалавека па вымярэнні і падзелу, адмежаванню, адразанню” [2, с. 9]). Сярод гэтых актаў важнае месца займалі снеданне, абед і вячэра, звязаныя адпаведна з пачаткам, сярэдзінай і заканчэннем дня, што знайшло праламленне паводле пэўных жанравых законаў у разнастайных тэкстах фальклору, – гл. песню: «А я жала, ны лыжала, // Тры снопочки нажала. // Ой, одного до гобіда, // А другого до полудня, // А трэтёго до вычэры, // Шчоб любылы офіцэры» (в. Рудкаўка Іванаўскага р-на). Парушэнне вызначанага сутачнага рытму (рэжыму дня) мае адназначную негатыўную ацэнку ў творах розных жанраў. Так, змяшчэнне на пазнейшы час

перыядаў працы і адпачынку, сьнеданьня, абеду і вячэры ў песнях паказвае на цяжкае жыццё чалавека, у прыватнасці прымака, маладой замужніцы (хоць, паводле прыказкі: “Обід – ны заец, ў ліс ны побыжыць” (в. Рухча Столінскага р-на)). Калі вясельнікі з партыі маладой ішлі “ў пярэзвы”, спявалі: «Ціхо віцёр віе // І шэ тэішэ бацько едзе. // Ой, два дворі мінаючі, // А на трэці ступаючі, // Сьвяі дочкі пітаючі: // – Чі тэ, дочко, поснідала? // – Ны пу твому тут, батайко мій, – // Тут снідане – пуд убіды, // А ўбіды – у вячэру, // А вячэра – ў пувночі, // А лягане сярод ночі, // А вставанне чуць світочок. // Ны пу твому, мій батайко, // Ны пу твому, гулубочок» (в. Сварынь Драгічынскага р-на). У мемаратах праца не ўдзень, а ўночы, ацэньваецца негатыўна і выяўляецца як вымушаная: “...Мама тожэ була в мэнэ сыротою. То, як вона казала, шо того, до вусюмнаццаты літ курувэ пасла в мачухы, муя мама, да. Кажэ: “Вэйду – двынаццать часов вжэ, на курувэ, а зажэну на панске, куб напасты. а тэйі дывчата спывають в сылі, – кажэ, – а мні плакать хоця”. Ну алі шо зробіш? Ну і якось вжэ дывчата всі: “Вера, ну чом ты ны прэйдыш?” Ну, кажэ: “Як я прыду, як тыко того, двынаццать часов ночы (выганяе курувэ пасты)”. За ныч напасэ і в пять часов прыжынэ” (в. Пагубяцічы Брэсцкага р-на). Ва ўспамінах пра Вялікую Айчынную вайну заахвочванне салдат да прыёму ежы не ў прыняты для гэтага час іх насцярожвае (прычым, недарэмна): «...Потом мы в сорок четвёртому году наступалы на Варшаву. І Варшаву нэ забралы. Мні тогды дваццать первы год був, мы там в окопах траншэі занялы, ну нам вжэ давалы кушаты, прыносялы в окопы. Мы думаемо: “Шо такое, знов прынэслы кушаты, шо-та (раней) з роду ны прыносялы кушаты вночь, а то прынэслы ноччу завтрык”. А вжэ обед утром прынэслы, і по сто грам роздалы, і вжэ сказалы, шо мы пойдём в наступленіе в столько время...» (в. Ганчары Пінскага р-на).

Найбольш семіятычна насычанымі з’яўляюцца межы – поўдзень і поўнач, а таксама ранішня і вячэрняя зара. Між тым мяжа (пачатак і канец) сутак дакладна не вызначаецца. Ёю можа лічыцца поўнач («посеред» ночы), узыход ці заход сонца [1, с. 212], першая зорка, спевы пеўняў, як у вясельнай песні: «А сваха свасе уклоньлася, // Шоб сваха з дочкэ ны здывалася, // Шоб ранэнько тай ны будэла // І по сусідах тай ны судэла. // Як півэнь крэкнэ – то будэ рано, // Як сонцэ зэйдэ – то будэ само» (в. Прыбаравы Брэсцкага р-на). Але ў любым выпадку “по дынечку” (з яго пазітыўнай ацэнкай, сімволікай росту дабрабыту) абавязкова наступае “змрлік” (з яго адмоўным асэнсаваннем), у чым выяўляецца цыклізм успрыняцця сутачнага часу; у калыханцы спяваецца: “Сны, дочушка, сны // Ды об доли сны. // Маты будэ колыхаты, // Будэ песенку спуваты: // – Ростэ ў жыту кветка, // Кветка васылёчок. // Ростэ, моё діятко, // У яснэнькы дынёчок. // Жыто зжалы, квітка звяла. // По дынечку змрлік. // – Одыйды ты, доля злая, // Од мого дытаты убік” (в. Рубель Столінскага р-на). Паводле народнага календара, свята пачынаецца (заходзіць) з заходам сонца напярэдадні (ці нават з поўдня папярэдняга дня), тады ж імкнуцца прытрымлівацца прадпісанняў і забарон, якія адносяцца да свята; заканчваецца (“с(ы)ходьць”) свята таксама з заходам сонца [1, с. 212]: «От, кожнэ свято заходьць з захода сонца [напярэдадні]. Ужо да вечара ніц не можна рабіць, бо то грэх! Сходьць свято з заходом сонца. Зашло сонейка – і свята сышло» (в. Боркі Бярозаўскага р-на); “Свято пачынаецца з заходом сонца, накануне святочнаго дня, а заходьць свято ранком другога дня” (в. Кучавы Іванаўскага р-на); “Вэлыкдэнь у нас – вэлыкі празднік. Это Субота красна, заходьць ужэ Пасха. Ідэм до цэрквы, встрэчаем – Всяночня” (в. Стахава Столінскага р-на). Паводле купальскіх песень, “Купало-Купалычко” заканчваецца з узыходам месяца, пасля чаго пачынаецца Ян, прыкладам: “Тыпэр Купало-Купалычко, тыпэр Купало-Купалычко, // Тыпэр Купало, а завтра Ен, // Тыпэр Купало, а завтра Ен, // Полюбів дівку слыпэй Омылен. // Полюбів дівку слыпэй Омылен, // Тыпэр Купало до місяца, // Тыпэр Купало до місяца, // Казала дівка повісыцься, // Казала дівка повысыцься. // Тыпэр Купало, а завтра Ен, // Тыпэр Купало, а завтра Ен” (в. Выганашчы Камянецкага р-на).

Згодна з семантыкай пэўных адрэзкаў сутачнага часу рэгламентуюцца не толькі паўсядзённыя паводзіны (узгадаем сутачны распарадак сну, ежы, умывання, працы, што адлюстравана ў разнастайных жанрах фальклору, прыкладам: «Ноч качала я дзіцей, // Днём

кароў даіла. // Урадзілася ведзь я // Дзеўчына красіва» (в. Ціхны Бярозаўскага р-на)), але і абрадавыя дзеянні (у гэтым плане характэрныя каляндарныя намінацыі «Велікодная ноч», «Купальская ноч», «Ведзьмін вечар» ‘вечар перад Купаллем’, «Шчодры вечар», «святыя вечары» ад Ражджаства да Вадохрышча, ад Вялікадня да Узнясення). У сувязі з гэтым характэрна, што ў песнях персаніфікаванае свята трапляе ў антапагеннае серадковішча вечарам, ды і сама калядная вячэра, як бачна нават з назвы, выпадала на цёмны час сутак: “Прыехала каляда ў вазочку // Да на сывэньком конёчку. // Прыехала каляда ўвэчоры, // Прывезла дудак рэшата. // Паставіла дудкы на стаўпе, // А сама сіла на куце” (в. Чэрні Брэсцкага р-на). Большасць наратываў пра каляндарныя святы актуалізуе семантыку пэўных перыядаў сутачнага часу і звязаных з імі дзей: «Раненька варылі куцю, посную з сахарам. Варылі грыбны квас на вячэру. Цэлы дзень пасцілі. Шчыры пост да першай звязды. Як зайдэ сонцэ, стане цёмно, прыносілі сено в хату, клалі на стол. Стол засцілалі белою самотканую скацэрку. Достовалі куцю з покуці і квас грыбны з печы. Вячэралі всёй сям’ёю. А ўтроем сено неслі скаціне ў хлев. Вечарам калядкі. Ходзілі поздравлялі друг друга со святам, песні пелі под вокнамі, ну і в хату заходзілі» (Боркі Бярозаўскага р-на); «... А долэй повэчэролы, ды ідуць ужэ ў цэркву, там спуваюць пісні, у асноўным пэўчы коляду спэвае... З цэрквы на конях ідуць, ды прыйдуць – пообідоюць, а ўжо і вэчор – трэба ў каляду ходыты, тоды ўжо збіраюцца купомы, змэркае і ходзяць. А зыма, мороз!» (Сіліцк Столінскага р-на).

З непасрэднага ці ўскоснага ўказання на час выканання абраду нярэдка пачынаюцца каляндарна-абрадавыя песні, у прыватнасці купальскія («Ой, рано, рано на Івана // Молода дівчына квіткі збырала, // Квіткі збырала, выночкі сплытала. // Выночкі сплытала, на воду пускала» (в. Люта Брэсцкага р-на)), калядныя («Добры вечар тобі, пане господарэ. // Радуйся, ой радуйся, земле, // Сын Божый народывся! (прыпеў). // Застылайтэ столы та всэ калымамы // Та кладіт’ калачы з яроі пшаныці, // Бо прыйдут’ до тэбэ тры празднікі ў госты: // А першы то празднык – Святое Рожэство, // А другый то празднык – Святого Васыля, // А трэтый то празднык – Свято Вадохрышча» (в. Чэрск Брэсцкага р-на)). Пры гэтым пэўныя адзінкі сутачнага (як і іншага) часу міфалагізуюцца, персаніфікуюцца, прыкладам “зара”: «Ой, вчора з вячоры // Засьвяціла зора, // Зора засьвяціла, людзей пабудзіла. // – Людзі, уставайце, каляды нам дайце, // Дайце не шкодуйце, весело сьвятуйце» (в. Чэрск Брэсцкага р-на). У сутачны час (поўнач, раніца, вечар) у велікоднай песні ўкладаецца гісторыя ўваскрэсення Хрыста: “Хрыстос воскрес из мертвых // Смертью смерть поправ, // Разрушил узы ада // И жизнь всем даровал. // В полночный час из гроба // Спаситель наш воскрес, // Всем верным жизнь и радость, // Свет принес с небес. // Прекрасный ангел светлый // Мгновенно отвалил // Великий камень гроба // И гроб весь осветил. // Земля вдруг затреслася, // Когда Спаситель наш воскрес, // В полночный, славный, // Благословенный час. // Когда святое утро // Воскресное зажглось, // И небо тихим светом // С востока облеклось, // Тогда святыя жены // На гроб Христа пришли // И миро дорогое // С собою принесли... // Потом Хрыстос явился // Другим святым женам, // А вечером открылся // Своим ученикам” (в. Лыскава Пружанскага р-на).

Не менш значнымі з’яўляюцца перыяды сутачнага часу ў кантэксте сямейнай абраднасці. Так, у сваты ішлі позна вечарам, рытуалы аддзялення прымяркоўваліся да “пераходнага” часу сутак – вечара. Перадвясельныя цырымоніі ў хаце нявесты адбываліся вечарам (параўн. «дзявоцкі вечар») і маглі працягвацца ўсю ноч, вечарам выпякаўся каравай («Рано [каравай] расчынят, вжэ вэчором пэклі» (в. Агароднікі Бярозаўскага р-на); “Ой, вэчор, вэчор, коровай нэ пэчон, // Вэчор начнэцца, коровай спэчэцца, // Марусіна маты шэ молодая, // Як умынэцца, коровай спэчэцца” (в. Моталь Іванаўскага р-на)). Да поўначы каравай павінен быць падзелены, маладую да маладога трэба было прывезці ці да поўначы, ці ўжо на досвітку, у поўнач не выязджалі. У поўнач магла адбывацца перамена галаўнога ўбору нявесты (у песнях маладая просіць, каб ёй дазволілі панасіць вянок да вечара); вячанне здзяйснялася раніцай ці ўдзень (пажаданна да абеду, калі сонца яшчэ не ідзе на схіл), а першы шлюбны акт як канчатковы разрыў з прошлым – уночы. Вячэрняя зорка магла быць прыроднай паралеллю да самой нявесты: “Вэчурова зорэйка, // Як тэ з місяцэм рузэйдэшыся? // – Ой, як я пійду по-за хмарэ, //

Я хмаруйкою огорнуся, // Дрібным дождечком уболюся, // То я з місяцэм рузэйдуся. // – Му- лудая тэ Ванечка, // Як тэ з батэйком русстанэшся? // – Ой, як я пійду по-за стыллю, // Я косуйкою огорнуся, // Я слезойкою уболюся, // То я з батэйком русстануся” (в. Клятышча Кобрынскага р-на). У пахавальным абрадзе ўвечары ішлі развітвацца з памерлым: *“Пэрад смэрцю до чоловіка привозят свяшчэнніка, каб він іспаведавався. Колы памрэ, все блізкія сходзяцца і аплаківают ево. Два мужчыны і адна жэнічына ево мыют і адэвают. В рукі дают образік. Люстэркі завешывают, вокна закрывают. К вэчару ідэ вся дэрэвня проща- цца...”* (Івахнавічы Брэсцкага р-на). Забаранялася ўночы аплакваць нябожчыка, галасіць, здзяйсняць пахаванне пасля заходу сонца ці пасля поўдня. Вядомы таксама забароны ха- ваць нябожчыка да абеду, інакш будуць паміраць людзі, а вось “будзіць” нябожчыка ішлі да поўдня: *“Будить на кладбище покойника приходят на следующий день до обеда, так как считается, что они ждут и встречают”* (в. Орхава Брэсцкага р-на). Наведваць могількі забаранялася на захадзе сонца, вечарам і тым больш уначы – у час актывізацыі тагасвету. Паводле вусна-паэтычных твораў, сіраты наведваюць бацькоўскія магілы раніцай ці ўдзень, прыкладам: *“Утрам рана на расвеце // Я на могількі пайду // І ўсю маміну магілу // Я слязою абалью. // – Растварысь, зямля сырая, // Выйдзі, маменька радная...”* (в. Соргавічы Баранавіцкага р-на). Паводле шэрагу запісаў, магчыма рэканструяваць уяўленне, што ў адмысловыя разрывы ў часавым кантынууме, у т.зв. бясчассе, не павінны здзяйсняцца ніякія пераходы: *«І говорят людзі, што с дванаццаці да часа не должно дзіця рожцаца і не должен уміраць. А только хоронить можно»* (Лышчыцы Брэсцкага р-на).

Спіс выкарыстаных крыніц

- 1 Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отн., 2014. – Т. 5. – 728 с
- 2 Пространство и время в языке и культуре / Институт славяноведения РАН ; отв. ред. С. М. Толстая. – М. : Индрик, 2001. – 368 с.

УДК [811.161.1+811.161.3+811.111]:398.4

Ш. Шер Мохаммад

ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ С КОМПОНЕНТОМ *чёрт* В РУССКОМ, БЕЛОРУССКОМ И АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКАХ

Статья посвящена фразеологизмам с компонентом чёрт в русском, белорусском и английском языках. Автор говорит об их значении, употреблении в речи и влиянии культурных реалий того или иного народа на их происхождение.

Во многих языках строительным материалом для составления предложений и высказываний служат не только слова, но и фразеологизмы – устойчивые по составу и структуре, целостные по значению сочетания двух или более слов. Писатели, фольклористы, лингвисты называют фразеологизмы самородками, самоцветами родного языка, источниками народной мудрости. Изучение фразеологизмов, как известно, требует хорошего знания и понимания истории и культуры страны, точного и свободного владения реалиями языка, то есть серьёзной лингвокультурологической подготовки.

В нашей работе мы рассмотрим фразеологизмы русского, белорусского и английского языков, в состав которых входит слово «*чёрт*». С целью выявления общего и дифференциального в устойчивых оборотах сопоставляемых языков мы проанализируем их с разделением на тематические группы, выделяемые по значению.

Обратимся к группе фразеологизмов со значением «далеко». В русском языке с данным значением встречается такое устойчивое выражение, как у черта на куличиках: «Что, ехать к нему? Да это же у черта на куличиках» [1]. Подобный фразеологизм (у чорта на кулічках) существует и в белорусском языке: «Ну што ж, пойдзем па хатах. Я ў чорта на кулічках жыю. Праводзіць мяне не трэба» [2]. В английском языке встречаем вариант: out in the sticks: «You ain't gonna get to his house with the bus; its way out in the sticks». Таким образом, значение «далеко, где-то в глуши» присуще белорусским, русским и английским фразеологизмам с компонентом «чёрт».

Если говорить о происхождении, то тут возникают некоторые различия. Так, элементы славянской истории и мифологической традиции нашли своё отражение в языке русских и белорусов, в частности, в упомянутом фразеологизме следующим образом. Известно, что куличики – искаженное финское слово «кулиги», «кулижки», давно вошедшее в русскую речь: на севере так назывались лесные полянки, лужки, болотца. Именно здесь, в лесистой части страны, поселенцы далекого прошлого все время вырубали в лесу «кулижки» – площадки для распашки и покоса. В старых грамотах постоянно встречается такая формула: «И вся та земля, покуда топор ходил и коса ходила» [1]. Земледельцу часто приходилось на свою ниву отправляться в глушь, на самые дальние «кулижки», разработанные хуже ближних, где, по народным представлениям, в болотах и лесах водились черти и всякая прочая нечисть. Так и получили обычные слова свое второе, переносное значение: очень далеко, на краю света.

Согласно представлениям англичан, фразеологизм out in the sticks был сначала связан с игрой «the sticks», в которую играли в основном бейсболисты в своих поместьях. Позже до нас дошло нынешнее значение «трудолюбия, захламленности, район, где не достаёт прелестной городской жизни».

Следующая группа фразеологизмов с компонентом «чёрт» – это устойчивые сочетания со значением «много». Например, в английской языковой культуре происхождение конструкции a baker's dozen (чертова дюжина) связывают со старинным английским обычаем: торговцы хлебом получали от булочников тринадцать хлебов вместо двенадцати, причем тринадцатый шел в счет дохода торговцев. Фразеологизм употребляется в значении «очень много» и не имеет ярко выраженной экспрессивной окраски. Например, «How many of the jelly doughnuts, Sir?» the salesclerk asked. «Oh, make it a baker's dozen».

Несколько иная ситуация с русским устойчивым выражением чертова дюжина и белорусским чортава процьма, чортаў тузін, в которых слово чёртова (чортава) скорее выступает с отрицательным оценочно-экспрессивным оттенком и усиливает значение слово дюжина (процьма, тузін): «Он убежал, оставив Семена считать людей, гуськом входивших на двор, насчитал он чертову дюжину, тринадцать человек» (М. Горький); «В обители... беллиц... двенадцать, Фленушка тринадцатая... «Чертова дюжина!» – усмехнулся Патап Максимыч, отсчитывая деньги» (И. Мельников); «За ўвесь час... было, нагаворана ўсяго-ўсякага чортава процьма» [2]; «Тузін – гэта 'дванаццаць', а чортаў тузін – 'трынаццаць'» [2]; «Ды ну! У вашых сэрцах і чортаў тузін нашага брата змясціцца можа» [2].

Употребляются фразеологизмы со словом «чёрт» и в значениях «хаос», «неразбериха» «непонятная ситуация», «бесполезность в выяснении ситуации», «неизвестность». Например, русские фразеологизмы сам черт ногу сломит («Не хватало сапог, пушек, седел, упряжки. Все это лежало где-то по военным складам, но черт их найдет – эти склады, а и найдешь – такая начнется переписка, что уж сам черт сломит ногу» [4]; «Не хватало сапог, пушек, седел, упряжки. Все это лежало где-то по военным складам, но черт их найдет – эти склады, а и найдешь – такая начнется переписка, что уж сам черт сломит ногу» (А. Толстой)) и сам черт не разберет («Жили рядом две домовладелицы, обе соломенные вдовы. Мужья в отлучке, а где – сам черт не разберет» (Н. Ляшко)), белорусский сам чорт нагу зломіць («У гэтым лесе сам чорт нагу зломіць» [2]). Таким образом, что фразеологизмы сам черт ногу сломит и сам черт не разберет в значении неразберихи известен и русским, и белорусам, и англичанам. Безусловно, в данном случае происхождение этих фразеологизмов связано с семантикой чёрта, которому народная традиция приписывает определённые

поведенческие особенности. У белорусов и русских черт – это скорее мелкий пакостник, который по своей негативной природе призван строить людям козни, а поэтому хитрить, запутывать, лгать. Соответственно если даже чёрт ногу сломит в какой-либо ситуации, то масштабы неразберихи действительно велики.

Стоит отметить, что в английской языковой культуре возникновение фразеологизма *the devil to pay* («*The warships were crippled by this wholesale desertion and overstaying of leave. In Callao itself there was the devil to pay*» [5]) связывается не столько с образом мелкого пакостника чёрта, сколько с образом самого дьявола, а поэтому объём неприятностей обещается больший.

Фразеологизмы со значением «*избавляться от чего-либо, кого-либо*», в состав которых входит слово чёрт, также известны многим народам. У белорусов – *як чорт ладану* и *як чорт ад ладану* («*Чыноўнік той, у каго з 'яўляюцца... зноў паўтараю... нават не думкі, думак ён байца як чорт ладану, а перажыванні, эмоцыі мешчаніна*» [2], «*[Гурман] на просты харч глядзець не можа нават - іблізка не паднось! Як чорт ад адану ён верне нос...*» [2]), у русских – *как чёрт от ладана* («*Ну, что ж это такое, Ирина?.. Ты от меня убегаешь как чёрт от ладана*» (С.Бабаевский)). Их происхождение связано с религиозными представлениями о том, что чёрт боится ладана. Английский эквивалент данного фразеологизма звучит следующим образом: *like the devil fears holy water*. Его происхождение также связано с религиозными представлениями о влиянии святой воды на чёрта. В любом случае, святая вода для католиков, как и ладан для православных, являются важными составляющими христианской культуры и надёжными способами защиты от негативного влияния нечистой силы.

Следует отметить, что фразеологизмов с компонентом «*чёрт*» в языковых системах русских, белорусов и англичан существует огромное количество. Мы же рассмотрели только некоторые из них (наиболее популярные). Анализ этих фразеологизмов позволяет утверждать, их происхождение связано с верованиями, обрядовыми и ритуальными практиками, укладом жизни того или иного народа. Мы можем говорить и о том, что данные устойчивые сочетания подчеркивают особенности менталитета, специфические условия духовной жизни носителей языка и свидетельствуют о национальной специфике образного восприятия мира.

Список использованных источников

1 Самые известные фразеологизмы русского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mysubs.ru/o-perevodah/phraseo.html>. – Дата доступа: 07.10.2015.

2 Лепешаў, І.Я. Этымалагічны слоўнік фразеалагізмаў [Электронный ресурс] / І.Я. Лепешаў. – Режим доступа: <http://www.rulit.me/books/etymalagichny-slounik-frazealagizmau-read-383960-226.html>. – Дата доступа: 08.10.2015.

3 Русские фразеологизмы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://frazbook.ru/2014/07/16/chertova-dyuzhina/> – Дата доступа: 05.10.2015.

4 Русские фразеологизмы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://frazbook.ru/2014/08/14/sam-chert-nogu-slomit/> – Дата доступа: 17.09.2015.

5 Large English-Russian phrasebook. [Electronic resource]. – Режим доступа: http://large_phrasebook_en_ru.academic.ru/14808/the_deuce_to_pay. – Дата доступа: 07.10.2015.

УДК 398.95:619

А. У. Шрубок

НАРОДНАВЕТЭРЫНАРНАЯ НАМЕНКЛАТУРА БЕЛАРУСАЎ

Артыкул прысвечаны апісанню народнаветэрынарнай наменклатуры беларусаў. Робіцца спроба правесці першасную класіфікацыю найменняў хваробаў свойскай жывёлы. На падставе выяўлення асноўных матывацыйных прыкмет вылучаюцца найменні паводле знешняй праявы хваробы, характэрнага сімптома, прычыны ўзнікнення захворвання і да т. п.

Складанне своеасаблівага рэестра хвароб свойскай жывёлы, даследаванне прынцыпаў матывацыі ўзнікнення іх найменняў – адзін з важнейшых крокаў у кірунку разумення традыцыйных этнакультурных уяўленняў, звязаных з прыродай хвароб і сродкаў пазбаўлення ад іх, што складае неад’емную частку народнаветэрынарнай веда. Намінацыі хваробаў, матываваныя найперш сістэмай міфалагічных уяўленняў, часта знаходзяцца ў непасрэднай сувязі з этыялагічнымі канструкцыямі і вызначаюць кірунак магчнага лекавання [5, с. 263]. Агляду прынцыпаў найменняў хваробаў прысвечаны шэраг прац як айчынных, так і замежных даследнікаў: усходнеславянскую традыцыю ў цэлым асвятліў К. Машыньскі [27, с. 175-178], паўднёваславянскую – Л. Радэнкавіч [15, с. 50–53], з рускім матэрыялам працаваў А. Мароз [11], з беларускім – Л. Мазуркевіч [10], Т. Валодзіна [5]. У дадзеным выпадку робіцца першая спроба засяродзіцца на найменнях, звязаных з хваробамі менавіта свойскай жывёлы. Пададзеная класіфікацыя і пералік хвароб носяць папярэдні характар і не прэтэндуюць на паўнату.

У найбольш аб’ёмны блок найменняў хвароб свойскай жывёлы ўваходзяць сімптоматычныя намінацыі, калі хвароба называецца згодна з сімптомамі ці перадае знешнія прыкметы захворвання, да прыкладу, *жвака/жвачка* – хваравіты стан каровы, пры якім яна страчвае апетыт [12, с. 183; 13, с. 129; 16, с. 135] («Карову лётаць прырэзалі: захварэла, нёшто жвакі не жаваю» [25, с. 65]); *запарце(-ё)/ затрыманне(-ё)* – нястраўнасць, запор [14, с. 395; 16, с. 129; 26, с. 411]; *кываўка* – цысціт, што выяўляўся ў тым, што жывёла мачылася з кывёй [12, с. 183; 14, с. 395; 16, с. 300; 26, с. 411; 29, с. 224–225]; *нарыца/норыца/нырыца* [7, с. 231, 241, 492; 12, с. 183; 26, с. 183; 24, с. 74] – хвароба каней, што суправаджаецца язвямі і нарывамі (паводле М. Фасмера, памяньшальнае ад «нара», так як пры гэтай хваробе ўзнікае ямка, паглыбленне на скуры [22]).

Значная частка сінанімічных найменняў хвароб свойскай жывёлы абапіраецца на мадэль «дзяслоў-абазначэнне хваробатворнага працэсу → найменне хваробы» [5, с. 266]. Найменні такога тыпу называюць хваробу паводле ўздзеяння на хворага, адчуванняў, што яна выклікае: *дыхавіца/дыхывка/удуха/задышка* [12, с. 183; 14, с. 397; 29, с. 151] – ад задыхацца, цяжка дыхаць; *сапавец, сапатка, сап* [3, с. 128; 14, с. 397] – ад сапець; *колка/колька* (кішэчныя колікі ў коней) [14, с. 397; 26, с. 409] – ад калоць, калоцца. Да аддзяслоўных утварэнняў адносяцца таксама *адмуленне/замуленне/замуляння/адцёр* (рана, што ўзнікае ад націрання) [14, с. 396; 26, с. 409], *уздуцце/абдуванне* (хвароба страўніка, калі ў жывёлы ўздуваецца пуза) [8, № 2461 с. 495; 14, с. 397].

Даволі часта найменні даваліся і паводле знешняй праявы хваробы: *жаба* [23, с. 92] – ацёк горла; *вошы на языку* – дробныя прышчы на языку ў кароў [26, с. 412; 29, с. 223]; *краснуха/чырвонка/чырвунка* («– О, краснуха! Краснухай балелі свінні. – І гэта што? Гэта са скурай нешта? – А, на скуры якіе-та пятна. Іх надо было...мама расцірала кіслым малаком. Патаму шта ані, відна, агненныя былі. Ціжыло было» (Зап. А. Шрубок у 2014 г. ад А. Грыбанавай, 1938 г.н., у г. Ваўкавыску)) (Гл. таксама [18, с. 406]); *макрэц* – мокры лішай на нагах у коней і авец [17, с. 16; 25, с. 101]; *павук* – тое самае, што і *ўздуцце* («“Царыца” шаптала ад рожы, спуду, укуса гадзюкі, ад “павука”, г. зн. “як худобіну уздуе”. Гэта была яе “спецыяльнасць”» (Зап. М. Грынблат у 1969 г. ад М. Клеўжыч, 78 год, у в. Сінькевічы Лунінецкага р-на[1])); узгаданая вышэй *кываўка*.

Асобны шэраг утвараюць найменні, вытворныя ад абазначэння хворай часткі цела: *завушніца/заўшыца* [4, с. 173; 9, с. 125; 12, с. 182; 19, с. 194; 20, с. 137; 28, с. 209; 29, с. 220] – запаленне завушных залоз у свіней; замоўнае *жылотніца* для абазначэння хвароб жывата жывёлы [16, № 1 с. 124, № 13 с. 126, № 34 с. 130, № 6 с. 189]; *залозы/залозкі/зализованье* [12, с. 182; 7, с. 241] – апуханне залоз у коней і часам буйной рагатай жывёлы.

З’яўленне ў найменні адной з самых пашыраных конскіх хвароб – *мышках* (гідрадэніт, нарыў пад пахай) [7, с. 241; 12, с. 182; 17, с. 94-95; 29, с. 221], мышы абапіраецца на атракцыю слова «мыш» з назвай часткі цела ў рускай мове – «подмышка» [5, с. 273]. Акрамя суадносінаў з хворай часткай цела ў найменні хваробы тут актуалізуецца міфалагічныя

ўяўленні беларусаў, звязаныя з жывёльным светам. Як адзначае Т. Валодзіна, «адным з асноўных матывацыйных фактараў, якія падтрымліваюць уключэнне кампанентаў-назваў звяроў і птушак у мадэлі намінацыі хваробаў [...], з'яўляецца агульная тэндэнцыя прэзентацыі усяго “чужога” ў чалавечым целе праз зварот да вобразаў жывёл»[5, с. 271]. Гэтае меркаванне справядліва і адносна наймення хваробаў свойскай жывёлы, калі дзікія звяры і хваробы ўваходзяць у адзіную семантычную прастору «чужога», «дэманічнага», што супрацьпастаўлена вобразу «сваёй», «ачалавечанай» свойскай жывёлы. Так, паводле народных уяўленняў, *мышкі* здараюцца, калі жывёла з'есць мышынае гняздо [29, с. 221].

Яшчэ адну групу складаюць найменні, у якіх узгадваецца крыніца ўзнікнення хваробы (адкуль, якім чынам, ад каго яна трапіла ў арганізм). Так, паводле народных уяўленняў, такую хваробу авечак як *матыліца* выклікаюць аднайменныя паразіты: «А вось авечкі... Была такая балезнь, кажуць, матыліцы ці нешта такое? – Ну-ну-ну. Эта ў лёгкіх как матылікі. У лёгкіх. Яна дыша, тады кашляе, і яна тады дышае-дышае-дышае, а як тады зарэжаш, прама матылачка вылазіць» (Зап. А. Шрубок у 2015 г. ад М. Барташ, 1935 г.н., у в. Прыгодзічы Гродзенскага р-на) (Гл. таксама [7, с. 409; 14, с. 398; 17, с. 45; 23, с. 156; 26, с. 413; 28, с. 208; 29, с. 224]).

Прычынай хваробы магло быць і ўжыванне жывёлай атрутнай расліны, што адлюстравалася ў адпаведных назвах: замоўнае *аўёх*, *вяха* («Госпадзі Божа, поможы шэптаці оўёх. Ішоў Оўсей дорожкаю да сустрэў Сомы. – Соме, Соме, куды ты ідзеш? – Я іду на сіне морэ чэрэту жаці і оўёх мяці, із (імя або колер) коровы оўёх уганяці. Оўёх, оўёх, круз рот улез, чэрэз сраку вулез. Другім разочка, лепшым часочком, скорэйшым, помочнейшым... (Аўёх – ядавітае зелле)» (Зап. А. Лозка ў 1971 г. ад П. Калеснай, 1901 г.н., у в. Прыбаловічы Лельчыцкага р-на[2])); *зубаўка* [29, с. 222].

Да групы найменняў, калі ўзгадваецца прычына захворвання, можна аднесці і назвы паводле акалічнасцяў і спосабаў узнікнення хваробы: *закуце* – рана, што ўзнікла ў выніку забівання цвіка ў капыт каня [26, с. 410]; *насосы* – апухласці дзяснаў і паднябення, якія ўзнікаюць у выніку таго, што конь з'еў вельмі сухое збожжа [14, с. 396]. Сюды ж трапляе і блок лексем, што выкарыстоўваюцца для наймення сурокаў (*зглаз*, *падумы*, *прызор*, *прыгаворы*, *падзіў* і інш.).

Яшчэ адну групу народнаветэрынарнай наменклатуры складаюць запазычанні. З пункту гледжання этыялогіі большасць запазычанняў склалі тэрміны польскага паходжання: *бягунка* (панос) – *biagunka*; *ванцак/вансач* (хвароба страўніка; панос; заварат кішок) [6, с. 24; 12, с. 183; 14, с. 397; 21, с. 23; 29, с. 221] – *wasad*; і інш.

Такім чынам, народнаветэрынарная наменклатура беларусаў уяўляе сабой досыць спарадкаваную структуру, якая складваецца з шэрагу асобных сістэм. Аснову народнай класіфікацыі складаюць амаль выключна іх сімптомы. Сярод асноўных матывацыйных прыкмет вылучаюцца найменні паводле знешняй праявы хваробы, характэрнага сімptomу, паводле крыніцы ўзнікнення хваробы і да т.п. Пры гэтым, шмат тэрмінаў, што вынікаюць з міфапаэтычных уяўленняў, патрабуюць далейшага даследавання і павінны разглядацца ў рэчышчы магічных лекавальных рытуалаў.

Спіс выкарыстаных крыніц

- 1 Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. – Ф. 8. – Воп. 2. – Спр. 14, сш. 5. – л. 45–46.
- 2 Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. – Ф. 8. – Воп. 85. – Спр. 229. – л. 4.
- 3 Беларуская мова. Вып. 8 / рэдкал.: У.В. Анічэнка (гал. рэд) [і інш.]. – Мн. : Выд-ва БДУ, 1980. – 188 с.
- 4 Бялькевіч, І. К. Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны / І. К. Бялькевіч – Мн. : Навука і тэхніка, 1970. – 510 с.
- 5 Валодзіна, Т. Нацыянальна-культурная кампетэнцыя народнай медыцынскай наменклатуры / Т. Валодзіна // Цела чалавека: слова, міф, рытуал / Т. Валодзіна. – Мінск : Тэхналогія, 2009. – С. 263–294.

- 6 Гілевiч, Н. Дыялектны слоўнiк / Н. Гілевiч. – Мн.: “Беллітфонд”, 2005. – 176 с.
- 7 Добровольскiй, В. Н. Смоленскiй областной словарь / В. Н. Добровольскiй. – Смоленск : Типографiя П. А. Силина, 1914. – 1022 с.
- 8 Замовы / уклад.: У. А. Васiлевiч, Л. М. Салавей; уступ. арт.: Л. М. Салавей. – Мiнск : Беларусь, 2009. – 519 с.
- 9 Каспяровiч, М. Вiцебскi краёвы слоўнiк : матар’ялы / М. Каспяровiч. – Менск, 2011. – 371 с.
- 10 Мазуркевiч, Л. М. Вогнiк, дыхавiцы, крыксы: лексiка народнай медыцыны Ўсходняга Палесся / Л. М. Мазуркевiч // Роднае слова. – 2003. – № 4. – С. 38–41.
- 11 Мороз, А. Б. Народная этимология и другие языковые средства воздействия на болезнь в славянских заговорах / А. Б. Мороз // Этимологические исследования. Вып. 8. – Екатеринбург, 2003. – С. 187–193.
- 12 Никифоровскiй, Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Н. Я. Никифоровскiй. – Витебск, 1897. – 307 с.
- 13 Полацкi этнаграфiчны зборнiк. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвiння : у 2 ч. Ч.2. / склад. А. У. Лобач, У. С. Фiлiпенка. – Наваплацк : ПДУ, 2006. – 332 с.
- 14 Пяткевiч, Ч. Рэчыцкае Палессе / Ч. Пяткевiч; уклад., праadm. У. Васiлевiча; пер. с пол. Л. Салавей i У. Васiлевiча. – Мiнск : “Беларускi кнiгазбор”, 2004. – 672 с.
- 15 Раденковiћ, Љ. Сiмболика света у народној магији јужних словен / Љ. Раденковiћ. / Ниш-Београд : САНУ; Просвета, 1996. – 387 с.
- 16 Романов, Е. Р. Беларусскiй сборник. Вып. 5: Заговоры, апокрифы и духовные стихи / Е. Р. Романов. – Витебск : Типо-Литографiя Г. А. Малкина, 1891. – 450 с.
- 17 Слоўнiк беларускiх гаворак паўночна-заходняй Беларусi i яе пагранiчча / Уклад. Ю. Ф. Мацкевiч, А. I. Грынавецкене, Я. М. Рамановiч i iнш.; Рэд. Ю. Ф. Мацкевiч. – Т. 3. М–П. – Мн.: Навука i тэхнiка, 1982. – 536 с.
- 18 Слоўнiк беларускiх гаворак паўночна-заходняй Беларусi i яе пагранiчча / уклад. Ю. Ф. Мацкевiч, А. I. Грынавецкене, Я. М. Рамановiч i iнш.; рэд. Ю. Ф. Мацкевiч. – Т. 5. С–Я. – Мн. : Навука i тэхнiка, 1982. – 563 с.
- 19 Слоўнiк Сенненшчыны : у 3 т. / рэд. В. М. Курцова, Л. П. Кунцэвiч.– Мiнск: Беларус. навука, 2013. – Т. 1. А–К. – 278 с.
- 20 Сцяцко, П. У. Народная лексiка / П. У. Сцяцко. – Мiнск : Навука i тэхнiка, 1970. – 174 с.
- 21 Сцяцко, П. У. Слоўнiк народнай мовы Зэльвеншчыны / П. У. Сцяцко. – Гродна : ГрДУ, 2005. – 145 с.
- 22 Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка [Электронны рэсурc]. – Рэжым доступу: <http://www.worklib.ru/dic/%D0%BD%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%86%D0%B0/> – Дата доступу: 20.10.2015.
- 23 Шатэрнiк, М. Краёвы слоўнiк Чэрвеншчыны / М. Шатэрнiк. – Мiнск, 2011. – 317 с.
- 24 Юрчанка, Г. Ф. Народнае вытворнае слова: з гаворкi Мсцiслаўшчыны. М-Р (разбарона) / Г. Ф. Юрчанка. – Мн. : Навука i тэхнiка, 1983. – 304 с.
- 25 Янкоўскi, Ф. Дыялектны слоўнiк / Ф. Янкоўскi.– Мiнск, 1960. – Т.2. – 234 с.
- 26 Fedorowski, M. Lud Białoruski na Rusi Litowskiej / M. Fedorowski. – Kraków, 1897. – Т.1: Wiara, wierzenia i przesady z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. – 509 s.
- 27 Mozyński, K. Kultura ludowa słowian / K. Mozyński – Warszawa: Książka i Wiedza, 1967. – Т. 2. Kultura duchowa. – 828 s.
- 28 Tyszkiewicz, E. Opisanie powiatu Borysowskiego / E. Tyszkiewicz. – Wilno, 1847. – 446 s.
- 29 Werenko, F. przyczynek do leczenia ludowego / F. Werenko // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1896. – Т.1. – S. 99–229.

УДК 811.161.3’28:39(476.2)*М.І.Талстой

В. В. Шур

АКАДЭМІК М. І. ТАЛСТОЙ І ЯГО РОЛЯ Ў ЭТНАКУЛЬТУРНЫМ ВЫВУЧЭННІ ПАЛЕССЯ

Артыкул прысвечаны разгляду ролі акадэміка М. І. Талстога і вучоных створанай ім маскоўскай міфалагічнай школы ў вывучэнні Беларускага Палесся як унікальнага

старажытнага рэгіёну, на тэрыторыі якога захаваліся шматлікія сведчанні архаічнай духоўнай культуры славян.

Роля Палесся ў этнагенезе ўсходніх славян, асабліва на падставе лінгвістычных, фальклорна-этнаграфічных і археалагічных фактаў, як пераканальна прасочана ў грунтоўных працах акадэміка М. І. Талстога, вызначальная і надзвычай важная. Гэты рэгіён, на думку вучоных, з’яўляецца часткай былой славянскай прарадзімы: Палессе выдзяляецца значнай устойлівасцю і аўтахтоннасцю насельніцтва, спецыфічнымі ландшафтнымі паказчыкамі, яго месцам на сумежжы трох усходнеславянскіх народаў, а таксама яго блізкасцю да старажытнага дзяржаўнага і культурнага цэнтру ўсходніх славян Кіева.

Прыпяцкае Палессе ў наш час разглядаецца як унікальны рэгіён, які акумуляваў у сабе рысы не толькі ўсходніх славян, але і элементы духоўнай і матэрыяльнай спадчыны іншых этнасаў – польскага, яўрэйскага, нямецкага, татарскага і інш. У гэтай сувязі прывядзем некаторыя выказванні вучоных аб гэтым рэгіёне. “Прыпяцкае Палессе можа служыць аб’ектам даследавання з двух пунктаў гледжання – “як узорная зона архаічных дыялектаў і як тэрыторыя, на якой адбывалася старажытная міграцыя славян”. Па-першае, яно можа разглядацца як “доследны палігон” накіраванага Закарпацця або Пскоўшчыны, а суадносіны яго гаворак можна ўявіць як тыпалагічную мадэль любой архаічнай зоны. Па-другое, Палессе з’яўляецца ўнікальным, паколькі цяпер ні ў кога са славістаў не выклікае сумнення тое, што на гэтай тэрыторыі пралягалі шляхі першага масавага перасялення славян (В. Мартынаў). На думку даследчыкаў-археолагаў, Сярэдняе Падняпроўе – эпіцэнтр цяперашняга Мазырска-Прыпяцкага рэгіёна – з’яўляецца “калыскай славян” пачатку першага тысячагоддзя нашай эры. Увесь перыяд ранняга сярэднявечча тут адбываліся інтэнсіўныя славяна-іншакультурныя ўзаемакантакты і ўзаемаўплывы. А з IX ст. гэтыя землі сталі транзітнымі тэрыторыямі на шляхах “з варагаў у грэкі”, вядомымі як заходнедзвінскі, дняпроўскі, прыпяцкі. Гэта быў перыяд моцнага культурнага ўплыву скандынаўскіх вікінгаў на аўтахтоннае насельніцтва, калі і ўзнік старажытны цэнтр краю – Тураўскае княства... Усё адзначанае дало права ініцыятару стварэння “Палескага этналінгвістычнага атласа” акадэміку М. І. Талстому назваць гэты рэгіён “ідэальным палігонам, запаведнікам для даследчыкаў старажытнаславянскай эпохі”. Такім чынам, Мазыршчына, Усходняе Палессе “поўнаасцю або часткова, разглядаюцца як кампанент славянскай прарадзімы і нават як сама прарадзіма, або як рэгіён, які непасрэдна або блізка да яго прымыкаючы, што робіць этнагенетычны план палескіх даследаванняў вельмі карысным для славістыкі ў цэлым” [1, с. 6]. М. І. Талстой наогул вызначаў гэты рэгіён як аналаг славянскага этнамоўнага/этнакультурнага прастану. Спецыфіка палескай тэрыторыі заключаецца ў тым, што яе цэнтральнае месцазнаходжанне на мяжы ўсходнеславянскіх этнасаў і ўсходне-заходнім славянскім памежжы абумовіла асабліва інтэнсіўныя міжэтнічныя ўзаемаўплывы. Выключная актуальнасць вывучэння і захавання агульнапрызнанай унікальнай культурнай спадчыны Палесся зафіксавана асобнай пастановай Генеральнай Асамблеі ЮНЕСКА ў 2002 годзе.

Вывучэнне Палесся, як прасочана, пачалося яшчэ ў XIX ст. – першай палове XX ст. Гэта этналагічныя, этнаграфічныя і фальклорна-лінгвістычныя працы Д. Булгакоўскага, М. Стрыйкоўскага, А. Кіркора, Я. Снядэцкага, К. Кантрыма, П. Чубінскага, П. Шпілеўскага, Ё. Абрэмскага, М. Доўнар-Запольскага, П. Бузука, У. Завітневіча, К. Машыньскага, Ч. Пяткевіча, М. Улашчыка, А. Крукоўскага і інш. У 60-ых гадах XX ст. па ініцыятыве акадэміка М. І. Талстога вучонымі Расіі, Беларусі, Украіны было ажыццёўлена шырокамаштабнае, комплекснае даследаванне мовы і духоўнай культуры насельніцтва гэтага рэгіёна, праведзена некалькі навуковых канферэнцый, выдадзены значныя абагульняльныя працы – манаграфіі, дысертацыйныя даследаванні, слоўнікі. Назавём некаторыя, самыя значныя, пераважна лінгвістычныя: “Лексіка Полесья” (М., 1968), “Полесье (лінгвістыка, археалогія, топоніміка)” (М., 1968), “Лексіка Палесся ў прасторы і

часе” (Мн., 1971), “Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования” (М., 1983), “Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции” (М., 1983), выдадзены значныя лексікаграфічныя працы: “Тураўскі слоўнік” у пяці тамах, “Матэрыялы да дыялектнага слоўніка Гомельшчыны”, апублікаваныя ў зборніках “Беларуская мова”, “Назвы населеных пунктаў Рэспублікі Беларусь: Гомельская вобласць” пад рэд. В. П. Лемцюговай, “Палескі слоўнік: Лельчыцкі раён” І. М. Кучука, А. К. Малюка (Мазыр, 2000), слоўнік Г. А. Івановай “Микротопонимия Мозырского Полесья” (Мозырь, 2007), “Дыялектны слоўнік Брэстчыны” (Мн., 1989), Слоўнік Н. А. Багамольнікавай і А. А. Станкевіч “Айканімія Гомельшчыны” (Гомель, 2003) атлас-слоўнік “Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся” (Мн., 2008), “Матэрыялы до лексичного атласу української мови (Провобережне Полісся)” М. В. Ніканчука, “Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны” Т. С. Янковай (Мн., 1982), перавыдадзеная і перакладзеная з польскай мовы на беларускую манаграфія Ч. Пяткевіча “Рэчыцкае Палессе” (Мінск, 2004), унікальная комплексная праца “Хроніка Убарцкага Палесся” (аўтар-укладальнік А. Антагулаў) (Мінск, 2001), апублікаваны шматлікія артыкулы і манаграфіі А. Крывіцкага, А. Рогалева, І. Штэйнера, Г. Цыхуна, А. Станкевіч, Ф. Клімчука, мясцовых краяведаў У. Лякіна, А. Бабра, М. Капача з Мазыра і інш. Адметнасць, унікальнасць Палесся засведчана ў значнай колькасці навукова-папулярных кніг, нарысаў, артыкулаў, аўтарамі якіх з’яўляюцца П. Шпілеўскі, А. Рогалеў, У. Караткевіч, Ю. Лабынцаў, В. Вольскі, Я. Пархута, У. Ліпскі, А. Бароўскі, М. Капач, У. Лякін і інш.

Сістэматычнае комплекснае лінгвістычнае вывучэнне Палесся пачалося ў 1962 г., калі па ініцыятыве М. І. Талстога Інстытут славяназнаўства і балканістыкі АН СССР сумесна з Інстытутам мовазнаўства АН БССР арганізавалі серыю экспедыцый, вынікам якіх з’явіліся публікацыі зборнікаў, якія атрымалі шырокае міжнароднае прызнанне: “Полесье” (М., 1968), “Лексіка Полесья” (М., 1968), “Лексіка Палесся ў прасторы і часе” (Мінск, 1971). Наступны этап вывучэння мовы і традыцыйнай культуры Палесся пачаўся ў 1970-ыя гады. Пад кіраўніцтвам М. І. Талстога штогод праводзіліся комплексныя экспедыцыі, задачай якіх быў збор лексічных і фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў для стварэння Палескага этналінгвістычнага атласа і Слоўніка славянскіх народных старажытнасцей. Вынікі палескіх даследаванняў неаднаразова дакладваліся на пасяджэннях, навуковых канферэнцыях і сімпозіумаў у СССР і за мяжой. Першая этналінгвістычная экспедыцыя праводзілася летам 1974 г. і мела разведачны характар. Былі абраны два пункты: адзін ва ўсходнім Палессі, у сяле Стадолічы, другі – у заходнім – у в. Спорава Бярозаўскім раёне Брэсцкай вобласці. Палявыя матэрыялы, сабраныя летам 1974 г., палажылі пачатак Палескаму архіву, які захоўваецца ў сектары этналінгвістыкі і фальклору Інстытута славяназнаўства і балканістыкі.

У часы экспедыцый працаваў семінар, у якім былі прачытана нямала наватарскіх, навуковых дакладаў з выкарыстаннем канкрэтных мясцовых матэрыялаў, напрыклад, М. І. Талстога – аб фанетыцы палескіх гаворак; Ю. І. Смірнова – аб славянскіх этнічных сюжэтах; Ф. Д. Клімчука – аб архаічных старажытнасцях заходняга Палесся; В. М. Макіенкі – аб славянскай фразеалогіі; З. В. Рубцовай – аб сучасным стане тапанімічнай навукі; Н. Г. Уладзімірскай – аб звычаях і павер’ях, звязаных з ткацтвам; В. М. Ісаенка – аб ранніх археалагічных помніках Палесся і інш.

У 1974 г. у вёсцы Стадолічы пад кіраўніцтвам М. І. Талстога працавалі вядомыя вучоныя, аспіранты, студэнты з Масквы, Ленінграда, Мінска, Жытоміра, Нежына, Мазыра. М. І. Талстой, які неаднаразова бываў у розных паселішчах Палесся, лічыў фальклорныя матэрыялы са Стадоліч самымі ўнікальнымі. Яны, як ён пераконваў, пацвярджаліся шматлікімі зніклымі ў іншых раёнах Слав’іі фактамі, што Мазыршчына, Усходняе Палессе “поўнаасцю або часткова, разглядаюцца як кампанент славянскай прарадзімы і нават як сама прарадзіма, або як рэгіён, які непасрэдна або блізка да яго прымыкаючы, што робіць этнагенетычны план палескіх даследаванняў вельмі карысным для славістыкі ў цэлым” [1, с. 6]. Ад часоў Я. Карскага, М. Доўнар-Запольскага даследчыкамі розных галін навукі сцвярджаецца, што

самы разнастайны фальклор Мазырсака Палесся не спазнаў неславянскіх знешніх уплываў і з'яўляецца эталонам для аднаўлення агульнаславянскага фальклорнага фонду (М. І. Талстой, П. Шпілеўскі, Ч. Пяткевіч, К. Машынскі і інш.). Унікальныя запісы мясцовага фальклору, запісанага ад жыхароў Стадоліч, змешчаны ў працах – артыкулах, манаграфіях, дакладах – М. І. Талстога, С. М. Талстой, Ю. І. Смірнова, Ф. Д. Клімчука) напрыклад, у манаграфіі “Славянский и балканский фольклор”. М. 1981; “Заметки по славянскому язычеству”; “Русский фольклор”, “Поэтика русского фольклора” Л., 1981, “Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу” // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. – М., 1983. – С. 129–150.

М. І. Талстой і С. М. Талстая падрабязна даследавалі старажытныя павер'і, абрады, магічныя дзеянні, якія былі ўласцівы ў мінулым многім славянскім рэгіёнам і народам, але да нашага часу, як сведчаць шматлікія матэрыялы, такія рэліктавыя з'явы захаваліся толькі на Мазырскім Палессі. Так, у артыкуле “Заметкі па славянскім язычніцтве: Выкліканне дажджу каля калодзежа” гэтыя даследчыкі на матэрыялах сяла Стадолічы з каментарыямі і спасылкамі на іншыя славянскія рэгіёны апісалі падрабязна, як у мінулым у славян выконваліся розныя магічныя дзеянні, каб спыніць летнюю спёку, калі доўга была невыносная жара, людзі спрабавалі сваім спосабам выклікаць дождж. Для выкліку гэтай атмасфернай з'явы ля калодзежа выконваліся наступныя магічныя дзействы: у калодзеж сыпалі пасвечаны ў царкве мак, ля калодзежа развешвалі звычайныя рушнікі, ваду ў калодзежы боўталі палкамі і крукамі і “галасілі па Макару” (ёсць такая доўгая палеская песня). На думку шматлікіх мясцовых інфарматараў, такі спосаб выклікання дажджу ў засуху “галасіць па Макару” даволі эфектыўны, яго маглі выконваць не ўсе, а толькі адзінкавыя, надзеленыя божым дарам, асобы. Зафіксаваны ў Стадолічах гэты ўсходнепалескі абрад, як лічаць вучоныя, даволі архаічны. Да ліку адметнасцей, якія, безумоўна, заслугоўваюць увагі не толькі лінгвістаў і этнографіаў, адносяцца: 1) уяўленні носьбітаў аб звязнасці (узаемасувязі) усіх водных стыхій; 2) ахвярапрынашэнне (крыніцы, калодзежу) макавых зёрнаў; 3) прадзенне і тканне (за адзін дзень) “абыдзеннага” рушніка; 4) рытуальны акт біцця (калечэння) вады ў калодзежы (крыніцы); 5) сувязь дажджу з тапельцам (Макаркам); 6) драматычнае дзейства – выхад з вады міфалагічнага Макарка (гл. больш падрабязна: “Поэтика русского фольклора” Ленинград: Наука, 1981. – С. 87–98). Апрача гэтага матэрыялу, М. Талстой і С. Талстая ў серыі “Заметки по славянскому язычеству” падрыхтавалі наступныя публікацыі з багатым выкарыстаннем матэрыялаў, засведчаных у Стадолічах: “Вызывание дождя в Полесье”, “Первый гром в Полесье”, “Защита от града в Полесье” і інш. Спасылкі на гэтыя і іншыя працы, падрыхтаваныя пераважна на матэрыялах са Стадоліч, можна выявіць у працах даследчыкаў матэрыяльнай і духоўнай культуры многіх славянскіх народаў. Такім чынам, фальклор Стадоліч стаў свайго роду ўзорам, на які спасылаюцца пры правядзенні пэўных параўнанняў, паралеляў, тапалогій з іншымі славянскімі рэгіёнамі.

Дарэчы тут адзначыць, што асобныя рэгіёны Палесся ўнікальныя для даследчыкаў і аматараў-краяведаў па некалькіх прычынах: напрыклад, Лельчыцкі раён аддалены ад значных камунікацый, у мінулыя гады быў недаступным з-за непраходных балот, шматлікіх вадаёмаў – рэчак, азёр, першабытных некрунутых лясоў, што ў значнай меры садзейнічала захаванню многіх старажытных адметнасцей, пра што вельмі падрабязна паведамляецца ў арыгінальнай “Хроніцы Убарцкага Палесся” (аўтар-укладальнік А. І. Антагулаў. – Мінск, 2001. – 496 с.). Гэта кніга – унікальны збор археалагічных, геаграфічных, тапанімічных, лінгвістычных, этнаграфічных і іншых звестак пра адметны куток Мазырсака Палесся. У храналагічнай паслядоўнасці выкладзены найважнейшыя факты і падзеі гісторыі краю. У дахрысціянскія часы тут сутыкаліся ўладанні драўлян і дрыгавічоў. Дрыгавічы, як вядома, сяліліся сярод лясоў і балот, адсюль і назва гэтага славянскага племя, ад слова дрыгва – балота. А. Рогалеў у артыкуле “Загадка дрыгавічоў” ставіць пад сумненне правільнасць тлумачэння гэтага этноніма ад слова *дрыгва*. На яго думку, этнонім адзначаецца ў пісьмовых крыніцах і на іншых славянскіх землях, прычым у некалькі змененым гукавым варыянце. Візантыйскія крыніцы XII ст. упамінаюць племя славян-драгавітаў, ці драгавітаў на

Балканскім паўвостраве. Племя дрыгавічоў мелася і сярод палабскіх славян. Такім чынам, як лічыць А. Рогалеў, супастаўленне наймення надпрыпяцкіх дрыгавічоў са словам *дрыгва* па знешнім падабенстве адбылося ўжо ў новы час, і, як ён перакананы, было штучным. Магчыма, тэрыторыя гэтага аб'яднання знаходзілася дзесьці паблізу дунайскай прарадзімы славян, з якой разыходзіліся, як апавядае “Повесть временных лет”, розныя славянскія плямёны [2, с. 13]. Ёсць таксама меркаванне, што этнонім *драгавічы* паходзіць ад славянскага ўласнага імя *Дрыгавіт*, як *радзімічы* ад *Радзіма*, *вяцічы* ад уласнага імя *Вятка*. У розных старажытных тэкстах гэты этнонім засведчаны ў некалькіх варыянтах: *другвіты*, *драгвіты*, *дрогвіты* (М. Ермаловіч). Цэнтрам дрыгавічоў быў Тураў (980 г.), ад якога да сучасных Лельчыц усяго 60 км. На паўднёвы ўсход таксама на адлегласці не болей 60 км. знаходзіўся другі значны цэнтр славян *Оўруч* (у старажытнасці *Уручий* (*Вручий*), згадваецца пад 977 г.) як адзін з цэнтраў драўлян, куды ўваходзілі таксама сучасныя гарады ўкраінскага Палесся Жытомір (заснаваны ў 884 г.), а таксама Корасцень (старажытны Искоростень), дзе жыў вялікі князь і старэйшыны ўсіх драўлян, недалёка быў і Малін – разідэнцыя драўлянскага князя Мала. Мяжа паміж землямі рассялення гэтых плямёнаў, як лічаць даследчыкі, ніколі не была выразнай, таму можна меркаваць, што ў культуры, мове, фальклору жыхароў сучасных Лельчыцкага, Ельскага, Жыткавіцкага і іншых суседніх украінскіх раёнаў захавалася многа асаблівасцей ад гэтых старажытных плямёнаў, пра што ў сваіх працах сцвярджалі Я. Карскі, М. Доўнар-Запольскі, В. Сядоў, А. Грушэўскі, М. Талстой, Ю. Лабынцаў, П. Шпілеўскі, П. Чубінскі. Ёсць меркаванне (М. Ніканчук, М. Талстой, Т. Назарава, В. Сядоў) і пераканальны аргумент адносна гіпотэзы ўзнікнення беларускай і ўкраінскай моў, магчыма, спачатку дыялектаў, якія, на думку названых даследчыкаў Палесся, размежавалі дзве роднасныя ўсходнеславянскія мовы: “Храналізацыя данай дыялектнай мяжы (умоўнай мяжы паміж драўлянамі і дрыгавічамі – *В.ІІІ*.), якая дэманстравала канфрантацыю “драўлянскага” і “дрыгавіцкага” дыялектаў, увязваецца з часам (перыядам) пераходу драўлян праз Прыпяць, што пацвярджаецца іншымі аргументамі з наступнай асіміляцыяй балтамоўнага субстрату” [3, с.169], на шматлікіх фактах якога ў наступныя стагоддзі пачалося фарміраванне беларускай народнасці і беларускай нацыі.

Спіс выкарыстаных крыніц

- 1 Толстой, Н. И. Полесье и его значение для славянской ареалогии / Н. И. Толстой // Полесье и этногенез славян. – М.: Наука, 1983. – 566 с.
- 2 Рогалеў, А. Ф. Сцежкі ў даўніну: Геаграфічныя назвы Беларускага Палесся / А. Ф. Рогалеў. – Мінск: Польша, 1992. – 159 с.
- 3 Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования / под ред. Н. И. Толстого. – М.: “Наука”, 1983. – 286 с.

УДК 811.161.2’

Т. В. Щербина

НАЗВИ ОДЯГУ, ВЗУТТЯ, ГОЛОВНИХ УБОРІВ І ПРИКРАС ЯК ЗНАКИ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРЫ НОСІЇВ ГОВІРОК ЧЕРКАЩИНИ

В статье рассмотрены наименования одежды, обуви, головных уборов и украшений как знаки духовной культуры носителей диалектов Черкасщины. На материале диалектных текстов проанализированы этнодифференцирующая, морально-этическая, эстетическая, апотропеическая, обрядовая функции названных реалий.

Мовна картина свету прадставнікў будзь-якога этносу выяўляецца на рiзних рiвнях, зокрема й лексико-семантичному, адже самае в словi втiленi свiдчeння про мiсце проживання,

сім'ю й родинну обрядовість, вірування, мораль, галузі господарства, промисли й ремесло, зовнішність і риси характеру, побут і звичаї народу. Назви одягу, взуття, головних уборів і прикрас як репрезентанти складників матеріальної культури є одними з найважливіших носіїв і каналів передавання національно-культурної інформації, адже реалії, позначувані цими найменуваннями, створені не тільки руками – у них реалізовано інтелект, естетичні й духовні ідеали людини.

Джерелом нашого дослідження стали записи зв'язного мовлення носіїв говірок Черкащини, зафіксовані на електронних носіях у вигляді фонозаписів й опубліковані в збірнику «Говірки Черкащини» [1].

Діалектні тексти засвідчують символічне значення елементів одягу, взуття, головних уборів і прикрас; ці реалії виконували, окрім утилітарної, етнодиференціовальну, морально-етичну, естетичну, оберегову, обрядову функції. Одяг був своєрідним етносоціальним паспортом, що містив характеристику його носія: кур'кул'с'к'і дочки // сп'ідниці' кра'с'ів'і шорс'т'ан'і / темно' син'і // це во'ни ни' б'еднос'т' // ни' б'еднос'т' так вби'ралас' / а кур'кул'аки // доро'ге на'мисто / по'яс на бо'ках / сп'ідниця' шорс'тана / хустка шорс'тана // а ми ж то' б'еднос'т' // як в т'ій с'ім'їй / хлопц'ам т'реба шта'ни поку'пит' / по'яси / то'д'і та'ка мо'да / в хлопц'ів по'яса / шо п'ідни'р'изували // а в нас п'ят' хлопц'ів / п'ят' д'івчат / ма'ти о'динадц'ат' / бат'ко два'надц'ятий // нас'тач полот'но / [1, с. 544], Боже п'раведний // сп'ідниці' / ше й р'ас'ні / у п'ят' п'ілок / і во'на носе й'їй // р'ас'на / і де на с'вайбу / на вс'у задниці'у / зви'ни / шо ска'жу / по'яс розсти'лила / це кур'кул'с'ка та'ко дочка // вб'рана / ус'і ни' вб'ран'і / [1, с. 545], зокрема й регіональну його належність: Вд'ївали' ранче і бл'узо з коротким рука'вом / шийа кир'ничкою // а чоботи бу'ли на з'р'анках // Тур'їя / було / ка'же / журавц'і йдуть / бо з кату'шок китич'ки бу'ли / а во'ни й либи'динці' ни' хо'дили так // [1, с. 630]; і вже коли во'на як уд'їгниці'а / і кос'ничками обр'їб'уйці'а / це в Ма'к'їйці' було ба'гац'ко та'к їх / соро'чок муз'к' їх // а таши'лиц'к'і ни' т'і / таши'чани см'їялис'а з мак'їйч'ан / на му'зил'і пок'ройино // ни' та'ка сп'ідниця'а / [1, с. 570].

Народний одяг слугував упредметнювачем духовних традицій і понять людини про красу, морально-етичні норми: Од'а'гал'а йа ни' та'ке / як о'це // в соро'чках / у кор'сетах хо'дил'и / в п'лат':ах' гарних хо'дил'и / ни' ота'ко як зара'з'ход'ат' биз'л'їфчик'ів / це ни' дай'бог ми'ни / парубок по'бачив' д'івку з ку'цим рука'вом п'лат':а / в'ін ми'ни ос'м'їйав би // це те'пер мо'да та'ка / а то'д'і ми хо'дил'и в соро'чках / у п'лат':ах / в'гарному хо'дил'и і с'п'ївал'и гарно / все над'ївал'и / л'енти над'ївал'и / в'їночки // і дуть' д'івч'ата'наче ц'в'їтуть' / у л'ентах / у соро'чках / у кор'сетах / в сп'ідниця'х // [1, с. 622]. У системі морально-етичних уявлень інформантів усталилися традиції, пов'язані з елементами головного убору. Зокрема, етичні норми передбачали обов'язкове носіння заміжньою жінкою хустки: Як п'їшла'зам'їж / во'на над'ївала ко'синку / а з'верху б'їлен'ка хустка // і в т'ій ко'синці' і дуже ви'лик'і к'їнці' / і з'верху во'на пла'точком зап'неці'а / та'кий пла'точок ма'лен'кий / б'їлий / і та ко'синка в'нейі вигл'а'дає // і це вже з'найут' / шо во'на заму'жом // [1, с. 544]; воб'ше шоб во'на простово'лоса ни' ви'ходила над'в'ір / і ми'ж л'уди / бо то по'в'їя // то во'на вже н'ї л'удей ни' пон'їмає / н'ї Бога ни' со'чувуйе у ду'ші / а то по'в'їя // по'б'їгла по'в'їя // [1, с. 610]. Чорну хустку й очіпок одягала покритка: д'івчина-пок'ритка / і то'д'і й'їй ни' приї'мають' о'ці'у д'івчину н'ї у гу'л'ну / н'ї д'івч'ата ни' дру'жат' із'нейу / во'на вс'їгда'ходе'чорним плат'ком зап'нута і д'ч'інок на голо'ві / [1, с. 225]. Недотримання цього звичаю вважали гріхом: Боже сохр'ани / шоб'їж'інка зам'їж'н'а'вийшла биз'о'ч'їнка'а'бо биз'того / ко'синки // то'д'і тул'о'в'ї ота'к'і тр'охву'гол'н'ї ма'нен'к'і бу'ли коси'нки'чорн'і / і це як'вийшла'зам'їж / над'ївайе ко'синку // а шоб'вийшла'їа / а'бо дру'га / п'їята на'вулиц'у чи на шл'ах биз'ко'синки / це ви'ликий гр'їх був / це'в'їд'ми ка'зал'и // [1, с. 610].

Зі світоглядними уявленнями, демонологією, вірою людини в силу магічних дійств пов'язана оберегова функція одягу. Це стосується прикрас (Д'їтей'купали у'їому / у'доброму на'мист'і // шоб ни' було жо'вт'а'ниці'у ди'тини // [1, с. 554]), вишивки (Л'ах'ївка / то'л'ах'ївка / вишита / вишита / т'їки там ни' було / шоб заруб'їане / ота'ко

попрут'коване / так жи ж'гарно / там'рубчик ма'н'іс'ін'кий // попрут'коване / а то'д'і знов ми'режка // т'іки х'рестиками н'і'з':а / а була тим / йак йо'го / з'лад'ойу / да // бо х'рестиками н'і'з':а / бо ти ж с'циши та зас'циши // [1, с. 568]), кольору вбрання чи його елементів (шоб'л'єнти бу'ли чир'вон'і // чир'воноюу'л'єнтоюу вти'райуц':а / шоб кра'с'ів'і бу'ли // [1, с. 399]), якості одягу (на думку респондентів, порваний одяг міг захистити від поганого: ну сист'ра'каже / в'мине ос'кохта йе д'рана / на'д'іниши / хто ти'бе / то н'іх'то ти'бе хоч ни вб'їе // [1, с. 52]), способу носіння (йак уд'іниши шо на'вивор'іт / то'будуши'бита (с. Журавка Шполянського р-ну Черкаської обл.)). З плином часу оберегова функція елементів і компонентів одягу була забута, вони почали виконувати здебільшого естетичну функцію: Пойа'си над'івал'и / сп'ідниці'і р'ас'ні / сороч'ки'виши'т'і над'івали / шче й'п'іт'очка ота'ко'го бу'ла / ал'є ни вигл'а'дала // це а'бо к'руживо з с'п'ідниці'юу / сороч'ки / виши'т'і ке'р'сети / а ни'ма кор'сет'ів / са'м'і сороч'ки / і шоб'пойас був'гарний / і шоб'з'аду'гарний був / кохточ'ки бу'ли'гарн'і / і сп'ідниці'і'гарн'і р'ас'ні // йак на'р'ад'ац':а д'ів'ч'ата / то'вул'иц':а йак ц'в'і'те // [1, с. 408].

З обереговою функцією одягу тісно пов'язана обрядова. Народний одяг містив атрибути, характерні для весільного, родильного, поховального, календарного обрядів. Одяг був запорукою майбутнього одруження (там понакуп'л'али пла'точк'ів там / сп'ідничок там по'при'возили / і то'д'і скор'іше же'ни'хи зас'ватайуц':а / [1, с. 222]; йак йе са'чок / то вже'можна'зам'іж'іти // [1, с. 563)) і неодмінним складником посагу (скла'дайут'о'це все там / і ко'жухи / і са'чки ц'і / то'д'і називали ни'куртка / а са'чок / і ше п'ідож'ди'тоже йак на'зивали шос'та'ке'шит'є'ц' / і то'д'і викла'дайут' / вики'дайут' то'д'і о'це все / шоб'л'уди'бачили / поста'новл'ац':а л'удей ба'гато і шоб во'ни ж'бачили'л'уди / йа'кий'посаг ха'роший у ба'гатойі н'і'в'єсти // і ше ж там бу'ли на'миста / о'ц'і сп'р'ажн'і та'к'і ж то ж йес'т'на'мисто к'рупни / а то йе / може й ти'бачила / м'елк'і'м'елк'і та'к'є / і то ра'зочк'ів'дес'ат'о'то йо'го ота'ко при'ши'ї'о'то б'лиз'ко о'це у'б'іднойі / а у ба'гатойі то'д'і ж у'же на'р'ади вже цих кра'с'ів'і / буси о'ц'і дука'ч'і о'це вже у ба'гатойі / це з'найут' / шо це ба'гата не'в'єстка / [1, с. 221]; и'шла'зам'іж'д'івка / то в'нейі т'реба шоб бу'ло'д'ев'ят' / два'нац'ат' сороч'ок // [1, с. 704]). Важливим компонентом приданого було намисто як гарант успішного сімейного життя: На'мисто / це ко'рова с'тойал'а // доро'ге бу'ло / це з'валос'ка'м'ін:є / п'ят' ра'зочк'ів / т'іки в'тому на'мист'і ни так / шоб раз'ка'ц'ілого / а п'ят' ра'зочк'ів // і запл'а'ти / ко'рову про'дай і купи до'ц':і на'мисто / то'будуши'с'ватат' ту л'у'дину / а йак'шо ни'має в'нейі н'і'чого / во'на'б'ідна / то йак ти'будуши'жит' / а так во'на про'дас'т'це на'мисто / та'буде ст'ройіт'хату // [1, с. 759]. Готуючись до майбутнього заміжжя, дівчина дбала про сорочку для нареченого: Ранче бу'ло йак і'де'зам'іж' / так з'начит'д'івка мо'ло'дому виши'вайє со'рочку // [1, с. 535], про подарунки для його батьків: мол'о'да ч'іп'л'айє мол'о'дому хус'тинку / в'йаже на'руку // і'матир'і / вже свик'рус'і в'йаже хус'тинку // бат'ков'і со'рочку в'йаже // [1, с. 831]. Етнічна символіка містилася в кожному компоненті весільного вбрання: йде во'на че'риз у'се си'ло на'р'ажина в укра'їнс'кому / [1, с. 191]; Нарє'чена над'івал'а укра'їн'с'ку х'ворму на'себе / та'ку со'рочку / с'п'ідниці'ю / кир'сет' / руши'ном чир'воним п'ідни'р'ізувал'ас'а / ше й на'руку чир'воний руш'ник / [1, с. 411]. Обов'язковим атрибутом весільного костюма був вінок – символ молодості, дівочої чистоти, щасливого подружнього життя й продовження роду [1, с. 97]: от вир'ажайут' мол'о'ду / над'івайут' в'інок на'нейі / кар'сет' / л'єнти ч'іп'л'айут' / р'ас'на с'п'ідниці'а / ц'і ж // ч'оботи / ч'оботи ж на ота'кому каблуку / х'ромов'і / о'це ж та'к'і кра'с'ів'і / нар'ажайут' // на с'п'ідниці'і / шоб бат'іс'товка вигл'а'дала / та'ке к'руживо / сан'тиме'тр'ів на п'ят' / вигл'а'дал'о с'п'ід ц'і'йейі с'п'ідниці'і / [1, с. 240]; А мо'ло'да вд'івайє'виши'ту со'рочку / кар'сет' / сп'ідниці'ю'гарну / спиц'і'ал'но / да / чир'вона сп'ідниці'а / а в'кого кв'і'ч:аста / а то'д'і вб'і'райут' мо'ло'д'іх / на'миста ба'гато над'івайут' на'нейі / с'т'о'жок ба'гато ч'іп'л'айут' / і в'інок // [1, с. 295]. Неодмінна ознака етнічного весільного костюма – свита: та'кий бу'в за'кон / шо це в'чому во'на в'д'іта / а та'ки шоб бу'ла в'с'віт'і в'д'агнина // да / л'іто чи зи'ма / а во'на в'с'віт'і // [1, с. 724]. Ритуальне значення мав

і кожух як давній символ багатого життя: *по́том вже начи́нає росл'ітати моло^уду // са^довл'ат йі'її на ко^ужус'і на сті'лець // ... розпли'ли йі'її / бо^уйарин 'хоче ж ко^ужуха ук'расти / а дру́ж^{ка} со^уб'і 'хоче ук'расти ко^ужуха [1, с. 832]. Одним із неодмінних атрибутів весільного обряду була хустка як символ переходу дівчини в статус заміжньої жінки: *би'рут' пла'ток 'гарний / кра'с'івий / чи 'чорний / чи зе'л'ений / ну ни 'б'ілий / а'бо зе'л'ений / а 'б'іл'ш'іс'т' 'чорний / у цв'ітах // і ста'їє / од'на ж ста'їє / і та / би'рут' за к'райушки / а мол'одий і мол'ода си'д'ат' / во'ни над гол'о'вою ма'хайу / і о'це ж / скри'вайут' / ... тим плат'ком завир'нули / завй'зали і сп'і'вайут' // «із / із 'д'івчи'ї / із д'івчи'ї зр'обили мо'лоди'цу» / [1, с. 380–381]. У весільному обряді Черкащини добре відомий звичай дарувати матері молодій чоботи: *'тешч' і ус'їз'да да'руйут са'пож^{ки} // з'ат' 'дожний узу'вати 'тешчу у са'пож^{ки} / [1, с. 832], що засвідчувало єднання двох родів, адже вважали, що ноги пов'язують живих зі світом предків [3, с. 46].***

Обрядова функція одягу виявляється й у родильному обряді. Новонароджену дитину загортали в сорочку одного з батьків, зі старих сорочок робили пелюшки – не лише з практичних міркувань, але й на знак кровної спорідненості дитини з батьками [4, с. 88]: *ди'тину /кутали у т'і / пил'уш'ки / йа'к'іс' там вид'іл'али // а шо / вид'іл'али з 'матириної сорочки / з 'матириної ста'рой сорочки [1, с. 549]. Обряд хрещення не обходився без крижма, що символізувало чисте, праведне життя [2, с. 315] і яке обов'язково мало бути визначеної довжини: *Йак ди'тину хрис'тит' / то ку'ма би'ре хл'і'бину / к'рижмо / два 'метри т'реба / шоб п'ідпири'завс' отако'го / та до зим'л'і кра'її бу'ли // [1, с. 516].**

У ритуалі поховання використовували хустку: *ну ни з'найу / пл'ат'ки да'йут' тим / шо на к'ришку / і тим / шо нис'тимут' / і 'будут' / поки ж ту'ди ж нис'ти / ... ба'бам пл'ат'ки / [1, с. 343]; важливо було покласти до труни взуття: *усе'чисто шоб бу'л'о / 'даже і 'ч'ул'ки / й ба'л'етки / шоб уз'уц' :а бу'л'о / [1, с. 343]; над'і'вал'и 'чулки в 'кого йе / а в 'кого ни бу'л'о / то і так т'р'апками за'мотувал'и // йак хто 'каже / те^упер же пого'ворка та'ка / шо а'би 'босойу ни по'ховал'и / так / а'бо од'нак 'босу захо'вайут' // [1, с. 411]. Символічне значення мав весільний характер одягу неодруженої молоді: *'гарно вб'ірал'и // йак мол'ода д'івчина ум'ре / це ж ба'гато ум'ірал'о / то в'інок кра'с'івий над'і'вали / руши'ком ук'ри'вал'и 'гарно / [1, с. 409].***

Використання одягу та його елементів простежуємо й у календарних обрядах. Наприклад, елементом різдвяних обрядів було переодягання (*хл'опц'а вби'рал'и за Ми'ланку / чип'л'ал'и йо'му і букет / на 'гол'ову в'інок / 'л'енти чип'л'ал'и / вишити сорочку / хварту'ха чип'л'ал'и Ми'ланц'і // це об'їзат'ел'но т'реба бу'л'о шоб 'т'іки хл'опиц' був // а 'д'івчину убирал'и у шта'ни / чип'л'ал'и 'вуса / 'шапку накла'дал'и / 'д'івчина бу'ла за Ва'си'л'а // [1, с. 829]), купальський вінок вважали символом долі (*ра'н'іше д'івч'ата ро'били в'інки із к'в'іток / із трав та'ких 'раз'н'іх / по'лин ту'ди в'п'л'італи / шоб йіх н'і'йак і ц'і / 'в'ід'ми ни це // ... ти с'в'ій в'інок пу'стила і хл'опиц' йа'кийс' упо'ймав / і вже ш'ч'и'тайиц' :а / ш'ч'о це 'дол'а // [1, с. 199]). На свято Андрія під час ворожінь використовували чоботи: *то'д'і на Ганд'рейа пирики'дали 'чобота / ку'ди ха'л'авойу впа'де / ту'ди і 'зам'їж ви'ходить' // [1, с. 708].***

Отже, назви народного одягу носіїв говірок Черкащини є не лише вагомим підґрунтям дослідження діалектних явищ у їхніх системних зв'язках і відношеннях, але й важливим джерелом вивчення етнічної історії населення, його соціальної структури, морально-етичних, естетичних поглядів та уявлень.

Список використаних джерел

1 Говірки Черкащини : Збірник діалектних текстів (з додатком CD «Говірки Черкащини» / упорядники: Г. І. Мартинова, Т. В. Щербина, А. А. Таран; відп. ред. Г. І. Мартинова. – Черкаси : Видавець Чабаненко Ю. А., 2013. – 881 с.

2 Жайворонок, В. В. Знаки української етнокультури : Словник-довідник / В. В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.

3 Сорочук, Л. Символы-обереги в элементах украинського костюма як вияв художньої реалізації образного світу (на матеріалах фольклору) / Л. Сорочук // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Вип. 10. – 2006. – С. 45–46.

4 Сумцов, М. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка / М. О. Сумцов // Журнал Министерства народного просвещения. – 1880. – ССХП. – № 11–12. – С. 88.

УДК 811.161-81'276

И. Н. Юдкин-Рипун

ГЛАГОЛЬНЫЕ СЛОВСОЧЕТАНИЯ ПОСЛОВИЦ И СЕНТЕНЦИЙ КАК ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ПРОБЛЕМНЫХ СИТУАЦИЙ

В статье рассматриваются словосочетания с глаголом (местоглаголием), которые представляют ситуацию как выбор из возможных альтернатив, открывая возможности вопросов. Имплицитное содержание играет роль перспективы повествования, определяя возможности интерпретации.

Знаменитые строки Е. А. Баратынского демонстрируют один из парадоксов паремиологии: *Что наконец поймет надменный ум / На высоте всех помыслов и дум, / Что? – Точный смысл народной поговорки* (1828). Здесь воспроизведен романтический народнический миф, но суждение поэта его опровергает самим своим существованием, ибо оно дает блестящий образец литературной афористики, отнюдь не пораженной неполноценностью «надменного ума». Именно в паремиологии границы фольклора и литературы особенно зыбки и неустойчивы. Вышедшая более века назад монография киевлянина И. Е. Тимошенко [8] показывает античные литературные первоисточники значительного массива пословиц, прошедших в фольклорной среде путь, сравнимый с судьбой заимствованных имен собственных. Эта диффузная среда позволяет, учитывая дифференциацию пословиц и литературных сентенций, рассматривать их с точки зрения присущих им семантических и синтаксических особенностей также как единый массив афористических фразеологизмов.

Исходную особенность этого массива составляет его текстовая несамостоятельность, а следовательно, зависимость от текстового окружения и от интерпретации. Пословицы составляют особый вид тропа – так называемый металепис, многократный семантический переход, и всегда предстают в качестве эпифонемы – обособленного участка текста в генеритивном регистре, с обобщенным смыслом, например, как пуант в сонете: отдельно взятая пословица самостоятельным текстом не является, как и так называемое псевдовысказывание или лексическая единица словаря. Поэтому афористическое изречение является задачей для интерпретационного процесса и предполагает переосмысление и преобразование, в том числе создание противоположных по смыслу (а также пародийных) так называемых «антипословиц» [3] (как *дальше едешь, тише будешь*). Особым проявлением этой направленности на интерпретацию и трансформацию, на включение в различные контексты является такая замечательная особенность пословиц, вытекающая из многократности семантических переходов, как равная возможность их представления не только в утвердительном, но и в вопросительном модусе, как загадки [12; 13]. Взаимная превращаемость пословиц и загадок широко распространена. Загадка *сама не глотает, другим не дает* [4, с. 240] с ответом *пила* может рассматриваться как вариант присловья *сам не дам, другому не дам*, подразумевающего образ «собаки на сене». Изречение *что ни гость, то постелька* [4, с. 233] можно оценить как пословицу относительно гостеприимства, между тем в таком истолковании скрыта горькая ирония, поскольку это загадка с ответом *кладбище*, имеющая и пословичное выражение *живой не без места, мертвый не без могилы*. Загадка *если б я встала, то небо достала* с ответом *дорога* допускает и трактовку в виде пословицы, характеризующей мечтательницу.

Загадки в виде суждений существования – *возле озера камыши растут (глаза и ресницы), носить мозгу, а сосчитать нет (волосы), за белыми березами бездонная яма (зубы и рот), никто не пугает, а вся дрожит (осина)* [6, с. 172–173] – аллегории, способные выступать и в качестве пословиц, как в примере о беспричинной дрожи при трусливости. Применительно к литературной афористике уместно напомнить наблюдение М. Цветаевой: «... в стихах, как в чувствах, только вопрос порождает непонятность, выводя явление из его состояния данности» [9, с. 317].

Проблематичность афористики делает ее удобным инструментом для исследования глагольной семантики, актуальность которого усматривают, в частности, в том, что «абстрактное значение какого-либо глагола ... является предпосылкой его грамматикализации» [1, с. 58]. В афористике процесс грамматикализации засвидетельствован особенно ярко таким ее свойством, как элиминация глаголов, в частности, глаголов бытия, обладания, движения: *вольному воля – спасенному рай (*дается, предполагается); всему свое время (*имеется); тихие воды глубоки (*являются таковыми); лиха беда начало (*есть); куда иголка, туда и нитка (*идет, движется, тянется)* [2]. Если глагол присутствует в устойчивом словосочетании, он часто может заменяться синонимами при сохранении смысла целого: *смотреть / глядеть / молиться как на икону; сверкать / светиться / гореть как угольки / огоньки* [5, с. 223, 418]. В пословицах такая синонимическая замена становится обычным фактором вариативности: *чего глаза не видят, того и сердце не бредит = чего не знаешь, туда и не тянет* [10, с. 276]. Еще показательнее заменимость глаголов при учете имплицитных эквивалентов представленной в тексте лексики: *семеро одного не ждут → *не следуют / подчиняются / угождают (одному); беда не приходит одна → *не появляется / имеет место*. В подобных случаях глагол ведет себя фактически как так называемое местоглаголие (термин Л. Н. Засориной, 1965), представляя понятие, описываемое данным синонимическим рядом. Подобное явление известно и в замене отыменных глаголов эквивалентным комплетивным словосочетанием: *сереть = становиться серым, остолбенеть = сделаться столбу подобным*. Отвлеченные и обобщенные местоглаголия в комплетивных сочетаниях обеспечивают передачу предикативных функций именным выражениям, и тут кроется ключ к их семантике. Было предложено рассматривать глагольное словосочетание как обозначение ситуации через «комплементарные аргументы, указывающие на объекты» и «указывающие на обстоятельства», так что в итоге «объединение глагольных словоформ в единую номинатему осуществляется на основе ... метафоры, интерпретирующей ... действие и состояние» [7, с. 63–64]. Такой ситуативный подход к семантике глаголов для афористики особенно удобен тем, что вскрывает семантические переходы описываемой высказыванием сцены – эмблемы.

Присутствующий в тексте или подразумеваемый глагольный оборот свидетельствует о наличии скрытых целей действующих лиц или персонифицированных участников данной сцены, предполагает возможные контексты своего расширения и, в итоге, выступает как мотив, указывающий на внутренний конфликт ситуации, обозначая ее проблемность. Отсылая к имплицитному содержанию, он раскрывает аспект, который изменяется вместе с интерпретацией, раскрывающей это содержание так же, как изменяется в перспективе повествования («*вечерело*» уже в начале и в конце текста представит различные – начинательный и терминальный – аспекты). Именно предрасположенность к интерпретации оказывается основой особого жанра сценических пословиц так же, как и театрализации лирики в драматической поэме. Пословица или сентенция дает картину драматического эпизода, предполагая предысторию и последствия, разворачиваемые в сценарий. Такое развертывание демонстрируют и те примеры прозаических текстов, где пословицы вплетены в повествование, а не обособлены в виде цитаты. «*Всяк по своему с ума сходит*» уточняет реплику «*всяк по своему разумению*» (**действует*) (В. Г. Короленко. Яшка) [2, с. 95]: здесь обнаруживается противительный модус возражения предшествующим репликам и аспект длительности (дуратив), соответствующий обсуждению проблемы; «*с лихой собаки хоть шерсти клок*» (**можно получить*) аргументирует «*пригодится*»

(А. С. Пушкин. Капитанская дочка) [2, с. 389], демонстрируя аспект предельности (лимитивность) и уступительный модус.

Это использование афористических фрагментов в тексте предстает как обратная процедура их развертывания в один из вариантов возможных текстов при построении сценария. Пословица *жена мужа не бьет, а под свой нрав ведет* [4, с. 154] допускает истолкование как утверждение о незаметном, ненасильственном изменении человека с изменением его положения (ВЕСТИ ПОД НРАВ БЕЗ БИТЬЯ) и предполагает импликацию о состоявшейся женитьбе и новом облике. Ситуация – «наблюдаемый момент жизни пары» – предполагает альтернативы: женат – одинок, насилие – согласие, изменчивость – постоянство. Отсюда возможный диалог: ** – *Он женат?* – *Да, и в ладу с женой.* – *А отчего так изменился?* – *Ибо к жене приравнивается.* Пословица *не долго гость гостит, да много видит* [4, с. 159], разумеется, не о госте, а риске, побуждая к вопросу о персонаже высказывания. Проблемность ситуации описывается мотивом СОГЛЯДАТАЙ (= ВИДЯЩИЙ ГОСТЬ). Ситуация «посещения дома гостем» предполагает альтернативы краткость – длительность посещения, наблюдательность гостя – незаметность обстоятельств, откуда возможный сценарий: – *Гость был?* – *Да, недолго.* – *А заметил изменения в доме?* – *Не уверен, но рассмотрю многое успел.*

Такой опыт сценических пословиц вполне применим и к лирическим медитациям. В условиях отсутствия развернутого контекста импликации играют роль текстовой перспективы, в свете которой определяется смысл. Центральное место занимает глагол или местоимение, определяющие ситуацию как выбор из возможных альтернатив и открывающий возможности постановки вопросов, остающихся открытыми. Эти возможности реализуются через сценарии, как демонстрируют следующие примеры.

Марина Цветаева. *«Не ответит и ляжет – / Как могила – как пласт, – / Но лица не покажет / И души не отдаст»* – о красоте, противостоящей миру техники (Ода пешему ходу. 26.08.1931–30.03.1933). Натуралистическая ситуация насилия человека над природой как извращения и противоестественности дается через антитетические мотивы ЛЕЧЬ МОГИЛОЙ и (*УТАИТЬ) ЛИЦО. Овладение красотой природы предстает как некрофилия – удовлетворенность видимостью победы при обманчивости безмолвия – мотив БЕЗОТВЕТНОСТЬ подчеркивает соитие с безликим трупом. Наблюдатель-рассказчик отстранен и осуждает, модус антипатии при аспекте длительности (как будущего). Предполагаются альтернативы лик природы – прах (пласт), душа – могила, общение – молчание. Так называемое овладение природой представляется как спазм разрушительной похоти и оборачивается видимостью. Сентенция разворачивается в ряд вопросов: ** *Что таится за отсутствием ответов природы? Почему удовлетворяет насильника видимая покорность природы? Каково скрытое лицо природы, какова ее душа?* С этими вопросами соотносится и еще одна сентенция *«Где предел для резины – / Там простор для ноги»* (там же), представляющая мизансцену встречи пешехода с застрявшим автомобилем. Преимущество естественности над искусственностью дано в примере невооруженного, спешившегося человека.

Юлия Друнина. Страна юность (1967). *«Не сразу женщина поняла – / Гудели в ушах ее колокола»* (Обыкновенная история. 1965) представляет ситуацию ошеломляющего известия и поворотного события (сюжет стихотворения – семейный скандал и разлука). Мотив ГУДЕТЬ КОЛОКОЛУ (равнозначен *НАБАТ) отсылает к образу рока, перед которым предстает лирическая героиня. При модусе сочувствия рассказчицы к героине аспект предельности знаменует переход к новой ситуации. Ситуация возникает из альтернатив: понятность – непостижимость, колокол – колокольчик, гудение – звон. Возможные вопросы развертки медитации: ** *Что (кто) поразило? Справится ли с гудением в ушах – с ударом рока? Что последует с ее / его стороны?* Мизансцена знаменует поворотный момент судьбы.

Юнна Мориц. Суровой нитью (1974). *«Худоба ученика / Переходит в исхуданье / Плоти, съеденной плодами, / Обмирающей годами / Над судьбой черновика»* (Полночные картины).

Ситуация – творческое одиночество как жертвоприношение. Мотив ПЕРЕХОД осмысливается через умерщвление плоти ученичеством: смерть, рождение, свадьба осмысливаются через так называемые обряды перехода, которые здесь дают ключ к пониманию творчества. Характерна аллитерация ПЛОТЬ / ПЛОД, где очевидно понимание данного мотива как творческой жертвы. Эти обобщенные послылы конкретизируются сценическими деталями – портретом человека с рукописью – УЧЕНИК и ЧЕРНОВИК (с шарадой внутренней рифмы ЧЕ(Р)Н). Мизансцена предполагает целую серию вопросов, разворачивающих эпизод в драму: ***Отчего худоба? Какова судьба? В кого переходит ученик?* Юнна Мориц. Третий глаз (1980). «Госка афоризма, кривлянье двуличья» вызывает справедливое возражение: «Побойся пустыни, стоящей за словом, / За этим кинжалчиком остроконечным» («Терпеть не могу афоризмов!...») – это поэтическая рефлексия самоотрицания афористики, которую разрушают нарочитость, преднамеренность, надуманность: не вычурность словосочетаний, а обычные коллокации, описывая детали быта, очерчивают проблему и открывают простор интерпретации.

Фольклорные и авторские лирические изречения предстают как потенциальные сценарии, в которых демонстрируются возможности глагольной семантики как представления ситуаций. Возможные альтернативы и импликации разворачиваются в вопросах, раскрывающих проблематичность этих ситуаций.

Список использованных источников

- 1 Бережан, С. Г. Обусловленность словарного значения глагола его грамматическими особенностями / С. Г. Бережан // Слово в грамматике и словаре / отв. ред. Н. В. Ярцева. – М. : Наука, 1984. – С. 51–59.
- 2 Жуков, В. П. (сост.) Словарь русских пословиц и поговорок. Изд. 3-е / В. П. Жуков. – М. : Сов. энциклопедия, 1966. – 536 с.
- 3 Канавалова, Т. С. Структурно-семантична трансфармація приказок як сродок вираження камінага ў антыпрыказках / Т. С. Канавалова // Славянская фразеология в синхронии и диахронии. Вып. 1. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2011. – С. 183–186.
- 4 Мельц, М. Я. Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII–XX веков / М. Я. Мельц, В. В. Митрофанова, Г. Г. Шаповалова. – М., Л. : Изд. АН СССР, 1961. – 292 с.
- 5 Огольцев, В. М. Словарь устойчивых сравнений русского языка / В. М. Огольцев. – М. : Русские словари, Астрель АСТ, 2001. – 800 с.
- 6 Сукач, Л. М. (сост.) Без лица в личине. Старинные и современные загадки / Л. М. Сукач. – Гомель : ИПП «СОЖ», 1993. – 320 с.
- 7 Теркулов, В. И. К определению глагола: лингвально-когнитологический подход / В. И. Теркулов // Лінгвістичні студії. Вип. 26. – Київ, 2013. – С. 60–65.
- 8 Тимошенко, И. Е. Литературные первоисточники и прототипы трехсот русских пословиц и поговорок / И. Е. Тимошенко. – Киев : П. Барский, 1897 – XXVI. – 170 с.
- 9 Цветаева, М. Мой Пушкин / М. Цветаева // Соч. в 2 т. – Минск : Народная асвета, 1988. – Т. 2. – С. 290–327.
- 10 Цимбалюк, Ю. В. Латинські прислів'я і приказки [з семантичними відповідниками] / Ю. В. Цимбалюк. – Київ : Вища школа, 1990. – 438 с.
- 11 Юдкін-Ріпун, І. М. Соматична семантика за етимологічними матеріалами / І. М. Юдкін // Тіло в текстах культур. – Київ, 2003. – (НАН України. ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. Український Етнологічний Центр). – С. 196–204.
- 12 Юдкін-Ріпун, І. Н. Фрейм без концепта: парадокси загадки як источника ідиоматики драми / І. Н. Юдкін // Язык – когніція – комунікація. – Минск: МГЛУ, 2010. – С. 88–89.
- 13 Юдкін-Ріпун, І. Н. О проблемах применения фреймов в паремиологии / І. Н. Юдкін // Современные подходы к исследованию ментальности (Славянский мир. Вып. 6). – СПб. : Санкт-Петербургский гос. ун-т, 2011. – С. 129–138.

Юзефув-Червиньска Божена
Józefów-Czerwińska Bożena

DUSZE PRZODKÓW BŁĄKAJĄCE SIĘ NA ZIEMI **(w świetle badań etnograficznych)**

В статье представлены материалы, основанные на местных этнографических исследованиях, проведенных в 2010–2015 годах на территории Южного Подлясья. Данные исследования являются главным результатом проекта, осуществляемого в рамках деятельности отдела антропологии, Гуманистической Академии им. Александра Гейштора.

Jednym z najbardziej interesujących tematów pojawiających się zarówno w relacjach respondentów, jak i w folklorystycznych przekazach źródłowych (m.in. w podaniach, pieśniach i bajkach) jest motyw dusz zmarłych, które choć wedle koncepcji religii chrześcijańskiej powinny trafiać do raju, bądź piekła (a w doktrynie katolickiej również do czyśćca), z różnych powodów pozostawały na Ziemi. Zjawisko to można jeszcze współcześnie poznać w odniesieniu do rezultatów badań etnograficznych prowadzonych w dyskursie „sakralnego krajobrazu”. W ich kontekście, w narracjach dotyczących konceptualizacji pośmiertnych losów dusz można jeszcze często zarejestrować w terenie wskazywane przez respondentów miejsca ich bytności, przekraczając tym samym eschatologiczne granice nauki płynącej z Kościołów.

W tym artykule zostaną przedstawione jedynie fragmentarycznie wyniki badań etnograficznych przeprowadzonych w latach 2010–2015, na terenach Południowego Podlasia – (Nadbuża zachodniego), a od 2014 r. także i Nadbuża wschodniego (w obwodzie Brzeskim). Są one głównie rezultatem projektu prowadzonego przeze mnie w ramach działalności Zakładu Antropologii, Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieyszтора, zdeponowane w tamtejszym archiwum.

Docelowo zasygnalizuję jedynie zarys złożonej problematyki dotyczącej tradycyjnej percepcji i kosmografii świata w tym i zróżnicowanych kategorii postrzegania losów zmarłego w odniesieniu do zdecydowanie bardziej skomplikowanych wyobrażeń sfer zaświatów.

Badania odnoszące się do tematyki śmierci i losów zmarłych wywołują u respondentów silne emocje, wskazując na kulturowe tabu «W sumie to my się boimy mówić». Tabu to wynika z przeświadczenia, że słowa nie są puste lecz mogą mieć moc sprawczą sprowadzając w tym przypadku zarówno śmierć, jak i dusze zmarłych do świata/sfer żyjących. Jednocześnie kontakt z bliskimi zmarłymi jest przez żyjących pożądanym, jeśli przebiega on w kontrolowany i bezpieczny dla nich sposób. W powszechnie spotykanych opiniach dusze mogą wpływać na losy żyjących, pomagać im w ich świecie, ale i być ich emisariuszami w nadprzyrodzonych sferach, wstawiając się w imieniu ludzi u Boga. Relacje z duszami przodków niekiedy, jak można odnieść wrażenie, są ciągłe, a przez to dostrzegalne i w codzienności. Przedstawiciele najstarszych generacji nie tylko modlą się za swych zmarłych bliskich, ale i w myślach z nimi rozmawiają. W tym też celu udają się na cmentarz, by opowiedzieć zmarłym, o tym co wydarzyło się w ich świecie / *poszłam sobie porozmawiać*.

Dla tych społeczności również wyjątkowe znaczenie ma sen, który nie jest traktowany w kategoriach majaków sennych, ale może być platformą do spotkania swych zmarłych bliskich w ich ludzkiej postaci. Nawet jednak we śnie ludzie obowiązują liczne tabu, nie można np. zmarłych przytulać, podawać ręki, by nie przejść na drugą stronę, nie naznaczyć się porządkiem śmierci, co mogłoby ją sprowadzić na tego, który te granice przekraczał.

Już na wstępie tych rozważań pojawia nam się złożona semantyka m.in. nekropolii i grobu, które nie tylko są miejscem depozycji ciał nieboszczyków, ale i ważnym miejscem dla kontaktu z duszami bliskich. Percepcja nekropolii i grobu oznacza miejsca przekraczającego granice *orbis*

interior, wpisując się w *tamte* zaświatowe sfery, choć zlokalizowane w ziemskim świecie. Są to miejsca naznaczone porządkiem śmierci. Według Thomasa i Znanieckiego wkracza on w porządek życia. Podkreślę jednocześnie, że wedle tych badaczy korelatami śmierci są także choroby, a obok nich niedola, brak błogosławieństwa, i zniszczenie.

Powracając do sakralnego krajobrazu i znaczeniowości nekropoli, taką jej semantykę obrazują liczne, wciąż obowiązujące tabu, zakazujące zabierania do domostw czegokolwiek z tego obszaru. Cmentarze, groby możemy więc postrzegać w kategoriach bram, gdzie najłatwiej nawiązać kontakt ze zmarłymi, ale z drugiej strony, gdy poddajemy analizom wypowiedzi respondentów, jak słusznie podkreśliła Profesor Inna Shved// *we wsiach żyją ludzie, a na cmentarzach żyją dusze zmarłych*//.

W sakralnym krajobrazie odnajdujemy cmentarze, świątynie ale i inne miejsca naznaczone *sacrum* nie tylko dobroczyнным, ale i tym uważanym za niebezpieczne, a nawet negatywne. Do takowych należą *czarne miejsca*. Zazwyczaj są to uroczyska, polany, niekiedy pogranicza lasów, które respondenci konotują z przestrzenią, w których przebywają pokutujące dusze zmarłych. Niekiedy dusze te pochodzą od złoczyńców, których ukarały w tych miejscach żywioły. Często są one konotowane z miejscami kaźni, ale i tragicznej śmierci osób, które zamordowano, pochowano bez sakramentów itp. //*babcia mówiła, że kiedy ona była mała było wiele takich miejsc, mówili na nie czarne miejsca, może tam kogoś zabiło. Ale swoich nie straszycyło, tylko Moskali*//.

W tych przestrzeniach dusze ludzkie są uwięzione, jak i Ziemia naznaczona jest ich nieszczęściem. Miejsca te są wyłączone z aktywności ludzi, a jeśli przypadkowo ktoś w te sfery wejdzie nie może ich łatwo opuścić, błądząc godzinami i nie mogąc znaleźć drogi do ludzkich siedzib, zwłaszcza zaś nocą. Odbiegają one także od normalnego porządku Natury. W nich nie rosną drzewa, usychają, ptaki krzyczą, bądź ich nie ma wcale.

Spotykałam na Nadbużu także i opowieści dotyczące rozstajnych – krzyżowych dróg w których dusze odbywały pokutę. Mogły one ukazywać się nocą, jako chodzące ognie – tzw. *błędne ognie*, ale co interesujące pokutować w ciele psów. Te opowieści wskazują na kolejne konteksty miejsc naznaczonych zaświatowym porządkiem ale i wyobrażeń losów dusz zmarłych ludzi, które mogą pokutować na Ziemi w ogniowej, a nawet zwierzęcej postaci.

Kolejną sferą identyfikowaną z możliwym miejscem przebywania dusz jest przestrzeń akwaticzna. Pojawiają się opowieści zwłaszcza o *potoplennikach*, duszach utopionych ludzi ukazujących się w pobliżu miejsc gdzie dokonały swego ludzkiego żywota. Jeszcze bardziej interesujące wyobrażenia dostrzec można w tradycyjnych podaniach. Wedle nich w tych sferach mógł przebywać wodny demon, który więził w podwodnej krainie grzeszne dusze utopionych ludzi. Motywem, który się powtarzał w tych bajkach, było sprowadzenie do królestwa Topca/Potoplennyka - śmiertelniczki, która miała zakaz wchodzenia do kuchni i otwierania gotujących się na piecu kotłów. Dziewczyna łamie zakaz uwalniając ludzkie dusze, które pod postacią białych gołębi wylatują z podwodnej krainy wznosząc się do nieba, bądź pozostając na Ziemi, np. siadając na drzewach. Dotąd wedle najstarszych respondentów, białe gołębie są niekiedy jeszcze identyfikowane z duszami przodków, zwłaszcza, jeśli gołąb siada na domostwie// *Kiedyś mówili, że jak gołąb lata taki białutki to dusza, jak (my) byliśmy małe* [1]

Niekiedy relacje respondentów ukazują nam jeszcze inny los zmarłych dusz, które powracają do swych domostw, ale już pod inną niż ludzką postacią. Gdy w 2014 roku razem z Prof. Inną Shved i jej studentami prowadziliśmy badania etnograficzne we wsiach obwodu brzeskiego, pojawiały się wypowiedzi najstarszych respondentek wskazujące, że dusza może powrócić pod zwierzęcą postacią do świata ludzi. Tak wypowiadano się o myszach, a nawet niekiedy i o niektórych pająkach. Traktowano ich jako *domowników* nierzadko wskazując jednoznacznie na dusze przodków żyjących wciąż, choć pod tą postacią ze swymi bliskimi. Jedna z pań powiedziała, że nawet jak jest sama w domu, czuje jak na nią ktoś// *patrzy, a to był pająk, dusza przodka*//.

Oznacza to, że w społecznościach tradycyjnych dawniej także mogła pojawiać się koncepcja dusz wcielających się w zwierzęta, bądź wcielająca się ponownie w ciało człowieka. Zjawisko to sygnalizowała także na terenach Wileńszczyzny Magdalena Zowczak. W relacjach respondentów tej badaczki pojawiały się stwierdzenia jak np. te: //*człowiek umrze, a człowiek rodzi się, to dusza,*

jeśli ona niegrzeszna, nie zasłużywszy piekła, to ona do tego dziecka wchodzi ta dusza//[2]. W innych jednak relacjach pojawiały się przekonania, że dusza może wcielać się także w ciała zwierząt. Gdy w 2011 roku rozmawiałam z Ojcem misjonarzem z klasztoru Oblatów z Kodnia, zapytałam o dawne wierzenia i przekonania miejscowej ludności. Ojciec odpowiedział mi, że nie jeden raz słyszał o //*psach, widzianych nocą na rozdrożu, wedle ludzi to dusze zmarłych pokutujące w ciałach zwierzęcia*//.

Wedle analiz wypowiedzi respondentów można odnieść wrażenie, że w Naturze to, co należy do Boga, jest pełne harmonii, piękna, jasnych kolorów, życia i ciepła. Natomiast to, co jest naznaczone *tamtym światem*, cechuje się porządkiem śmierci, nieszczęściem, brakiem oznak witalności przyrody, czernią, ale i wyraźnym niepokojem tych zwierząt, które są aktywne za dnia. *Tamte* sfery są również konotowane z życiem ale tym innym, zimnym i pośmiertnym.

Wielokrotnie też respondenci podkreślali, że *nieboszczyki aktywne są nocą*. Oznacza to, że istniał podział nie tylko przestrzeni ale i czasu, odmiennego pod względem aktywności danych istot, dzieląc je na żyjących w porządku dnia - w odróżnieniu od tych, które żyły nocą. Ludzie zobowiązani byli do przestrzegania (wynikających z tego podziału) tabu, ale i zabezpieczania granic. Również aby zachować ład w świecie, nie należało wkraczać w tamten porządek, np. nocą *nie niepokoić nieboszczyków bez potrzeby*. Z tych przekonań wyrastały liczne nakazy i zakazy, których niezrozumienie sprowadza je współcześnie do kategorii zabobonów. Granice te nie były szczelne, ale najważniejszym antidotum na niepożądany i niebezpieczny kontakt z negatywnym sacrum był Bóg i niebiańskie istoty z nim związane, postrzegane jako dobroczynne, ale i silniejsze od tego niebezpiecznego sacrum, konotowanego z ziemską sferą istot nadprzyrodzonych.

Warto jednocześnie podkreślić, że w skali roku były święta, gdy bliscy zmarłych dusze były na wieczerzę do żyjących zapraszani, co nie oznacza, że zawsze przodkowie byli w domostwach pożądani, zwłaszcza w ich ludzkiej/ czy szcążkowo ludzkiej postaci (widma/mary/ogni).

Gdzie więc żyły dusze zmarłych? Oczywiście pojawiają się u respondentów zróżnicowane opisy m.in. piekła, nieba, niekiedy i czyścicowych krain. W porównaniu jednak do liczby narracji respondentów opisujących ziemskie sfery z duszami zmarłych powiązane, opisy niebiańskich zaświatów i takich losów pośmiertnych ludzi należały do wyjątkowo rzadko w terenie spotykanych, podobnie zresztą jak i relacje opisujące piekielne sfery. O czym to może świadczyć? Sądzę, że dawniej przede wszystkim sferę ziemską, jak i podziemną telluryczną, akwaticzną konotowano z zaświatami.

Tamten porządek jednak wkraczał nie tylko w okresie świąt przeznaczonych dla zmarłych przodków, ale do pewnego stopnia uaktywniał się każdej nocy.

Zdecydowanie tym zjawiskom warto poświęcić więcej uwagi badawczej, wedle bowiem relacji respondentów, jak i folklorystycznych opracowań zarówno koncepcje zaświatowych sfer jak i pośmiertnych losów zmarłego były, a jeszcze niekiedy i są znacznie bardziej skomplikowane, niż te płynące z nauki głoszonej w Kościołach.

Spis źródeł wykorzystanych

- 1 Engelking, A. Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa / A. Engelking. – Warszawa, 2010.
- 2 Fedorowski, M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877 – 1905 / M. Fedorowski. – T. 4. – Warszawa, 1935.
- 3 Grodzicki, L. Polesie jako kraina geograficzna / L. Grodzicki // Ziemia. – Roczniki t. XXV. – 1935. – № 6–7.
- 4 Grzywaczewska, A. Kultura duchowa Polesia / A. Grzywaczewska // Echa Polesia, 2012. – № 3.
- 5 Józefów-Czerwińska, B. Refleksja nad percepcją losów pośmiertnych człowieka, w kontekście badań uniwersalnej idei zaświatów / B. Józefów-Czerwińska // Z najdawniejszych dziejów, Grzegorzowi Domańskiemu na pięćdziesięciolecie pracy naukowej, Zielona Góra, 2012. – S. 473–487.
- 6 Thomas, W. I. Postawy religijne i magiczne, „Chłop polski w Europie i Ameryce, T. I, przeł. M. Metelska / W. I. Thomas, F. Znaniński. – Warszawa, 1976.
- 7 Walczak, B. Magia językowa dawniej i dziś / B. Walczak // H. Zgólkowa (red.) Język zwierciadłem kultury, czyli nasza codzienna polszczyzna. – Poznań, 1988. – S. 54–68.

О. В. Яковлєва

УЯВЛЕННЯ ПРО ДОЛЮ В НАРОДНИХ ВІРУВАННЯХ УКРАЇНЦІВ ТА ПОЕТИЧНИХ ТВОРАХ Т. Г. ШЕВЧЕНКА

В статтє анализируются трансформации архетипа «доля», который материализуется в многозначном вербальном символе в народных верованиях украинцев и фольклорных текстах. Народные представления сопоставляются с индивидуально-авторским пониманием данного концепта в поэзии Тараса Шевченко.

Доля є архетипічним поняттям, одним з найважливіших лінгвокультурних концептів етнічного менталітету, що яскраво представлений у віруваннях українців і різножанрових фольклорних текстах [2, с. 160; 10, с. 342–374]. Доля у свідомості українського народу набула вигляду надприродної міфічної істоти, яка і понині живе у більш-менш визначених образах. Н. Слухай відмітила велику активність амбівалентного образу Доли (Недоли) у складі українського міфу, який у народі персоніфікується у вигляді чепурної, гарної жінки або нечупари [9, с. 21]. Світогляду українців, як і взагалі світогляду будь-якого народу, притаманна була антропоморфізація не лише стихій, сил природи, а й тих явищ, які через незнання законів природи, їхніх причин та наслідків були для предків незрозумілими [6, с. 166].

У межах лінгвокультурної концептології (термін С. Воркачева; значення терміну є прозорим: вивчення мови у тісному зв'язку з культурою; іншими словами, лінгвокультурна концептологія – це культурологія мови, або лінгвістика культури) *доля* – одна із світоглядних універсалій, абстракція вищого рівня, універсалія духовної культури [3, с. 8–12].

Лексема *доля* праслов'янського походження. Етимологічно пов'язана з іменником «частина» і дієсловами «ділити», «наділяти»; ця лексема зафіксована у східнослов'янських мовах, а також відома й частині західнослов'янських мов. Поняття *доли* як вербального символу багатозначне: це і життєві сили, здоров'я; і матеріальні блага, багатство; і термін життя тощо [7, с. 113].

За народними віруваннями, що закарбовані в піснях і фольклорних текстах, людська доля рідко буває щасливою. Т. Шевченко підтверджує: *Доле моя, доле! Доле моя нещаслива! Що ти наробила?* [11, с. 108]; *Єсть на світі доля, а хто її знає?* [там само, с. 23]. У сучасному розумінні [1, с. 315] *доля* – це «1. Перебіг подій, збіг обставин, напрям життєвого шляху, що ніби не залежить від бажання, волі людини. // Умови життя; життєвий шлях і те, що на ньому трапляється. // Бажане, щасливе життя. 2. Стан, у якому перебуває або перебуватиме що-небудь; майбутнє чогось». У лексеми *доля* є антонім *недоля* – гірка, лиха доля; нещасливе, тяжке життя. // Нещастя, горе [там само, с. 756].

Словник символів культури України [8, с. 79] тлумачить це духовне поняття як символ Вищої Сили, Бога; щастя; талану; водночас – лиха, горя, біди, нужди, злиднів; неминучості, невідворотності. Не тільки в українців, а й у міфології різних народів *доля* є символом найвищої та незбагненої Сили, яка впливає на людину протягом усього життя. В усній народній творчості *доля* часто пов'язується з поняттям нещастя. Автори словника зауважують, що у Т. Шевченка, в його творах закарбовані народні уявлення про долю [там само].

За аналогією з народними віруваннями, у яких збережена одна з характерних рис міфологічного світосприйняття – дуальність, у поезіях Т. Шевченка *доля* є складним архетипом. Останній, відповідно до сучасних уявлень, це – один з фундаментальних загальнолюдських міфологічних мотивів, предковична схема уявлень [9, с. 8], що проходить червоною стрічкою крізь творчість Т. Шевченка.

Про діалектику символу *доля* в контексті української народної пісні писала Л. Копаниця: «За кожною назвою абстрактного поняття (доля, фатум, суд, випадок, воля

богів, духів та різних надприродних сил) стоять найсміливіші метафори. Вони у всій множинності значень описують стосунки людини і долі, залежність людини від долі, діалектику долі» [5, с. 11].

Люди знали, що *доля* є в кожній людині, і це її щастя або нещастя; вони вірили, що *доля* передусім визначається актом народження: тобто *доля* людини є даром її матері. У понятті про природжену *долю* зливаються дві головні течії: одна веде свої початки з ідеї про матеріальний зв'язок дитини з матір'ю, а інша виходить із християнської ідеї про вищий промисел, що визначає долю кожної людини [10, с. 348].

У Т. Шевченка знаходимо обидва варіанти народних уявлень. Перший – коли мати при народженні дитини не дасть їй долі, то протягом життя людина буде нещасна: *Вміла мати брови дати, карі оченята, та не вміла на сім світі щастя-долі дати. А без долі біле личко – як квітка на полі: пече сонце, гойда вітер, рве всякий по волі* [11, с. 19]. У поезії «Тополя» дівчина, яку мати віддає за нелюба, вигукує: *Мамо моя, доле моя!* [11, с. 47].

Християнська ідея про долю від Бога є дуже стійкою в народних віруваннях, присутня вона й у віршах поета: *Така її доля... О боже мій милий! За що ж ти караєш її, молоду? [...]* *Пошли ж ти їй долю – вона молоденька...* [11, с. 4]; *О боже мій милий! Така твоя воля, таке її щастя, така її доля!* [там само, с. 5].

Хронологічно перша течія (ідея) відноситься до періоду матриархату, коли жінка була могутніша від чоловіка, бо саме вона давала нове життя [4, с. 223]. У всіх народних піснях і сказаннях про *долю* остання асоціюється виключно з образом гіркої долі, лиха, горя і взагалі недолі [10, с. 348]. Тут чітко простежується аналогія з найдавнішими уявленнями про хворобу. В реінкарнальних міфах, як пише В. Давидюк, недуга сприймалася, як шкода, закладена при народженні, і можливість зцілення людини уявлялася лише через її переродження. Центральною постаттю зцілень виступала жінка [4, с. 234; 245]. В Старобільському повіті існувало таке повір'я: якщо хворий почує вночі, що його хтось під вікном називає на ім'я, то це означає, що до нього прийшла його Доля і принесла здоров'я [6, с. 167].

Закцентуємо увагу на розумінні понять: «смерть», «народження», «переродження». Л. Копаниця пише про те, що в усіх міфологічних, релігійних, теологічних та філософських системах присутнє незвичайне протиставлення життя і смерті. Важливою є межева ситуація, яка ототожнювала смерть із новим народженням, об'єднувала їх в один цикл [5, с. 10]. При такому розумінні цих понять символ *долі* набуває смислу універсального космічного начала: через смерть як руйнування хаосу лежить шлях до народження нового світу.

Пізніше в дистанціальних міфах, які були основані на відсиланні хвороб на невіддядя [4, с. 260], *доля*, як і хвороба, асоціювалася з персоніфікованою істотою. Вірили, що *доля* може загубилася і тоді її треба шукати. «...Доля сама не шукає людини, а от людина мусить постаратися знайти її і оволодіти нею... Хто відшукає свою Долю, тому в усьому таланить, і той швидко багатшає; а хто не знайде Долі – б'ється, як риба об лід, й нічого з його починань не виходить» [6, с. 168].

У вірші «Доля» Т. Шевченко пише про неї як антропоморфну особу, яка йде поруч з ним з самого дитинства: *Ти взяла мене маленького за руку і в школу хлопця одвела...; Ми не лукавили з тобою, ми просто йшли; у нас нема зерна неправди за собою. Ходімо ж, доленько моя! Мій друже вбогий, нелукавий! Ходімо дальше...* [11, с. 496–497]. Услід за народними віруваннями, поет переконаний: якщо *доля* спить або загубилась, то її треба будити або йти шукати: *Доле моя, доле! Де тебе шукать? Вернися до мене, до моєї хати, або хоч приснився... не хочеться спать* [11, с. 62]. Пошуки *долі* були іноді небезпечними і навіть трагічними: *В далекій дороозі найду або долю, або за Дніпром ляжу головою...* [11, с. 68]. На думку Т. Шевченка, саме гайдамаки, козаки будили свою долю й долю України: *Сини мої, гайдамаки! Світ широкий, воля, – ідіть, сини, погуляйте, пошукайте долі* [там само, с. 55]; *Гайдамаки встали, помолились, одяглися... «Благослови, кажуть, батьку, поки маєм силу; благослови шукать долю на широком світі* [там само, с. 58].

Наступний рівень трансформації символічного значення *долі* пов'язуємо з уявленням, коли *доля* сприймалася як душа предків, померлих батьків, закріплюючи найдавніший культ

покровителів сімейного очага. Існувало повір'я: «*як батько або мати прокленуть за що-небудь своїх дітей, то тоді у жодного з їхніх дітей не буде Долі, адже Доля назавжди залишає тих людей, яких прокляли*» [10, с. 350]. Це підтверджується дослідженням Л. Копаниці: «... доля як уособлення вищої сили, духів померлих предків дарує щастя чи ламає життя» [5, с. 10].

Прокляття матері у поемі Т. Шевченка занапастило долю Катерини: *Проклятий час-годинионька, що ти народилась! Якби знала, до схід сонця була б утопила...* [11, с. 20].

Інший щабель трансформації даного символу відбиває уявлення про *долю*, яка залежить від власних зусиль людини. Пасивне ставлення *долі* до людини найчастіше залежить від розбіжності занять людини з тією справою, яка по душі *долі* [6, с. 168]. Приклад з оповіді про *долю*: – «*А де ж моя Доля? Що ж мені треба зробити, аби й моя Доля була... роботячою?*» – «... *візьми ти доброго дрючка, підійди, підкравишись, до своєї сонної Долі, впіймай її, бий, що є сили, й промовляй при цьому: допомагай мені, не то – вб'ю!*» [6, с. 168].

Куди б не йшла людина, вона несла із собою не тільки свою власну *долю*, а й *долю* своєї землі, тобто країни; рідна земля, в свою чергу, зберігає код *долі* кожної сім'ї-роду, що на ній живе. Отже, *доля* людини зливається з долею рідної землі, яку споконвіку брали у подорож, бо вірили, що земля-мати захистить і допоможе в лиху годину. У Т. Шевченка читаємо: (Катерина) *взяла землі під вишнею, на хрест почепила; промовила: «Не вернуса! В далекому краю, в чужу землю, чужі люде мене захивають; а своєї ся крихотка надо мною ляже та про долю, моє горе чужим людам скаже...»* [11, с. 21]. *Доля*, як і *недоля*, персоніфікувалися й у вигляді старої, часто сліпої жінки: *Недоля не бачить, з ким її жартувати...* [11, с. 26]. Отже, вона може вибрати для своїх жартів і малого (переважно байстрюка), і старого: *Сирота-собака має свою долю... Одна його (байстрюка) доля – чорні бровенята. Та й тих люде заздрі не дають носити* [11, с. 28]; *Перебендя, старий, сліпий... нема йому в світі хати; недоля жартує над старою головою* [11, с. 40]. Споконвіку люди вірили в *долю* й хотіли знати якомога більше про неї, але поет застерігає: *Не питайте свою долю...* [11, с. 43].

Інші нашарування в уявленнях людей про *долю* з'явилися в результаті злиття міфів з християнством і не були предметом нашого дослідження. Однак, услід за В. Давидюком, нагадаємо причини таких трансформацій. Перш за все, у міфах спостерігається перехід від наказової форми, що пов'язувалася з упевненістю в дієвості наказу (*візьми дрючка, підійди, впіймай, бий, промовляй*), до прохань з невизначеною перспективою їх впливу. Зневіра у власних силах, запевняє

В. Давидюк, на цьому зламі людської думки була спричинена християнством – міфом, за яким воля людини диктувалася цілком незалежними від неї самої факторами [4, с. 244].

До народних вірувань, які збережені у віршах Т. Шевченка, поет додає власні спостереження за долею сиріт, які страждали від жорстокості й байдужості людей: *Сирота Ярема, сирота убогий [...]; а не клене долі, людей не займа. Хіба вони знають, кого треба гладить, кого катувать? Нехай бенкетують... У їх доля дбає, а сироті треба самому придбать* [11, с. 62]. Сироті Т. Шевченко дає одну-єдину пораду: *Куди хилить доля, туди й треба гнуться, – гнуться мовчки, усміхаться, щоб люде не знали, що на серці заховано, щоб не привітали. Бо їх ласка... нехай сниться тому, в кого доля, а сироті щоб не снилась, не снилась ніколи!* [11, с. 63].

Геній Т. Шевченка проникає в саму суть людського життя, і поет пише, що й багатство не завжди означає щасливу *долю*: *Єсть люде на світі – сріблом-злотом сяють, здається, панують, а долі не знають, – ні долі, ні волі!* [11, с. 23]. Однак поет помічає, що у багатих *доля* інша й краща: *Чи багатий, кого доля, як мати дитину, убирає, доглядає, – не мине калину. Чи сирота, що до світа встає працювати...* [11, с. 13]. Червоною стрічкою крізь творчість Т. Шевченка проходить народна ідея, що *доля* в житті кожного – це безцінний дар, без якого людина не може бути щасливою; і *долю* визначає родовід. А людина без роду тільки й мріє про те, щоб проміняти *долю*: *Нащо мені врода, коли нема долі, нема талану! Літа молодії марно пропадуть. Один я на світі без роду, і доля – стеблина-билина на чужому полі* [11, с. 68].

Узагальнюючи все вище сказане, ми дійшли наступних висновків: найдавніші уявлення про *долю* виокремилися з уявлень про хворобу. *Долю* представляли як персоніфіковану істоту; її треба було шукати, докладаючи певних зусиль; *доля* представлялась і як душа предків, закріплюючи культ померлих; подальші зміни у значенні пов'язані з уявленнями про *долю*, яка залежить від власних зусиль людини; подальші нашарування пов'язані з християнством, коли *доля* людини повністю залежала від волі Бога.

Список використаних джерел

- 1 Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К. : Ірпінь: ВТФ «Перун», 2007. – 1736 с.
- 2 Войтович, В. М. Українська міфологія / В. М. Войтович. – Вид. 2-е, стереотип. – К. : Либідь, 2005. – 664 с.
- 3 Воркачев, С. Г. Что есть человек и что польза его: идея смысла жизни в лингвокультуре: монография / С. Г. Воркачев. – Волгоград : Парадигма, 2011. – 203 с.
- 4 Давидюк, В. Ф. Первісна міфологія українського фольклору / В. Ф. Давидюк. – Луцьк : Волинська обласна друкарня, 2005. – 310 с.
- 5 Копаниця, Л. Про долю, смерть, кохання та інші символи української народної пісні / Л. Копаниця // Українська мова та література. – № 47. – К., 2001. – С.10–11.
- 6 Міфи України: За кн. Георгія Булашева «Укр. народ у своїх легендах, реліг. поглядах та віруваннях» / пер. Ю. Буряка. – К. : Довіра, 2003. – 383с.
- 7 Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 2. – 736 с.
- 8 Словник символів культури України / за загальною редакцією В. П. Коцура, О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. – К. : Міленіум, 2002. – 260 с.
- 9 Слухай, Н. Світ сакрального слова Тараса Шевченка: монографія / Н. Слухай. – К. : Агрармедіагруп, 2011. – 227 с.
- 10 Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упор. А. П. Пономарьов. – К. : Либідь, 1991. – 640 с.
- 11 Шевченко, Т. Г. Кобзар / Т. Г. Шевченко. – К. : Дніпро, 1965. – 622 с.

УДК 398.87(=161.2):133.522.12

Н. М. Ярмоленко

ВІДОБРАЖЕННЯ КОСМОГОНІЧНИХ УЯВЛЕНЬ УКРАЇНЦІВ У ЗАСПІВАХ НАРОДНИХ ДУМ

В статтє определяется роль зачина (заплачки) как структурного макрокомпонента украинских народных дум. Зачин содержит микромодель мифического времени и пространства. Заплачка моделирует многоярусную вертикальную или горизонтальную модель мироздания, однако это «центр», в котором происходит не мифологическое, а историческое событие.

Українські народні думи мають сталу композицію, а саме: заспів (заплачку), власне думу (розгортання сюжету зі всіма епічними повтореннями й ліричними відступами) та кінцівку (славословіє). Заспіви дум зазвичай є їхнім найабстрактнішим компонентом або узагальнюючою моделлю, що відповідає українській мовленнєвій картині світу. Заспіви слугують тією відправною точкою, яка найменше включена у конкретні ситуації, а навпаки, всі ситуації і герої ніби включені в заплачку. Заспів дум, згідно міфологічного мислення, дає міфологічну часову та просторову модель та її поділ на «світ» і «не світ» і вказує на час розповіді чи напрямку руху. Семантика заплачки думи пов'язана з місцем дії, вказує на просторову топографічну локалізацію подій і уособлює мікромодель світобудови. Розглянемо заплачку з точки зору відправного компоненту в композиційній структурі думового епосу.

Зачин дум турецько-татарського циклу включає стандартний список компонентів, які налаштовують на сприятливу чи несприятливу модель розвитку дії. Зазвичай у зачині описується місце події. Він може маркувати текст або знаком «+» (тоді в зачині зображається своя земля: поле, річка, криниця, луг, долина, курінь, Україна тощо) або знаком «-» (це чужа земля: темниця, неволя, море, невільницька галера, Азов, земля турецька, байрак, могила тощо), або ж суміщати обидві моделі в межах одного тексту: (*«Ой полем, полем Килиїмським, То шляхом битим гординським, Ой там гуляв козак Голота»... У городі Килиї татарин сидить бородатий, по гірницях походжає»* [3, с. 45]). В думках простежуємо динаміку від традиційної одноцентровості тексту до його двоцентровості – опису свого і ворожого простору. Вибір місця визначає вибір героя. На наш погляд, зачин становить перший (вищий) рівень універсальної моделі тексту дум. Схематично його можна зобразити як «З», що може становити «З+» та «З-» відповідно опозиції «свій – чужий», «позитивний – негативний» та «статичний – динамічний».

Зачини дум турецько-татарського циклу близькі до зачинів замовляння. Як у замовляннях, так і в думках вони бувають двох видів: динамічні *«пов'язані з мотивом руху, переміщення суб'єкту і зачини-констатації (зазвичай сповіщення про місце дії)»* [11, с. 167]. Обидва види зачинів пов'язані з місцем дії. Зачин думи змальовує не географічний простір, а подає мікро-модель міфологічного простору, який *«має певний центр, кордони, складові частини, він неоднорідний і анізотропний, позбавлений безперервності та суцільної протяжності»* [9, с. 15].

Заплачку можна назвати «світобудовою певної частини простору». Це може бути простір, що повністю вкладається в рамки моделі світобудови (*«Що на Чорному морі На камені біленькому, Там стояла темниця кам'яная»* [3, с. 64]), або ж повторювати цю модель в межах локального простору (*«В городі Козлові стояла темниця камінная, Сім сажень в землю вмурована»* [3, с. 67]). Простір невіддільний від часу, розвивається від означеного центру через розвиток упорядкованих матеріальних і духовних об'єктів. Тому заплачка може визначати не лише просторову, а й часову характеристику з міфологічною ознакою першочасу. Це ранок, неділя (*«Ой та у святую неділеньку барзе рано-пораненько»* [3, с. 53]. *«Ой неділі першого дня Стояв обоз невелик В чистім полі на Цецорі»* [3, с. 48]). Очевидно, що зачин дум - успадкована героїчним епосом мікро-модель просторової вертикальної чи горизонтальної світобудови з багатьма ярусами, з тією лише відміною, що «центр» розуміється не як центр всесвіту, а як центр, в якому відбувається певна історична подія. Чим далі від своєї, рідної землі, яка розуміється як центр всесвіту, тим більший у тексті думи спротив злих сил, що уособлюють хаос і тим більші нещастя переживає герой і важчі перепони долає або ж не може подолати.

Реконструкція ярусної будови моделі приводить до висновку про закономірну наявність птахів та звірів у зачині: *«На Чорнім морі, На білім камені, Сидить ясен сокіл»* [3, с. 122] чи *«У неділю бардзо рано-порану, зорями пораненьку Сива зозуля налітала, На могилі сідала»* [3, с. 144]. Згодом «неділя» як початок тижня в героїчному епосі могла переосмислитися як «свято, коли робити гріх»: *«У неділю рано-пораненьку Та збирає женців Коваленко...»* Тому в текстах дум вибір часу (неділя) і місця (море, могила, ліс) маркує подальший сприятливий чи несприятливий перебіг самої події. *«У неділю бардзо рано-пораненьку Налетіли соколи з чужої далекої сторони, Да сіли-упали у лісі На преудобному дереві, на орісі, Да звили собі гніздо шарлатнеє, Знесли яйце жемчужнеє, Да і сплодили собі дитя – бездольнеє, безроднеє соколя»* [3, с. 73]. Чужорідні соколи, що збудували собі дім у неділю в лісі на дереві-горісі, під яким, за легендами, зазвичай ховається від розплати архангела Гавриїла нечистий, не могли сплодити дитяти, наділеного гарною долею. Цю думку підтверджує порівняння заплачки думи із зачином колискової пісні, в якій мати спеціально відсилає злі сили подальше від колиски немовляти: *«Ой повішу колисочку В лісі на орісі»*.

Як відкрита мікро-модель зачин в процесі побутування жанру дум поступово втрачав ознаки базової і трансформувалася до поверхневої структури. Це може бути заперечне порівняння, яке не змінює свого місця в композиційній архітектоніці тексту: *«Як у неділю рано-порано Не голоснії дзвони задзвонили, Не сизопері орли защебетали, А не сивая зозуля»*

закувала; *То біднії невільники, сидя в неволі, заплакали*» [3, с. 56]; *«На татарських полях Та на козацьких шляхах То ж не вовки-сіроманці Квилять та проквиляють, Не орличорнокрильці клеочуть, – Попід небесами літають, – То ж сидить на могилі Козак старесенький*» [3, с. 145]; або ж діалог: *«Питається Дніпр тихого Дунаю: Тихий Дунаю, Що я своїх козаків на тобі не видаю?»* [3, с. 134]. Нова організація форми зачину продукує його новий художній зміст. Якщо у найдавнішому циклі дум зачин був стандартним композиційним елементом і текст не мислився без нього, то, втрачаючи своє світоглядне значення, він поступово втрачав ознаки базової моделі і трансформувався до вступу як зображення історичного часу події, наприклад: *«Наїхали татарочки, та забрали мою дочку»* [3, с. 60] або *«Як того пана Івана, Що Свірговського гетьмана, Да як бусурмани піймали»* [3, с. 76]. Нова форма зачинів реалізується в пізніших текстах дум про визвольну війну 1648 – 1654 років, які вже не мають традиційних заплачок. В думках часів Хмельниччини типовий зачин взагалі відсутній, він втратив ознаки мікромоделі світобудови, хоч формально залишив ознаки часу і місця події: *«Як із день-години Зчинялися великі війни на Україні»* [8, с. 778]. Це вже не зображення першопочаткового міфологічного часу, а час історичний: *«Як од Кумівщини до Хмельнищини, Як од Хмельнищини до Брянщини, Як од Брянщини й до цього ж то дня, Як у землі кравецькій та добра не було»* [8, с. 787]. Динаміка тексту дум приводить до переосмислення ролі і функції зачину від моделі розвитку події до зображення початку події: *«Ой обізветься пан Хмельницький, Отаман, батько чигиринський»* [8, с. 779], або *«Як із низу, із Дністра тихий вітер повіває, Бог святий знає, Бог святий відає, Що Хмельницький думає-гадає»* [8, с. 811].

Отже, як одиниця базової структури тексту зачин має певні семантичні обмеження, що диктуються набором стандартних елементів міфологічної моделі центру всесвіту. Це відкрита структура, динамічний елемент тексту, що вказує на місце і час дії та несе зародок конфлікту. Схема динаміки зачину може бути окреслена наступним чином: найдавніший зачин як змістовна базова модель світобудови – втрата ознак базової моделі при збереженні форми – трансформація форми зачину, що призводить до появи нового художнього змісту.

Зачин тісно пов'язаний з фінішною композиційною структурою тексту дум – славослов'єм, разом із яким він виконує роль обрамленням тексту. Зв'язок простежується у змістовному та формальному планах. Зазвичай у кінцівці герої або славлять, або проклинають світ, означений у зачині, тобто остаточно його маркують знаком «+» чи «-»: *«Ой поле Килиїмське! Бодай же ти літо й зиму зеленіло, Як ти мене при нещасливій годині сподобило!»* [3, с. 47]. Кінцівка, як і зачин, має свою ярусну будову чи ієрархію: *«Ой уклоняюся наперед Господу Богу, І отаману-батькові кошовому, І всьому товариству кривому й сердешному, І всім головам слухаюцим, І на многії літа, до кінця віку!»* [3, с. 55].

Якщо в зачині окреслена чужа земля як місце дії, а динаміка сюжету не приводить до бажаної розв'язки, то кінцівка подає ситуацію прохання замість визволення: *«визволь, Боже, бідного невільника На святоруський берег»* [3, с. 60], *«На простії дороги, на ясні зорі, На руський берег, На край веселий, Між мир хрещений!»* [3, с. 53]. Якщо тема думи – смерть героїв, то у зачині символічно зображується модель залишеного їм часу або простору життя – шмат ще не згорілого поля чи байраку на пожарищі як місцезнаходження поранених героїв (*«Ой всі поля самарської позоряли, Тільки вони не зоряли, Що в річки Самарки, А в кринички Салтанки»* [3, с. 140]), динаміка розповіді веде до кульмінаційного моменту – смерті, а кінцівка будується як бінарна опозиція смерті, оскільки в ній утверджується слава як «життя» героїв у пам'яті потомків (*«Полегла Трьох братів голова; Їх слава козацька не помре, не поляже...»*) та подається динамічна модель живого і живодайного всесвіту: Бог – море – військо – Бог (*«Слава богу й морю, Всьому війську низовому. Услиси, боже, честь і хвалу Небесному царю!»* [3, с. 141]). Сюжет думи можна розглядати як дійсний чи бажаний рух героя до сакрального центру, що символізує шлях вдосконалення. Якщо дія реалізується, то дума закінчується молитвою-подякою: *«Хвалім тебе господи бога І творця небесного, Що ти нас визволив З великої неволі...»* [3, с. 63], якщо ж ні – то звучить прокляття: *«Ой земле, земле, Ти*

справді ж проклятая! тільки турчину камяничному На сребро, на злато весьма богатая!» [3, с. 122]. Простір дум, як і міфологічний простір, соціологізується, його проходження вимагає виконання певних обрядів, а символи центру (дерево, гора, поле Килиїмське тощо) допомагають героєві врятуватися від сил хаосу. Проходження цього горизонтального шляху формує досконалість героя, дякуючи зростаючому упорядкуванню його сутності, а в центрі простору вирішується його доля. Ось тому в кінцівці простір, що має значення сакрального центру, вихваляють. Навіть при трагічній розв'язці конфлікту думи славословіє традиційно, як у казці чи замовлянні, утверджує зворотне – перемогу життя над смертю і цим самим повертає героїв і слухачів до зачину: *«Хотя Хведора бездільного та безрідного голова полягла, Так його слава козацька-молодецька не вмере, не поляже»* [3, с. 186].

Отже, модель славословія, як і зачину, в часи виникнення жанру мала певний набір базових одиниць і була закритою структурою. В результаті дослідження текстів дум, які були записані, як ми знаємо, в період пізнього розквіту або й зникнення, ми можемо констатувати, що кінцівка стала структурою відкритою, оскільки в багатьох текстах «слава» доповнюється або ж замінюється християнською молитвою, побажанням добичі козакам чи побажанням слухачам. При збереженні оптимістичного забарвлення, тобто суті, славословіє могло змінюватися і доповнюватися на розсуд кобзаря, навіть розгортатися в окремий міні-сюжет: *«Ей, земле, земле турецька! Віра проклята бусурманська! Розлука наша християнська! Як то ти нас тепер розлучила – Брата з сестрою, Мужа з жоною, Сина з отцем і з матір'ю! Уже ж нам, братці, не бувати в краю веселім. Міжду миром хрещеним» Теперішнього часу утверди, господи, Люду царського, народу християнського»* [3, с. 57]. Кінцівка є зв'язуючою ланкою між героями, слухачами та кобзарем, вона ніби вводить до тексту думи – діалогу – слухачів, які повинні подякувати кобзареві за його побажання *«Дай, Боже, на здоров'є на многі літа Всім православним християнам, На многі літа До кінця віка!»* [3, с. 75], і тим самим ніби продовжити сам текст. В залежності від того, кому виконувалася дума, конструювалася і доповнювалася кінцівка. Наприклад, за славословієм *«Гей, пане, пане Хмельницький Богдане Зиновію, Наш батьку, полковнику чигиринський! Дай, Господи, щоб ми за твоєї голови пили та гуляли, А ворога під ноги топтали. Та вже тоді вони померли, А їхня слава не вмере і не поляже. Утверди, Господи, люду царського імператорського І самодержця імператора нашого Олександра Михайловича І всім слухачам пошли многі літа»* [8, с. 786] прочитується історія побутування думи в часі.

Отже, зачин думи схематично можна зобразити як напрямок відцентрового руху героїв, а кінцівку можна розглядати як бінарну опозицію зачину, що відновлює доцентровий рух. В плані змісту зачин і кінцівка складають ніби діалог всесвіту з героями: всесвіт задає випробовування героєві й отримує звіт героя, який виконав або не зміг виконати цю програму. Перспектива подальшого дослідження макроструктури дум полягає у виокремленні та описі наступних нижчих рівнів тексту думи, що дасть змогу відповісти на питання про наявність строго фіксованої структури та інваріантної схеми цих текстів.

Список використаних джерел

- 1 Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів : Літопис, 2001. – 832 с.
- 2 Всеволодова, М. В. К вопросу о методологиях и методиках лингвистического анализа (на примере категорий пространственных, временных и причинных отношений) / М. В. Всеволодова // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. – 2005. – №1. – С. 22–48.
- 3 Думи. Народний поетичний епос України. – К. : «Радянський письменник», 1969. – 353 с.
- 4 Казарин, Ю. В. Филологический анализ поэтического текста : учебник для вузов / Ю. В. Казарин. – М. : Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. – 432 с.
- 5 Лотман, Ю. М. Текст у тексті // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / Ю. М. Лотман. – Львів : Літопис, 2001. – 832 с.
- 6 Лотман, Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – Санкт-Петербург : «Искусство СПб», 2004. – 704 с.
- 7 Мурзин, Л. Н. Язык, текст и культура / Л. Н. Мурзин // Человек – текст – культура. – Екатеринбург, 1997.

8 Народні пісні про епоху Богдана Хмельницького // М. І. Костомаров. Богдан Хмельницький. Історична монографія. – Дніпропетровськ : «Січ», 2004. – 843 с. – С. 778.

9 Потемкин, В. К. Симанов А. Л. Пространство в структуре мира / В. К. Потемкин. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 176 с.

10 Семиотика: Антология. – М. : Академический Проект; Екатеринбург : Деловая книга, 2001. – 702 с.

11 Чернов, И. О структуре русских любовных заговоров. Статья 1. / И. Чернов // Труды по знаковым системам. Ученые записки Тартусского государственного университета. – Т. II. Выпуск 181. – Тарту, 1965. – С. 159–172.

УДК 811.161.2'282

С. А. Яценко

НАЗВИ ОБРЯДОВИХ СТРАВ СЕРЕДНЬОГО ПОЛІССЯ

В статті проаналізовані древніє і сучасніє названія деяких обрядових блюд, употребляемых на території Середнього Полісся. Исследована етимологія окремих названій, рассмотрены мотивы номинации, раскрыты способы приготовления названных реалий.

Серед великої різноманітності назв страв і напоїв у говірках Середнього Полісся виділяється група слів, які мають символічне значення та відображають особливості культури жителів досліджуваної території. Це назви обрядових страв, які часто вказують на реалії, події, яким вони були присвячені. Практично кожному святу відповідав свій набір страв. Існувало безліч обрядів і повір'їв, пов'язаних із їжею.

До складу більшості святкових страв входила обрядова їжа, яка виконувала релігійно-магічну функцію, і без якої обряд не міг відбутися.

Святкову та обрядову їжу можна поділити на дві групи: страви до сімейних свят та обрядів (родини, весілля, похорон, поминки) і їжа на календарні свята. Проаналізуємо окремі з досліджуваних назв.

На хрестини здавна варили пшоняну кашу в горщику. На досліджуваній території цю обрядову страву ще й досі називають *'б а б'і н а 'к а ш а* – страва на яйцях і маслі, яку за звичаєм готувала баба-повитуха та приносила на хрестини в горщику. Назва страви мотивована назвою особи жіночої статі, старої за віком, яка її готувала. Хрещений батько дитини піднімав горщик над столом і розбивав його об ріг так, щоб черепки й каша лишилися на столі. Потім усі гості куштували цю страву, щоб дитина росла здоровою та щасливою. Молоді жінки, окрім каші, брали ще й черепок. Це мало забезпечити молодому подружжю продовження роду. Цей обряд, як і назва страви, зберігся, проте її вже готує не баба, а господиня дому або старша жінка з родини.

Особливо багата спеціальними стравами є весільна обрядовість. Основною стравою був і є *коро'ваї* – великий круглий хліб. Переконливої етимології слова немає, оскільки в давніх писаних пам'ятках воно трапляється всього кілька разів. Етимологи виводять аналізовану назву від псл. **korva* «корова». Зв'язок вони вбачають у схожості обрядових хлібних виробів за формою до корови взагалі чи її голови з рогами або вимені (пор. утворені від праслов'янських назв обрядових булочних виробів типу рос. *(коровушка)* «різдвяний хлібець або коржик», укр. *(гусочка)* «крендель», біл. *(яловіца)* «коровай» [3, III, с. 35]. Таку аналогію подано і в історичній етнографії, зважаючи на те, що корова ще в найдавніші часи була основним предметом багатства й давала продукт для харчування [20, с. 22]. З-поміж інших хлібних виробів саме *коровай* був пов'язаний із язичницькими обрядами, бо жертвоприношення тварин стало замінюватися хлібними виробами. Щоб зберегти святість корови, її зовнішню форму переносили на вид печива, який використовували в різних релігійних обрядах [20, с. 124; 15, с. 68].

На Середньому Поліссі слово *ка'лач* позначає обрядовий хліб круглої форми. Виготовляють його із тіста, яке, здебільшого, плетуть із трьох та більше качалочок. Вироби випікають великих та малих розмірів. Зокрема, маленькими калачиками запрошують на весілля, а великі дарують на перезві. Українська назва хлібного виробу *колаць(калач)* бере свій початок від псл. **kolačь* «печений хліб круглої форми», що є похідним утворенням від **kolo* «коло». Слово мотивоване округлою формою печива, яке мало первісно обрядове значення (коло – символ щастя) [9, II, с. 348]. Е. Болоніна вважає, що назва *хлебѣць* у давньоукраїнській мові мала значення обрядового продукту. Оскільки слово *колаць* виявлено в синонімічному ряду з іншими словами, які пов'язані з певними народними обрядами, то очевидно, що й аналізована назва виконувала аналогічну функцію [1, с. 70].

Назва *'л е ж е н'* позначала весільний обрядовий хліб, різновид калача. Номінований продукт робили овальної форми та великим за розміром: із плетінки або цілої довгастої хлібини. Зверху, подібно до короваю, прикрашали оздобами з тіста. Лежень возили молоді до нової родини: молодий – для тещі, молода – для свекрухи. Ділили його на другий день весілля, а в день весілля він лежав на столі перед молодими, чим і зумовлена його назва.

Весільний обрядовий хліб, різновид калача, лежня мав ще назву *верч*. Слугував здебільшого також для обміну між весільними родинами. Форма його була овальною, як і в лежня, однак прикрасами оздоблювався рідко. Слово, очевидно, мотивоване способом приготування тіста (завертали).

Номен *'д' і в' е н'* позначав обрядовий хліб, подібний за своїм ритуальним призначенням калачеві. Виріб прикрашали очеретинками чи плодовими гілочками, обплетеними тістом, а зверху чіпляли квітку з жита, калини, квітів. Через дивень молода дивилася на молодого, звідки, очевидно, й походить його назва. Коли дивень удавався гарним, то вважалося, що в молодих буде щасливим майбутнє подружнє життя.

Два невеликі хлібці, спечені разом та перев'язані стрічкою, мали назви *'пара, 'д в о ї к а*. Із цими хлібцями молоді вінчалися, а на другий день з'їдали їх. За народним повір'ям «пара» мала магічне значення: повинна була забезпечити щасливе подружнє життя в парі. Назва лексеми, очевидно, походить від способу випікання.

На поминальній обід раніше готували *к а п у с 'н' а к* – пісний борщ із грибами, смажений на олії. Згідно з віруваннями, з парою, яка йшла від страви, відходила й душа покійника. Назва походить від іменника *капуста*, що спорідн. з п., ч., слц. *kapusta*, болг. *капуста*, слн. *kapus* [9, II, с. 372].

Різновиди каш, які використовують у поминальних обрядах, передано в досліджуваних говірках назвами *ку'т'а* та *'коливо*. Ще П. Беринда вважав ці назви рівнозначними, оскільки церковнослов'янським *коливо* він перекладав українським відповідником *ку'тя* [12, с. 54]. Назву *ку'тя* з обрядовою семантикою засвідчено ще в давньоукраїнській мові у формі *ку'тья* (запозичення з середньо грецької *ковкі(ov)*, мн. *Ковккіа* «боби» від гр. *κοκκος* «зерно») [21, II, с. 435] – «обрядова поминальна їжа з вареного рису або пшениці з родзинками і медом» – вживали як церковний термін [13, с. 75]. Запозичення назви як народнообрядового терміна пов'язане з прийняттям християнства [7, с. 93]. У сучасній народнорозмовній мові лексема розширила свою семантику. Так, у північноукраїнському наріччі це слово, зберігаючи свою первинне значення, називає не тільки зварену страву, але й сирі подрібнені зерна ячменю, пшениці, вівса. В окремих говірках – тільки подрібнений ячмінь, а варена ку'тя іменується *кашею* [3, с. 94].

Уживана в північноукраїнських говірках лексема *коливо* була запозичена ще в давньоукраїнську мову з грецької через церковнослов'янське посередництво з семантикою «ку'тя, варена пшениця, що роздавалася парафіянам у церкві в певні дні, як правило, у зв'язку з поминками» [9, II, с. 510]. З таким значенням лексема зафіксована в пам'ятках давньоукраїнського [13, с. 76] та староукраїнського мовних періодів. Нині лексема зберігає своє первинне значення як у літературній мові, так і в говірках [19, IV, с. 221; 5, с. 99; 3, с. 95].

Особливі страви споживали під час Великого посту, який тривав сім тижнів і передував Великодню. У перший день Великого посту селяни не куховарили, а їли квашену капусту,

редьку та хрін. Спеціально до цього дня пекли прісні коржикі, які мали такі назви: *ж и'л' а н и к' і*, *к о с т р у' б а н и к' і*, *'д у ж и к' і* – прісні коржі із житнього, гречаного чи ячмінного борошна. Зверху їх посипали маком або мастили медом. Інколи, замість слова *жиляники*, використовували назву *жи'лауник*, що означало «вид печива, прісний корж», «жилавець», «твердий хліб». Можлива давня спорідненість цих слів із дієсловом *жити*, що пояснюється семантикою слова [9, II, с. 199]. Згідно з традицією, ці коржикі їли для того, щоб бути «жилавими», дужими». Також найменування могло бути зумовлене зовнішнім виглядом, формою коржиків. У такому випадку назва утворена від іменника *дуга*, ст-сл. «дуга, веселка, округла лінія».

Назва *кострубаникі* походить з бр. *каструбаваты* «шерехатий, жорсткий», п. *kostrubaty*, слц. *kostrbaty*. Псл. **kostra* означало «щосьостюкувате, гостре», пох. відіє. **kes-/ *kos-* «колоти, рубати, чесати», споріднене з «кість» [9, III, с. 54]. Назва зумовлена зовнішнім виглядом печива.

У середу четвертого тижня Великого посту на Середньому Поліссі пекли печиво з прісного чи заквашеного тіста у вигляді хреста. Називалося воно словами *х р е'с'т' а н и к' і*, *к' р и ж и к' і*. Це печиво наповнювали сушеною чорницею, маком або квасолею. Назва *хрестяники* вмотивована формою печива, утворена від іменника *хрест*. Аналогічно утворена назва *крижикі*: стсл. *крижъ* «хрест» [9, III, с. 89].

Печиво, що випікали на свято Сорока святих (19 березня), мало назву *'ж а ї в о р о н к' і*. У кожному господарстві хазяйка робила в цей день 40 книшків, калачиків, бубликів або булочок, схожих за формою на пташок. Назва зумовлена зовнішнім виглядом печива. Походження слова *жайворон* остаточно не з'ясоване. На думку Л. Булаховського, перша частина слова пов'язана з *жар*, а на думку М. Рудницького, це один із варіантів префіксів, що виступають у германських мовах як *ga-*, *ge-*, *gi-*, а в слов'янських як *go-*, *ga-*, *za-*. О. Потєбня зіставляє початкове *жай-* з дінд. *gayati* «співати». Друга частина слова тотожна з *ворон*, яке походить від псл. **voгnъ* «крук», спорідн. з лит., прус. *warnis* [8, с. 91].

Традиційні випічки з білої муки, щоготуються на свято Андрія, мають назви *к о р'ж и та* *к а л и'т а*. Лексема *коржъ* не має визнаної етимології. Є припущення, що вона – власне східнослов'янське утворення [9, III, с. 17]. У сучасній українській мові *корж* – «плоский, круглої форми виріб із прісного тіста» [19, IV, с. 289]. Російський лексикограф В. Даль пов'язує слово *калита* з назвою торбинки для грошей за зовнішньою асоціацією [6, II, с. 190]. Українські етимологи вважають, що *калита* «торба для грошей» має арабські корені, що підтверджують *chrita* «сумка, мішок», а *калита* – назва різновиду коржа – пов'язана з *калита* «на зовнішню схожість пиріжка і торбинки» [9, II, с. 351]. На Поділлі *калита* – «виріб з тіста» [11, с. 103], у буковинських говірках *калита* – гаманець з огляду «вид печива, корж, притрушений зверху цукром», *калитка* «гаманець з матерії або шкіри» [17, с. 183].

На свято Варвари на досліджуваній території готували обрядову страву, яка мала назву *в а' р е н и к' і г у л а' к' і*. Гулаками називали також продовгуваті пампушки на олії, але здебільшого це були великі вареники, начинені маком, грушами, сушеними яблуками чи ягодами. Можливо, назвапов'язана з *гуля* в давнішому значенні «грудка (тіста)», *гулатий* «надутий, розпухлий» [9, I, с. 615].

Назва *'м а н д р и к' і* позначала обрядове печиво, що готували на Петра (12 липня). Слово походить від пол. *mandryk* [9, III, с. 381]. Для приготування номінованої реалії сир змішували з мукою, додавали трохи масла, солі, яйця, замішували тісто й виробляли невеличкі пампушки. Пекли мандрики в кожній хаті й роздавали пастухам, які наймалися пасти громадську худобу.

На відміну від назв страв інших лексико-семантичних груп, найменування обрядових страв часто можна вмотивувати не тільки їх зовнішнім виглядом чи назвами компонентів, а й загальним призначенням, функціями, які вони виконували на святах та урочистостях. Деякі назви є запозиченими з інших мов, однак більшість найменувань обрядових страв походить від праслов'янських та старослов'янських слів.

Список використаних джерел

- 1 Болонина, Э. Н. Бытовая лексика в русской деловой письменности XV–XVI веков (наименования напитков, продуктов питания животного и молочного происхождения и пищи) : дис. ... канд. фил. Наук : 10. 02. 02 / Э. Н. Болонина. – К., 1978. – 212 с.
- 2 Булаховський, Л. А. З історичних коментарів до української мови / Л. А. Булаховський / Наукові записки КДУ. – Т. V. – Вип. 7. – К., 1946. – С. 90–91.
- 3 Вештарт, Г. Ф. Назвы ежы // Лексіка Палесся ў прасторы і часе / Г. Ф. Вештарт. – Мінск : Навука і тэхніка, 1971. – С. 89–142.
- 4 Ганудель, З. Народні страви і напої: Лексика українських говорів Східної Словаччини / З. Ганудель. – Пряшів, 1987. – 215 с. – Бібліогр.: с. 159–161.
- 5 Гуцульські говірки. Короткий словник / відп. ред. Я. Закревська. – Львів, 1997. – 232 с.
- 6 Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. И. Даль. – М., 1955.
- 7 Десницкая, А. В. К вопросу о раннеисторических языковых связях с балканским лингвистическим ареалом / А. В. Десницкая / Славянское языкознание : Докл. сов. делегации (IX Междунар. съезд славистов. Киев, сентябрь, 1983). – М., 1983. – С. 76–95.
- 8 Добрусинець, Д. Назви птахів як об'єкт лінгвокраїнознавства / Д. Добрусинець // Теорія і практика викладання української мови як іноземної. – 2009. – № 4. – С. 90–102.
- 9 Етимологічний словник української мови : в 7 т. – К. : Наукова думка, 1982. – 2006. – Т. 1–5.
- 10 Історія української мови: Фонетика / відпов. ред. М. А. Жовтобрюх; за заг. ред. акад. АН УРСР І. К. Білодіда. – Київ : Наук. думка, 1969. – 743 с.
- 11 Кацалапенко, К. В. Назви хліба в календарних обрядах Східного Поділля / К. В. Кацалапенко // Науковий часопис Національного ун-ту ім. М. П. Драгоманова. Серія 10. Проблеми граматики і лексикології укр. мови : збірник наукових праць. – К. : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2007. – Випуск 3. – Книга 2. – С. 101–105.
- 12 Лексикон словеноросійський Памви Беринди / підгот. тексту і вступ. ст. В. В. Німчука : Надрук з вид. 1697 р. фотомех. способом. – К. : Вид-во АН УРСР, 1961. – 271 с.
- 13 Невойт, В. И. Названия пищи и продуктов питания в древнерусском языке : дис. ... канд. фил. наук : 10.02.01 / В. И. Невойт. – К., 1986. – 201 с.
- 14 Онишкевич, М. Й. Словник бойківських говірок: у 2 ч. / М. Й. Онишкевич. – К. : Наук. думка, 1984. – 623 с.
- 15 Ржига, В. Ф. Очерки из истории быта домонгольской Руси / В. Ф. Ржига / Гос. истор. музей. – М., 1929. – Вып. V. – 100 с.
- 16 Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин. – Л. : Наука, 1965–1985. – Вып. 1–20.
- 17 Словник буковинських говірок / за заг. ред. Н. В. Гуйванюк. – Чернівці: Рута, 2005. – 688 с.
- 18 Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. : у 2 т. – К. : Наукова думка, 1977–1978. – Т. 1–2.
- 19 Словник української мови : в 11 т. – К. : Наукова думка, 1970–1980. – Т. 1–11.
- 20 Сумцов, Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях / Н. Ф. Сумцов. – Харьков, 1885. – 137 с.
- 21 Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева / М. Фасмер. – М. : Прогресс, 1964–1973.
- 22 Чепіга, І. П. Староукраїнська реміснична лексика / І. П. Чепіга // Мовознавство. – 1984. – № 2. – С. 40–46.

Научное издание

СЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ И ЭТНОЛИНГВИСТИКА

Сборник научных статей

В авторской редакции

Подписано в печать 17.11.2015. Формат 60x84 1/8.
Бумага офсетная. Ризография. Усл. печ. л. 36,3.
Уч.-изд. л. 31,6. Тираж 80 экз. Заказ 688.

Издатель и полиграфическое исполнение:
учреждение образования
«Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины».
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 1/87 от 18.11.2013.
Специальное разрешение (лицензия) № 02330 / 450 от 18.12.2013.
Ул. Советская, 104, 246019, Гомель.