

# Семинар «Анализ русских фольклорных текстов»

## Пространственно-временные отношения в сказочной прозе Акмолинской области

А. Б. Асенова

Кокшетауский государственный университет им. Ш. Уалиханова (Казахстан)

Filfak\_kgu@mail.ru

*Время, пространство, фольклор, предание, легенда*

**Summary.** In this article considered the east-slavic interaction in folklore, and also the influence of international (Kazakh) folklore on Russian folklore.

Понятия пространство и время тесно связаны между собой. Комплекс времени и пространства (хронотопа) создает художественный мир произведения. Любой предмет всегда находится в определенном пространстве и времени.

В сказочной прозе повествователь рассказывает нам о событиях, которые переживает герой. Соответственно он при этом находится в том или ином пространстве (географическом, статическом, динамическом и др.) и времени (бытовом, настоящем, будущем, прошедшем и т. д.)

Наиболее употребительным из всех видов времени в сказочной прозе является циклическое время. Чаще это время суточного цикла (день, ночь, утро, обед и т. д.). Дневные события, как правило, противопоставляются ночным. Это является сюжетообразующим элементом быличек. Такая особенность наблюдается как в сказочной прозе Акмолинской области, так и в преданиях, легендах и быличках Восточного Казахстана и Центрально — Северного Казахстана, а также в фольклоре яицких, семиреченских казаков.

Следует отметить, что во всей сказочной прозе присутствует фольклорное (мифологическое) время. Это время, которое человек породил своим сознанием. Мы можем увидеть мифологическое время в предании о том, как из мешка старца выпали горы, леса, озера, вода и образовалось Боровое (легенда о Боровом), как вода в озере стала красного цвета от пролитой крови в результате долгих сражений с джунгарами, или как из слез девушки образовалось озеро Зеренда: «Давно это было. Мама говорила, что старики рассказывали, она маленькой была. Мы ведь здешние, местные. Мама не помнит, откуда переехала. Так, вот, был такой случай в наших краях. У одного богатого бая была очень красивая дочь. Парни все на нее заглядывались. Отец засватал ее за другого, богатого, но старого. А дочь любила бедного парня. А уже сватать ее едут. Решили молодые бежать. Убежали. Устали, остановились передохнуть у родника, воды попить. А вода в ключе была очень холодная, девушка мыла руки и уронила кольцо. Погоня уже близко. Девушка заплакала, и от ее слез образовалось озеро. Назвали потом озеро Зеренда, то есть „где лежит кольцо“. По-казахски „зере“ — это кольцо»

Многократно в быличках встречается сновидное время. Рассказчик повествует нам о тех событиях, которые произошли с ним во сне. В преданиях преобладающим является время прошедшее, которое в свою очередь противопоставлено времени настоящему, т. е. времени рассказчика.

В сказочной прозе Акмолинской области часто встречается время человеческой жизни. Это время, отведенное для человеческого бытия, которое состоит из периода детства, юности, зрелости, старости и завершается смертью. Чаще остальных можно встретить время смерти человека, реже время юности и детства.

Синкретическое и статическое восприятие времени казахского же фольклора имеют свои отличительные черты. Ощущение времени как эмпирического начала связано с нелинейным восприятием времени, воспринимается конкретное время. Конкретное время функционально, так его измерение тоже функционально. Синкретическое же восприятие восходит к мифологическому освоению мира. В родовом времени прошлое пронизывало настоящее и будущее, хотя и было отстранено от каждого конкретного человека, рода: предок уходит в мир иной, сохраняя связь с миром живых. Художественное время топонимических преданий относится к прошлому.

В сказочной прозе Казахстана из всех видов пространств, преобладающим является внутреннее, закрытое пространство. Это дом, сарай, больница, двор, а также внешнее, открытое пространство, это может быть поле, поляна, улица, огород и т. д.

Многократно встречается пространство цивилизации. Оно включает в себя пространственные формы, порождаемые человечеством в процессе эволюции. Это село, деревня, станица, поселок, кладбище, церковь, монастырь и т. д. Это места проживания людей, молитвенные места. Люди, переселенцы, оказавшись на чужой земле, пытались сохранить свою самобытность, они строили церкви, монастыри, производили захоронения на кладбище. Таким образом, в процессе жизнедеятельности, они создавали свои самобытные пространства, будь то пространство цивилизации или иные виды пространств. Географическое пространство — это лес, горы, степь и т. д. Динамическое пространство — это дорога, река и т. д. Реже наблюдаем микропространства, горизонтальные и вертикальные, статические пространства.

Преобладание динамических пространств связано с переселением русских крестьян в Казахстан. Отсюда и часто встречающееся пространство дороги. Географические пространства также указывают на переселенческие моменты в жизни русских. Путь до новых земель подобен сказочному, где герою приходится преодолевать многочисленные препятствия ради достижения тридевятого царства: «Плохо жилось нашим в России. Голодно было. Собрались братья (мои деды) искать счастливую землю. Одни называли эту землю Беловодьем, другие землей обетованной. Погрузили все в телеги: и вещи, и детей и отправились в путь-дорогу. А дорога долгая была, тяжелая. По дороге оставляли родные могилки. Много месяцев были в дороге. Приехали, говорят, в наши места (Северный Казахстан) и удивились — сколько земли и еще черноземной. Не стали дальше ехать, здесь решили остаться. Здесь ничего не было. А наши деды и прадеды всю жизнь в земле работали, были пахарями. Так и здесь сажали пшеницу, рожь... Земля здесь богатая. Как деды работали, пахали, так земля и одаривала — убирала богатый урожай. Земля-то тружеников, пахарей любит, за труд и одаривает...»

Внешние и открытые пространства были непосредственно связаны с жизнедеятельностью людей. В первую очередь это земледелие. Поэтому в текстах встречаем такие пространства как огород, поле, поляна и так далее. К внутренним, закрытым пространствам относим дом, сарай, больница, это те виды пространства, которые были созданы человеком в результате его труда.

При анализе быличек Акмолинской области встречаются такие православные праздники как Пасха, Покров день, Новый год. Они относятся к циклическому художественному времени, т. к. их отмечают ежегодно.

В сказочной прозе Восточного Казахстана также встречаются православные праздники такие как Николин день, Пасха.

Такую тенденцию можно объяснить тем, что на территории Акмолинской области проживали переселенцы с Западной Сибири. Эти переселенцы по преимуществу были потомками крестьян. А на территории Восточного Казахстана проживали старообрядцы, которые несли с собой богатейшую культуру. Элементы этих двух культур нашли отражение в сказочной прозе. Эта особенность характерна только сказочной прозе Акмолинской области и Восточного Казахстана. В текстах Центрально-Северного Казахстана, яицких и семиреченских казаков этого не наблюдается.

## Языковое своеобразие русских преданий: синтез бытового и художественного начал

И. А. Голованов

ГОУ ВПО «Челябинский государственный педагогический университет»

ligol@csu.ru

*Русский фольклор, предание, текст, художественность, обыденная речь*

**Summary.** The report reveals specific linguistic features of Russian legends, displays common and artistic bases interaction in them, views communicative peculiarities of these folklore texts functioning. Legends' genre-stylistic amorphism, non-rigid character of their linguistic setting, and also potential of content variation make such texts a universal and relevant means of socio-cultural meanings transmission.

Предания — уникальный жанр русского фольклора. Они обладают тематическим, функциональным, структурным многообразием. По мнению Н. А. Криничной, предания так же древни, как сказки, природа которых восходит к мифу. Но по сравнению со сказкой они сохранили свои информативные функции и коммуникативную специфику и в новых условиях российской действительности продолжают функционировать не только как жанр традиционного фольклора, но и как продуктивный, востребованный жанр современного фольклора.

Языковое своеобразие преданий составляет тесная связь с коммуникативной ситуацией, отсутствие специальных приемов обрамления текста, композиционных и стилистических канонов. Подобная зависимость от ситуационного контекста характерна для несказочной прозы в целом. Как отмечает К. В. Чистов, эти произведения «обычно не рассказываются без внешнего повода и не имеют зачинов и концовок, формально выделяющих их из обыденного речевого потока». Хотя справедливости ради необходимо назвать возможные слова-маркеры, своеобразные «зачины» произведений несказочной прозы, появление которых сигнализирует о том, что дальше слушатели могут услышать рассказ с фольклорными мотивами и образами: «давно это было...», «вот как это было...», «как рассказывал мой отец / дед...», «это было еще при Сталине / Хрущеве / Брежнев...», «когда-то, когда в этих лесах / реках / озерах было много зверья / птиц / рыбы...» и т. п.

В одних случаях рассказчик стремится поделиться со слушателем личными переживаниями (занимающими и тревожащими его), тем самым вводит собеседника в свой «ближний» мир, рассказывает о себе или своих близких, используя доверительные интонации.

В других ситуациях ему необходимо восстановить факты, проливающие свет на местную историю, важную для него самого и составляющую общий интерес для всех жителей данной местности. Не случайно В. К. Соколова понимает под преданиями «передаваемую из поколения в поколение устную народную летопись; основное назначение их — сохранить память о важных событиях и деятелях истории, дать им оценку».

Иногда обращение к событиям далекого прошлого требуется рассказчику для того, чтобы лучше понять и объяснить настоящее. Подобного рода события не входят в круг ближнего мира конкретного человека, но переживаются им и «связывают» в некий значимый узел информацию о прошлом, настоящем и будущем. Как отмечает В. П. Аникин, «вневременных, внеисторических явлений в области культуры не существует».

Отсутствие у преданий устойчивых форм повествования отнюдь не означает отсутствия у них эстетических свойств фольклорного произведения: через частное, конкретное в преданиях изображается общее, типическое. Художествен-

ность, как известно, не единственный, но важнейший признак фольклора как искусства слова. Однако в фольклоре не всегда присутствует сознательная установка на художественное творчество. Примером тому может служить широкое использование в бытовой речи пословиц, поговорок, присловий. Еще более показательно осмысление процесса творчества в рассматриваемом жанре несказочной прозы, где фактически нет никакого «процесса».

Текст предания, включаясь в рассказ человека о прошлом, иллюстрирует воспоминания автора, сопровождает их «реальными» примерами из жизни, которые возникают как бы «по случаю», без предварительной подготовки, без осознания того, что в разнородном потоке информации о судьбе края, города, села или семьи воспроизводятся традиционные для фольклорного сознания приемы и схемы. Нередко в речи рассказчика разворачиваются сложные мифологические мотивы, а упомянутые им персонажи приобретают черты мифологических героев.

Таким образом, обыденное повествование — без всякой установки на художественное творчество — невольно вызывает у рассказчика художественную ассоциацию. В результате семантические границы сказанного расширяются, смысл углубляется, а образы-персонажи приобретают большую весомость, значимость. Так в процессе заинтересованного общения «воля и чувства человека обретают в высшей степени поэтическое выражение» (В. П. Аникин). Перед нами уже не просто бытовой рассказ с информативной функцией, а доверительный, проникновенный разговор о прошлом «малой» или «большой» родины. Иными словами, практическая цель достигается эффективнее с помощью художественного слова, пусть даже и неосознаваемого таковым.

Важнейшая функция преданий — удовлетворять познавательные потребности человека, не случайно в основе каждого текста лежит исторический факт. Под преданием, как отмечает В. П. Кругляшова, понимается «рассказ, в народном представлении заслуживающий доверия, о жизни в прошлые времена, о лицах, которых рассказчик не видел, о событиях, в которых не участвовал. Это рассказы о жизни, ставшей историей», при этом в преданиях содержится «не история как таковая, а народные представления об истории...»

Неочевидность художественного начала в преданиях — из-за своеобразия их языковой формы — относительна. Специальный анализ произведений всегда обнаруживает в них проявления художественности (см., например, *Лазарев А. И. Предания рабочих Урала как художественное явление. Челябинск, 1970*).

В преданиях фольклорная личность, обращаясь к реальным (или мыслимым как реальные) историческим фактам, всегда образно переосмысливает их, придает социальную, эмоционально-эстетическую, художественную окраску, то есть делает их фактами языка и культуры.

## Текст и контекст необрядовой песни: условия и типы стилевых трансформаций

Т. Б. Дианова

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

dianovatatiana@gmail.com

*Стиль песни, генезис необрядовой лирики, типы контекста, внутритекстовые и внетекстовые связи*

**Summary.** Context is the generating category of traditional culture. The types of it: a primary context, in which are based the key parameters of the text of a song, and next one, to which it gets eventually. As a result of destruction of traditions, transformation of ceremonies and oblivion of their sense, a semantic reorganization of the maintenance of a song is necessarily arisen. External contextual connections are weakened and replaced with internal motivation which leads not only to «semantic shift» in the song maintenance and style, but also to its transition in other quality, up to change of the register or genre transformation .

Проблема становления лирического текста как особой традиционно обусловленной эстетической реальности, включая

изучение механизмов его изменения во времени, эволюцию жанровых форм народной лирической песни, является од-

ной из центральных и наиболее сложных в современной фольклористике и искусствознании. Она предполагает исследование статичности и динамики текучего, легко варьируемого песенного текста в изменчивом контексте его бытования, объяснение причин жанрового разнообразия песен, интерпретацию функциональности и семантики лирических констант и формул в ракурсе исторической поэтики. Несмотря на то, что контуры проблемы были в определенной степени очерчены еще исследователями XIX — начала XX века (А. Н. Веселовским, А. А. Потебней, Е. В. Аничковым и др.), она до сих пор далека от своего разрешения.

След за предшественниками мы признаем обрядовое происхождение лирики и рассматриваем обряд как ее первичную среду ее возникновения. В пределах обряда возникают собственно обрядовые песенные формы, которые являются языком ритуала и вне его не существуют. Некоторые из них: высказывания участников обряда (жалобы невесты, диалоги участников), песенные перформативы (приглашения к разного рода действиям (сесть за столы, воздать хвалу новобрачным, окончить пир и т. д.), благопожелания, величания) имеют строго закрепленное место в ритуале и исчерпывают свою функциональность в пределах обрядового контекста. Назовем эти песни моноконтекстными. Другие песни оказываются более общими по содержанию и избыточно широкими для того, чтобы характеризовать ограниченную ситуацию в составе обряда. Они более подвижны внутри ритуала, могут звучать в разные моменты обрядового времени и быть более универсальными в плане исполнения (звучать, например, в исполнении невесты или ее подруг), они поликонтекстны. В качестве особой разновидности обрядов мы рассматриваем ритуализованные ситуации, сложившиеся в системе традиционного быта (например, ритуалы одаривания, угощения, гостевания, встречи, проводов и пр.). К песням этой группы примыкают так называемые приуроченные песни, которые ограничены сезонным исполнением, но входят в различные бытовые ситуации внутри сезона (пение в дороге, во время сбора ягод, на отдыхе во время косьбы и т. п.).

«Расширение» содержания песни может происходить при перемещении из одного контекста в другой, даже если она остается прикрепленной к тому или иному обрядовому комплексу. Контекст не является пассивным фоном для исполнения песни, а активно участвует в формировании ее текста. Необходимо различать первичный контекст, в котором складываются основные параметры текста песни и вторичный, в который она попадает с течением времени. Песенный текст ориентирован на первичный контекст структурно, функционально и содержательно, в его составе содержатся особые контекстуальные единицы (индексы), указывающие на конкретное место песни, ее отдельного образа или поэтической формулы в контексте. Носитель традиции интерпретирует содержание песни применительно к ее контексту, поэтому возможность песенного текста конденсиро-

вать смыслы, восходящие к различным ритуалам, хранить их «следы» в виде традиционной структуры образа персонажа, упоминания обрядовых действий, «цитат» обрядовых высказываний, упоминания ритуальных предметов, иносказаний и символов позволяет реконструировать первичный и последующий контексты.

По мере разрушения традиционного уклада, трансформации обрядов и забвения их смысла происходит семантическая перестройка содержания песни. Внешние контекстные связи ослабляются и заменяются внутренней мотивацией, которая приводит не только к «семантическому сдвигу» в содержании песни, но и ее переходу в иное качество, вплоть до смены регистра или жанровой трансформации. Последствиями этого сдвига могут быть объяснены такие свойства песенного текста, как отсутствие внутренней связности составляющих ее мотивов (своего рода неплавные переходы от одной микротемы к другой), относительная самостоятельность композиционных элементов песни, подвижность инициальной и финальной частей.

Возникший в контексте обряда собственно лирический текст имеет потенциал выхода из него или из ритуализованной ситуации в силу избыточности его эстетического наполнения и возможности «приложения» вне обрядовой сферы. В связи с этим необходимо последовательно рассматривать процесс выхода песен из обряда и связанную с этим перестройку всей структуры текста песни, так как функционально-прагматический сдвиг влечет за собой и жанровый, и целую череду семантических «сбоев» в системе текста. По нашему мнению, различные жанровые виды русской необрядовой лирики фиксируют различные стадии этого процесса и характеризуется в большей или меньшей степени преобладанием внутритекстовых, межтекстовых или внетекстовых связей составляющих их элементов. Одним из наших предположений является возможность перемещения песенного текста по складывающимся в традиционной культуре шкале «эстетических модальностей» или регистров, предполагающих высокую, нейтральную или сниженную реинтерпретацию содержания ритуальных действий по мере освобождения песенного текста от обрядовых связей и забвения семантики ритуала.

Наиболее сложным с точки зрения разнообразия контекстных влияний является внеобрядовый этап бытования песен, где основным объектом исследования становятся различного рода «пучки», интертекстуальные связи песенных вариантов: «сюжетные гнезда», песенные циклы, тематические группы, локальный репертуар, в пределах которых происходит обмен формулами, контаминации и обогащение корпуса песен текстами, созданными по индивидуальным моделям в новых бытовых и исторических условиях. Именно в этом контексте становится актуальным анализ «внешних» влияний на текст необрядовой песни: авторского создания, литературной традиции, поздних форм художественной культуры.

## Архетипическое строение волшебных сказок в аспекте бессознательного

О. И. Забежинская

Самарский государственный архитектурно-строительный университет

Rub78@mail.ru

Концепт, концептосфера, бессознательное

**Summary.** The research of the archetypal composition of fairy tales helps to reveal many aspects of the unconscious.

Для того чтобы вскрыть структуру бессознательного, необходимо проанализировать множество текстов разного жанра. И в этом смысле тексты устного народного творчества представляют особый интерес: они наглядно показывают формирование глубинных пластов народного сознания, лежащих в архаическом слое концепта (кошмар — Мара). Весьма интересной является возможность увидеть некоторые концепты на уровне так называемых концептов-мифем — продуктов человеческой фантазии. В языке существуют имена, не имеющие денотатов в окружающей нас действительности. Такие единицы языка отражают не реальные факты, а факты воображения. Воображение рассматривается не только как деятельность сознания, оно вместе с тем — результат этой деятельности, выражающийся в

формировании образов, которые не имеют соответствующего «оригинала» в реальной действительности [2: 78].

Какова же концептосфера русской народной сказки, и какое место в ней занимают неосознаваемые концепты? Выстроить концептосферу русской народной сказки как систему взаимосвязанных и взаимообусловленных концептов достаточно сложно. На наш взгляд, здесь возможно использовать несколько подходов. Первый подход формируется «изнутри» — с точки зрения структурных элементов сказки и представлен в работах Проппа [3].

Второй подход — «снаружи». Он отражает точку зрения целостного восприятия читателя. Мы попытаемся наметить некоторые вехи второго подхода. С этой точки зрения основными системообразующими элементами сказочной кон-

цептосферы являются «Добро» и «Зло»: «...сказка, как создание целого народа, не терпит ни малейшего намеренного уклонения от добра и правды; она требует наказания всякой неправды и представляет добро торжествующим над злобою» [1: 9].

Главной особенностью мифопоэтического сознания является понимание причинно-следственных отношений как всеохватывающей и всепроникающей системы реальных и фантастических связей. В сказочном мире герои действуют по особой логике, которую вслед за французским ученым Леви-Брюлем следует назвать «логикой партиципации» (сопричастности). Согласно этой логике «сверхъестественные силы, природа и человек, будучи элементами единого космического порядка, рассматриваются как некое непрерывное поле разносторонних взаимодействий». В соответствии с этим мифологическая модель мира, в отличие от социальной и религиозной, основывается на представлении о прямой связи поведения человека с состоянием космоса и космических последствиях человеческих «преступлений». Такое понимание устройства мира предопределяет теснейшее взаимодействие мифопоэтического сознания с религиозным. Именно оно обуславливает тот своеобразный синкретизм русской народной сказки, в котором языческие представления и переживания образуют единый органический сплав с христианским мировоззрением. Нельзя не согласиться с мнением Е. Н. Трубецкого, который писал: «...русские сказочные образы как-то совершенно незаметно и естественно воспринимают в себя христианский смысл. В некоторых сказках это превращение представляется вполне законченным, в других мы видим пестрое смешение христианского и языческого».

В результате набора соответствующих, элементов можно выявить прототипическую основу развития сюжета. В концептосфере сказки внутренний мир человека в основных

своих чертах совпадает с современным. Однако есть и существенное отличие: в сказке человек — экстравертный, он не рассуждает, а действует, чувства свои проявляет в поступках. Поэтому в сказках почти не представлен концепт «Душа человека» (зато в духовных лирических стихах он является одним из главных). Концептосфера сказки не является чем-то изолированным, а составляет неотъемлемое звено в многообразных жанрах устного народного творчества.

Подобному представлению направлений развертывания исходных концептов соответствуют циклические модели текстообразования. Они служат смысловым каркасом микро- и макроситуаций определенного типа.

В связи с этим представляет несомненный интерес теория К. Юнга, согласно которой сказка описывает структурные психические отношения: «Будучи спонтанным и наивным продуктом души, сказка наилучшим образом выражает, что есть душа в действительности», и как в ней взаимодействуют сознательная и бессознательная структуры.

Таким образом, изучение концептосферы русской народной сказки в целом может быть рассмотрено как в аспекте мифолингвистики, так и в аспекте психологии и философии. Интеграция этих подходов позволит, с одной стороны значительно продвинуться вперед в изучении фольклорного человека в его отношении к фольклорному миру. Мифолингвистический анализ волшебных сказок позволит перевести в сферу сознания архетипы бессознательного.

### Литература

1. Агранович С. З., Стефанский Е. Е. Миф в слове-продолжение жизни // Очерки по мифолингвистике. Самара, 2003.
2. Бабушкин А. П. Типы концептов в лексико-фразеологической системе языка. Воронеж, 1996.
3. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
4. Юнг К. Душа и миф. Шесть архетипов. М., 1997.

## Лингвистическая основа художественного приема ступенчатого сужения образов: количественный анализ

Н. В. Каплина

Воронежский государственный педагогический университет

kreker-r@mail.ru

Язык фольклора, русская народная песня

**Summary.** The artistic method of stepped contraction of images was opened in Russian folk lyrical song in 1926. Constructions with localization of localizer form the basis of this method. In the first predicative unit of these constructions the situation of some subject is indicated, then in the next predicative unit about this subject the situation of other subject is indicated and so on. Our investigation shows number of predicative units in constructions with localization of localizer is inversely to frequency of content in the song texts.

Композиционный прием ступенчатого сужения образов был открыт в русской народной лирической песне отечественным ученым Б. М. Соколовым в 1926 г. Он так писал об этом приеме: «Под ним мы разумеем такое сочетание (внутреннее сцепление) образов, когда образы ступенчато следуют друг за другом в нисходящем порядке, от образа с наиболее широким объемом содержания к образу с наиболее узким объемом содержания. Последний, наиболее «суженный», в своем объеме образ, как раз с точки зрения художественного задания песни, является наиболее важным. На нем-то, собственно говоря, и фиксируется внимание» [5: 39–40].

Приведем пример названного приема:

...На той ли на разлучиньке садик выросал.  
Во этом во садику вишенья растет,  
На той ли на вишеньи соловей поет...

[2–4, № 2242 (65)]

Лингвистической основой приема ступенчатого сужения образов являются конструкции, выявленные Е. Б. Артеменко и названные ею *конструкциями с локализацией локализатора*: в первой предикативной единице таких конструкций указывается местоположение или бытие одного предмета, затем в последующей предикативной единице относительно этого предмета указывается бытие другого предмета и т. д. С точки зрения количества предикативных единиц в их составе конструкции с локализацией локализатора классифицируются следующим образом:

1) конструкции, состоящие из двух предикативных единиц, в текстах народных лирических песен встречаются наиболее часто (64%):

...У лѣсочку на краечкѣ *рябина стояла*.  
Что подь этой подь *рябиной дѣвушка гуляла*...

[2–4, № 1371 (24)]

На горе *светличка*,  
Во той-ли во *светличке*  
*Солдат Яшка разоспался*...

[2–4, № 2756]

2) конструкции, состоящие из трех предикативных единиц, — в текстах народных лирических песен их количество составляет 23%:

...На той ли на *разлучиньке садик выросал*.  
Во этом во садику *вишенья растет*,  
На той ли на *вишеньи соловей поет*...

[2–4, № 2242 (65)]

...В *чёрной шляпе полотенце*,  
В *полотенце узелочек*,  
В *узелочке перстечек*...

[2–4, № 2688]

3) конструкции, состоящие из четырех предикативных единиц (10%):

В *чистом полѣ при долинѣ*  
*Луговинка зелена*;  
Что на этой *луговинкѣ*  
*Зелень садочикъ стоить*,  
Что во этомъ во *садоchkѣ*  
*Рябинушка выросла*;  
И на той ли на *рябинкѣ*  
*Соловюшко поеть*...

[2–4, № 1331(3)]

4) конструкции, состоящие из пяти предикативных единиц. В песенных текстах этот тип составляет 2%:

...Вырасталь зелень садъ, въ томъ садикѣ кустики,  
На кустикахъ прутики, на прутикахъ листвице,  
На листочкахъ слезы мои.

[2–4, № 1394(3)]

5) конструкции, состоящие из шести предикативных единиц, — 1%:

Уж ты, сосенка моя, раскудрявая,  
На тебе была кора крепкая,  
На коре были сучья все терновые,  
На сучьях были кусты ракитовы,  
На кустах были листы лазоревы,  
На листах были цветы жемчужные...

[1, № 117]

6) конструкции с локализацией локализатора, состоящие из семи и восьми предикативных единиц, в ходе исследования не обнаружены. Самой большой цепочкой является структура из девяти предикативных единиц:

...Как по Волги, Волги матушки,  
Повыше было села Лыскова,  
Пониже села Юркина,  
Против самого села Богомолова  
Вытекала тут быстра речушка,  
По речушке бежит лодочка,  
Посередь лодки стоит деревцо,  
На деревце бел тонкий парус,  
Под парусом бел тонкой шатер,

Под шатром лежит дорогая каиша,  
Под каимой лежит золота каина,  
На казне лежит платье цветное,  
На платьице сидит девица...

[2–4, № 2480 (7)]

Как показывает наше исследование, частотность встречаемости в песенных текстах конструкций с локализацией локализатора обратно пропорциональна количеству предикативных единиц в их составе: наиболее частотными являются конструкции, состоящие из двух предикативных единиц, — 64%; конструкций, состоящих из трех предикативных единиц, насчитывается 23%; конструкции, состоящие из четырех предикативных единиц, составляют 10%; конструкции, состоящие из пяти предикативных единиц, — 2%; конструкции, состоящие из шести предикативных единиц, — 1%. Единственным примером представлена конструкция, состоящая из девяти предикативных единиц.

### Литература

1. Народные песни Воронежской области / Под ред. С. Г. Лазутина. Воронеж, 1974.
2. Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. Вып. 1. М., 1911.
3. Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. Вып. 2. Ч. 1. М., 1917.
4. Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. Вып. 2. Ч. 2. М., 1929.
5. Соколов Б. М. Экскурсы в область поэтики русского фольклора // Художественный фольклор. Вып. 1. М., 1926.

## О некоторых функциях фитонимов в народных лечебных заговорах русских говоров Дона

М. А. Карпун

Южный Федеральный университет

karpunmarija@rambler.ru

Заговоры, место отсылки болезни, фитонимы / растения

**Summary.** The consideration of functions of plants in medical charms of Don Cossacks allows to make conclusions concerning the world picture, the dividing into parts space in particular. It helps to single out a special part of world — so-called «world-no», opposed both to the other world and world of humans.

1. Учитывая особую роль языка как интерпретанта всех семиотических систем и то, что «язык в принципе может категоризировать и интерпретировать все, включая самого себя» [3], функции фитонимов в народных лечебных заговорах рассматриваются с точки зрения этнолингвистики, которая «безусловно, ставит на первый план язык. Верования, обычаи, культура — все это может быть прочитано или познано через язык. Этнолингвистика пытается, идя от языка, прийти к человеку, его способам понимания мира [2: 33].

2. **Фитонимы, т. е. наименования растений, их совокупности или части встретились в 98 из 297 текстов исследуемых лечебных заговоров.** Они представлены родовыми (дерево, трава), видовыми (дуб, осина, береза, мак, мох, лоза, ковыль, роза, укроп, ячмень, очереты) наименованиями растений, их совокупностей (лес, луг, поле, кустарные места), или частей (ветки, зерно, колода, колос, коренья, листочек, пень, пшено, сучья, щепя). В основном это лексемы литературного языка, например: *пень, колода: ...Иди, баячка, на пень, на колоду и на огниную воду* (Заговор от чирея. Записан в ст. Калитвенской в 1990 г.) [5: 196]; однако встречаются и диалектные наименования: *кавыла* (ковыль) ...*На острове Буяне, на Тихом океане стоит куст ковылы. ...Ты, куст ковылы, не ковылился, ты, рак-скорпион, не лютися...* (Заговор от рака. Записан в ст. Вёшенской в 1987 г.) [5: 150].

3. **Заговоры представляют обширный материал об основных принципах пространственно-временной организации мифологического континуума.** Именно в заговорах сохраняется внутрикультурная информация, в максимально свернутом виде обнаруживаются такие составляющие комплекса представлений о мире, которые полностью утрачены в других жанрах. Прежде всего это относится к элементам, определяющим пространственные координаты универсума. «...Конкретные образы растений символизируют в заговорах наивысшие сакральные ценности и кодируют устойчи-

вые ландшафтные зоны заговорного пространства. Содержательный инвариант метафоры мировой оси камень-гора-дерево, символизирует ценности сакрального порядка. Именно здесь герой получает возможность выполнить определенный набор ритуальных действий и „перевоссоздать“ космос» [7: 114]. В донских заговорах это — дуб, береза, ковыла. *На горе-океане, на высоком кургане стоял дуб, такой дубистый, такой ветвистый, такой коренистый. На том дубу — орлиное гнездо...* (зап. в х. Сетраки 1995 г.) [5: 146]. В заговорах дуб, стоящий на острове, вблизи храма, на горе, посередине океана, обозначает центр мира и сам мир и вместе с тем идеальное иномирное пространство, где только и возможно разрешение той или иной кризисной ситуации (в частности, избавление от болезни). [6: 147].

4. **В текстах заговоров в качестве места отсылки болезни используются и наименования растений (их частей или совокупностей).** Поскольку в традиционной картине мира болезнь могла представляться мифическим существом, это нашло отражение в построении текста сюжетной части заговоров-отсылок. Именно там описывается «*ссылание болъзни*. Ссылается зло (болезнь. — М. К.) обыкновенно куда-нибудь в пустынное мѣсто. <...> Мансика ведеть происхождение этой формулы именно отъ церковнаго заклинания и ссылания дѣвола in desertum locum» [4: 85–86]. В донских заговорах (наряду с другими locusami) болезнь отсылают на осину, так как она считается проклятым деревом (5 заговоров), ...*там им быть, там им жить, на гнилой осине пропасть...* (Заговор от ангины. Записан в ст. Вёшенской в 1987 г.) [5: 65], ...*вам тут не быть, вам место в горькой осине...* (Заговор от зубной боли. Записан в х. Терновский Шолоховского района в 1994 г.) [5: 106], в *тёмные леса* (12 случаев); ...*Изыди, изыди, изыди ф тёмные леса, иссохни-ишиезни на сухих ветвах...* (Заговор от рожи, ст. Вёшенская, 1987) [5: 191] и т. д.; на *колос: Первым разом, добрым часом. Выходи, волос, на воск и на колос...* (Заговор

от нарыва на пальце. Записан в раб. пос. Весёлый в 1991 г.) [5: 124]; на лес, на траву: ...*Иди на лес, на траву, на холодную воду с раба(ы) (имя). Аминь!* (Заговор от ячменя. Записан в х. Старая Станица в 1996 г.) [5: 297]; на пень, на колоду: ...*Иди, баячка, на пень, на колоду и на огниную воду* (Заговор от чирея. Записан в ст. Калитвенской в 1990 г.) [5: 196] и т. д.

**5. В заговоре-отсылке *дерево (куст)* может маркировать не только «центр мира», но и особый мир — «мир-не»,** фигурирующий в донских заговорах как место отсылки болезни и присущий лишь восточнославянским (и донским в том числе) заговорам. «Мир-не» это не потусторонний мир, но и не мир земной; это особый мир, где «солнце не греет, где месяц не светит, где ветер не веет, ручей не бежит...» в отличие от мира земного и потустороннего. Там есть растения, птицы, все то, что и в нашем мире, но он «перевернут». Именно туда и отсылали болезнь: *Тут тебе, болезнь, не жить, тут тебе, болезнь, не быть. Тебе жить, тебе быть под зелёным дубом, где солнце не греет, где месяц не светит...* (Заговор общелечебный. Записан в пос. Орловском в 1987 г.) [5: 196]. В некоторых донских заговорах береза также выступает в качестве одного из элементов, маркирующих «мир-не»: *На реке Иардани, на острове Буяни стаяла бярёза кверху кареньями...* (Заговор от крови. Зап. в ст. Вёшенская, 1987г.) [5: 130]. В славянской традиции «Береза — одно из наиболее почитаемых у славян де-

ревьев, которое оценивается то как „счастливое“ дерево, то как вредоносное, как место обитания женских персонажей нечистой силы или душ умерших» [6: 31–32], что повлияло и на формирование семиотического статуса березы в донской традиции.

Таким образом, рассмотрение даже некоторых функций фитонимов в текстах донских заговоров показывает специфику мифологического сознания носителей русских донских говоров, их способов понимания мира.

## Литература

1. Агапкина Т. А. Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра мира) // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005.
2. Бартминьский Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005.
3. Бенвенист Э. Семиология языка // Общая лингвистика. М., 1974. С. 69–89 (цит. по [2]).
4. Познанский С. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
5. Проценко Б. Н. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.
6. Славянская мифология. М., 2002.
7. Шиндин С. Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 114.

## Архетипические истоки русских народных сказок: обучение иностранных студентов продвинутого этапа изучающему чтению

О. Н. Левушкина

Московский институт открытого образования

О. В. Романчева

Ульяновский государственный университет

levushkinaon@mail.ru

*Архетип, русская народная волшебная сказка, иностранные студенты, изучающее чтение*

**Summary.** Fairy tails reading instructions to foreign students is attended with great difficulties. Archetypical sources analysis of fairy tales' images facilitates the reading both Russian culture folk and literary works.

Каждая культура нуждается в пласте текстов, выполняющих функцию архаики, — отмечает Ю. М. Лотман. — Стержневая группа текстов имеет глубоко архаическую природу и восходит к дописьменной эпохе [3: 191–199]. Понятие архетип вошло в науку в работах К. Г. Юнга, ученый связывает архетип с «праобразом коллективного бессознательного». Исследователь русской мифологии Н. А. Криничная называет архетипы «универсальным языком человечества, представленным всеми поколениями, которые когда-то жили, ныне живут и которые будут жить в новом тысячелетии» [2: 13]. О. Л. Кабачек справедливо считает, что «педагогические приемы и методики работы с тестом должны, как вокруг ядра, собираться вокруг этого таинственного „театра архетипов“» [1: 194].

Поэтому в процессе обучения иностранных студентов чтению художественных текстов, опорных для культуры нации — носительницы изучаемого языка, происходит осознание ими истоков национальной самобытности этого народа. Данный процесс достаточно труден для иностранцев, поскольку для понимания таких текстов необходима определенная лингвокультурологическая база. И такую базу, на наш взгляд, может дать обучение чтению фольклорных текстов, содержащих «сгустки архетипов».

В нашем исследовании в качестве фольклорных текстов мы выбрали русские народные волшебные сказки, так как, по словам русского фольклориста В. Я. Проппа, «сказка — символ единства народов. Народы понимают друг друга в своих сказках» [4: 5]. Как отмечал Ю. М. Лотман, «анализ сказок — это один из подходов к работе с архетипическими идеями и персонажами коллективного бессознательного» [3: 129–132], историческими корнями сказок являются обряды, мифы, формы первобытного мышления, через которые основоположник исторического изучения русских народных волшебных сказок В. Я. Пропп посчитал возможным объяснять сказку [5: 20].

В. Я. Пропп называет *волшебные* сказки наиболее прекрасным видом народной художественной прозы, так как

они пронизаны высокими идеалами, стремлением к чему-то возвышенному [4: 185]. Волшебная сказка представляет человеческие желания героев, их долг, личные человеческие устремления, выливающиеся в те или иные поступки, ошибки и человеческие слабости, приводящие к неудачам и т. п. В центре волшебной сказки находится проблема морального выбора. Здесь побеждает герой — носитель высоких человеческих помыслов, стремлений, порывов, но не лишенный обычных человеческих слабостей.

В экспериментальном обучении, проходившем на факультете культуры и искусства Ульяновского государственного университета, участвовала группа китайских студентов гуманитарного профиля. Предпринятое нами исследование показало, что чтение русских народных волшебных сказок иноязычными студентами возможно и необходимо на продвинутом этапе их обучения. Этот процесс должна обеспечивать система занятий, включающая традиционные задания по изучающему чтению, принятые при чтении художественных текстов, и задания, предусматривающие обращение к архетипическим истокам образов волшебных сказок.

В исследовании представлена такая система занятий. Для ее создания было проанализировано понимание термина «архетип» в современной науке; изучена литература, посвященная архетипическим истокам русских народных волшебных сказок; изучена литература по обучению иноязычных студентов чтению как виду речевой деятельности, чтению художественных текстов, чтению русских народных сказок; разработана система заданий для обучения иноязычных студентов чтению русской народной волшебных сказок на предтекстовом, притекстовом и послетекстовом этапах; адаптированы тексты русских народных волшебных сказок для изучающего чтения в иностранной аудитории. Занятия построены таким образом, чтобы показать, что фольклорные образы (в частности, образы волшебных сказок) в большинстве своем составляют основу литературной культуры. В итоге обращение к архетипическим истокам сказочных образов позволяет глубже понимать не только

текст сказок на этих занятиях, но позже — и литературные произведения нашей культуры.

Анкетирование, проведенное по итогам проделанной работы, показало, что студентов очень заинтересовали подобные занятия, бурный интерес к урокам вызывало сопоставление персонажей русских народных и китайских сказок. Студенты стали задумываться об интернациональности сказочных сюжетов, свидетельствующей об общности культур. Подобные занятия позволили иностранным студентам глубже понимать русские народные сказки. Опора на эквивалентные фольклорные образы позволила анализировать глубинные проблемы текстов, делать выводы о высокой нравственности русского народа, отраженной в образах и сюжетах русской народной волшебной сказки. При таком чтении сказок студенты узнали много о русской культуре, об особенностях национального характера, о нравственных приоритетах русского народа. Кроме того, студенты смогли под другим углом зрения посмотреть и на свою культуру, на свои сказки.

## О происхождении образа Кощея Бессмертного

Г. К. Патрик

Институт археологии РАН (Москва)

*Фольклор, реконструкция, этимология*

**Summary.** In the report reconstruction of an image of Kashchej is undertaken.

В докладе будет изложена гипотеза, рассматривающая Кощея как атрибут славянского святилища. Сказка, хотя и не напрямую, но, несомненно, связана с жизнью конкретного сообщества людей. Эта связь заключается в том, что она описывает некие сложные обстоятельства и показывает путь / способ их преодоления. Даже когда уже давно утрачены некоторые устаревшие элементы жизненного уклада, они продолжают жить в сказках. Именно таким исчезнувшим элементом является сюжет о Кошее Бессмертном.

Данный сюжет довольно слабо исследован, т. к. содержит явные противоречия и, главное, является очень локальным (территория Восточной Европы). Представляется, что ключевым моментом для его понимания является место, где происходит главное действие этой сказки. «На море на окияне есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке — заяц, в зайце — утка, в утке — яйцо, а в яйце моя смерть» [1, № 158]. В этой сказочной формуле описано святилище: это некое отделенное от общего пространства место — остров (в значении бугор, холм), на котором растет дуб — до сих пор священное дерево всех европейских народов. Для Восточной Европы святилищами являются городища, обязательно окруженные рвом (или тремя рвами), соединенным с оврагами. Расположение Кашеевой смерти в сундуке и яйце очень похоже на погребение по обряду трупосождения: урна с прахом (косточками) подобна горшку, сундук — домику мертвых. Заяц и утка в виде шкурки, перьев, лап могли присутствовать в этом обряде.

Таким образом, Кощей в этом контексте выступает как предок, захороненный на городище-святилище [2]. Погребения на городищах известны, хотя их количество невелико.

Таким образом, обращение к архетипическим истокам русских народных волшебных сказок при обучении иноязычных студентов чтению на продвинутом этапе позволило сделать русские фольклорные тексты более доступными, понятными иноязычным студентам через сопоставление с эквивалентными образами их национального фольклора, через диалог культур; глубже осознать нравственные основы, доминанты русской культуры; создать базу для восприятия архетипических образов русской литературы.

### Литература

1. Кабачек О. Л. Библиотерапия: история, теория и методики // Кабачек О. Л. Библиопсихология и библиотерапия. М., 2005. С. 189–219.
2. Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004.
3. Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста // Лотман Ю. М. Избранные статьи. Таллин, 1992.
4. Пронн В. Я. Русская сказка М., 2005.
5. Пронн В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2007.

Главный вопрос сюжета: почему надо убивать Кощея, т. е. разрушать его погребение. Ответ на этот вопрос дают данные этнографии, зафиксированные во второй половине XIX в. Считалось: чтобы прекратить длительную засуху или мор скота, надо разрыть могилу «неправильно» умершего покойника, вынуть кости и разбросать их или утопить в болоте [3]. Именно это и делает герой сказки с Кошеем Бессмертным: разрушает его погребение и ломает его кости.

Нужно обратить особое внимание на то, что погребения по обряду трупосождения существовали на нашей территории до конца I тыс. н. э., а определяющей чертой этой эпохи является подсечное земледелие. Система такого земледелия заставляет людей менять место проживания по мере истощения ресурсов через 5–10 лет [4]. Предок (Кашей), похороненный на городище-святилище, оставлен охранять эту округу, чтобы правнуки могли сюда вернуться через 60–100 лет. Но когда «новоселы» приходят на данную территорию, уже нет ни одного человека из прежнего поколения и нет уверенности, что на городище свои, а не чужие предки. При возникновении каких-либо затруднений сказка рекомендует отправить героя (все другие средства уже испробованы и не дали результата) в святилище, чтобы разрушить погребение и разбросать кости.

### Литература

1. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. Т. I. М., 1984.
2. Гусаков М. Г. Святилища на городищах // Тезисы докладов археологического съезда. Суздаль, 1987.
3. Зеленин Д. К. К вопросу о русалках. (Культе покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // Зеленин Д. К. Избранные труды. М., 1994.
4. Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998.

## Лексическая объективация и смысловое наполнение концептов русского фольклора (на материале русских народных сказок)

Л. И. Ручина

Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского

rki@fil.unn.ru

*Концепт, концептосфера русского фольклора, методика описания концептов, концепт «свадьба»*

**Summary.** To form an intercultural competence, one has to learn national concepts that reflect traditions and rites. Wedding rites are among the most important ones in human life. This paper presents the results of cognitive analysis of the concept «wedding» made on the basis of Russian folklore, and interviews with contemporaries. The semantic content of the concept «wedding» is represented by cognitive characteristics revealed on the basis of the analysis of the meaning, paradigmatic and syntactic relations of the lexeme that nominates the concept, and the associative experiment.

Формирование межкультурной компетенции предполагает освоение национального менталитета. Получившая само-

стоятельный статус лингвокультурология использует важную категорию когнитивной лингвистики «концепт». Поня-

тие концепта, его содержание и объем остается объектом обсуждения. В когнитивной лингвистике концепт рассматривается как мыслительная единица, как оперативная содержательная единица мышления, как некий «квант» знания. Самые важные концепты кодируются в языке.

Изучение национального менталитета предполагает освоение концептов, отражающих традиции, обычаи, обряды, национальные стереотипы. Свадебный обряд является важнейшим элементом жизни этноса, благодаря которому сохраняется этический стереотип поведения, национальные и культурные особенности данного социума. Исследование и моделирование номинативного поля концепта «свадьба» актуально для описания национальной концептосферы.

Так как концепт может объективироваться средствами языка, существует возможность и необходимость его изучения, в том числе и в лингвистическом аспекте. При исследовании содержания концептов нельзя ограничиваться изучением собственно лингвистической семантики в традиционных подходах, следует учитывать коннотативную семантику, семантическую периферию, привлекая инструментарий когнитивной лингвистики для выявления языковых подтверждений экстралингвистических коннотаций.

В настоящий момент лингвисты предложили целый ряд методов и приемов семантико-когнитивного описания концептов. Константы народной культуры тесно связаны с фольклором. Описание концептосферы русского языка невозможно без обращения к устному народному творчеству, поскольку именно в этом лингвокультурном пласте можно выявить источники и пути становления ментальных характеристик русского народа. Практически у всех народов есть сказки. Поэтичность, мудрость обращение к вечным нравственным ценностям, прекрасный прозрачный и выпуклый слог делают сказку незаменимым инструментом формирования языковой личности. Сказка является идеальным полем для лингвистов, занимающихся выявлением и описанием национальных культурных констант. Этим объясняется интерес специалистов кафедры к исследованию концептосферы русской народной сказки. Материалом для изучения послужили «Народные русские сказки» под редакцией А. Н. Афанасьева в трех томах. Результаты проведенного по разработанной методике исследования были отражены в сформированном словаре концептов. Каждый концепт представлен в словаре отдельной словарной статьей, в которой зафиксированы парадигматические и синтагматические связи слова номинирующего концепт в текстах, языковые и речевые значения, выявленные на основе этих связей, приведенные образованные по разным деривационным моделям производные слова, толкование заглавного слова в словарях, созданных в разное время.

Приемы тезаурусного представления средств вербализации концептов позволили установить их когнитивные признаки. По данной методике исследовался и концепт «свадьба» на материале текстов сказок (частотность лексемы *свадьба* в текстах сказок — 128 употреблений). Как уже

отмечалось, когнитивные признаки выявлялись на основе исследования парадигматических и синтагматических связей ключевого слова в текстах.

Были проанализированы речевые синонимы, оппозиции, ассоциации, исследовались синтагматические связи с глаголами, причастиями, прилагательными, существительными в функции определения, а также дериватологические связи ключевого слова.

Проведенное комплексное исследование средств вербализации концепта «свадьба» как единого ментального образования позволило сделать вывод о том, что он включает следующие когнитивные признаки, реализованные в текстах сказок языковыми и речевыми значениями:

Свадьба — пиршество, празднество, веселье: *Свадьба была веселая; три дня народ без просыху пьянствовал, три дня кабаки и харчевни стояли отворены — кто хошь приходи, пей и ешь за казенный счет!; Пошел дурак по деревне, слышит — в одной избе шум, веселье, свадьбу празднуют.*

Свадьба — церковный обряд (венчание): *Тут их и обвенчали; на той свадьбе и я был, мед-пиво пил, по бороде текло, в рот не попало; Вот этого попа позвали на свадьбу венчать молодых.*

Свадьба — день, на который назначено бракосочетание, как граница, которая делит жизнь человека на две части: *Слышат люди, что у царя в такой-то день свадьба; дождалась и того дня; В день свадьбы отправился жених на кладбище и пропал.*

Свадьба — хлопоты, связанные с организацией свадебного торжества: *В дворце свадьба готовится; хватились повара...; Стали закупать к тем свадьбам наряды...*

Свадьба — присутствие при заключении брака, на свадебном торжестве: *Поскакал и снял трубу с дома, тут все закричали, перепугавшись свадьба разъехалась; Конь понес его так шибко, что сорвал с дома крышу; все закричали, принялись стрелять в коня, только не попали; свадьба опять разъехалась.*

Свадьба — замужество: *Она стала забывать тебя, выходит замуж за другого: скоро свадьба!; Тут думные князья и бояре присудили королеве выходить замуж за Ивана царевича; хоть она и не рада, а делать нечего — стала готовиться к свадьбе.*

Свадьба — награда за службу: *Ну, — говорит царь, — теперь нам можно и свадьбу играть: никакой помехи не будет!*

Для исследования концепта «свадьба» в синхронном состоянии был проведен ассоциативный эксперимент.

Ассоциативный эксперимент подтвердил многослойную структуру концепта «свадьба». Смысловое наполнение, концепта «свадьба» в современном сознании носителей русского языка во многом совпадает с содержанием концепта в фольклорных текстах. Это объясняется устойчивостью свадебных традиций, а также интересом к свадебной обрядности. Но есть и отличия. Результаты сравнения смыслового наполнения концепта «свадьба» в текстах сказок и в сознании наших современников представлены в докладе.

## Фольклорные фраземы с пространственным значением

Т. С. Соколова

Белгородский государственный университет

Sokolova@bsu.edu.ru

Лингвофольклористика, язык фольклора, этнокультурная информация

**Summary.** In this article we describe the semantics of folk-lore language facts as the means of objectification of concept signs of space. It allow us to show that folklore verbal code is a reliable source of the ethnocultural information.

Эффект плотной связанности композиции и сюжета устно-поэтического текста и лаконичность его жанровых объемов, заданных традицией, обуславливают объективацию концептуального содержания посредством фольклорной словарной системы, двоякой по своему характеру. С одной стороны, это лексическая система словаря, включающая отдельные слова (монолексемы). С другой стороны, это система, состоящая из словесных комплексов, являющихся единицами текста (подробно об этом см. [3]).

Считаем, что в фольклорном языке отразился определенный этап в вербальной деятельности человека, когда ограниченность лексического способа номинирования стала

дополняться номинационными возможностями единиц текста, прежде всего, в виде атрибутивных сочетаний. В исследовательской литературе высказывается ряд противоположенных или дополняющих друг друга мнений о статусе атрибутивных номинаций в русле проблемы фразеологизм и слово, а также в рамках фольклорной стилистики: это сочетание, не разложимые по своему значению, но разложимые грамматически (А. А. Шахматов); сочетания типа *добрый молодец* являются формульными стереотипами, состоящими из существительных с постоянными эпитетами (В. М. Мокиенко). Преобладающим является объяснение, что атрибутивные комплексы — это фольклорные фразеологизмы,



которым не свойственна целостность значения (З. И. Петенёва, Л. И. Розейзон и др.).

Атрибутивные сочетания, компоненты которых в общесловесном тексте отличаются устойчивостью и вариативностью в совместном частотном употреблении, полагаем, требуют интегративного анализа в свете проблемы фольклорной фразематики как вербального ресурса процессов концептуализации. Обратимся для наблюдения к части языкового материала. Словесные комплексы *белый свет*, *зелёный сад*, *чисто поле*, *дремучий лес*, *сине море*, являясь общежанровыми, объективируют фрагмент содержания фольклорного концепта «Пространство». Образы парадигму, данные номинации уже в тематическом объединении предстают языковыми средствами, маркирующими «ландшафтное» пространство. Что же касается семантического единства составляющих их компонентов, то оно предопределено древними ассоциациями, возникшими на основе тесной связи представлений о явлениях и их признаках. По нашему мнению, в фольклорных текстах отражено членение ландшафтного пространства, прежде всего, с позиции зрительного восприятия интенсивности, насыщенности светового спектра. См. согласование признаков лексем *зелёный*, *чистый*, *дремучий*, *синий* с определяемыми субстантивами в аспекте «светового» семантического регистра. Так, например, к слову *свет* — «нечто белое, открытое» (в этом исходном значении оно близко к древнему смыслу слова *поле*, *полюй* — «свободный, открытый») присоединилось во времени именно слово *белый*, еще ахроматическое по содержанию; иначе, *белый свет* — это «светел свет». Подобное тавтологическое сложение смыслов, подчеркивает В. В. Колесов, могло возникнуть только в произведениях народного творчества, т. е. долго они не были ни книжными, ни разговорными [1: 222]. Генетическое семантическое единство компонентов обусловило их устойчивость в совместном функционировании. Впоследствии номинация *белый свет* семантически стала приобретать жанровую специфику, выступая как доминантная в ряду обозначений «ландшафтного» типа. В данном случае разделяем утверждение А. А. Потебни относительно признака ассоциативной блоковости, тесно объединяющего компоненты в рассматриваемых сочетаниях: «...чем больше вглядываешься в народную песню, сказку, поговорку, тем больше находишь сочетаний, необходимо условленных предшествующей жизнью внутренней формы слов» [2: 35].

Последовательность словесных комплексов в «ландшафтной» парадигме определяется не только «световым» семантическим регистром. Место каждой номинации в тематическом ряду после доминантной *белый свет* — это также особый факт фольклорной объективации концепта «Пространство». Во всех жанрах основной концептуализации пространства (а также времени) предстает образ-понятие круга. Обратим внимание, что стратегия формирования концептуального содержания, определяемая универсалией круга, прослеживается не только в фольклоре, но и в языке вообще в его диахроническом состоянии. В фольклорных текстах радиальная дискретность зоны круга по горизонта-

ли общежанрово объективирована сквозь призму бинарной оппозиции «свой — чужой», корреляты которой многомерны в своей представленности. *Зелёный сад* — это «свое пространство — познанное, освоенное, неопасное, закрытое, terra culta». *Чисто поле* — «не свое пространство, больше чужое, еще не познанное, осваиваемое, открытое (еще не terra culta)». *Дремучий лес* — «чужое пространство, непознанное, опасное, terra inculta». *Сине море* — «пограничье по горизонтали между своим и чужим, познанным и непознанным, опасным и неопасным, освоенным и неосвоенным» — также значимый параметр в фольклорной концептуализации пространства. Данные словесные комплексы, являясь семантически объемными, предстают экономным способом экспликации концептуальных признаков. Так, в сказочных сюжетах универсальной номинантой *белый свет* обозначаются условно реальные пространственные зоны верхнего и среднего миров. Иначе, *белый свет* — это то пространство, где еще не происходит ничего чудесного, волшебного: *Страх как хочется по белу свету попространствовать да матушку отыскать*. При этом сказочный *белый свет* — это ограниченное территориальное пространство, поскольку его связывали с Русью, а Русь поначалу была относительно изолированным государством. «Иное царство, подземный мир — это все не белый свет, а нижний свет» (В. В. Колесов). Наряду с тем, что пространственная зона *белый свет* — это и объединенные ярусы верхнего и среднего миров, и ограниченная по историческим причинам часть территории, *белый свет* — это еще и сакральная зона в аспекте христианства. Данный этнокультурный мотив прослеживается в части сюжета, повествующем о «нижнем» пространственном ярусе. ...*Убирайся же ты от меня, благословенная дочка. Не нужно мне благословенных! Вытащила она Василису из горницы и вытолкала за ворота*. Языческий персонаж, исполненный недовольства, но не враждебности, таким образом провожает из своего «нижнего» мира героиню, пришедшую к ней с белого света, т. е. русского, христианского света.

Являясь фактами номинационных ресурсов словаря фольклорного текста, словесные комплексы свидетельствуют о поэтапности и динамике языкового освоения окружающего мира. В языке фольклора богатейший номинативный потенциал атрибутивных сочетаний, наделенных признаками фраземы и отдельного слова, фиксирует в определенном семантическом объеме степень познания пространства с избирательным выделением ценностно значимых признаков. В пределах устно-поэтического текста слово, тяготеющее к блоковости, наиболее ошутимо предстает «живым и одухотворенным образованием», а в связи с этим «вещью культурно-исторической» (В. В. Виноградов), наглядно отражая гармоническую связь прошлого и настоящего в отечественном языке.

#### Литература

1. Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.
2. Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976.
3. Соколова Т. С. Очерки по русской лингвофольклористике. Белгород, 2002.

## Вербализаторы движения в дискурсе русской бытовой сказки и бытовой сказки Южного Урала (на примере простого глагольного сказуемого)

В. А. Шлепикова

Челябинский государственный педагогический университет

virine\_ya@rambler.ru

*Бытовая сказка, движение, простое глагольное сказуемое, семантика, дискурс*

**Summary.** The article is devoted to the problem of active semantics of some verbal lexemes of motion, which are represented the Simple Verbal Predicate in a traditional and regional tale of everyday life.

В современной лингвофольклористике обращение к коммуникативно-прагматическому аспекту народной сказки является актуальным и позволяет выявить особую роль семантической структуры фольклорного слова в разноаспектном описании героев русских сказок и сказок Южного Урала, их субъективного мира и взаимодействие этого мира с реальностью. Сравнительный анализ языка стабильно и регионально различных записей бытовых сказок выявил как общие признаки, которые позволяют рассматривать эти явления как два взаимосвязанных этапа эволюции устнопо-

этической традиции, так и различия по форме речи, семантике, целевой установке, языку.

Бытовая русская сказка имеет самую тесную связь с действительностью, что и отражается в функционировании в ней неосложненного согласуемого простого глагольного сказуемого (далее ПГС), репрезентированного глагольными лексемами, представляющими семантический объем движения и определяющими одну из важнейших характеристик субъекта — его динамику. Движение в сказке также тесно связано с основной сюжетной коллизией — взаимоотноше-

ниями внутри семьи, распределением семейно-социальных ролей. Ситуации движения в бытовой сказке свойственен определенный набор параметров: (1) **путь**, включающий начальную и конечную точку, (2) **фон**, относительно которого осуществляется движение, и (3) **субъект** движения. Именно такая параметризация легла в основу анализа семантики ПГС, репрезентированного глаголами движения.

(1) По материалу авторской картотеки, наиболее представлено и в традиционной, и в современной бытовой региональной сказке ПГС, репрезентированное глаголами с типовой семантикой движения в определенном направлении откуда-либо куда-либо, что подчеркивается внутренними устремлениями персонажей. Течение действия логически завершается прибытием героя куда-либо, достижением чего-либо, поэтому в дискурсе бытовой сказки выразительно представлено ПГС, выраженное глаголами однонаправленного движения, ориентированного относительно конечного пункта.

Заметим, что южноуральская бытовая сказка, в целом, продолжает общерусскую традицию, но вместе с тем она подвергается и трансформации, которая обусловлена своеобразием современного быта и особенностями нынешних взаимоотношений в семье. ПГС в региональных источниках активно выражается глаголами движения, динамика которых соотносена с каким-либо средством передвижения, что связано, очевидно, со статусом субъекта (это муж, мужик), с временной эпохой (изменение условий быта), с изменением материального достатка южноуральского округа (хоть плохая, но лошадь). Поэтому с точки зрения функционирования и семантического объема в южноуральской сказке значим глагол *приехать*, представленный в двусоставном предложении как ПГС (12 употреблений против одного употребления в традиционной сказке).

(2) Фон, относительно которого осуществляется движение, оказывается также важным предметом исследования, поскольку является неотъемлемым компонентом пространственных отношений в целом. В бытовой сказке, как правило, действие всегда совершается субъектом между домом и другим местом в пространстве: поле, двор, деревня, река, город и др. Специфической особенностью ПГС, номинированного глаголами движения, является его тесная связь с обстоятельствами, указывающими на освоенное, обжитое бытовое пространство, то есть герой чаще всего приходит в знакомые места. Если конечный пункт в траектории движения героя четко не обозначен, то тогда рядом с глаголами-сказуемыми находится компонент, который указывает на пространственную неопределенность.

Выявление семантических особенностей единиц, представляющих ПГС, привело к выводу о том, что неосложненное согласуемое ПГС, выраженное глаголами с типовой семантикой движения, занимает одно из ведущих мест в

системе репрезентаций пространственной характеристики в бытовой сказке. Каждый из глаголов движения, функционирующих в предложении как ПГС, детализирует способ перемещения в пространстве и передает дополнительные значения, связанные с указанием начала движения, протяженности пути, цели движения, которыми в большинстве случаев являются географические объекты, фиксирующие границу движения.

(3) Обращение к сказуемому весьма значимо для выявления специфики языка бытовой сказки: сказуемое выражает информацию о подлежащем. В анализируемых сказочных текстах процессуальное движение, представленное ПГС в согласуемой неосложненной форме, закономерно выражено глагольными лексемами, связанными с подлежащим, являющимся субстантивом семантической группы «человек или живое существо». В бытовой сказке, объединенной интересом к взаимоотношениям внутри семьи, жизненными ситуациям, вербализуются конфликты, участниками которых, с одной стороны, являются чаще всего *муж, жена, сын*, но, с другой стороны, семейные конфликты разворачиваются на общечеловеческом фоне, поэтому в бытовой сказке действуют и другие герои: *солдат, народ*. Оппозиция лексем *муж и жена*, функционирующих в предложении как подлежащее, в семейном конфликте бытовой сказки показательна и на синтаксическом уровне через семантику глагольных лексем, которые характеризуют процесс движения разных субъектов.

Анализ семантики глагола, представляющего неосложненное ПГС в согласуемой форме в традиционных и региональных сказочных бытовых текстах с семейным конфликтом, опирающийся на валентную характеристику глагольной единицы, позволяет заключить: для выражения специфики движения в сказочном жанре содержание процессуальной единицы оказывается осложненным другими дополнительными сопроводительными или результативными действиями, связанными с движением, поскольку добавочные смысловые компоненты содержания «создаются в тексте за счет взаимодействия с семантикой других слов и присущи данному слову именно как результат такого взаимодействия» [2: 49].

Безусловно, что само выделение семантической группы глаголов движения как репрезентантов ПГС является онтологически значимым: с движением непосредственным образом связаны всеобщее развитие и сама жизнь, что и находит отражение в синтаксическом строе сказки и в процессуальных номинациях, функционирующих в двусоставном предложении в качестве ПГС.

### Литература

1. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки: В 3 т. М., 1957. Т. 1–3.
2. Новиков Л. А. Эстетические аспекты языка // Избранные труды: В 2 т. М., 2001. Т. 2.

## Метаязыковая рефлексия в фольклорном тексте

М. Р. Шумарина

Балашовский институт (филиал) Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского

mshumarina@yandex.ru

Метаязыковая рефлексия, обыденное метаязыковое сознание, «естественная» лингвистика, фольклорный текст

**Summary.** Texts of folklore content many comments about language. This comments can be used in investigations of national meta-language consciousness.

Под метаязыковой рефлексией понимается осмысление личностью фактов языка и речи. Для лингвиста представляют интерес метаязыковые суждения неспециалиста, демонстрирующие закономерности обыденного метаязыкового сознания (см., напр., работы Б. С. Шварцкопфа, Т. В. Булыгиной и А. Д. Шмелёва, Н. Д. Голева, С. Е. Никитиной, О. И. Блиновой, А. Н. Ростовской, В. З. Демьянкова, В. Б. Кашкина, Н. Б. Лебедевой, Т. В. Шмелёвой и мн. др.). Представления рядовых говорящих о фактах языка и речи составляют специфическую область обыденного знания — «естественную», или «наивную» лингвистику (folk linguistics). Показателями метаязыкового сознания служат высказывания о фактах языка / речи, различные примеры имитации, пародирования и использование приемов языковой игры, эксплицирующих представление говорящего о свойствах языковых единиц.

Всесторонний анализ явления «естественной» лингвистики обесценивается привлечением разнообразного речевого материала: текстов СМИ (И. Т. Вепрева, М. А. Кормилицына и др.), электронной коммуникации (М. Ю. Сидорова), художественных текстов (Л. В. Зубова, Н. А. Николина, М. Р. Шумарина), а также произведений устного народного творчества (А. Н. Сперанская, Т. А. Новикова, Д. Ю. Полиниченко).

Фольклорные тексты как источник сведений о «естественной» лингвистике обладают особой ценностью. Сама природа устного народного творчества (для которого характерны традиционность, народность, коллективность, включенность в повседневную практическую жизнь народа — см., напр., определение В. П. Аникина) дает основания считать, что вербализованные в фольклорных текстах представления о языке и речи являются достоверными показателями метаязыкового сознания этноса.

Метаязыковая рефлексия может проявляться как собственно языковая (высказывания о фактах и единицах языка, их свойствах) и как речевая (суждения о нормах и стереотипах речевого поведения, о правилах создания и признаках речевых произведений и т. п.). В произведениях устного народного творчества встречаются обе разновидности, однако соотношение их различно в традиционном и современном фольклоре.

Для традиционного фольклора характерна преимущественно речевая рефлексия: в метаязыковых суждениях обобщается коммуникативный опыт народа и утверждаются этические принципы, связанные с речевым поведением (ср., напр., повторяющуюся во многих сказках формулу *Сначала накорми, напои, потом расспрашивай*, а также многочисленные пословицы и поговорки типа *Петь хорошио вместе, а говорить порознь*; *Думка чадна, недоумка бедна, а всех тошней пустослов* и т. д.).

Примеры собственно языковой рефлексии в традиционном фольклоре, как правило, связаны с фиксацией различных отступлений от языкового стандарта, например, с нарушением нормы носителями других языков (или других диалектов). Своеобразие «чужой» речи отмечалось в пословицах и поговорках (*Свой язык, своя и говоря, Только мертвый литвин не дзёкнет* и т. п.), а также в особых «лингвистических» дразнилках (о немцах: *Вас ист дас? — Кислый квас*; о татарах: *Где был, князь? — Волгам шатал, базарам злял*; о носителях «чужих» говоров: *Мы, вятчки, ребята хватчки: семеро одного не боимси; А мы с Масквы, с пасада, с калашнава ряда* и т. п.).

Одна из важных составляющих фольклорного метаязыкового сознания — неконвенциональное отношение к языковому знаку, вера в магическую силу слова, которая проявляется в различных волшебных словах, заклинаниях, заговорах и т. п.

Метаязыковая рефлексия в современном фольклоре отличается многообразием объектов, форм и функций. Наибольшего внимания в этом отношении заслуживают детский фольклор, современный городской анекдот и некоторые другие жанры.

Детский фольклор способствует социализации ребенка, в нем закрепляется опыт межличностного и группового общения, нормы коммуникативного поведения (ср., дразнилки и ответы на них: *Повторюша — дядя хрюша; Кто обзывается, тот сам так называется* и т. д.). В ответах на поддразнивание проявляется и свойственная фольклорному сознанию уверенность в магической функции языка — сло-

вом можно «снять» с себя нежелательную оценку и «отдать» ее другому. Детский фольклор открывает простор для творчества, в том числе языкового; здесь реализуется и развивается метаязыковая способность ребенка. Так, во многих текстах эксплицированы представления о свойствах языковых единиц и конструкций. Ср. знание о том, что слово может быть интерпретировано как аббревиатура (*ДУРА — это дорогая, уважаемая, родная, [а]бжаемая* — в ответ на «дура»).

Современный анекдот выполняет многообразные социальные функции, являясь не только средством развлечения, но и инструментом оперативного реагирования общества на происходящее. Метаязыковая информация, эксплицированная в анекдотах, может быть основным содержанием комической миниатюры (Ср.: *Из окна дуло. Штирлиц закрыл окно, дуло исчезло* — омонимия здесь и объект, и средство изображения), а может служить вспомогательным средством социальной или политической сатиры (Ср.: *Знаешь, как расшифровывается ГИБДД? Гони инспектору бабки и дуи дальше*).

В современной речевой практике встречаются высказывания, построенные по похожему семантическим схемам и выполняющие одну и ту же функцию — корректирующую. Такие высказывания всегда являются ответами на реплику собеседника, содержащую нежелательное слово. Так, на вопрос *Кто последний можно услышать: Последняя у попа жена, а я крайняя* и т. д. Негативная реакция на отдельные слова может быть вызвана представлением об их ненормативности или «магических» свойствах (ср. в рассказе И. Бунина «Клаша»: *Куда и зачем он едет, он домашним никогда не говорил, а спрашивать его не спрашивали, — остался страх от прежнего времени. Когда-то он свято верил, что распросы — гибель для задуманного дела: «Закудакали — добра не будет»*). Распространенность и повторяемость таких высказываний, устойчивость их лексико-грамматического состава сближает их с паремиями.

В свободно творимом дискурсе метаязыковая рефлексия чаще всего является средством регулирования и коррекции речевой деятельности коммуникантов (ср. толкования слов или комментарии к речевому поведению). В фольклорном же тексте выступают на первый план иные функции метаязыковых высказываний: когнитивная (обобщение опыта), дидактическая (передача знаний молодому поколению) и гедонистическая (меткие наблюдения над фактами языка и речи, различные способы их эстетического оформления призваны доставлять интеллектуальное удовольствие).