

Н.И. КОНОВАЛОВА

*(Уральский государственный педагогический университет,
г. Екатеринбург, Россия)*

УДК 81'2
ББК Ш100.63

ЛЕКСИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА В СВЕТЕ МЕНТАЛЬНОСТИ ДИАЛЕКТНОСИТЕЛЯ (ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ)

Аннотация. В статье анализируются возможные направления лингвокультурологического исследования языковой картины мира по данным русской лексики, репрезентирующей базовые концепты традиционной народной культуры.

Ключевые слова: языковая картина мира, мифологическое сознание, сакральный текст, семантическое пространство.

Одним из перспективных направлений исследования языковой картины мира является изучение отдельных ее фрагментов. Народное мировидение, отраженное в языке, ярко проявляется в номинациях объектов конкретных денотативных сфер, описание которых должно дать комплексное представление о внутренней форме языка в гумбольдтовском понимании, т.е. представление о том, как внешняя действительность преломляется в языке народа. Можно отметить следующие методологически значимые для описания языковой картины мира и отдельных ее фрагментов подходы:

1. Прагматико-функциональное исследование смыслового наполнения номинативных единиц, описывающих определенное денотативное пространство: достоверность языковой картины мира обусловлена ориентацией ее создателя на отражение объективных характеристик окружающей внеязыковой действительности и прагматически значимой для индивидуума и социума рациональной и эмоциональной оценкой означаемого.

2. Системно-структурное описание единиц, составляющих определенные семантические общности: целостность языковой картины мира в совокупности всех фрагментов достигается ее

системностью (иерархичностью, наличием разного рода смысловых и формальных оппозиций, ядерно-периферийной организацией номинативного континуума; взаимообусловленностью всех элементов номинируемого денотативного пространства в сознании носителей языка).

3. Когнитивно-ономасиологический подход к описанию языковой картины мира в ее фрагментах, который ориентирован на мотивационные и номинативные модели, воплощающие во внутренней форме названий определенного класса информацию об обозначаемых объектах. Особым аспектом при таком подходе к описанию языковой картины мира должно стать выявление причин вариативности номинации и особенностей восприятия (считывания) информации через внутреннюю форму слова. Вопреки мнению о том, что мотивация не значима для функционирования слова, что в процессе употребления стирается «образ», положенный в основу наименования, исследования синхронного восприятия внутренней формы показывают, что мотивированность небезразлична для носителей языка. По сути дела именно осознание внутренней формы слова, мотивационная рефлексия есть одно из генетически заданных направлений актуализации представлений об обозначаемом.

4. Динамический подход к описанию языковой картины мира: диалектическое единство статики и динамики языковой картины мира заключается в наличии константных, ядерных компонентов создаваемой модели и интерпретационного, вариативного компонента, связанного с изменчивостью ментальных стереотипов и языковых форм их выражения в пространстве и времени.

5. Лингвокультурологический подход к анализу содержательной структуры единиц семантических общностей, структурирующих фрагменты языковой картины мира: базовым при таком подходе является понятие культурной коннотации – «интерпретации денотативного или образно мотивированного, квазиденотативного, аспектов значения в категориях культуры» [Телия 1996, 214]. В этнокультурную коннотацию включается широкая информация, связанная с мифологическими и религиозными воззрениями народа, с традиционными обрядами и ри-

туалами, народным календарем природы. Такая информация может фиксироваться не только внутренней формой наименований определенной семантической общности, но и народной идиоматикой, фольклорными текстами, этикетными ритуальными формулами, а также контекстами, спонтанно выявляющими показания языкового сознания говорящих.

Национальный менталитет диалектоносителя – наименее изученная область лингвистического знания, что обуславливает несомненную актуальность метаязыковой рефлексии над фактами современных русских народных говоров (в том числе говоров территорий позднего заселения) в заданном аспекте.

Кафедрой общего языкознания и русского языка Уральского государственного педагогического университета в течение многих лет проводилась разработка методики сбора и лексикографического представления тех групп диалектной лексики и фразеологии, которые в наибольшей степени фиксируют этнокультурные стереотипы сознания носителей уральских говоров.

Частью этой большой исследовательской работы стал проект, поддержанный в 2009 году РГНФ: экспедиционные изыскания «Лексические фрагменты языковой картины мира в свете ментальности диалектоносителя (на материале говоров Урала)».

В рамках данного проекта изучалась диалектная картина мира как территориальный вариант национального образа мира, отражённый в совокупности коммуникативных средств и в системе ценностных ориентаций диалектоносителей. Как известно, образование уральских говоров было обусловлено рядом исторических факторов: на одной и той же территории исторически оказались носители различных первичных говоров, дальнейшая их оторванность от материнских говоров, взаимодействие уральского диалектного социума с аборигенным населением, миграция внутри региона, свои условия жизни, традиции и т.д.

Анализ функционирования единиц отмеченных выше лексико-семантических групп позволил сделать следующие выводы: семантическая адаптация слов, заимствованных из различных материнских говоров, протекает в частных диалектных системах неодинаково. Можно выделить несколько подгрупп:

1. Слова и выражения, не претерпевшие в говорах Среднего Урала никакой семантической модификации, т.е. их значения во вторичных говорах полностью совпадают со значениями в первичных (материнских) говорах. Например: *лысить* – ‘очищать дерево от коры, сучьев’, *буканко* – ‘вымышленный демонологический персонаж, которым пугают непослушных детей’, выливать на воске // вылить на воске ‘лечить заговором над растопленным воском; в знахарском лечении: пытаться получить изображение того, кто будто бы испугал ребенка’ и др.

2. Слова и выражения, семантика которых подверглась в частной диалектной системе полному переосмыслению. Ср., например, *выганивать* в СРНГ отмечены значения ‘выгонять’; ‘изгнать, выгнать порчу, болезнь’, а уральских говорах глагол имеет значение ‘сплавлять лес по реке’, *пандерить* в СРНГ отмечается четыре значения в разных материнских говорах: ‘медленно ходить, бродить’, ‘сильно устать, много поработав’, ‘подыскать какую-либо вещь для покупки’, ‘брать без спросу, красть’, а в уральских говорах глагол употребляется в одном значении, не отмеченном диалектными словарями других территорий, – ‘сдирать кору с дерева’.

3. Слова и выражения, семантика которых во вторичных говорах сужается, по сравнению с их семантикой в говорах метрополии. Например, глагол *пролысить* в уральских говорах используется в значении ‘снять со срубленного дерева в нескольких местах кору полосами для более быстрого просыхания’, в то время как в говорах метрополии (Волог., Калуж., Ряз., Влад.) имеет более широкое значение, связанное с удалением чего-либо; при этом многие междиалектные языковые единицы становятся в говорах Среднего Урала однозначными. Интересен тот факт, что ни у одной из проанализированных лексических и фразеологических единиц в частной диалектной системе семантический объем не увеличивается.

В перспективе предполагается исследовать проблему семантической адаптации лексики материнских говоров в других частных диалектных системах вторичных говоров, что позволит выявить универсальное и специфическое в протекании данного процесса в различных микросистемах.

При изучении лексики и фразеологии традиционной народной культуры Урала особое внимание уделялось лексико-семантическим группам «демонология», «традиционная народная медицина», «народные названия растений» (Н.И. Коновалова), «народный календарь природы», «народные игры», «гадания», «снотолкования» (Т.А. Гридина), «обряды», «ритуалы», «народные праздники» (Н.А. Воробьева), «промыслы, охота, рыболовство» (Т.А. Злыденная), ибо это древнейшие лексические микросистемы, в которых закреплен опыт практического и культурно-мифологического освоения окружающей человека действительности.

Картотека лексики народной медицины включает более 600 наименований (группа названий лечащих людей, народных названий лекарственных растений и болезней, магико-ритуальных действий и др.). Так, названия лекарей в уральских говорах представлены системой моделей номинации, отражающих разные аспекты народной медицины. К ним относятся, например, следующие номинации:

а) по способу производимого в процессе лечения действия (*бальник*, *баяльник* – ‘человек, владеющий знахарством, способами лечения с помощью магического слова’. Ср. *баять* – в изначальном значении ‘заклинать’; *отпойщик* – ‘лекарь, отпаивающий от отравы, умеющий излечивать ее’; *правильщик* – ‘лекарь, правящий вывихи и переломы костей’). Для называния лекаря по характеру производимого им действия иногда использовались не именные, а глагольные обозначения типа: *знает*, *шепчет*, *дует слова*, *плюет слова*;

б) по названиям ритуалов, предметов ритуала (*наузник* – ‘знахарь, занимающийся навязыванием амулетов – науз’; *окудник* – ‘разряд волхвов, совершавших заклинательные и чародейственные обряды = кудеса’). Такие номинации часто содержат слова с затемненной внутренней формой, что затрудняет декодирование смысла без соответствующего этимологического комментария. Однако и слова с прозрачной внутренней формой не всегда позволяют при незнании (забвении) врачевательного магического ритуала однозначно интерпретировать смысл

названия. Ср.: *заломщик* – ‘знахарь, делающий в хлебе залом, закрутку’;

в) по названиям частей тела больного или органов, над которыми совершается действие (*бельморез* – ‘лекарь, оперирующий глаза’; *пузырница* – ‘лекарка, занимающаяся родовспоможением. Название связано с разрывом у роженицы плодного пузыря’);

г) по названиям болезни (*килунья* – ‘знахарка, излечивающая грыжу = килу’; откосник – ‘знахарь, излечивающий от прикосов = сглаза’). Представления о способе излечения болезни связаны с верой в симпатическую магию. Симпатические средства связаны какой-либо ассоциативной связью с названием болезни или ее симптомов [см., например, Познанский 1917]. В данном случае в качестве симпатического средства выступает само название лекаря, назначением которого является «завораживание» соответствующей болезни;

д) по названиям используемых лекарственных препаратов и средств (*травщик, травница* – ‘лекари, знающие и заготавливающие травы, лечащие ими’; *зелейник* – ‘лекарь, изготавливающий зелье для лечения больных’; *кореник* – ‘знахарь, копающий коренья на снадобья и лечащий ими’).

Система народных названий лекарей включает также обобщающие, родовые обозначения без указания на конкретный (отличительный) признак: *врач, врачеватель* – ‘лекарь по навыку, ученый’; *лекарь, лечец, лечитель* – ‘любой человек, занимающийся лечением, даже неученый, не являющийся врачом’; *излечитель, исцелитель* – ‘излечивающий, исцеляющий кого-либо’. Так, самым распространенным родовым обозначением целительницы в традиционной народной медицине является слово *баба* и его словообразовательные варианты: *Ну вот теперь врач есть так. А раньше баба роды принимала // Баба-ручка. Баба вылечила кого-нибудь, выручила, это называется баба-ручка. Эт как вроде улечит, вот ребенка вылечит, и она от баба-ручка, значит, выручила нас // Баушка // Бабушка. Знахарка. Баушки раньше были, и они рассказывали, чё надо пить. Баушки таки были, лечут от лихорадки. И грыжа была. К баушкам носили // Бабка-повитуха // Баушка повитуха // Баушка-*

повитушка // Бабка-повивалка. Ходила баушка-повитуха. Счас акушерка. Баушка пупок завязывает. Баушки-повитушки славились. Их прямо от одной родихи к другой. Рожали с повитушками // Бабница. У нас-от мама, дык она и живот правила от людям, поправит от. Она сорок лет ходила бабницей // Бабонька Знахарка. Бабонька – это их с уважением так называли. Уважали бабушек этих очень в деревне.

В народном сознании по-разному представлены качества, атрибуты, функции лечащих людей в зависимости от их половой принадлежности, даже при использовании одного и того же номинативного признака. Ср.: *Знахарка // знахурка // знахарица // знатоха // знаха*. Обладает гипнотическими способностями. Если знахарка потеряла зубы, она уже не могла лечить. *Знахарь // знаток // знатель // знатец* – лекарь самоучка, действующий собственными способами, с помощью колдовства. Должен иметь острое зрение, иначе он не видит болезнь. *Знахари говорят (заговаривают), как город городят*.

Мифологическое сознание, ориентированное на связь субъекта с виртуальной «реальностью», служит основанием для построения поведенческой модели взаимодействия с этой реальностью. В этой модели язык выступает как основной фактор создания эффекта суггестии. Детальное членение семантического пространства «болезнь», называние каждого его компонента, включенность в ритуал есть проявление стереотипа наивного восприятия болезни и воздействия на нее с помощью различных (в том числе и вербальных) средств симпатической магии. Одним из наиболее популярных средств симпатической народной медицины является воздействие на символические эквиваленты или лечение с их помощью. Например, при боли в спине больной ложился на порог на живот, на спину ему клали несколько щепок, на них «рубили» ножом или топором прутики, выдернутые из голика, при этом читали наговор. В данном случае в качестве симпатического средства выступает и название обряда, и название лекаря, производящего лечение. Ср. выражение *спину пересекло*, обозначающее боль в пояснице, и название обряда излечения от этой боли *рубить утин* ('боль в пояснице от радикулита, ревматизма или подъема тяжестей') или *лечить присе-*

ком – ассоциативная связка однокоренных слов (пересекло – присеком) или симиляров (пересекло – рубить). Соответственно лекаря называли *присекатель*, *пересецик* или *рубит утин // который рубит* (присекает).

Диалектные номинации болезней, записанные нами на территории Талицкого района Свердловской области, отражают общенародные представления о болезни, нашедшие отражение в русской языковой традиции. Эти номинации основаны на логике мифологического мышления, базирующейся на вере в магическую силу слова, обряда, действий с предметами, с помощью которых можно изгнать болезнь и излечить больного. Все компоненты семантического пространства «болезнь» ритуализованы и направлены на «завораживание болезни». К таким компонентам, структурирующим семантическое пространство «болезнь», можно отнести образ болезни, ее название, причины, симпатическое средство (название растения, название обряда, ритуального предмета и т.п.), заговоры и другие вербальные формулы, выполняющие суггестивную функцию.

Чаще всего болезнь представляется в антропоморфном или зооморфном облике: это может быть женщина, красивая или безобразная, костлявая беззубая и/или безглазая старуха; змея, жаба, червь, козел, свинья, птица и др. Реже болезнь представляется в виде каких-либо конкретных предметов (черного волоса, скрученной нитки, гнилого семечка, соринки и т.п.), которые могут расти, увеличиваться в объеме и занимать собой все внутренности заболевшего человека. Образы болезни находят отражение в устойчивых выражениях типа: *Оспа с клювом ходит, оттого и пятнает человека щедринками // Болезнь змеей заползает* и др., в поверьях и мифах русского народа [см., например, Попов 1903, Макаренко 1897, Герасимов, 1898 и др.].

Народные названия болезней отражают представления:

а) об их общем облике (*сосец-волосец, волосяница, рожа, жаба, косматка*);

б) об отдельных симптомах, способах проявления заболевания (*краснуха, глухья, ломовка, костогрыз, бессонника, трясовица, свербежница, падучая*);

в) о времени проявления болезни (*веснуха, третница, зоринная лихорадка, вечерница*);

г) о части тела, которую поражает болезнь (*грудница, животиха, пуповая грыжа, сердцеедка, очанка=глазница, суставница, межперстница*);

д) о возрастной и половой группе людей, на которых направлено действие болезни (*мужицкий переполох, бабий переполох, младенский припадок*) и т.д.

Часто имя болезни табуируется, в этом случае для называния используются термины родства или описательные конструкции с обобщающим (семантически диффузным, как правило, оценочным) наименованием: *тетка, кумоха, бабушка, опасная болезнь, страшная болезнь, эта болезнь, одна болезнь, лихо* и др.

Представления о способе излечения болезни связаны с верой в симпатическую магию. Симпатические средства связаны какой-либо ассоциативной связью с названием болезни или ее симптомов. Принцип их использования закреплен в народной афористике: *Чем ушибся, тем и лечись! Где упал, там и плюнь (и поскреби)*. Ср. *Клин клином вышибают* и т.п.

Одним из наиболее популярных средств симпатической народной медицины является воздействие на символические эквиваленты или лечение с их помощью. Например, *добыть языка на колокольне* – название обряда излечения немоты: *когда отыметя язык, то обливают водой колокольный язык и поят больного // От курячей слепоты – смотреть в дырочку доски, где выпал сучок // Зажать сучок в избе – кровь станет*.

Отметим в этой связи магические заклинания, заклички, заговорные формулы, наговоры, обыгрывающие эпидигматическую связь названия болезни по названию действия, которое она производит в организме, и, соответственно, обозначения действия, которое должно быть произведено над самой болезнью с целью ее уничтожения: *Что грызешь? – Грызь грызу. – Грызи, да гораздо (от грызи, т.е. от ломоты) // Житина, житина, возьми свою жичину (наговор от жичины, ячменя глазного, причем слегка колют его ячменным зерном, которое отдают петуху)*.

Языковые средства конституируют основные параметры взаимодействия макро- и микрокосма (природы и человека), важные, с точки зрения носителей архаического сознания, приемы воздействия человека на окружающий мир. Одним из элементов такого взаимодействия человека с болезнью является антропоморфизация природных явлений, что наиболее ярко проявляется в лечебных заговорах: *Зарина, заря орна возьми с раба Божия младенца N зыки и рыки дневные и ноцные (с этими словами нагая бабка обносит нагого новорожденного вокруг бани)*. Ср. также: *Обжог Обжоговец, Обвар Обваровец прилетел без крыл, улетел без ног, у рабы Божьей (имя) ничего не обжог*. Не менее частотным является в лечебных заговорах обратный прием – деантропонимизация, когда утрачивается либо в целом значение одушевленности, либо сема ‘лицо’. Поскольку «закон символической эквивалентности» предполагает уподобление различных элементов друг другу и установление между ними глубинной связи», субъект заговора для достижения своей цели либо наделяет антропоморфными характеристиками неживые предметы, явления (как в предыдущем примере), либо сам уподобляется последним: *Осы вы, осы, железные носы, не клюйте меня, не жалите меня. Я ваша матка – вы мои детки // не троньте меня – осина горькая я*.

Другим неперенным атрибутом обряда излечения считались ритуальные предметы. Например, *пупник-горшок* – особый горшок, сделанный по специальному заказу, использовался для лечения от болезней живота в обряде «накидывания горшка на пуп»: 3 восковых огарка, прилепленных к кусочку хлебной корки, ставили на пуп, зажигали и опрокидывали над ним кувшин или горшок, который плотно присасывался к животу. «Отголоски» этого забытого обряда находим в выражениях *Горшок на живот – все заживет // Горшок брюха не испортит // Горшок лиха не попустит*.

Ни один обряд изгнания болезни (излечения) не обходился без лекарственных растений. Ср.: *На всякую болезнь зелье вырастает // И собака знает, что травой лечатся*. Народная фитонимия фиксирует параллельность номинаций болезней и трав (названия растений по названию болезней): лапчатка серебри-

стая = *горлянка*, *жабная трава* – от грудной жабы; козлобородник луговой = *молочник* – от молочницы; дивало однолетнее = *грыжняя трава*; переступень белый = *глистовник*; касатик аировидный = *ужачка*, вероника широколистная = *змеевик* – от укуса змей.

Трава считалась оберегом от злых духов, если, например, имела особую форму (так, живокость = рогатый василек имеет удлинённый шпорец у цветка; Петров крест, названный по форме корня в виде креста), горький вкус (почти все виды полыни), колючки, шипы (чертополох) и т.д. Ср.: *бабий переполох* – название колючника обыкновенного (номинативные варианты: *девичий переполох*, *страхолох*), который запаривали, кололи им ноги больной, развешивали вокруг кровати для лечения испуга от «насыльного беса», который в образе какого-нибудь домашнего животного неожиданно появлялся перед женщиной, работавшей по ночам (Коновалова 2000). См. также систему взаимосвязанных номинаций сестер-лихорадок и трав, излечивающих лихорадку, а также серию фитонимов с компонентом *Бог*, *Богородица*, *Иисус*, *Христос* и др. имен святых, как названия наиболее ценных лекарственных растений.

Самым ярким этнокультурно выделенным компонентом семантического пространства «болезнь» являются обряды излечения и их названия. Типичным примером может служить, например, обряд «обмана болезни». Регламентированными компонентами ритуала излечения были место и время его проведения. Так, например, утин присекали обязательно где-нибудь на дверном пороге; в бане сначала лечили вывихи (ср. расслабление мышц от тепла), потом почти все болезни изгоняли в бане: *Нашься луку, ступай в баню, натришь хреном да запей квасом // Баня – мать вторая. Кости распаришь, все тело направишь*; место у огня (у печи, костра) использовалось при лечении от лихорадки, а между огнями – от повальных болезней и мора скота, когда стадо скота прогоняли между огнями; на межу (символическое воплощение грани жизни и смерти) выносили особо тяжело больных, когда непонятна была причина заболевания, другие способы не помогали и надежд на выздоровление было мало (ср. выражения пограничное состояние, между жиз-

нью и смертью). Время проведения ритуального действия было приурочено к восходу и заходу солнца, например, по трем зорям – вечером, утром и вечером следующего дня пресекали утин; на вечерней заре читали заговоры против лихорадки, на утренней заре – от «насыльных» болезней (порчи, сглаза, испуга, детских болезней). Лишь «обманные» ритуальные действия совершались ночью: прятались от лихорадки, притворялись мертвыми, заменяли человека куклой (чучелом) и т.п.

Детальное членение семантического пространства «болезнь», называние каждого его компонента, включенность в ритуал есть проявление стереотипа наивного восприятия болезни и воздействия на нее с помощью различных (в том числе и вербальных) средств симпатической магии.

Лингвокультурологическое описание лексики народной медицины невозможно без изучения архаических форм русской обрядности, верований, мифологии. Носители уральских говоров, информанты старшего поколения, еще помнят, как лечили их бабушки, некоторые сами до сих пор занимаются траволечением и ведовством (снятием порчи и сглаза, изгнанием так называемых «насыльных болезней»). Однако сбор такого материала вызывает трудности, связанные с четким разграничением собеседников на «своих» и «чужих». Только метод включенного наблюдения с помощью деревенских жителей – выпускников факультета русского языка и литературы – дает существенные результаты.

Отдельным предметом исследования в рамках экспедиционных изысканий была диалектная идиоматика (фразеология в широком смысле понятия, любое устойчивое воспроизводимое выражение, обладающее семантической целостностью). При сборе материала особое внимание уделялось сакральной идиоматике, состав которой в самом общем виде можно представить следующим образом:

1. Обрядовая фразеология:

а) названия ритуальных предметов: *бесьи колики* ‘осиновые колья, обмазанные медвежьим салом, которые втыкали рядом с дорогой, чтобы «испортить» свадебный поезд’;

б) названия ритуальных действий: *(По)заочное благословенье* ‘особого рода обрядовое благословение невесты-сироты’;

в) названия действующих лиц некоторых обрядов: теща божья ‘ритуальное обращение к теще на свадьбе’. *Богоданная мать (матушка)* ‘теща’, ‘свекровь’, ‘неродная мать, мачеха’, ‘крестная мать’. *Богоданный батюшка* ‘отчим’, ‘тесть’, ‘свекор’, ‘крестный отец’. *Богоданной еси батюшка и богоданна моя матушка, на житье благословите, в примаки меня примите // Отдают молодешеньку на чужу сторонушку. Ко чужим добрым людям: к богоданному батюшке, к богоданной матушке* (песни на девичнике и отходном мальчишнике);

2. Идиоматика народного календаря природы:

а) указательно-характеристические названия календарно отмеченных дней: Алексей с божьих гор потоки ‘день 17 марта по старому стилю, названный в честь святого Алексея, человека божия’; Акулина-гречишница // Акулина-комарница // Акулина-заедала // Акулина задери хвосты ‘13 июня по старому стилю, день, с которого начинают сеять гречиху, когда бывает много комаров’;

б) названия отдельных временных периодов, связанных с христианскими праздниками: Святые вечера ‘вечерние сборища молодежи во время святок’;

3. Фразеологизмы с сакральным компонентом, обозначающим:

а) сакральный субъект: черти в кулачки не бьют ‘очень рано’; бегать, как бес от грома ‘старательно избегать встречи с кем-либо’; ни бес, ни хохуля ‘о ком-либо, имеющем непристойный вид’; как кикимора ‘1. О неприятном, угрюмом человеке (чаще женщине). 2. Об уродливом или некрасиво одетом человеке (чаще женщине)’ и т.д. Особенность сакрального субъекта заключается в том, что он не имеет точной денотативной «привязки», это семантически диффузная демонологема, обозначающая сверхъестественный персонаж: непосредственно с ним никто не сталкивается, нет точного (однозначного) описания его внешнего облика. Конечно, с течением времени у носителей одной культуры складывалось некоторое «типовое» представление об этих субъектах (ср., например, такие «атрибуты» черта, как

рожки, копыта, хвост), но, с другой стороны, некоторые сакральные субъекты могут иметь разные внешние признаки, характеризующие их ипостась (не только антропоморфные, но и зооморфные, фитоморфные и т.п.);

б) сакральный объект: порча ядреная ‘о человеке, доставляющем неприятности, которого надо понужнуть = заставить сделать что-либо помимо его воли’; вбить (вбивать) осиновый кол ‘окончательно обезвредить (обезвреживать) кого-, что-либо, покончить с чем-либо (от суеверного обычая вбивать кол в могилу колдуна)’; целовать (поцеловать) крест ‘целуя крест, давать (дать) клятву, присягу, присягать’ и т.д.;

в) сакральное пространство: куда с еланки вздумает ‘куда угодно / уйти, убежать’; ведьмак знат куда ‘очень далеко’. Главная особенность сакрального пространства в том, что оно не определено. Это что-то неясное, загадочное, следовательно, не имеющее четко определенных пространственных ориентиров. Даже если и встречаются какие-либо реалии, то чаще всего они передают значение ‘что-то далекое, неясное’. Например, к хохуле (хохулю) на кулички ‘очень далеко, в отдаленные, глухие места’. В данном фразеологизме особую роль играет архаизированный лексический компонент кулички ‘где-то далеко в лесу’, который усиливает значение удаленности и неопределенности места пребывания сакрального субъекта. Фразеологизм к черту на кулички имеет варианты с тем же значением. Например, к черту на (под) рога, к чертям на пасеку, к чертям на бутылки. Понятие неопределенности очень тесно связано с понятием сакральной негарантированности (термин С.Г. Шиндина), пространство в анализируемых фразеологических оборотах сакрально негарантированно, то есть опасно для человека, он чувствует себя в нем незащищенным от сверхъестественных сил;

г) сакральное время: в чистый понедельник ‘в первый понедельник великого поста’; в чистый четверг ‘в последний четверг перед Пасхой’. Сакральное время во фразеологических оборотах так же, как и сакральное пространство, является неопределенным. Ср.: бог весть когда, бог знает когда, черт знает когда ‘неизвестно, никто не знает когда’. Данные фраземы передают значение временной неопределенности. При этом фразеологизмы с

сакральным компонентом бог, черт имеют местоименные эквиваленты: никто не знает когда // кто его знает. Сакральные компоненты в составе фразеологизмов могут в речевом употреблении заменяться и на существительные, не имеющие сакрального значения или выступающие в качестве табуированных обозначений сакрального субъекта, например, пес знает когда.

Интерпретация устойчивых языковых форм с сакральным компонентом предполагает рассмотрение их семантических функций в зависимости от сохранения или утраты ими исходного сакрального смысла, описание причин десакрализации, выявление критериев, позволяющих судить о стадиях этого процесса. Необходимо при этом учитывать два факта:

1) наличие в языке (говоре) значительного количества идиом, включающих лексический сакральный компонент, но даже изначально не несущих сакрального содержания. Ср.: С чистого не воскреснешь, с поганого не треснешь 'о допустимости быть неаккуратным'; В крещенье льда не выпросить 1. 'Ничего не выпросить'. 2. 'О крайне скупом человеке' и т.п.;

2) случаи невыраженности сакрального компонента отдельными лексическими единицами (такие идиомы наиболее сложны для интерпретации). Ср.: Накованный глаз 'взгляд недоброжелательного человека, колдуна (знаткого, знаткой), причиняющий вред, приносящий беду, несчастье'; Место глядеть 'в свадебном обряде смотреть дом и хозяйство жениха'. Дом, вообще место бытования, имеет для человека большое значение, поскольку это единственное сакрально гарантированное пространство, то есть такое пространство, в котором он чувствует себя защищенным от различных бед, от действий нечистой силы. Поэтому при переезде на другое место (в данном случае в дом мужа), человек (например, родители невесты) должны быть уверены в его защищенности.

Развитие значений фразем с сакральным компонентом во многом определяется стереотипами национального сознания. Так, в народном сознании нежелательные или преступные действия связываются с влиянием нечистой силы (бес попутал, леший // черт дернул), отрицательные качества человека подчеркиваются сравнениями с нечистой силой или с действиями не-

чистой силы в определенных ситуациях; хороший результат или избежание плохого результата, а также обладание человека каким-либо талантом приписывается влиянию сверхъестественных сил (Бог не обидел, Бог миловал, Бог не выдаст, свинья не съест).

Семантические сдвиги ведут к изменению функционала подобных выражений, которые начинают использоваться как экспрессымы и/или даже как инвективы. В подобных случаях можно говорить о десакрализованных фразеологизмах, т.е. о фразеологизмах с исходной сакральной семантикой, которые в современном речевом употреблении развили новые – профанные – ассоциативные смыслы или стали вообще десемантизированными.

Общая тенденция при десакрализации – десемантизация фразеологизмов, приобретение ими междометного характера (черт знает что такое – ‘выражение возмущения, негодования, крайнего недоумения по поводу чего-либо’. Вообще самым ярким примером процесса десемантизации является группа фразеологизмов, содержащих в качестве компонента названия нечистой силы: черт дернул, бес (леший) попутал, пошел (иди) к черту, чур меня, черта лысого, обдериха виновата и др. Но, несмотря на процессы переосмысления исходного значения и даже полной десемантизации, фразеологические обороты всегда остаются культурно маркированными, и лингвистическая рефлексия над этими языковыми структурами дает возможность обнаружить в них глубинный мифопоэтический смысл.

В качестве частных тенденций изменения семантики фразем при их десакрализации можно отметить следующие:

1) синонимизация единиц, содержащих исходный сакральный компонент с прямо противоположной коннотацией (ср. черт его знает – Бог его знает, черт с ним – Бог с ним). Правда, такая синонимизация является неполной, поскольку лексемы черт и Бог обладают ярко выраженной коннотацией отрицательной и положительной оценки, а следовательно, разной экспрессией (так, существует выражение не поминай Бога всуе и противоположное не поминай черта к ночи, не чертыхайся;

2) перевод сакрального смысла в область профанного сопровождается появлением у фразем общего значения неопределенности (неопределенного времени: Бог весть, когда, неопределенного пространства: к черту на кулички и т.п.). В качестве семантической модификации значения неопределенности может рассматриваться гиперболизация признака, выражаемого фраземой с сакральным компонентом (чертова пропасть – ‘очень много, огромное количество’);

3) наличие образности и экспрессивности как следствие актуализации (выражения определенного эмоционального отношения к сверхъестественной силе) или деактуализации сакрального компонента (при превращении таких фразем в экспрессымы, не соотносительные с первоначальным сакральным значением). Этот процесс сопровождается формированием эмоционально-оценочных оппозиций. Так, фразема *да свята ради* может употребляться и в значении ‘пожалуйста, очень прошу’ как выражение усиленной просьбы, мольбы, и в значении ‘мне все равно, безразлично, что ты будешь делать, делай, что хочешь’;

4) переход фразеологизмов с сакральным компонентом в разряд экспрессымов со значением интенсивности проявления признака. Например, ни к черту ‘совсем плохо, никуда не годен в каком-либо отношении’; до чертиков ‘очень сильно, до крайней степени’; *биси тебе, два тебе* ‘нет, вовсе нет’. Выражение категорического отрицания, возражения, несогласия в сочетании с возмущением, негодованием, негативное отношение.

Лексикографическая часть проекта представлена разработкой модели лингвокультурологического описания сакрального ракурса лексических и фразеологических значений [Гридина, Коновалова 2008]. В современной теории и практике лексикографии активно развивается направление, предполагающее включение в описание языковых фактов культурного компонента.

Языковая картина сакрального представлена не только отдельными лексемами, но и большим количеством канонизированных в плане формы и содержания текстов разных жанров (заговоров, примет, страшилок и т.п.). Это требует выработки особых лексикографических техник представления значений

единиц с сакральным компонентом. Трудности лексикографической фиксации сакральной информации заключаются уже в самих критериях ее извлечения.

При выборе способа толкования сакрального содержания знака следует учитывать две ситуации, определяющие выбор конкретных лексикографических техник семантизации сакрального текста: 1) сакральная информация об обозначаемом формально выражена (темой текста, внутренней формой слов или номинативных словосочетаний, входящих в его состав, сакрально маркированными онома, языковыми единицами, представляющими базовые компоненты феномена сакральности и т.п.); 2) сакральная информация формально не выражена (текст не содержит лексических маркеров сакральности, представляется на первый взгляд профанным, исходные сакральные смыслы без дополнительной информации не «считываются»).

В первом случае (при наличии маркеров сакральности) возможность выявления, осознания сакральной информации носителями языка достаточно реальна, хотя ее смысловая «глубина» может быть различной, поскольку основана на разного рода языковых и внеязыковых ассоциациях и обусловлена в значительной степени общекультурной компетенцией языковой личности. Для лексикографического представления такого рода фактов достаточно интерпретации внутренней формы сакрально маркированных элементов СТ, их денотативной «привязки» и/или пояснения системных (внутрипарадигматических или межпарадигматических) связей, поскольку сакральный компонент составляет основу семантики этих единиц.

В связи с этим неопределимую значимость приобретает обращение «новой» лексикографии к показаниям языкового сознания носителей традиционной народной культуры, зафиксированным в контекстах, отражающих метаязыковую рефлексивность личности над содержанием разного рода сакральных феноменов. Такой антропоориентированный (фиксирующий результаты метаязыковой деятельности самих говорящих) ракурс словарного представления лингвокультурем дает возможность верификации психологической реальности их функционирования в современном социокультурном пространстве.

Проект кафедры общего языкознания и русского языка (зав. кафедрой проф. Т.А. Гридина) имеет теоретическое, методическое и практическое значение для организации учебной и научно-исследовательской работы студентов-филологов и культурологов: программа и материалы экспедиционных изысканий могут стать основой многих элективных курсов по проблемам лингвокультурологии, лексикологии, диалектологии, этнолингвистики, лексикографии, психолингвистики, социолингвистики и др. учебных курсов, представляющих новые аспекты преподавания дисциплин гуманитарного цикла.

ЛИТЕРАТУРА

Герасимов М.К. Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде Новгородской губернии // Живая старина. 1898. вып. II.

Гридина Т.А. Психологическая реальность значения и ассоциативная стратегия языковой игры // Психолингвистические аспекты изучения речевой деятельности. 2006. № 4. С. 11–24.

Гридина Т.А. Этносоциокультурный контекст ономастической игры // Политическая лингвистика. 2011. № 1. С. 219–223.

Познанский Н.Ф. Заговоры. – Петроград, 1917.

Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина. – СПб., 1903.

Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. – М., 1996.

© Коновалова Н.И., 2012