

Оглавление

- Балашова А. Ф. Мотивы вещей снов и знамений в структуре устных рассказов о войне
- Бессонов И. А. Иерусалимская закваска: структура и происхождение обрядовой практики.
- Глазова Е. И. Бытование духовных стихов на севере костромского Поветлужья
- Дундукова А. М. Лексико-семантическая подгруппа «Дикие животные» в «Онежских былинах» А.Ф. Гильфердинга
- Кан Ю Юнг. Персонажи русских сказок на фоне корейской лингвокультуры
- Кортаева Е. В. Классификация заумных считалок
- Мачульская А.В. Личные имена в пословицах и поговорках
- Мусанова С.С. Свадебный фольклор Прилузья в архивных собраниях Республики Коми
- Соболева Т.В. К вопросу о происхождении масленичных песен цепевидной структуры
- Соловьева Я. Ю. Былички о материнском проклятии: жанровые реализации в живой традиции
- Солосина Н.В. Сны о покойниках (к проблеме текстопорождения)
- Тищенко О.Ю. Аксиологический концепт целомудрие традиционной народной культуры Кубани и Дона и его репрезентация в актах свадебного обряда
- Топко О. О. Троица в обрядовом фольклоре русских и украинцев Казахстана

Мотивы вещих снов и знамений в структуре устных рассказов о войне

Балашова Александра Федоровна

Студентка Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва,
Россия

Память народа реализуется в текстах воспоминаний, передаваемых от поколения к поколению, что говорит о большом духовном опыте народа. Предмет рассмотрения – устные рассказы о Великой Отечественной войне. Основные источники – записи, сделанные во время полевых практик. Устные рассказы о войне – разновидность автобиографических мемуаров, не укладывающихся в привычные жанры фольклора. «Не будучи фольклором в строгом смысле слова, они вместе с тем представляют зародыши искусства и находятся на смыкании искусства и жизни» [Гончарова 1979: 4].

Устные рассказы многосоставны, важны личность рассказчика, выбор эпизода, обстановка рассказывания. Вера в вещие сны и знамения в устных рассказах обретает нарративную форму, становится композиционной частью мемуаров, относительно самостоятельным, завершенным эпизодом общего повествования.

«Вставки» в повествование выполняют много функций, ведущие – дидактическая и аксиологическая. Они освещают военные события и поведение людей во взаимосвязи с духовными ценностями народа. «В сознании народа Великая Отечественная война выступает как Божья кара за разрушение церквей, осквернение святых мест и т. д. Повсеместно распространены рассказы о предупреждающих знаках Господнего гнева» [Запорожец: 16].

Начало и конец войны, как важнейшие ее события, в сознании народа предварялись видениями и знаками – знамениями. В 1941 г. многие видели необычные природные явления: красное зарево или столб на небе, предвещающие войну. Зарево могло трансформироваться в красную корову с огненным языком, всадника, крест, лик Богородицы. Происходило мироточение уцелевших после гонения на церковь икон. Встреча с русалкой также предвещала войну. Видевший ее забывал спросить, «к худу ли, к добру» она явилась. За покрытие тканью ребенка русалки та награждала здоровьем или говорила, что на войне этого человека не убьют.

Силы природы олицетворялись, трактовались как знак свыше. Восход кровавой луны свидетельствовал о предстоящей тяжелой битве. Ручей, текущий через всю деревню, размывший овраг, говорил о грядущих покойниках.

«Военный фольклор эксплицирует специфическую картину мира фронтовой поры, в которой конец света равнозначен поражению в войне и потому немислим» [Самоделова: 319]. Победу Красной Армии предсказывал исход битвы красного и белого петуха, символизирующих воюющие стороны. Встречался женщинам и тощий волк, просивший, чтоб на него набросили красный платок. Так как платок падал на хвост, а не на голову, война скоро заканчивалась.

Зачастую рассказчики считают, что именно от их действий в той или иной ситуации, в реальном видении (знамении) или во сне зависит исход войны. Причиной начала войны могут считать неправильное поведение отдельно взятого человека из народа. Известен «бродячий сюжет» о явлении обнаженной женщины («война всё отняла») шоферу, просящей купить ей платье. На обратном пути она является к не выполнившему ее просьбу с куском мяса, символом кровопролития. При этом оба раза машина сама останавливается перед женщиной.

Вещие сны во время войны не только предупреждали о том, кто погибнет, но и «спасали» от смерти. Сон о кусте с обломанными ветками трактовался матерью как весть о сыновьях, которые не вернутся домой. Женщину в белом одеянии, идущую босиком по снегу, видели те, чьи мужья погибли на фронте. Люди, явившиеся во сне не знающим об их гибели родным, отвечали на вопросы, с ними ли их друзья (то есть на том свете или на этом). Выход во сне из ямы (войны) говорил о долгой жизни, только начавшейся. Святитель Николай велел во сне солдату перейти в другой окоп, перед тем как в него

попала бомба. Позже солдат выполнил данный тогда святому обет – стал священником. Предупреждать об опасности может также ангел-хранитель или умерший родственник. Так, давно умершая мать, велев во сне не расставаться с каской и в жару, спасла жизнь солдату, когда рядом разорвалась мина. Святой Угодник дает силы в концлагере, в камере смерти, и человек вновь встает в строй на работы, а в 1945 г., как и обещал святой, возвращается домой.

В вещих снах конец войны предрекает голос, следующий вместе со взрывом. А победой награждается увидевший сон, сумевший держать ответ или выполнить просьбу прилетевшей женщины в белом.

Наряду с другими собственно фольклорными мотивами устных рассказов (предвестия гибели, чудесного спасения, неуязвимости от пули и т. д.), рассмотренные мотивы утверждают веру в чудо. Не верящие в сверхъестественное говорят, что чудо – это то, что они выжили, страна выстояла. «Сама по себе фиксация внимания на чудесном спасении имеет психологическую мотивировку, связанную с осознанием своего реального существования и существования других, прежде обреченных на гибель. Но сюда примешивается, надо полагать, и восприятие этого факта как чуда, пришедшего из сказочного и несказочного прозаического фольклора, где чудо играет существенную роль в повествовании, являясь его конструктивным элементом. Но, в отличие от сказки, где чудесное спасение равнозначно диву дивному и изображено сверкающе радостными, праздничными красками, в устных рассказах такое спасение окрашено трагическим переживанием, исходящим от перенесенных мук самого спасенного и от гибели товарищей» [Гончарова 1974: 104].

Таким образом, вещие сны и знамения, связанные с войной, занимают особое место в фольклоре Великой Отечественной войны. Они включают в себя традиционные фольклорные образы – христианские (Божья Мать, крест и т. д.) и языческие (русалка, говорящий волк), а также ярко и полно передают картину мира, характерную для народного сознания.

Литература

Гончарова А.В. Устные рассказы о Великой Отечественной войне. Калинин, 1974.

Гончарова А.В. Войны кровавые цветы. М., 1979.

Запорожец В.В. Знамения войны // Живая старина. 2005. № 5. С. 16.

Самоделова Е.А. Фольклор Великой Отечественной войны // «Идет война народная...» М., 2005.

«Иерусалимская закваска»: структура и происхождение обрядовой практики

Бессонов Игорь Александрович

Аспирант Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

Одной из популярных практик в современной фольклорной традиции является «передача по цепочке». Наиболее известным феноменом данного рода являются «святые письма» – тексты религиозного характера, которые необходимо переписывать и рассылать другим людям. Помимо «святых писем» в современной восточнославянской фольклорной традиции также известна практика распространения «святой закваски». У нее существует масса разных названий: «Иерусалимский хлеб», «Афонский хлеб», «пирог Герман», «Пирог счастья». Закваска вместе с «инструкцией» по ее использованию передается по цепочке – каждый, испекший на ней чудесный пирог, должен передать ее «трем хорошим людям», которые продолжают цепочку.

Научная литература по поводу этого обычая небогата. Следует упомянуть статью С.Б. Борисова, который датировал возникновение этой практики 1990-ми годами, сопоставил передачу закваски с передачей чайного гриба и связанными с ней поверьями и связал одно из названий «пирога счастья» – «пирог Герман» – с южнославянской традицией «вечера св. Германа», когда печется рождественский пирог.

Обряд выпечки «пирога счастья» в наиболее обобщенной форме выглядит таким образом. Закваску ставят на стол, первый день она «привыкает к дому». Затем в течение 5 или 9 дней в тесто вносят сахар, муку, молоко, помешивая его деревянной ложкой по часовой стрелке. На 6-й или 10-й день из одной части закваски следует испечь пирог, а три части раздать «добрым людям». Готовым хлебом нельзя никого угощать, есть его должны все члены семьи. При этом нужно загадывать желания / просить у Бога все, что угодно, кроме денег.

Истоки обряда выпечки «иерусалимского хлеба» коренятся в славянской традиции выпечки пирогов, имевших особое ритуальное значение. Так, повсеместно был распространен обычай выпечки особого свадебного пирога – каравая. В Белоруссии обычаи, связанные с выпечкой каравая, имеют целый ряд параллелей с современным обычаем выпечки «иерусалимского хлеба»: «Дежу (закваску) ставили **посреди дома** на вывернутый кожух... Рощину размешивала руками главная каравайница или по очереди все каравайницы **правой рукой по часовой стрелке**» [Новгородский: 175]. Еще более близкой параллелью «иерусалимского хлеба» является украинский карачун – рождественский пирог, призванный принести счастье. Точно так же, как и иерусалимская закваска, «на протяжении рождественских праздников крачун лежал на столе как символ достатка» [Гонтарь: 186]; «крачун, василь едят все члены семьи» [Гонтарь: 187]. Представление о переносе «энергии счастья» с помощью закваски тоже имеет традиционные истоки. Так, на русском Севере повсеместно принят характерный обряд переезда в новый дом: хозяйка замешивает тесто в старом доме, затем переносит его в новый и там выпекает хлеб.

С.Б. Борисов в своей статье о современных магических коммуникативных практиках обошел вниманием связь «иерусалимского хлеба» с церковной тематикой. А она действительно очень сильна. Обычно он называется не «пирог счастья», а «Иерусалимский пирог», «Афонский хлеб», его происхождение связывается с Афонским, Киево-Печерским, Почаевским монастырями, Иерусалимом, Ватиканом и даже Меккой. Сама традиция передачи закваски по цепочке вместе с инструкцией, безусловно, связана с традицией «святых писем». Таким образом, в «иерусалимском хлебе» мы видим синтез двух традиций: народной традиции почитания хлеба и народно-религиозной традиции «святых писем».

В отличие от упомянутого С.Б. Борисовым чайного гриба, передача которого традиционно носила практический смысл, передача закваски в городской среде, давно пользующейся покупными дрожжами, представляется чисто ритуальным действием. Закваска для «иерусалимского хлеба» обладает особой святостью, которая настойчиво связывается традицией не с народной, а с церковной сферой; сама передача закваски от дома к дому говорит о наличии у нее сакральности, которую невозможно создать собственными обрядовыми действиями. Эти признаки подсказывают нам то, что происхождение закваски должно быть так или иначе связано с церковью.

В поисках церковного источника рассматриваемого обычая мы можем обратиться к принятой на Афоне практике освящения в определенные дни хлебной закваски и последующей раздачи ее мирянам. Так, пишущий о православии блоггер М. Зеленый отмечает: «В принципе некогда в Иерусалиме и сейчас на Афоне есть такой обычай: в Великую Пятницу замешивается тесто – на Афоне туда опускают частичку древа Креста для освящения, а в древности в Иерусалиме в Великую Пятницу тесто крестообразно выкладывали на Святой Камень на Гробе Господнем как бы вместо печатей, наложенных Пилатом. Потом получившаяся закваска раздается паломникам (в Греции благочестивые люди, если они пекут хлеб дома, предпочитают использовать для этого афонскую святую закваску)». Таким образом, весьма вероятно, что закваску в Россию привезли русские паломники, побывавшие на Афоне. Оттуда же в Россию могло проникнуть выражение «пирог Германа», услышанное от балканских паломников.

Таким образом, мы можем охарактеризовать передачу «иерусалимской закваски» как обычай, соединивший в себе традиционное почитание хлеба с комплексом представлений, связанных со «святыми письмами». Сам обычай был, по всей видимости, занесен в Россию русскими паломниками из Греции в начале 1990-х.

Литература

Борисов С.Б. Современные разновидности женских коммуникативно-магических практик: www.ruthenia.ru.

Воронина Т.А. Зерновые в повседневной, праздничной и обрядовой жизни русских // Хлеб в народной культуре. М., 2004. С. 101–139.

Гонтарь Т.А. Этнографические особенности хлебопечения в кулинарии карпатских украинцев в XIX веке // Хлеб в народной культуре. М., 2004. С. 178–192.

Зеленый М.: <http://p-tzareff.livejournal.com/23267.html>.

Новгородский Т.А. Хлеб в традиционной культуре белорусов XIX–XX вв. // Хлеб в народной культуре. М., 2004. С. 173–177.

Бытование духовных стихов на севере костромского Поветлужья

Глазова Елена Игоревна

Студентки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

Термином «духовные стихи» фольклористы обозначают разнообразные в жанровом и тематическом отношении стихотворные произведения народного творчества религиозного содержания – от развернутых сюжетных повествований до небольших лирических песнопений. Сами исполнители духовных стихов называют их «псалмами», «кантами», «молитовками» или просто «стихами» (мы встречали именно последнее название).

Летом 2009 г. в фольклорной экспедиции в Октябрьском районе Костромской области нам удалось собрать 70 духовных стихов, в основном – в районном центре, селе Боговарово. Большую их часть сообщили священник отец Александр и матушка Людмила из церкви свв. Петра и Павла. Некоторые стихи мы получили от пожилых местных жительниц, у которых они были переписаны в одной тетради с молитвами. По таким тетрадям старушки поют эти стихи на похоронах и поминках, чередуя с каноническими текстами. И во время службы в церкви мы услышали исполнение духовного стиха «О последнем времени»; как позже нам пояснила матушка Людмила, пение духовных стихов на церковной службе – довольно частое явление. И в домашнем быту членов причта духовные стихи также часто поются, даже за столом вместо «мирских» песен.

Сравнивая собранный нами материал со старыми записями, отметим, что сейчас в народе бытуют духовные стихи почти исключительно поздние по форме, литературного склада (силлабо-тонические, с обязательной рифмой и литературной строфикой). Был найден лишь один ранний (тонический) духовный стих:

В долине Иосафатовой,
Там огненные реки льются, (2)
А в тех реках грешны души плывут, (2)
А за ними идут вслед праведные.
Навстречу им Архангел Михаил:
«Постойте, души, не идите, (2)
За грешными не спешите.
Для вас мосты повымощены,
Для вас столы позастелены».
Выспрашивают грешны праведных:
«Чем вы, души, спасались, (2)
Что вы в пекло не попались?» –
«Спасались мы все службами,

Все службами да псалтырями (2)

Да тайными милостынями».

Стих принадлежит к тематической группе духовных стихов о кончине мира и Страшном суде. В сборнике, составленном Ф.М. Селивановым, есть 4 варианта этого стиха: «О Михаиле Архангеле», «Михайло Архангел – грозный судья», «Огненная река» и «Архангелы Михайло и Гавриил – перевозчики через огненную реку» [Селиванов, № 112–115]. Отдельные мотивы, близкие нашему тексту (переправа через огненную реку, разделение праведных и грешных, спасение души молитвами, поклонами и «тихомолной милостынею»), содержатся и в стихах «Страшный суд» и «Богородица предупреждает» [Там же, № 106, 109]. Перечисленные стихи довольно сильно отличаются от записанного нами в Боговарове, который представляет собой их сильно сокращенный вариант. В них Архангел Михаил либо ведет и праведников (по правую руку), и грешников (по левую руку) на Божий суд, либо сам судит их. Описываются и ликования праведников, и – много подробнее – плач и стоны грешников: они рыдают, «отцей, матерей проклинают», сетуют на то, что появились на свет и прожили жизнь так неправильно. Они просят Архангела Михаила пустить их в рай, но тот непреклонен. В нашем же тексте он лишь провожает праведных в рай, чтобы они не заблудились, увязавшись за грешными, и приглашает к накрытым столам (в вариантах из сборника Селиванова райские утехи обычно не столь материальны: «На древах сидят птицы райския, / Поют песни царския / И гласы де гласят архангельски; / Прекрасный рай вам красуется...» [Там же, № 109]). И боговаровскому стиху, и изданным вариантам присуща доля назидательности: большое место уделено перечню заслуг, обеспечивающих праведным душевное спасение.

С конца XVII – в течение XVIII вв. на великорусской территории стали распространяться виршевые (силлабические) канты, обязанные своим происхождением украинскому влиянию. Некоторые из подобных текстов бытуют до сих пор. Мы записали четыре виршевых канта, все разных стихотворных размеров (девяти-, одиннадцати-, двенадцати- и тринадцатисложник):

О горе мне, грешнику суцу,
Горе, благих дел не имущу!
Како пред суд Божий явлюся?
Како со святыми вселюся?..
Міре лукавый, скорбми исполненный,
Коль суть нетвердый, коль несовершенный,
Коль суть неблаги твои зде утехи,
Коль суть плачевны радости и смехи...
На реках седоном горька Вавилона,
Внегда помянути (2)
Прекрасна Сиона,
Скорбь и плачь утробу весьма пробуждают,
Яко пленшии нас (2)
Пети понуждают...
Иисусе мой прелюбезный, сердцу сладосте,
Едино в скорби утехи, моя радосте,
Свет души моей – Твое есть аз спасение,
Очищение грехов и брать селение...

Подавляющее большинство – 59 из 70 – среди наших записей составляют поздние, силлабо-тонические духовные стихи. По тематике среди них преобладают духовно-наставительные (18; пример: «Душа моя ты грешная, погрязшая в грехах, / Несчастливая и бедная, смиришься пред Богом в прах...» и др.), стихи Богородичного цикла (16) и о святых, мучениках и подвижниках (13), а также на Евангельские сюжеты (8) и о смерти и конце света (4). Совершенно отсутствуют имеющиеся у Селиванова сюжеты о ветхозаветных

событиях и персонажах, о змееборцах, матери сырой земле, но гораздо более объемно представлены назидательный и Богородичный циклы.

Ко многим из боговаровских духовных стихов нами обнаружены варианты в фольклорных сборниках по материалам Костромской, Владимирской, Нижегородской областей.

Следует отметить, что среди собранных текстов попадаются произведения современной авторской религиозной поэзии (6 записей), например:

В час, когда беда стучится в двери,
В час, когда в спасение не веришь,
Испокон веков зывали на Руси:
«Пресвятая Богородице, спаси!..»

Эти стихи бытуют наравне с традиционными духовными стихами, что говорит об интересе людей к этому жанру и его развитию.

Литература

Народные духовные стихи / Сост. Ф.М. Селиванов. Приложение и послесловие А.В. Кулагиной. М., 2004.

Персонажи русских сказок на фоне корейской лингвокультуры

Кан Ю Юнг

Студенка Российского университета дружбы народов, Москва, Россия

Сказки открывают перед нами обширный мир. Они отражает “дух”, присущий народу: его традиции, менталитет, его обычаи и поверья.

Корейские и русские сказки имеют как черты сходства, так и черты различия. Отсутствие присказки, характер и темперамент героев, способы выражения, географические рамки, отношение к пространству, стремление к ясности и конкретности – всё это отличает корейские сказки от русских.

Схожесть сюжетов и героев, временные рамки, победа добрых сил и хороших качеств человека, роль женщины в сказке – всё это объединяет русские и корейские сказки.

Традиционным героем корейских волшебных сказок нередко выступает волшебник-мудрец «хённим» в образе седобородого старца. Существует немало сказок, где действующее лицо – монах. Корейский монах мало похож на своего русского собрата. Он не привязан к храму, а ходит по деревням, собирая подаяние, творит добро, наказывает зло. Вековая мечта корейского народа воплотилась в образе богатыря – «чжансу», способного творить чудеса, делать людей счастливыми.

Героем многих бытовых сказок выступает янбан-дворянин, но необходимо подчеркнуть своеобразие корейского янбана. Если в европейских сказках самый “бедный” помещик имел землю, поместье, прислугу, то янбан в старой Корее зачастую был “гол как сокол”. Многие представители янбанского сословия прозябали в нужде и даже нищенствовали. Янбаны часто кормились за счет своих богатых родственников, живя в их доме. Прогнать янбана не разрешали строгие законы родственных отношений. Таких обедневших янбанов в Корее называли мунгэками – приживалами или прихлебателями. В ряде сказок едко высмеивается спесь и чванливость мунгэков-янбанов.

Герои бытовых сказок, как правило, обыкновенные люди. Они добиваются успеха не с помощью мудрецов или небесных фей, а благодаря трудолюбию, уму, смекалке, ловкости. Чаще всего это крестьяне или батраки – мосымкун, а также простолюдины – чхонмин. Сказки этого цикла искрятся юмором, в них высмеиваются такие человеческие пороки, как глупость, жадность и зависть.

Любимым героем корейцев является рыбак, в образе которого воплотилась щедрость души простого корейца. Он обычно отпускает на волю пойманную им рыбу, которая в действительности оказывается сыном морского царя. Героем волшебных сказок нередко бывает простой юноша без какого-либо конкретного имени.

Корейские сказки о животных имеют много общего со сказками других народов. Только звери в них действуют другие. Так, место волка в корейских сказках занимает тигр. В представлении корейцев тигр не только символизировал силу и могущество, но и был объектом суеверного поклонения. Не случайно в старину его изображение красовалось на военных стягах и знаменах. Но вместе с тем тигр – чародей и волшебник.

Любопытной чертой корейских сказок о женихах является то, что герой желает жениться не на юной девушке, а на молодой вдове. Конфуцианская мораль проповедовала безоглядную верность жены памяти умершего мужа. Даже невесте не полагалось выходить замуж за другого, если выбранный ей родителями жених умер. И вот сказочный герой, вопреки конфуцианским запретам, ухаживает за вдовой ("Выгодный оборот"). В этом, вероятно, выразился своеобразный протест против бесправного положения женщин в старой Корее.

Очень похожи в русских и бытовых сказках сюжеты, где женщина играет важную роль. Женщины в сказках сильны не только своей любовью, мудростью, но и своим коварством и хитростью. В сказке «Дракон, обманутый человеком» женщина заманила бедняка в пещеру обманом и хитростью. Например: «Вы очень храбрый господин, если решились идти ночью через лес. Наш дом находится недалеко отсюда, пойдёте, отдохнёте у нас немного».

Важно отметить, что в рассматриваемых корейских сказках как Дракон, так и Квишин, дух мёртвых, были представлены в облике женщины, при этом они были отрицательными героями сказки. В русской же сказке отрицательными героями обычно выступали мужчины. Это Соловей Разбойник, Змей Горыныч, Людоед и др.

То, что именно женщина играет главного отрицательного героя корейских сказок, не случайно. Как известно, на Востоке женщины долгое время не имели прав и оставались безграмотными. Они не имели право находиться в одном помещении с мужчинами или говорить в их присутствии. Даже на флаге Южной Кореи, символика которого основана на принципе «Инь – Янь», Инь – темное, холодное, женское начало в природе, в то время как Янь - начало светлое, теплое и мужское. Иными словами, женщина олицетворяла в себе всё плохое и тёмное.

В корейских и русских сказках главными героями являются простые люди, которые побеждают благодаря своему уму, смекалке, честности и смелости. Это остаётся неизменным во всех сказках мира. Добро всегда побеждает зло, а зло, ложь, зависть всегда будут наказаны – это главная мораль всех сказок.

Корейские и русские сказки во многом не похожи друг на друга. Две совершенно разные страны со своей историей, своими традициями и культурой нашли свое отражение в сказках.

Классификация заумных считалок

Коротаева Евгения Валерьевна

Студентка Вологодского государственного педагогического университета, Вологда,
Россия

Исследование детских считалок представляет собой актуальный вопрос современного общества. Считалки издавна употреблялись детьми в особых игровых ситуациях и продолжают бытовать в XXI в., между тем вопросы, которые связаны с проблемами классификации считалок, остаются до сих пор мало изученными. В представленных на сегодняшний день классификациях считалок всеми исследователями без исключения выделяются заумные считалки, которые и стали предметом нашего анализа.

Все другие группы, определяемые исследователями по-разному, не содержат элементов зауми. Между тем, считалки, в состав которых входят заумные элементы, могут быть разделены на более мелкие группы.

Учеными неоднократно отмечалась высокая роль явления звукоизобразительности в детской литературе [Чередникова: 24]. Это связано, прежде всего, с тем, что явление звукоимитивности особенно ярко проявляется в детской речи. Так как образность является характерной чертой языка ребенка, она неизменно присутствует в детском фольклоре. Наиболее ярко, на наш взгляд, особенности символической и изобразительности звуков отображены в некоторых разновидностях считалок, основанных на заумном языке.

Объектом исследования являются тексты заумных считалок и считалок с заумными элементами, для удобства исследования выстроенные в избранном порядке автором. Всего проанализировано 198 текстов заумных считалок.

Существует несколько подходов к классификации считалок, например [Аникин: 42], [Капица: 56].

Положив в основу классификации словарный состав, в работе [Виноградов: 52] было выделено три группы считалок: считалки-числовики; заумные считалки; считалки-заменки.

Отмечая текучесть, взаимопереплетание счета, зауми, мотивов, сюжетов в текстах считалок, автор [Там же: 51] указал на несовершенство данной классификации и рассматривал ее лишь как начало работы в данной области, первое приближение. Намеченные им подразделения дают представление только о больших отделах и группах, в границах же каждой из них легко намечаются новые ветви и новые, более дробные деления.

Проанализировав тексты заумных считалок, мы в нашем исследовании предлагаем 4 вида классификации:

1) Заумные считалки можно сгруппировать по языкам, из которых были заимствованы слова, звуко сочетания или звучание тех или иных заумных слов.

Заумные считалки с заимствованными элементами:

а) Заимствование из европейских языков (романская группа; славянская группа; скандинавская группа);

б) Заимствование из восточных языков.

2) Другую группу составили те считалки, в которых так или иначе выделяется сюжетная линия и в которых так же, как и в первой группе, важную роль играют элементы зауми. Они, в свою очередь, также могут быть классифицированы на более мелкие группы:

а) По форме организации речи: монологический; диалогический (диалогизированные);

б) По смысловому типу речи: повествование; перечисление элементов; динамическое описание;

в) По модальности (в считалках преимущественно используется императивная модальность): считалки, использующие императив глагола; считалки, использующие императивное значение, выражаемое другими средствами.

3) Опираясь на классификацию, данную в работе [Janesek: 113], в которой выделяются четыре вида зауми в зависимости от того, на каком уровне языковой структуры происходит отказ от языковой нормы, в нашем исследовании применительно к считалкам выделяются следующие группы: а) Считалки, в которых представлена фонетическая заумь; б) Считалки, в которых представлена морфологическая заумь; в) Считалки, в которых представлена синтаксическая заумь; г) Считалки, в которых представлена супрасинтаксическая заумь.

4) Классификация считалок с элементами зауми с точки зрения формального и функционального тезауруса.

Литература

Аникин В.П. Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957.

Виноградов Г.С. Русский детский фольклор: Игровые прелюдии. Иркутск, 1920.

Капица О.И. Детский фольклор. Л., 1928.

Чередникова М.П. Голос из детства дальней дали. М., 2002.

Janesek G. Zaum: The Transrational Poetry of Russian Futurism. San Diego, 1996.

Свадебный фольклор Прилузья в архивных собраниях Республики Коми

Мусанова Светлана Семеновна

Аспирантка Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар,
Россия

Прилузский район расположен в южной части Республики Коми, граничит с Архангельской и Кировской областями. Состоит из двух обособленных частей – населенных пунктов бассейна р. Луза (приток р. Юг) и р. Летка (приток р. Вятка, бывший Летский район). В языковом отношении лузско-летский диалект коми-зырянского языка обнаруживает много общих черт с верхнекамскими и северными коми-пермяцкими говорами. Кроме того, особое место в данном регионе занимает село Лойма – одно из пограничных сел с исконным русским населением, в 1921 г. включено в состав Коми области. Исторически сложившаяся ситуация коми-русского пограничья во многом определяет локальную специфику обрядовой жизни исследуемого района.

В фольклорных архивах республики имеется достаточно широкая источниковедческая база по свадебной традиции Прилузья. Нижнюю хронологическую границу отмечают рукописные материалы, собранные студентами литературных отделений педагогического училища и педагогического института (1920-1930-е гг., руководители А.С. Сидоров, В.И. Лыткин). Эти записи использованы в монографии Ф.В. Плесовского «Свадьба народа коми» (1968 г.), где автор дает описание свадебного обряда Прилузья, выявляет микролокальные особенности каждой из деревень, останавливаясь на основных, наиболее существенных моментах обряда, а также исследует свадебную поэзию (жанр причитания), рассматривая тематику, содержание и характер причитаний Летки и Прилузья.

В 1960–1976 гг. исследованием прилузской традиции активно занимались сотрудники Института языка, литературы и истории Коми научного центра. Целенаправленная экспедиция по сбору свадебного репертуара проведена в 1960 г. П.И. Чисталевым в с. Поруб Спаспорубского с / с. Всего им записано десять свадебных песен и один приговор дружки, а также приводятся небольшие комментарии, уточняющие, в какой отрезок свадебного обряда исполнялась та или иная песня. В 1961 г. А.К. Микушев записал коми причитания и приговор дружки (на русском языке) в с. Ношуль. Ему удалось зафиксировать три причитания с комментариями. В 1963 году А.К. Микушев и Ю.Г. Рочев совершили экспедицию в села Занулье и Читаево Прилузского района. Полевые материалы, относящиеся к свадьбе, описывают структуру свадебного обряда, выявляя локальные особенности обоих сел. Кроме того, собирателям удалось выявить корпус поэтических текстов в составе обряда. Записаны причитания, свадебные песни, величальные песни жениху, приговор дружки. В 1976 г. под руководством Ю.Г. Рочева была проведена фольклорная практика студентов СыктГУ в с. Летка. Помимо этнографических описаний, им удалось зафиксировать несколько фрагментов свадебных причитаний.

В 1980-х гг. краеведом П.Г. Сухогузовым собраны материалы, в которых содержится описание свадебного обряда с. Прокопьевки (летский куст). Этнографические сведения включают в себя все основные и главные моменты обряда (*сватовство, рукобитье, неделя, девшишник, баня, стол у невесты перед отъездом к венцу, венчание, стол у жениха, подклеть, второй день свадебного пира, на третий день пир у тещи*). Собиратель отмечает ряд деталей, которые углубляют представления о наполненности обряда различными ритуальными действиями («обрядовые хулы» невесте, присказка сватов, присутствие на свадьбе прялки – на ней невесту заставляли прясть, ряженные на второй день свадьбы). Приводится одна запись плача невесты на коми языке.

Кроме фольклорных экспедиций сведения о свадебном обряде Прилузского района были записаны в результате этнографических и диалектологических экспедиций сотрудников ИЯЛИ Коми НЦ. В частности, в ходе этнографической экспедиции в 1966 г. удалось записать старинную и современную свадьбы сел Черныш, Ношуль, Слудка и Мутница Прилузского района. Диалектологический материал в основном представлен описаниями свадебного обряда. Т.И. Жилиной зафиксированы тексты свадебных причитаний, которые отсутствуют в других полевых материалах (восемь аудиозаписей).

В последние десятилетия (1990-2007 гг.) ведется планомерная работа по собиранию фольклорно-этнографического материала данной местности силами сотрудников ИЯЛИ и СыктГУ. В результате данных экспедиций накоплен огромный фактический материал по свадьбе и свадебному репертуару.

Таким образом, в составе свадебного фольклора Прилузья обнаруживаются тексты, принадлежащие к разным временным пластам, что позволяет не только реконструировать структуру обряда, но и провести сравнительно-сопоставительный анализ выявляемых временных срезов.

К вопросу о происхождении масленичных песен цепевидной структуры

Соболева Татьяна Витальевна

Аспирантка Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова,
Москва, Россия

Базовым материалом настоящих тезисов послужили 60 текстов масленичных песен цепевидной структуры, записанные в 1977–2006 гг. в ходе экспедиций кафедры русского устного народного творчества МГУ имени М. В. Ломоносова в регион Брянско-Калужско-Смоленского этнокультурного пограничья (ныне Куйбышевский р-н Калужской обл.).

В согласии с нашей гипотезой проблема их происхождения должна увязываться с детальным изучением их композиции, в основе которой лежит «принцип повтора однотипных в семантическом и структурном отношении звеньев – строк или строф (синтагм)» [Калуцков, Иванова: 111]. Вслед за Е.Б. Артеменко мы будем называть их композиционными фрагментами (КФ) [Артеменко]. Внутри каждого КФ масленичной песни цепевидной структуры реализуется один мотив и одна или две темы, из которых одна является доминантной, а другая – периферийной. В общей структуре песенного текста эти фрагменты оказываются неразложимыми элементами, и ключевая, формульно выраженная тема каждого КФ приобретает статус мотива.

Тексты масленичных цепевидных песен построены на основе паратактической композиционной модели. Они представляют собой открытую структуру со слабыми внутритекстовыми связями, длина цепочки не фиксирована и зависит от обрядового времени, которое необходимо «заполнить» пением, а также от памяти исполнителя. По этой причине невозможно говорить о существовании единообразной композиции, к которой можно было бы свести все варианты. В исследуемых песнях нет устойчивых инициальных, медиальных и финальных КФ («Ну, с какого ряда ее начинать?.. Да с любого... Там еще много... А потом... Много там» – АКФ 1987з, т. 4, № 8), их набор и последовательность не упорядочены и варьируются от текста к тексту («Короткая очень припевочка. Бегали по улице и кричали, кто какую уздумает. Тут ряду нету, говори, что хошь» – АКФ 1987з, т. 3, № 12; «Их много-много. Кто как споет. Вот так, куплетами» – АКФ 1987, т. 6, № 7).

В структуре цепевидных масленичных песен, с одной стороны, явно обозначается установка на дискретность, прерывистость, поскольку песенные тексты представляют собой комбинации микротекстов (КФ), каждый из которых вполне самостоятелен, обособлен и формульно выражен: «Ну это так просто частушки. Какую хошь скажи» (АКФ 1986з, т. 18, № 127). С другой стороны, песенные цепочки, собранные из КФ, образуют континуальную целостность, которая достигается благодаря ряду факторов: единству обстоятельств исполнения, схождению на содержательном уровне, единому

ритмико-рифмическому строю и припеву («Ее можно без конца. Она как безрядная» – АКФ 1984з, т. 1, № 140).

Благодаря открытой структуре цепевидные масленичные песни легко вступают в контаминацию с другими песнями, звучащими в период масленичной недели. В контаминированной версии присоединяемая песня может занять инициальное, медиальное или финальное положение, нередко адаптируясь под строение ее типового КФ. Ср.:

1) Присоединяемая песня не перестраивается, сохраняется в изначальном виде:

<...> *Масленую прокатали,
Прошел мясоед – не напряли,
Пойду выйду я на горку,
Крикну-свистну соловейку,
Соловейка – мой батюшка,
Со чего ж ты ко мне не летаешь,
– Прилечу я, а ты плачешь,
Улечу я – ты заиграешь,
Масленая – ты кургузка,
Без тебя нам скучно-грустно.*

(АКФ 1979, т. 2, № 400-401)

2) Присоединяемая песня сокращается, адаптируясь под строение типового КФ:

<...> *Масленья, ты кургузка,
Ты проходишь, а нам грузко,
Масленая, ох, пылизуха,
Полизала сыр и масла,
Масленая, ох, я на горку,
Крикну я, свистну сыловейку.*

(АКФ 1986з, т. 5, № 61)

Итак, отдельные КФ масленичных цепевидных песен могут восходить к обрядовым и внеобрядовым песням, исполнение которых приурочено к масленичной неделе.

Другой жанр, поставляющий текстовый материал для цепевидных масленичных песен – обрядовый приговор, ср.: «*Масленая – кургузка. / Прошла масленая – стало грустно. Это не пели, а так говорили*» (АКФ 1983з, т. 1, № 8-9); «*Катаются, поют: Масляная – полизуха / Полизала сыр да масло, / А еще яиц полтора ста. / Масленая – кокоргузка, / Проводим тебя, станет грустно...*» (АКФ 1984з, т. 5, № 16).

Таким образом, изучение интертекстуальных связей в фольклорном репертуаре масленицы оказывается весьма перспективным при решении проблемы генезиса отдельных его жанровых видов.

Литература

[АКФ] – Архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Артеменко Е.Б. Принципы народно-песенного текстообразования. Воронеж, 1988.

Калуцков В.Н., Иванова А.А. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006.

Былички о материнском проклятии: жанровые реализации в живой традиции

Соловьева Яна Юрьевна

Аспирантка Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова,
Москва, Россия

Доклад посвящен проблемам межжанровых взаимодействий мифологических рассказов и сказки в живой фольклорной традиции. Материалом для исследования послужили записи сюжетов о материнском проклятии, сделанные на Русском Севере в последней трети XX в., как опубликованные, так и находящиеся в архиве кафедры

фольклора филологического ф-та МГУ имени М. В. Ломоносова и архиве Академической гимназии при СПбГУ.

Существует традиция рассматривать сказку и быличку как параллельно существующие жанры. Однако при работе с материалами фольклорных экспедиций выясняется, что доля рассказов с ярко выраженными жанровыми признаками оказывается значительно меньше ожидаемой, а зона межжанровой периферии, наоборот, увеличивается. Одни и те же сюжеты могут быть представлены разными жанровыми реализациями.

Поскольку мифологический текст не обладает жесткой художественной структурой и исполнение его зачастую оказывается связано с прагматическими задачами и коммуникативными условиями, первым этапом исследования стало выявление ситуаций исполнения, регулярно реализующихся в исследуемой традиции.

Целенаправленный опрос показал, что наиболее характерными ситуациями исполнения быличек о материнском проклятии будут:

- а) Ситуация бытового общения, беседа относительно равных (по статусу, возрасту и т. п.) участников;
- б) Ситуация обучения молодых женщин нормам материнского поведения;
- в) Ситуация ритуально / обрядово обусловленная: исполнение во время святочных собраний молодежи с целью обучения правильному гендерному поведению: *«раньше родители в страшные вечера страшные былинки рассказывали»* [АКФ 1989].

Второй этап посвящен исследованию того, как каждая из выявленных ситуаций влияет на структурные и содержательные параметры текста:

а) В ситуации беседы быличка состоит как минимум из двух частей: из рассказа о необычном событии и «отгадки»-интерпретации, расположенных именно в такой последовательности. Повествование о событии позволяет собеседникам пережить эмоциональное напряжение при столкновении с неизвестностью. Интерпретация же, будучи принадлежностью традиции, вводит событие в круг других подобных и тем самым отчасти снимает его уникальность, неведомое переходит в разряд познанного. Событийная часть относительно устойчива, высокая вариативность былички обуславливается возможностью различных интерпретаций (беседа располагает к высказыванию точек зрения), однако беседная же ситуация служит и регулятором этой вариативности: примерно равный уровень знаний участников отмечает несвойственные традиции трактовки.

б) Двухчастная структура «беседной» былички преобразуется в одночастную: и «событие», и «интерпретацию» говорящий стремится передать одним блоком. Доминирование дидактической функции обуславливает приоритетность передаваемых блоков информации: нормы поведения оказываются важнее излагаемого события, рассказ может быть представлен в максимально сокращенном виде: *«Она пила, дак “Понеси тебя, унеси тебя!” Нигде ведь не нашли! И косточек не нашли – вот куды унесло»* [АКФ 2003]. Повествования с приоритетом дидактической функции демонстрируют меньшую вариативность, предлагая общую схему, в которую вводятся указания на пол и возраст героев; более того, могут использоваться максимально общие наименования действующих лиц, что лишь подчеркивает условный и всеохватывающий характер «примера»: *«Один парничок... Мать скляла его»* [АКФ 1990]. Вполне возможно, что дидактическая схема рассказа в зависимости от конкретной ситуации могла наполняться подробностями, понятными конкретному слушателю. Ср.: *«Соседи жаловались на него, однажды он сильно побил младшего брата <...> Сын Вася, исхудавший, просил ее, чтобы сняла она с него проклятье и покаялась: “Мамочка, я очень устал, леший все дни носит меня по лесу, я буду очень послушным”»* [МРПНП: 81].

в) Включение в обрядовый контекст, во-первых, также преобразует быличку в одночастную, во-вторых, провоцирует значительные содержательные изменения. Святочный контекст задает тему брака как доминантную. Эта, нехарактерная для

мифологических повествований, тема развивается за счет подключения контекста – рассказов о свадебной обрядности. Начинаясь с упоминания о свадьбе, она разрастается до практически полноценного описания ритуала: от момента сватовства до гостин у тещи. Мифологическая составляющая при этом редуцируется (процесс этот состоит из нескольких этапов). Наблюдаются изменения в трактовке образов, усложнение образной системы за счет появления новых персонажей. За счет обусловленного коммуникативной ситуацией взаимодействия со сказкой (на Святках рассказывались как сказки, так и былички) в быличках могут появляться сказочные приемы (утроения, повторы) и мотивы (узнавание невесты, мотив испытания жениха).

В заключение рассматриваются комментарии исполнителей относительно жанровой принадлежности этих разновидностей рассказов и народная терминология.

Таким образом, внутри одного (с точки зрения исследователя) жанра могут складываться определенные типы повествования, в большей или меньшей степени допускающие сочетание разножанровых признаков. Подобные типы повествования осознаются носителями как разные. Формирование жанровых реализаций обуславливается и поддерживается регулярными контекстами употребления. Контекст оказывает как поддерживающее, так и трансформирующее влияние.

Выделенные жанровые реализации относятся к мифологической прозе, однако их можно представить как этапы постепенного удаления от ядра жанра к периферии – зоне взаимодействия с другими жанрами.

Литература

[АКФ] – Архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.

[МРПНП] – Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья. СПб., 2007.

Аксиологический концепт *целомудрие* традиционной народной культуры Кубани и Дона и его репрезентация в актах свадебного обряда

Тищенко Оксана Юрьевна

Студентка Славянского-на-Кубани государственного педагогического института,
Славянск-на-Кубани, Россия

Предмет исследования – содержание концепта *целомудрие* и способы его репрезентации в традиционном свадебном обряде локальной культуры позднего образования на фоне смежных культур и славянской традиции. Научный поиск осуществляется в сфере региональной этнолингвистики. Концепты народной локальной традиции – новый предмет, сложный для изучения, так как до сих пор не создано полной лексикографической базы, описывающей традиционные культуры России. В исследовании применяется методика этнолингвистического анализа, разработанная Н.И. Толстым, когда в культурном акте выявляются взаимосвязи внутри вербального, акционального и вещного кода. Подлинным объектом толкования в этнолингвистическом словаре оказываются не сами реалии и не их ментальные корреляты (концепты, понятия, образы), а соответствующие им знаки языка культуры в целом (в единстве их «реальной» формы и символического содержания) [Толстой: 8]. На региональном материале методика уточняется и иллюстрируется в работах Е.Н. Трегубовой [Трегубова].

Региональные варианты культуры стали изучаться недавно. Е.Ю. Балова (Нижегородская область) основывается на методике этнолингвистического анализа, реконструируя региональный образ домового. Известны исследования мифологических верований донских казаков на материале полевых записей этнолингвистической экспедиции кафедры общего и сравнительного языкознания Ростовского государственного университета [Архипенко: 67]. Ученые Кубани пытаются ликвидировать пробел в неизученности региональной культуры, делают попытки собирания и изучения диалектных текстов, анализа тематических дискурсов.

Свадебный обряд Кубани складывался в результате взаимодействия нескольких культур. Кубань осваивалась в основном переселенцами из южнорусских земель и с Украины. В ходе приспособления к новым условиям традиционная культура переселенцев, несомненно, претерпевала определенные изменения, хотя «господствующим остается исходное традиционное культурное мышление» [Бондарь: 59]. Несмотря на то, что кубанскому свадебному обряду в целом присущи элементы великорусской и малорусской традиций, в каждой станице обряд обладал своими особенностями, которые зависели от этнических групп, составляющих основу того или иного населенного пункта.

В работе впервые предпринят опыт анализа аксиологического концепта *целомудрие* в лингвокультурологическом аспекте на материале локальной кубанской культуры. Цель – определить содержание аксиологического концепта *целомудрие* кубанского и донского свадебного обряда на фоне славянской традиции и способы его репрезентации в вещном и акциональном коде. Источники – материалы словаря «Славянские древности», регионального этнолингвистического словаря «Свадебный обряд Кубани», «Терминология свадебного обряда» (Орел), «Большой толковый словарь донского казачества». В ходе анализа лексикографического дискурса указанных словарей определен ряд лингвокультурологических единиц, репрезентирующих основные смыслы анализируемого нами концепта: *гильце, быки, шышкы, мэд, флах, красна лента*, которые являются центральными символами кулинарного кода свадебного обряда. Об этом свидетельствуют материалы регионального лингвокультурологического словаря. **Покрас** – красное полотно, которое выносила сваха на утро после первой брачной ночи. *Выносят покрас (Марьянск.). Утром сваха выходит с покрасам (Тенг.)* [Трегубова: 45]; **Платок, Платочек-2**. Знак, которым отмечают нецеломудренную невесту. *Если она заробыла, девушка, значит она в цвитах прыйизжа до родителей. Чепчик на нэи надивают, когда цвиты знимэ. После того, как она побудэ у мамы, вэрныця, уже цвиты знима. Надивают на нэи чепчик. ...Если она нэдостойна, ей надивалы платок. Она цветов нэ надэвае уже. Если жэных ейи нэ покрыва, она прыйизжа в платку (Верхн.-06); **Красная лента – 2**. Знаковое украшение свадебного караваея. *На Коровае ципляют красну ленту, а потом на второй дэнь, когда ужэ жэних и невеста переспалы вместе, то там определяют, ну, шо ципляют красну ленточку. С Коровая бэрутэ эту ленту и на мужыка привязуют до пуговиц или в пэтлю (Греки. – 01)* [Трегубова: 69].*

Таким образом, выявление концептов кубанского свадебного обряда на фоне концептов славянского и русского обряда обнаружило наличие в традиционной картине мира кубанцев древнейших концептов, которые она сохраняет и на уровне общего распорядка свадьбы, и на уровне отдельных обрядовых актов. Для поздней культуры эти концепты менее осмыслены, т. е. они находятся на поверхностном слое лингвокультурного контента, воспроизводятся носителями культуры, или многие представители культуры сохраняют память о том, как это было раньше, но редко кто из них может объяснить смысл того или иного символа или акта.

Литература

- Архипенко Н.А. Народная демонология донских казаков // Традиционная культура. № 4. М., 2004. С. 67–77.
- Балова Е.Ю. Название домового в говорах юга Нижегородской области // Лексический атлас русских народных говоров: Материалы и исследования, 1998. СПб., 2001. С. 138–142.
- Бондарь Н.И. Некоторые формы взаимодействия русской и украинской традиций в условиях Кубани // Кубань–Украина. Шевченковские чтения-2008. Краснодар, 2008.
- Толстой Н.И. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин // Н. И. Толстой. Русская словесность. М., 1997. С. 15–29.
- Трегубова Е.Н. Материалы этнолингвистического словаря: Свадебный обряд Кубани. Учебная версия. Славянск-на-Кубани, 2007.

**Лексико-семантическая подгруппа «Дикие животные»
в «Онежских былинах» А. Ф. Гильфердинга**

Дундукова Ангелина Михайловна

Соискатель, Петрозаводский государственный университет, Петрозаводск, Россия

Изучение системной организации лексики как одного из языковых уровней – сравнительно новое и при этом активно развивающееся направление исследований в современной лингвистике. Принято считать, что наиболее глубоко и всесторонне системный характер лексики может быть выявлен через ее описание с помощью так называемых лексико-семантических групп (ЛСГ) – единств, включающих принадлежащие к одной части речи слова, которые имеют общую категориально-лексическую сему (архисему), отличаются дифференциальными семами и связаны между собой парадигматическими, синтагматическими и деривационными отношениями. ЛСГ входят в состав того или иного лексико-семантического поля (ЛСП) – парадигмы высшего уровня и максимального объема в лексической системе языка. Внутри же самой ЛСГ тоже могут выделяться подгруппы, объединяющие слова, которые, помимо общности архисемы, характеризуются присутствием в своих значениях повторяющихся дифференцирующих сем, а в составе подгрупп – парадигмы еще меньшего объема – микрогруппы.

Анализируемая лексико-семантическая подгруппа «Дикие животные» входит (наряду с подгруппой «Домашние животные») в состав ЛСГ «Млекопитающие», которая, в свою очередь, является (как и ЛСГ «Птицы», «Рыбы», «Насекомые» и др.) частью ЛСП «Животные». В пределах исследуемой подгруппы могут быть выделены несколько микрогрупп: «Крупные хищники» (включает лексемы «волк» – 28 словоупотреблений, «лев» – 9, «медведь» – 8, «гонец» – 4); «Травоядные парнокопытные» («тур» / «туриха» / «турица» / «турата» – 110, «лань» – 17, «олень» – 4); «Пушные звери» («соболь» – 44, «лисица» / «лиска» – 31, «горноста́й» / «горноста́ль» / «горносталечек» / «горносталик» / «горносталушка» / «горносталюшка» / «горносталышко» / «горностальчик» – 28, «заяц» / «заюшка» / «заюшко» / «зайко» / «заячек» – 21, «куница» / «кунка» / «куночка» / «кунушка» – 19, «белка» – 3, «росомаха» – 1); к ядру подгруппы относятся лексемы «зверь» / «зверок» / «зверюшка» (76 словоупотреблений).

С точки зрения жанровой характеристики тексты, в которых функционируют описываемые лексемы, в первую очередь – былины («Вольга», «Садко», «Дюк», «Дунай» и др. – 24 сюжета); кроме того, это былины-баллады («Хотен Блудович», «Молодец и королева»), исторические песни («Грозный царь Иван Васильевич», «Авдотья Рязаночка», «Наезд литовцев») и былины-скоморошины («Птицы», «Небылица», «Петух и лисица»).

Для слов, входящих в рассматриваемую лексико-семантическую подгруппу, характерны типичные корневые морфемы: *звер-*, *горностал-*, *кун-*, *лис-*, *заяц-*, *тур-*, имеющие, за исключением корня *горностал-*, этимология которого неясна, общеславянское происхождение, а также словообразовательные суффиксы *-иц-* («лисица», «куница», «турица»), *-к-* («кунка», «лиска»), *-ушк-* («горносталушко», «кунушка»), *-юшк-* («зверюшка», «заюшка», «заюшко», «горностаюшка»).

С семантической точки зрения лексемы можно сгруппировать следующим образом:

I. Слова – названия обычных животных, на которых охотятся герои былин, но которые чаще всего по каким-то причинам (звери просто не встретились; все «попрыгались»; их уже «повыловили») отсутствуют или их никак не удается подстрелить («зверь» / «зверок» / «зверюшка», «лев», «волк», «лань», «тур», «соболь», «горносталушко», «лисица» / «лиска», «куница» / «кунка» / «куночка» / «кунушка» / «заяц» / «заюшка» / «заячек»).

II. Слова называют звериные шкуры, которые 1) служат для украшения корабля, внутреннего убранства дома; 2) можно подарить или принести в дань; 3) из которых шьют одежду («волк», «соболь», «куница», «лисица», «заяц»).

III. Слова – тропо- и фигурообразующие элементы, которые: 1) участвуют в создании отрицательного параллелизма («куночка», «горностай» / «горностальюшка», «заюшко»); 2) образуют сравнение («зверь», «лань», «соболь», «заяц»); 3) образуют гиперболу («волк»); 4) являются метафорой («волк»).

IV. Слова обозначают героя: 1) частично антропоморфный персонаж, зверя, который выступает в роли, присущей человеку («олень», «тур» / «туриха» / «турица» / «турата», «лисица», «заюшка» / «зайко», а также все лексемы, входящие в микрогруппу «Крупные хищники»); 2) зооморфное воплощение героя, который умеет превращаться в какого-либо зверя или которого против воли превращают в дикое животное («зверь», «лев», «волк», «лань», «тур»).

V. Иные периферические словоупотребления («лев», «медведь», «белка», «росомаха»).

С точки зрения синтагматики постоянная адъективная сочетаемость характерна для лексем «зверь» / «зверюшка» (эпитеты «лютый», «рыкучий»), «волк» («серый»), «лань» («белый», «златорогий»), «тур» / «туриха» / «турица» / «турата» («златорогий», «гнедой»), «соболь» («черный», «заморский»), «горностай» / «горносталь» / «горностальюшек» / «горностальчик» / «горностальюшко», «заяц» / «заюшко» / «зайко» / «заячек» («белый»). Единицы описываемой лексико-семантической подгруппы вступают в отношения подобия (как синонимы используются слова «волк» и «гонец»), родо-видовые отношения («лев зверь», «соболь зверь»), а также отношения взаимодополнительности. Последний вид отношений возникает как внутри микрогрупп подгруппы «Дикие животные» («тур» и «олень», «куница» и «лисица»), так и между единицами разных ЛСГ («Млекопитающие» и «Птицы») одного ЛСП «Животные» («волк» и «ворон», «лань» и «лебедь»).

Итак, проведенный на материале текстов «Онежских былин» анализ лексико-семантической подгруппы «Дикие животные» позволяет сказать, что компоненты этой парадигмы демонстрируют практически все характерные для подобных единств свойства, а подобный метод работы с лексическим материалом дает возможность не только наиболее глубоко и всесторонне охарактеризовать каждый из компонентов парадигмы, но и выявить его значимость в пределах как одного текста, так и целого текстового корпуса, что при работе с языком фольклора представляется особенно важным.

Личные имена в пословицах и поговорках

Мачульская Анна Валентиновна

Студентка Смоленского государственного университета, Смоленск, Россия

В исследованиях, посвященных антропонимике, указывается, что в именах отражаются быт, верования, фантазии и художественное творчество народа. Народная мудрость отразилась в использовании личных имен и в таком жанре устного народного творчества, как пословицы и поговорки. Попадая в них, имена отражают национальную самобытность народа, сообщают о разнообразных обычаях, особенностях мышления, мифологии и истории. Кроме того, употребление собственных имен является одним из средств выразительности в пословицах.

Выбор того или иного имени зависит от ряда причин. Во-первых, он может быть подсказан стремлением к большей звуковой организованности, например: *Архип от крика охрип; У всякого Филатки свои хватки*. Во-вторых, вызван реальными бытовыми или историческими фактами, например: *Иди к Варваре на расправу*.

Даль в предисловии к своему сборнику пословиц отмечал, что «в пословице можно различать одежду внутреннюю и внешнюю; первая относится к риторике» [Даль: 17]. К внешней одежде пословиц надо отнести, по мнению Даля, и личные имена. «Они большею частью взяты наудачу, либо для рифмы, созвучия, меры; таковы, например, пословицы, в коих поминаются: *Мартын и алтын, Иван и болван, Григорий и горе, Петрак и батрак, Мокей и лакей* и пр.» [Даль: 19]. Даль предполагает, что «некоторые имена и взяты изначально с известных в самом тесном кругу лиц, а пословицы сделались

общими», и отмечает, что «нередко также имена эти попадали из сказок, рассказов, где люди известных свойств обычно носят одно и то же имя, за которым и в пословицах осталось то же самое значение: *Иванушка* и *Емеля* дурачки; *Фомка* и *Сергей* воры, плуты; *Кузька* горемыка; *Марко* богач» [Там же: 19].

Конкретные индивидуальные черты личного имени отступают на задний план и приобретают черты имени нарицательного, теряя индивидуальность, что позволяет писать его со строчной буквы. Например, фразеологизм «*валять ваньку*» стал синонимом «*валять дурака*». Даль отмечает, что от личных имен «сложились и особые выражения: *объемелить* кого, *обмануть*, *одурачить* простачка; *обсерезить*, *поддеть* ловко, хитро; *фомкою*, на языке мошенников, зовется большое долото или одноручный лом для взлома замков; *подкузьмить* кого, *поддеть*, *обмануть*, *обидеть* и пр.» [Там же: 19].

Пословицы и поговорки, в которых используются личные имена, взяты нами из сборника пословиц Даля, словаря Жукова, сборников, составителями которых являются Соболев, Жигулев и др. Нами было исследовано около 10000 пословиц и поговорок, из них 447 содержали мужские имена, а 86 пословиц и поговорок – женские. В целом в пословицах и поговорках оказалось 114 мужских имен и 30 женских. При анализе частотности употребления имя учитывалось независимо от конкретной формы его применения. В семантическом пространстве мужских имен наиболее частотным оказывается имя *Фома* (53 упоминания – 11,8%), незначительно уступают ему имена *Иван*, *Макар* и *Еремей*. Среди женских имен центральное место занимают такие имена, как *Варвара* (13 упоминаний – 11,4%), *Маланья* и *Марья*. На периферии находятся имена *Акулина* и *Татьяна*.

Приоритетным в пословицах и поговорках выступает имя *Фома*. С этим именем связаны беды, невзгоды, неполадки: *У горя и нужды и Фома дворянин*; *Как на Фому напасти нахлынут, так Фому и люди покинут*; *У Фомушки денежки – Фомушка Фома, у Фомушки ни денежки – Фомка Фома*; *Свинья ищет, где лужа, а Фома – где хуже*; *Одно дитя, да и тот Фома*. 6 пословиц сочетают два имени – *Фома* и *Ерема*: *Фома не без ума, а Ерема не без промыслу*; *Не бей Фому за Еремину вину*; *Ерема в воду, Фома ко дну: оба упрямы, со дна не бывали*; *Указчик Ерема, указывай дома*; *Еремея потчуют умея: взял за ворот, да взащей*.

Пословиц и поговорок с женскими именами в пять раз меньше. Это объясняется тем, что с древних времен мужчина участвовал в общественной жизни, пахал, сеял, торговал, воевал. Женщина же оставалась в кругу семьи и не попадала, как говорится, «на язык» окружающим.

В нашей подборке первое место по частотности употребления занимает имя *Варвара*. В сборнике Даля *Варвара* – синоним запасливости (*У Варвары все в кармане*; *Не кланяюсь бабушке Варваре, свое есть в кармане*); языческий праздник *Варвары* – начало зимы (*Трециг Варюха: береги нос и ухо*), в крестьянском хозяйстве весь урожай в амбарах.

Имя *Маланья* в пословицах имеет двойственную оценку: положительную – *В поле Маланья не ради гулянья, а спинушку гнет для запаса вперед*; *Деловая Маланья и к обедне с прялкой пришла*; отрицательную – *Зовут Маланья, а голова баранья*; *Дали голодной Маланье оладьи, а она говорит – испечены неладно*.

Положительное или отрицательное звучание пословиц с употреблением имени зависит не только от смысла пословицы, но и от грамматической формы имени – суффиксальной или безсуффиксальной. Суффикс *-ушк-* (*-юшк-*) смягчает смысл высказывания: *Аринушка Маринушки не хуже*; *Нашему Ванюшке всегда под ногами камушки*; *Вольно было Фомушке жениться на вдовушке*.

Суффикс *-к-* придает пренебрежительность имени и часто выражает противоположное значение: *Щеголь Ивашка: что ни день то рубашка, а штанам смены нет*; *Сказывали, богат Тимошка, а у него собака да кошка*; *Каждая Аленка хвалит свою буренку*.

Суффиксы *-еньк-*, *-ечк-* придают пословицам оттенок сострадательности, сочувствия: *Горькому Кузеньке горькая и долюшка; Ах ты, милый Ванечка, потерялась твоя Танечка.*

Таким образом, имена собственные обогащают и расширяют содержание и объем информации пословиц и поговорок, делают их яркими, эмоциональными. Широкая употребительность личных имен объясняется жанровыми особенностями пословиц и поговорок: имя конкретизирует их смысл, в результате чего усиливается экспрессивность и дидактичность народных выражений. Используемые в пословицах имена приобретают вторичные, дополнительные элементы значения.

Литература

Даль В. И. Пословицы русского народа: В 2-х тт. М., 1989.

Сны о покойниках: к проблеме текстопорождения

Солосина Наталья Владимировна

Аспирантка Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова,
Москва, Россия

Мотив сна интересен тем, что он встречается в совершенно разных жанрах фольклора: с одной стороны, он присутствует и в лирике, и в нарративах, и в паремийных формах, с другой – он характерен для жанров как «художественного», так и «бытового» фольклора. В первых он выполняет эстетическую функцию, может быть сюжетообразующим мотивом, становится структурным элементом текста, а символика сна – распространяться на весь текст. Во вторых сон может становиться темой для бытовой беседы, к нему относятся более серьезно, чем к художественному вымыслу сказок, сон воспринимается в непосредственной связи с реальностью и жизнью конкретного рассказчика. Отсюда интерес к сонникам и другим формам толкования снов.

1. В ходе работы с рассказами о снах было замечено, что мотив сна и мотив явления покойного часто встречаются во взаимосвязи. С одной стороны, среди сюжетов сновидений популярен сюжет, в котором во сне живому человеку является покойник (чаще всего, его умерший родственник) и этот сон обязательно воспринимается символически и будет как-то растолкован. С другой – разговоры о покойниках часто порождают мемораты о том, как эти покойники снились. Любопытно, что в ходе беседы исполнитель сам, естественным образом переходит на этот сюжет как с темы снов, так и с темы покойников. «Сны с явлениями святых, умерших людей и т. д. относятся как раз к древнему типу снов, когда сон мыслится как реальное бытие души в “том” мире, а персонажи сна обладают собственным бытийным статусом» [Бессонов: 12].

2. Существует сложность с разграничением (если оно необходимо) снов, видений, обмираний, а также таких явлений, когда «чудится, кажется» (ср. былички о лешем и о том, как «мнится» или «блудит» в лесу), например, когда покойник «ходит» к тоскующим по нему живым родственникам: «*Тосковать нельзя. Он млиться будет, ходить*» (А. В. Мансурова, А. В. Черепанова, Л. А. Мешкова, АКФ), «*Кто затоскует, у кого муж умрет или что... Затоскует она, кажение приходит, будто кто-то пришел и всё*» (В. Г. Шатунова, АКФ). Существует распространенный быличечный сюжет о явлении покойника, толкующемся носителями традиции как признак того, что живой человек, которому является покойник, тоскует по покойному (чаще всего тоскует жена или мать). Провести в нем четкую границу между сном и явью (когда «кажется» наяву) не всегда возможно. Иногда сон осознается исполнителем не как сон, а скорее как видение: «*Мы только Василья похоронили, ночь одна прошла, на вторую я в семь часов утра. В семь часов утра светленько, он заходит и говорит: “А вот и я явился”. С улыбкой стоит. Я открыла глаза – никого нету*» (А. В. Мансурова, А. В. Черепанова, Л. А. Мешкова, АКФ). С этим сюжетом, в свою очередь, связаны сюжеты с явлением нечистой силы (вогляного, черта) в образе покойного супруга.

3. Покойник может являться во сне, потому что ему что-то «мешает», т. е. его «плохо похоронили». Иногда во сне прямо или косвенно дается знак поступить определенным образом, чтобы покойник больше не тревожил: «...И вот тут тогда мне подсказали... на этой улице будут хоронять женщину или девушку, не знаю кто. Вот, ты, говорит, к ней сходи, туфли-то принеси. Она ходила. Взяла туфли, унесла и положила. Больше ничего она не видала уж» (В. Г. Шатунова, АКФ).

4. Интерес к толкованию снов не обошел и этот мотив: если покойник снится – то это хорошо (в приметах этот мотив трактуется иначе: покойник снится к дождю): «[А сны вещице Вам не снятся?] – У меня умер крестный вперед моего отца. Я вот пришла на кладбище и спустилась в могилу, на гроб села и сижу. И вот крестный мой заворочался, а я ему говорю, чтоб он лежал спокойно, а то мне неудобно. И вдруг мне страшно стало, я у него спрашиваю, как мне выбраться. А он мне говорит: “Крестница, сейчас прилетят ангелы с неба, и ты выйдешь”. Я, девки, ангелов-то не видала, но вроде как могила открылась и я вылетела. – [А что значит, если они снятся?] – Говорят, что это всё к хорошему» (П. П. Ташлыкова, АКФ).

5. Мотив вещего сна: «[А Вы верите в вещице сны?] – Ой, не дай Господь. Это страшная штука. Вот мне приснилось, как снохе умереть. У меня выпали все до единого зуба без крови» (Л. Д. Черных, АКФ). Рассказы о снах не всегда совпадают в порядке следования элементов с событиями в реальности. Толкование сна может быть предваряющим по отношению к его содержанию, а может быть констатирующим, т. е. следовать за ним. Именно толкование делает сон «вещим». «Толкование не только декодирует знаковый текст, но и, наоборот, «означивает» образный текст сновидения» [Лурье: 41]. Здесь исполнительница рассказала сон по принципу перестановки. В жизни ей сначала приснился сон с мотивом выпадения зубов (1), потом она истолковала его так, что кто-то из близких (но не кровных, она специально подчеркнула: «без крови») родственников должен умереть (2), и затем скончалась сноха (3). В рассказе о вещем сне обратный порядок следования сюжетных элементов: сначала она говорит, что случилось что-то нехорошее («Это страшная штука») (2), потом рассказывает, что именно произошло (3) и потом объясняет, как она догадалась, что это произойдет (1).

Наконец, существует сюжет, напрямую не относящийся к нашей теме, однако хорошо иллюстрирующий связь сна и смерти на физиологическом уровне. Это сюжет о том, как человек был отпет заживо, а ночью, когда гроб стоял в церкви (до погребения), проснулся и ушел домой (на Вятке известны и такие сюжеты, когда священники всаживали в покойного кол, чтобы он «случайно» не ожил).

Таким образом, былички о снах могут служить хорошим материалом для понимания традиционной картины мира и тех пограничных зон, через которые человек связывается с потусторонним миром.

Литература

Лурье М. Л. Вещие сны и их толкование: На материале современной русской крестьянской традиции // Сны и видения в народной культуре. М., 2002. С. 26-43.

Бессонов И. А. Мотив вещего сна в славянском фольклоре (курс. работа, рукопись). М., 2004.

[АКФ] – Архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.

Троица в обрядовом фольклоре русских и украинцев Казахстана

Топко Олеся Олеговна

Студентка Павлодарского государственного педагогического института, Павлодар, Казахстан

Казахстан – страна со смешанным составом населения, представляющим около 130 национальностей. Полиэтническая ситуация является реальным фактором развития фольклорных традиций. Поэтому вопросы изучения на казахстанском материале

межэтнических связей были и останутся актуальными. В данном докладе они освещаются в определенном ограничении материала: во-первых, на основе фольклора только русских и украинцев; во-вторых, лишь Павлодарской и Акмолинской областей – исторически сложившегося фольклорно-этнографического региона; в-третьих, рассмотрением главным образом нарративов о Троице.

Заселение казахстанской земли выходцами разных регионов России и Украины происходило постепенно. «На формирование славянского населения оказали влияние переселение государственных крестьян, строительство Иртышской и Горькой казачьих укрепленных линий, депортация, освоение целинных и залежных земель, внутренние миграционные процессы» [Власова: 10].

Переселенцы не только принесли сюда свой родной язык, быт, семейные устои, культурные традиции и обычаи, но и сохранили национальный фольклор. Наша многолетняя собирательская работа на территории Павлодарского Прииртышья, а также анализ текстов из фольклорного архива кафедры русской и зарубежной литературы ЕНУ имени Л. Н. Гумилева позволяют утверждать, что славянский фольклор является неотъемлемой частью казахстанской культуры.

Праздник Троицы следует за Вознесением: *«Троица наступала через полторы недели после Вознесения. На Троицу срывали ветки, траву разную, заносили домой и пол выстилали и говорили, что эта трава очень полезная, называли ее “троицкой”. Лечили этой травой детей, если они до трех лет не ходили»* (зап. в 1980 г. в с. Ерголка Макинского р-на Акмолинской области от А. А. Овсянниковой, 1914 г. р., украинки). «Сакрально отмеченным периодом была седьмая неделя по Пасхе – “семиковая”, “зеленая”, “зеленые святки”, а особенно три ее дня: Семик, приходившийся на четверг, родительская суббота и собственно Троица – воскресенье, 50-й день по Пасхе и центральный праздник периода. Связанный с этим временем цикл обрядов символизировал смену весны летом» [Юдин: 147].

Троица – праздник церковный. Об этом свидетельствуют и наши записи: *«На Троицу все шли в церковь молиться. В хаты ставили ветки клена, на пол – траву. В ворота натыкали ветки березы и клена»* (зап. в 1979 г. в с. Лесное Балкашинского р-на Акмолинской области от К. К. Бойко, 1910 г. р., украинки). Этот день считается днем основания Святой церкви и является одним из важнейших христианских праздников, получивший название Троицына дня. Однако, оказавшись за пределами сознания простых верующих, Троица из числа основных положений христианства была переосмыслена на бытовом уровне. «После введения Сергием Радонежским в начале XV века праздника во имя Троицы в ее культе на протяжении всех последующих столетий преобладает мирской характер» [Тульцева: 10].

В народе Семик и Троицу называют «зелеными Святками», так как это время в годовом круге симметрично рождественским Святкам. Цикл зеленых Святков состоял из нескольких обрядов: обрядов, связанных с поминовением усопших родственников и употреблением ритуальной пищи, обрядов, посвященных культу растений (внесение в село березки, завиванье, украшение и величание, развиванье, потопление и растерзание дерева), девичьих гаданий, обряда кумления, похорон или крещения кукушки, игрищ и увеселений.

Особое значение в троицкой обрядности придавалось ритуальному действию с деревом: *«На Троицу рвали дерево, в дом заносили, оно должно было стоять всю неделю в доме. В эту неделю все веселились. Наряжались цыганами, коровью голову надевали. Пили водку, вино – все как на Рождество. А на Рождество нужно, чтобы на столе стояло тринадцать блюд, самых разных»* (зап. в 2005 г. в с. Ильичевка Успенского р-на Павлодарской области от Л. Н. Жартовской, 1932 г. р., русской). Как отмечает В. Я. Пропп, «более сложное явление представляют обряды, связанные с выбором одного молодого дерева в лесу. В состав этого комплекса входят: выбор и зарубка дерева, украшение его, совместная трапеза с ним, завивание венков, кумление, срубание дерева и

торжественное внесение его в деревню, хороводные игры и песни перед ним, уничтожение дерева, гадание на венках, брошенных в воду» [Пропп: 71].

«У великорусов обрядовое празднество производилось только с березкой, но не с другими деревьями. Та исключительность, которая принадлежит березке, объясняется, по-видимому, тем, что березка – первое, наиболее раннее дерево, одевающееся в яркую нарядную зелень, тогда как другие деревья еще едва начинают распускать почки» [Там же: 70]. В нашем регионе в ходе обряда использовали не только березу, но и другие деревья: *«Три дня длится этот праздник: воскресенье, понедельник, вторник. В субботу убрали комнаты, готовили, чтобы везде чистота была. Едут в лес, потом рубят березки, ставят во дворе. Если не было березы, ставят тополь. Рвут зеленую траву, больше всего мяту, и трусят по всем комнатам. Три дня лежит эта трава»* (зап. в 1978 г. в с. Семеновка Целиноградского р-на Акмолинской области от М. А. Морозовой, 1911 г. р., русской). Это можно объяснить не только географической особенностью края, но и тем, что совместное проживание русских и украинцев на одной территории повлияло на специфику многих календарных обрядов.

Литература

Власова Г. И. Календарный и свадебный фольклор восточных славян Казахстана: На материале записей XX века. Астана, 2007.

Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. М., 2000.

Тульцева Л. А. Традиционные верования, праздники и обряды русских крестьян // Новое в жизни, науке, технике: Серия «Атеизм и религия: история и современность». № 11. М., 1990.

Юдин А. В. Русская народная духовная культура. М., 1999.