

*Е.П. Андреева
(Вологда)*

КУЛЬТУРНАЯ МОТИВАЦИЯ ДИАЛЕКТНЫХ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ (на материале «Словаря вологодских говоров»)

В последние десятилетия в русистике активно развивается диалектная фразеология и диалектная фразеография. «Словарь вологодских говоров» и его картотека содержат богатейший не только лексический, но и фразеологический материал. В настоящее время авторский коллектив словаря под руководством Л.Ю. Зориной работает над комплексным описанием устойчивых оборотов, составляющих фразеосемантическую систему (ФСС) говоров Вологодской группы.

В данной статье содержатся наблюдения над культурной коннотацией диалектного фразеологизма, ролью этнокультурного компонента в структуре фразеологического значения. О продуктивности лингвокультурологического подхода к изучению фразеологии свидетельствуют, в частности, труды Н.И. Толстого [Толстой 1973, 1995], В.Н. Телия [Телия 1996], В.А. Масловой [Маслова 2001], Н.Ф. Алефиренко [Алефиренко 2008], М.Л. Ковшовой [Ковшова 2009] и др. исследователей. Этот аспект привлекает и диалектологов [Федоров 1998; Подюков 2010; Краева 2007].

Связь диалектной фразеологии с народной культурой очевидна. Важно показать, каким образом диалектная фразеологическая система отражает духовную и материальную культуру русского крестьянина, его мировосприятие. В.А. Маслова подчеркивает, что «культурная информация языковых знаков имеет по преимуществу имплицитный характер, она как бы скрывается за языковыми значениями», вследствие этого необходима «интерпретация национально-культурных смыслов языковых единиц» [Маслова 2001: 32]. Такой подход предполагает тщательный анализ внутренней формы фразеологизма, описание фразеологического образа, структурирующего значение идиомы. Цель нашего исследования определила избирательный характер фактического материала: к анализу привлекаются отдельные фразеологические единицы (далее – ФЕ), внутренняя форма которых отражает культурные нормы и ценности диалектоносителя.

Региональная фразеология включает различные группы фразеологизмов, в значениях которых обнаруживается культурная мотивация. Так, выделяется группа устойчивых оборотов, отражающих языческие верования русского народа. В качестве примера приведем одно из наименований

мифологического персонажа: *ба́нная ма́тушка* ‘по суеверным представлениям – мифическое существо женского пола, живущее в бане; жена «баннушки»’: *Ба́нная ма́тушка – а жена́ ба́ннушки дак* (Влгд.). *Спаси́бо, ба́тюшко ба́ннушко, ба́нная ма́тушка, ба́нные де́тоньки, за те́плую па́рушку!* (Влгд.) Данные контексты свидетельствуют о том, что система семейных отношений распространяется диалектоносителями и на мифических персонажей, что в целом характерно для народной мифологии. О.А. Черепанова отмечает: «Персонажи демонологии обнаруживают сходные с человеком черты в своем облике, поведении, отношениях, но всегда с какими-то ограничениями, отклонениями от норм реальности или вовсе с «обратным знаком» [Черепанова 1996: 7].

Образ, положенный в основу значения фразеологизма *души́ сохва́тать* ‘отдышаться, перевести дух’, связан с древними представлениями славян о душе, духе: *Как подни́малась в у́гор, два ра́за сади́лась, вспоте́ла вся, не могу́ и души́ сохва́тать* (К-Г.). Внутренняя форма этой ФЕ показывает, что древние народы отождествляли явления, названные словами *дух, душа, дыхание*, на что неоднократно обращали внимание лингвисты.

Фразеологизм *боля́ток задави́л* характеризует ситуацию внезапной смерти, сохраняет архаичные представления о болезни, согласно которым она предстает в виде антропоморфного или зооморфного существа: *Не ма́ялся де́дка: боля́ток е́го задави́л* (Баб.).

Фразеологический образ, структурирующий значение некоторых диалектных идиом, оказывается затемненным, требует обращения к этнографическим, фольклорным данным. Так, фразеологизм *обе́дать на криво́й бе́ре́зе* означает ‘есть, принимать пищу в очень позднее время’: *Провози́лась я ве́чера в о́городѣ, дак обе́дала на криво́й бе́ре́зе* (Тот.). Необходимо вспомнить, что, по народным поверьям, *кривая береза* является атрибутом нечистой силы. Считалось, что русалки весной выходят из рек и сидят на кривой березе; белые кони, подаренные человеку чертом, превращаются в кривую березу. Позднее, неурочное время связано в народном сознании с действиями нечистой силы, ср. запрет мыться в бане поздно вечером: в это время моется *ба́ннушко* со своим семейством.

Другие ФЕ отражают православный взгляд русского человека на мир. Это справедливо отмечает и М.М. Громыко: «Здоровые основы разных сторон крестьянской жизни были неразрывно связаны с верой. Православие было и самой сутью мировосприятия крестьянина, и образом его жизни» [Громыко 1991: 268]. В вологодских говорах употребляется значительное количество ФЕ с компонентом *Бог*. Приведем далее некоторые из них. Фразеологизм *бра́ться за Бо́га* ‘обращаться к Богу’ показывает, что в трудных жизненных ситуациях православный человек полагается на волю Божию: *А как гроза́-то собралась, тут-то она́ и ста́ла бра́ться за Бо́га* (Влгд.). Упование на Бога оправдывает надежды крестьянина, о чем

свидетельствует ФЕ *Бог отвёл* ‘все обошлось благополучно’: *В этот год у нас всех затопило по весне, а от нас Бог отвёл* (Баб.). Фразеологизмы *Бог часу не даёт* ‘о нехватке времени’ и у *Бога дней не решёт* ‘о достаточно большом количестве времени’ находятся в антонимических отношениях, но в основе их единая мотивация: все находится в этом мире во власти Божьей. Показательны контексты: *Весь день бегом, Бог часу не даёт.* (Сямж.); *Выстираем и завтра, у Бога дней не решёт.* (Ник.).

В основе значения фразеологизма *Бог лёсу не уравнил* лежит народное размышление о том, что все люди разные, не похожие друг на друга: *Он же братан ей. А вот Бог лёсу не уравнил, а не только людей* (К-Г.). Внутренняя форма этого фразеологизма связана с идеей сотворения мира Богом. Зафиксированный в вологодских говорах фразеологический оборот *отослать Богу в рай* в значении ‘прогнать, отделаться от кого-либо’ можно считать трансформацией общерусского фразеологизма *иди, ступай (ты) к Богу (в рай)*: *Если не понравится дрóля, дак и отошлешь Богу в рай* (В-У).

Интерес представляет фразеологизм *под Бога попáсть* ‘погибнуть от удара молнии’: *Мужик у нас под Бога попáл, хоронили недáвно. Тот.* Внутренняя форма этой идиомы, на наш взгляд, связана не столько с христианской идеей наказания за грехи, сколько с грозным образом славянского громовержца Перуна, культ которого является одним из самых древних в славянской мифологии.

О христианско-языческом синкретизме свидетельствует и фразеологизм *баскáя (богáтая) ўжна* в значении ‘канун «старого» Нового года, который отмечали 13 января (день св. Василия)’, синонимом к нему выступает ФЕ *Васильев вечер*. Контекст показывает, как в праздновании христианского праздника сохраняются языческие отголоски: *Богáтая ўжна – на старýй Нóвый год. Собирали баскóю ўжну. Для когó? Когó звáли-то? Вспóмнила! Говорили: «Сусéдко-сусéдко, приходи к нам ўжинать, помогáй нам работáть!» Накладывали ему тарéлку, открывáли дверь в коридóр* (К-Г.). *Баскáя ўжна – это Васильев вéчер* (К-Г.).

Интересна внутренняя форма ФЕ *оставлять Ильё на бóроду*. Данный фразеологизм обозначает ‘обряд окончания жатвы, при котором оставляли на поле несжатыми последние колосья’: *Оставляли колоски Ильё на бóроду. Кир.* Напомним, что Ильин день отмечают 20 июля (2 авг. по нов. ст.). В народе считалось, что Св. Илья лето кончает, жито зажинает. Крестьяне, закончив жатву, оставляли клочок несжатых колосьев (на будущий урожай), скручивая его и прижимая к земле.

В этой группе фразеологизмов отмечаются и более поздние образования, например, устойчивое сочетание *бабушка-ангелушка* ‘женщина, которая при отсутствии священника крестила детей’: *Не, попá тутóка нет, дак бабушку-ангелушку зовут* (Сямж.). Возник этот оборот, по-видимому,

в то время, когда повсеместно закрывались церкви и было запрещено проведение важнейших христианских таинств.

Другая группа ФЕ включает компонент, обозначающий нечистую силу. Такие фразеологизмы характеризуют, как правило, отрицательные качества человека, например: *вертеться как сатана на сковороде* ‘быстро, ловко, с выгодой для себя что-либо делать’: *Он целый день как сатана на сковороде вёртится* (Ник.).

Н.А. Воробьева указывает, что «в процессе функционирования устойчивые сочетания, изначально обладавшие сакральной семантикой, утрачивают ее и переходят в разряд профанных» [Воробьева 2010: 58]. Следует подчеркнуть, что образность, культурная мотивация при этом, как правило, сохраняется. Значение фразеологизмов *ни ада не видеть* ‘совершенно ничего не видеть (о полной темноте, мраке)’ и *адам дурить* ‘издавать громкие звуки, кричать’ показывает актуализацию различных потенциальных сем у компонента *ад*. Внутренняя форма первого фразеологизма основана на зрительных ассоциациях: *ад* – место мучения грешников, по древним представлениям, находился под землей. Обратимся к контексту: *Тёмно на дворе уж, ни ада не вижу* (Сок.). Значение второго фразеологизма мотивируется переносным значением лексемы *ад* ‘о невыносимом шуме, суматохе, грохоте’. Метафорический перенос обусловлен слуховыми ассоциациями: *Робятёшкы а́дом ду́рят – голова́ заболела́* (Гряз.). *Теля́та а́дом ду́рят, а мне́ и напо́ить не́чем* (Гряз.).

Как видим, сакральная идиоматика представляет собой один из самых важных пластов в составе ФСС диалекта.

Интерес вызывают фразеологизмы, позволяющие судить об этнокультурных связях русского народа. На первый взгляд, внутренняя форма многозначного фразеологизма *баска́я ко́стка* является прозрачной. Однако сам фразеологический оборот и его основное значение – ‘кость в суставе у копытных животных’ мотивируется не диалектным прилагательным *баской* ‘красивый, нарядный’, а финским *paasko, paasku* ‘мелкие косточки запястья и голеностопного сустава’, отсюда же и диалектное *ба́ска* ‘костяная игрушка’ [Фасмер I: 130-131]. *Баска́я ко́стка* – *когда разбира́ют студень, дак де́ти садя́тся и ли́жут. Им даю́т ко́сточки, дак ска́жут: «На́-ко баско́ую ко́стку, дак ли́жи».* К-Г. Под влиянием народной этимологии происходит переосмысление внутренней формы ФЕ. Еще ярче этот процесс мы можем наблюдать в развитии метафорического значения этого фразеологизма: ‘своеобразная прелесть, острота, изюминка’. В этом случае очевидно влияние слова *баско́й* в значении ‘приятный на вид, красивый’: *А вот гово́рят, что́-то е́сть в не́й, кака́я-то баска́я ко́стка. Не краси́вая, а хоро́шая. Ска́жут: у не́й е́сть баска́я ко́стка* (К-Г.).

Культурно-языковая специфика вологодских говоров ярко проявляется и в составе идиом, образ которых формируется на базе ассоциаций,

связанных с типичными для северного крестьянина трудовыми занятиями, традиционными ремеслами. Так, у ряда фразеологизмов в качестве семантического центра выступают компоненты *соха*, *борона*, обозначающие главные орудия крестьянского труда. Фразеологизм *обмывать соху* в вологодских говорах имеет значение ‘при вспашке заворачивая плуг в конце борозды, прихватывать целину; припахивать’. Интересно, что диалектоноситель приводит случаи употребления данного фразеологического оборота в ситуации, когда значение идиомы кем-то из слушателей понимается буквально, что создает комический эффект: *Помира́л, дак говори́л: на конце́ обмыва́й соху́. Он весно́й и взял ведро́ воды на по́ле, обмыва́л конце́ сохи́ – вся дере́вня смея́лась* (Баб.). В подобных рассказах сознательно обыгрывается внутренняя форма ФЕ.

Без сохи и бороны невозможно представить крестьянское хозяйство, о чем косвенно свидетельствуют такие ФЕ, как *ни сохи́ ни бороны́ не оста́вить* ‘обокрасть, украсть всё’. *Кварти́ру-то не оста́вишь одну́: оста́вь-ко, дак ни сохи́ ни бороны́ не оста́вят, и о́кна-ти унесу́т. Сямжс.* Эта же мысль в шутильной форме выражается во фразеологизме *то́лько сохи́ да бороны́ нет* ‘об изобилии, полном достатке’: *То́лько сохи́ да бороны́ нет в магази́не: и колбаса́, и мя́со* (Вож.). Антонимический фразеологический оборот *все́ есть, кроме сохи́ и бороны́* ‘о крайней бедности, нищете’ имеет ироническую окраску: *Все́ есть в до́ме, кроме сохи́ и бороны́, дак и ходи́т в лохмо́тьях* (Сямжс.).

Жизнь крестьянина наполнена тяжелым трудом, что и выражается в известной общерусской поговорке *страда страду торопит*. О том, как важно в страду не упустить время, говорит известный вологодским говорам фразеологический оборот *не соха́ в по́ле торчу́т* в значении ‘не нужно спешить; не к спеху’. Внутреннюю форму этой идиомы раскрывает сам диалектоноситель: *Иди́, иди́, тебя́ посыла́ют, а ты не спеши́шь. Соха́ в по́ле торчу́т, дак на́до бежа́ть, торопи́ться, посе́ять бы́стро, чтоб урожа́й был. А ты не торо́пится: не соха́ в по́ле торчу́т* (Кир.). Действительно, крестьянин должен был очень точно определить сроки начала весенней пахоты, вовремя ее закончить, «считалось, что земля должна просохнуть так, чтобы не резалась пластами, а рассыпалась под сохой; но она не должна была еще успеть затвердеть настолько, чтобы соха не могла ее взять» [Громыко 1991: 8].

Образное мышление земледельца отражает фразеологизм с негативной оценкой *ры́бников назагиба́ть* ‘вспахать, отделяя плугом большие неразрезанные пласты земли’. В вологодских говорах лексема *ры́бник* имеет значение ‘пирог с запеченной целой рыбой’. Некачественная вспашка земли осуждалась в крестьянской среде: *Я одна́ жи́ла, стару́ха. Наняла́ паха́ть сусе́да своего́, дала́ три мешка́ карто́шки. Как вспаха́л он у меня́, да ры́бников и назагиба́л. Не пропаха́л се́редку* (Баб.).

Важнейшим качеством человека считалось трудолюбие; лень, безделье порицалось в народной среде. Фразеологический оборот *не видать солнышка на постёли* 'вставать рано, засветло' отражает привычный для крестьянина распорядок трудового дня: *Да мы и не видáli солнышка-то на постёли, так вставáli дак* (Тот.). Правила крестьянской жизни, отношение к труду косвенно выражает и фразеологизм *лён не делён – отрёпья не вёшаны* 'ничего не сделано'. Коннотативный макрокомпонент в структуре значения этой ФЕ включает отрицательную оценку и яркую образность: *Ну-ко, уж спать легли, а у них в огороде лён не делён – отрёпья не вёшаны* (Нюкс.).

На периферии ФСС говоров вологодских говоров находятся составные наименования. Обладая такими признаками ФЕ, как устойчивость, воспроизводимость, они выполняют в языке диалекта, прежде всего, номинативную функцию. Однако следует заметить, что народные устойчивые обороты такого типа сохраняют, как правило, образность, отражают народное восприятие мира. Приведем в качестве примеров фитонимы *воронье (дождевое) яйцо, чёртова (волчья) баня* 'гриб дождевик', *божий (дорогой, княжий) гриб* 'белый гриб', *богородская трава* 'лекарственное растение зверобой', *мышья сосенка* 'хвош летний', зоонимы *богов конёк* 'сверчок', *бабка-липка* 'бабочка', *морская сорóка* 'кулик', *полевой рябок* 'рябчик' и др.

Таким образом, привлеченные к анализу ФЕ представляют интерес не только для лингвистов, но и историков, этнографов, поскольку отражают социально-исторические условия, характеризующие жизнь северного крестьянина, выявляют существенные черты его материальной и духовной культуры, религиозные взгляды, народные обряды и суеверия.

Литература

- Алефиренко Н.Ф. Фразеология в свете современных лингвистических парадигм. М., 2008. 271 с.
- Воробьева Н.А. Русская сакральная идиоматика: лингвокультурологический аспект. Екатеринбург, 2010. 121 с.
- Громыко М.М. Мир русской деревни. – М., 1991.
- Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: Справочник. 2-е изд. М., 2001. 216 с.
- Ковшова М.Л. Семантика и прагматика фразеологизмов (лингвокультурологический аспект): автореф. дис. ... докт. филол. наук. М., 2009.
- Краева В.Ю. Диалектная фразеология русских говоров Алтая: лингвокультурологический аспект: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Барнаул, 2007.
- Подюков И.А. О локальных особенностях пермской диалектной фразеологии // Вестник Пермского университета, Сер.: Российская и зарубежная филология. 2010. Вып. 5 (11). С. 18-22

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

Толстой Н.И. К реконструкции праславянской фразеологии // Славянское языкознание, VII. М., 1973. С. 272-293.

Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. 510 с.

Федоров А.И. Изучение русской сибирской диалектной фразеологии. // Гуманитарные науки в Сибири. № 4. Новосибирск, 1998. С. 78-81.

Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996. 212 с.

Словари

СВГ – Словарь вологодских говоров. Вып. 1-12. Вологда, 1983–2007.

Фасмер – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1-4. М., 1964-1973.

М.А. Бобунова
(Курск)

О ПУТЯХ ВЫЯВЛЕНИЯ РЕГИОНАЛЬНОЙ СПЕЦИФИКИ ЯЗЫКА ФОЛЬКЛОРА

Собиратели русского фольклора неоднократно обращали внимание на своеобразие эпической и лирической песни в разных регионах её бытования. Так, А.Ф. Гильфердинг, составитель авторитетного собрания онежского эпоса, отмечал: «Каждая былина вмещает в себе и наследие предков, и личный вклад певца; но, сверх того, она носит на себе и отпечаток местности» [Гильфердинг 1894: 34].

О территориальных отличиях народной лирики писали и Н.М. Лопатин, и П.В. Шейн, и Н.И. Костомаров, считая необходимым издание такого сборника, «где явно оказывались бы отличия и сходства народной поэзии во всех краях Руси, где бы видно было, какие песни поются в одном крае и не поются в другом, как видоизменяются и переделываются песни, сообразно различиям местностей, языка и быта народа» [Костомаров 1905: 521].

Современные исследователи развивают идею пространственной неоднородности устного народного творчества и предлагают свое видение решения этой проблемы в рамках разных жанров фольклора. «Вкусы различных местностей и регионов» [Позднеев 1964: 85] отличаются друг от друга. и это отражается на вербальной составляющей фольклорной традиции, поэтому изучение языка устного народного творчества в пространственном аспекте является весьма актуальным, что подтверждает