

ДИАЛЕКТОЛОГИЯ, ЯЗЫК ФОЛЬКЛОРА

*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 фразосемантическую 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 диалектносителя.

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: *бáнная мáтушка* ‘по суеверным представлениям – мифическое существо женского пола, живущее в бане; жена «баннушки»: *Бáнная мáтушка – а женá бáннуши дак* (Влгд.). *Спасибо, бáтошко бáннушко, бáнная мáтушка, бáнныe дéтоньки, за тёплую пáрушку!*’ (Влгд.) Данные контексты свидетельствуют о том, что система семейных отношений распространяется диалектносителями 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 *души сохватáть* ‘отдышаться, перевести дух’, связан с древними представлениями славян о душе, духе: *Как поднимáлась в угóр, два разá садýлась, вспомéла вся, не могу и души сохватáть* (К-Г.). Внутренняя форма этой ФЕ показывает, что древние народы отождествляли явления, названные словами *дух, душа, дыхание*, на что неоднократно обращали внимание лингвисты.

Фразеологизм *болятк задавíл* характеризует ситуацию внезапной смерти, сохраняет архаичные представления о болезни, согласно которым она предстает в виде антропоморфного или зооморфного существа: *Не мáялся дéдка: болятк его задавíл* (Баб.).

Фразеологический образ, структурирующий значение некоторых диалектных идиом, оказывается затемненным, требует обращения к этнографическим, фольклорным данным. Так, фразеологизм *обéдать на кривой берёзе* означает ‘есть, принимать пищу в очень позднее время’: *Провозíлась я вчера в огорóде, дак обéдала на кривой берёзе* (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 *бáннушко* 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 *брáться за Бóга* ‘обращаться к Богу’ показывает, что в трудных жизненных ситуациях православный человек полагается на волю Божью: *А как грозá-то собралáсь, тóм-то онá и стáла бráться за Бóга* (Влгд.). Упование на Бога оправдывает надежды крестьянина, о чем

свидетельствует ФЕ *Бог отвёл ‘все обошлось благополучно’*: *В этом 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 решето ‘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 решето.* (Ник.).

В основе значения фразеологизма *Бог лесу не уровнял* лежит народное размышление о том, что все люди разные, не похожие друг на друга: *Он же братан ей. А вот Бог лесу не уровнял, а не только людёй* (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 дроля, дак и отошлёшь Богу в рай* (В-У).

Интерес представляет фразеологизм под Бога попасть ‘погибнуть от удара молнии’: *Мужик у нас под Бога попал, хоронили недавно. Тот.* Внутренняя форма этой идиомы, на наш взгляд, связана не столько с христианской идеей наказания за грехи, сколько с грозным образом славянского громовержца Перуна, культа 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 старый Новый год. Собирали баскую ўжну. Для когó? Когó звали-то? Вспомнила! Говорили: «Суседко-суседко, приходи к нам ўжинать, помогай нам работать!» Накладывали ему тарелку, открывали дверь в коридор* (К-Г.). *Баскáя ўжна – это Васильев вечер* (К-Г.).

Интересна внутренняя форма ФЕ *оставлять Ильé на бороду*. Данный фразеологизм обозначает ‘обряд окончания жатвы, при котором оставляли на поле несжатыми последние колосья’: *Оставляли колоски Ильé на бороду*. 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 клок несжатых колосьев (на будущий урожай), скручивая его и прижимая к земле.

В этой группе фразеологизмов отмечаются и более поздние образования, например, устойчивое сочетание *бáбушка-ангелúшка ‘женщина, которая при отсутствии священника крестила детей’*: *Не, попа тóтока нет, дак бáбушку-ангелúшку 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 сковородé* ‘быстро, ловко, с выгодой для себя что-либо делать’: *Он щёлый день как сатана на сковородé 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 адá не видеть* ‘совершенно ничего не видеть (о полной темноте, мраке)’ и *ádom дурýть* ‘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 дворé ужс, ни адá не вйжу* (Сок.). Значение второго фразеологизма мотивируется переносным значением лексемы *ад* ‘о невыносимом шуме, суматохе, грохоте’. Метафорический перенос обусловлен слуховыми ассоциациями: *Рobjатишки ádom дурýт – головá заболéла* (Гряз.). *Телята ádom дурýт, а мнé и напойть нéчем* (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 *баскáя кóстка* 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 kostочки запястья и голеностопного сустава’, отсюда же и диалектное бáска ‘костяная игрушка’ [Фасмер I: 130-131]. Баскáя кóстка – когда разбирáют стúдень, дак дéти садýтся и лíжут. Им дают кóсточки, дак скáжут: «Нá-ко баскóу кóстку, дак лижí». 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 баскóй в значении ‘приятный на вид, красивый’: *A вот говорят, чтó-то есть в ней, какáя-то баскáя кóстка. Не красíвая, а хорóшая. Скáжут: у неё есть баскáя кóстка* (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 *обмывáть соху́* в вологодских говорах имеет значение ‘при вспашке заворачивая плуг в конце борозды, прихватывать целину; припахивать’. Интересно, что диалектноситель приводит случаи употребления данного фразеологического оборота в ситуации, когда значение идиомы кем-то из слушателей понимается буквально, что создает комический эффект: *Помирáл, дак говорíл: на конéц обмывáй соху́. Он веснóй и взял ведró воды на пóле, обмывал конéц соху́ – вся дерéвня смéялась* (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 соху́ ни бороны не оставíть ‘обокрасть, укraсть все’*. *Квартíру-то не оставиши однú: оставь-ко, дак ни соху́ ни бороны не оставят, и óкна-ти унесут*. Сямж. Эта же мысль в шутливой форме выражается во фразеологизме *только соху́ да бороны нет в магазíне: и колбасá, и мясо* (Вож.). Антонимический фразеологический оборот *всё есть, кроме соху́ и бороны ‘о крайней бедности, нищете’* имеет ироническую окраску: *Всё есть в дóме, кроме соху́ и бороны, дак и хóдит в лохмóтях* (Сямж.).

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 сохá в пóле торчít* в значении ‘не нужно спешить; не к спеху’. Внутреннюю форму этой идиомы раскрывает сам диалектноситель: *Иди, иди, тебя посылают, а ты не спешишь. Сохá в пóле торчít, дак надо бежать, торопиться, посéять быстро, чтоб урожáй был. А ты не торописся: не сохá в пóле торчít* (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 сохою; 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 *рыбников назагиба́ть ‘вспахать, отделяя плугом большие неразрезанные пласти земли’*. В вологодских говорах лексема *рыбник* имеет значение ‘пирог с запеченной целой рыбой’. Некачественная вспашка земли осуждалась в крестьянской среде: *Я однá жилá, старúха. Нанялá пахáть сусéда своегó, далá три мешкá картóшки. Как вспахáл он у менéя, да рыбников и назагиба́л. Не пропахáл серéдку* (Баб.).

Важнейшим качеством человека считалось трудолюбие; лень, бездействие 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 видали солнышка-то на постёли, так вставали дак* (Тот.). Правила крестьянской жизни, отношение к труду косвенно выражает и фразеологизм *лён не делён – отрепья не вёшаны* ‘ничего не сделано’. Коннотативный макрокомпонент в структуре значения этой ФЕ включает отрицательную оценку и яркую образность: *Нү-ко, уж стать леглі, а у них в огороде лён не делён – отрепья не вёшаны* (Нюкс.).

На периферии ФСС говоров вологодских говоров находятся составные наименования. Обладая такими признаками ФЕ, как устойчивость, воспроизведимость, 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 (дожжовое) яйцо*, *чёртова (волчья) баня* ‘триб дождевик’, *божий (дорогой, княжий) гриб* ‘белый гриб’, *богородская трава* ‘лекарственное растение зверобой’, *мышия сосенка ‘хвош летний’*, зоонимы богов *конёк ‘сверчок’*, *бабка-липка ‘бабочка’*, *морская сорока ‘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.

Косшова 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