



фольклор
народов России

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНО-
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ПЕРМСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР УРАЛЬСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

И.А. ПОДЮКОВ, Е.Н. СВАЛОВА

**ПАРЕМИЯ
В РУССКИХ НАРОДНЫХ
ГОВОРАХ ПРИКАМЬЯ:
СЕМАНТИКА И ПРАГМАТИКА**



издательство
МАМАТОВ®
www.mamatov.ru

Санкт-Петербург 2019

УДК 811.161.1
ББК 81.411.2)
П44

Авторы:

И. А. Подюков, доктор филологических наук, профессор
Е. Н. Свалова, кандидат филологических наук, доцент

Рецензенты:

Е. В. Ерофеева, доктор филологических наук,
профессор кафедры общего и славянского языкознания Пермского
государственного национального исследовательского университета
С. С. Шляхова, доктор филологических наук,
профессор кафедры «Иностранные языки и связи с общественностью»
Пермского национального исследовательского
политехнического университета

Подюков И. А.

П44 Паремия в русских народных говорах Прикамья: семантика
и прагматика /И. А. Подюков, Е. Н. Свалова. – СПб.: Маматов,
2019. – 224 с.

Издание раскрывает особенности бытующих в русской диалектной речи устойчивых паремических высказываний, в которых воспроизводятся сложившиеся в народной культуре нормы бытового и обрядового общения и поведения. Описываются жанровые качества, образность и стилистические особенности народных паремий, которые в живой речи используются как средства бытового народного этикета (приветствия, пожелания, утешения, замечания, брань). Анализируется также образная и функциональная специфика паремий, используемых в обрядовой коммуникации (обереги, благопожелания, клятвы). Диалектные паремии, в которых закреплены выработанные народной традицией нормы социального и межличностного взаимодействия в бытовой и обрядовой сферах, рассмотрены с точки зрения их семантического разнообразия, мотивированности, художественной формы и прагматических характеристик.

Анализ образных оснований, семантики и прагматических возможностей устойчивых словесных формул позволяет раскрыть одну из граней народно-речевой культуры русского населения Прикамья, воплощение в народном слове национально-культурных смыслов и ценностей. Издание послужит популяризации знаний о богатстве и разнообразии языковых средств русского народного повседневного и обрядового общения.

*Исследование и издание осуществлено за счет средств гранта РНФ
(научный проект 19-18-00117 «Традиционная культура
русских в зонах активных межэтнических контактов
Урала и Поволжья»).*

ISBN 978-5-91076-205-7

© И. А. Подюков, Е. Н. Свалова, текст, 2019
© ООО «Маматов», оформление, 2019



ВВЕДЕНИЕ

Термин «паремия» обычно используется как собирательное название для пословиц, поговорок, присловий, примет, т. е. под паремиями понимают воспроизводимые микротексты (преимущественно фольклорного характера). Основной массив паремий – пословицы и поговорки. Складывается также традиция относить к паремиям развёрнутые устойчивые этикетные формулы типа приветствий, пожеланий, заклинаний, клятв и пр. Паремия, следовательно, есть сравнительно небольшое по объёму устойчивое высказывание, в котором на основе переосмысления условной или жизненной ситуации сформулирована некая истина или житейское правило. В настоящем исследовании термин понимается в расширительном смысле, в кругу паремий рассматриваются устойчивые высказывания, относящиеся к речевому этикету, пословицы, поговорки, приметы.

Высказывания-паремии выражают коллективный народный опыт. Как фольклорные тексты характеризуются особой художественной формой (звуковой инструментовкой, рифмованностью, ритмической организованностью). Нередко их отличает мифологическая или религиозная окрашенность, очень часто входящие в их состав компоненты (особенно семантически и грамматически доминирующие в структуре высказывания) символически нагружены.

По современным представлениям, паремические высказывания относят к предикативным замкнутым конструкциям, в которых совмещены качества языкового знака и микротекста, в связи

с чем паремия способна содержать несколько блоков информации: денотативную, мотивационную, стилистическую [Ковшова 1996: 2]. Как факты народной речи и одновременно как произведения устного народного творчества народные паремии предоставляют богатый материал для исследования мировоззрения, эстетических и стилистических вкусов носителя традиционной русской крестьянской культуры, для выявления её национальной специфики, ментальных особенностей социума и этноса в целом. Паремика, свод устойчивых высказываний, выступает как лингвокультурный феномен, отражающий этнокогнитивное своеобразие лингвокультуры [Тразанова 2012: 3]. Образное выражение традиционных для этноса ценностей, воплощение этнических стереотипов, принятых в социуме представлений о добре и зле, праведности и грехе, добродетели и пороке, других культурных установок считается основным назначением паремий. Содержательно в них отражаются особенности национального характера, специфика жизнеустройства этноса. Представляя собой яркое воплощение традиционной народно-речевой культуры, эти особые воспроизводимые единицы живой речи отображают стереотипные представления народа и базовые концепты этнокультуры.

По своей структуре паремии представляют собой самостоятельные устойчивые фразы в форме односоставных, двусоставных, простых и реже сложных предложений. Паремические высказывания привязаны к явлениям и типовым ситуациям повседневной жизни, к наиболее существенным обрядовым эпизодам, обозначают жизненные и мысленные ситуации или отношения между теми или другими объектами. В них закреплены выработанные в обществе алгоритмы и нормы социального и межличностного взаимодействия. Выражая социально-поведенческую норму, паремия предлагает взгляд на действительность и соответственно правило поведения с позиции сложившейся в этносе традиции. Паремии, в которых символизирована социальная деятельность, в целом ряде случаев наделены семантикой регулятивности и выступают как речевые

действия. В них фиксируются нормы приличия, вежливости, принятые правила общения, связанное с привычками и обычаями социально-ролевое поведение человека.

В данной работе описываются по преимуществу диалектные паремии, используемые прежде всего в русских говорах Пермского края. Поэтому в них отражается такое качество диалектной среды, как ритуализированность деревенского быта, где граница между обрядом и бытовой стереотипной ситуацией не всегда очевидна. Нередко они связываются с уровнем традиционной культуры, с обрядово-мифологическим её содержанием, выступают как знаки, передающие специфическую информацию этномифологического характера. Основанием паремий как знаков вторичной номинации зачастую выступает семантический субстрат архаических культурных текстов.

Паремии, бытующие в живой речи русского населения Пермского края, наглядно иллюстрируют особенности его народно-речевой культуры. Одновременно они позволяют охарактеризовать отдельные стороны бытовой и ритуальной коммуникации в диалектной среде. Исследуемые паремии наделены семантикой регулятивности. Заложенные в их семантической структуре социально-регулятивные смыслы в разных фазах диалога не только воздействуют на партнёра по общению, но и направляют его на выполнение определённого действия. Анализ высказываний, содержащих пожелания, утешения, замечания, угрозы и пр., даёт возможность детализировать наши представления об особенностях общения в условиях жизни традиционного сообщества. В частности, по функционированию паремий может быть прослежена особая социально-ролевая организация традиционного деревенского общения, которая проявляется в более детальном членении ситуаций общения, в существовании специфических для сельского быта и крестьянского взгляда на мир ситуаций.

Известно, что научные представления о диалекте в последнее время существенно изменились (в немалой степени в связи

с трансформацией самих диалектов). По-прежнему воплощая в себе особую традиционную русскую деревенскую культуру, народные говоры (которые специалисты оценивают в наши дни не иначе, как национальное достояние) оказываются интересны не столько специфическим фонетическим составом, особой лексикой и грамматикой, сколько самобытным набором социально-коммуникативных ролей и соответственно средств для их представления. Современные исследователи всё больше склонны считать спецификой диалекта любых территорий как особого идиома национального языка не лексико-грамматическое своеобразие, а именно специфику коммуникации, т. е. специфику не столько территориальную, сколько функциональную. По мнению В. Е. Гольдина, народные говоры «отличает специфический состав речевых событий и речевых жанров, своеобразное речевое сознание, свой речевой этикет...» [Гольдин 2000: 58]. Несомненно, специфика отличает и сам набор текстов, организующих диалектное общение, и их характер, стилистические и прагматические качества. В этом плане можно согласиться с утверждением исследователей, что, усваивая из литературного языка новые формы общения, современный диалект в ряде мест не вытесняется, а поднимается на новую, более высокую ступень развития. Как утверждает Т. Н. Плешкова, опираясь на длительные наблюдения за языковой ситуацией архангельского севера, именно стереотипы речевой среды, диалектные образцы в речи коренного населения этого края играют решающую роль в сохранении диалектных языковых фактов [Плешкова 2005].

Семантические и прагматические (проявляющиеся в реальных процессах коммуникации) качества народных паремий, которые представляют средства оформления устного речевого общения в диалектной среде, неразрывно связаны между собой. Семантика паремий, смысловое пространство высказывания во многом определяется её образной структурой, а их прагматика зависит от выполняемой ими функции. Обычно это интеллектуальное, эмоциональное или волевое воздействие (негативное или позитивное),

характер которого зависит от жанровой природы паремии, её роли в непосредственном или ритуализированном, оформленном в особый этикет общении.

В настоящем издании основное внимание обращено на способы семантической мотивации используемых в диалектном общении паремий и формируемые семантическим содержанием и ситуацией использования их прагматические возможности. Совмещение анализа семантических особенностей устойчивых высказываний, мотивированных их внутренней формой, и описание их прагматических качеств, их функциональной нагруженности, места в социальных и ритуальных контекстах достаточно типично для современных исследований по фразеологии и паремиологии. Культурно-прагматические исследования обычны при изучении знаков вторичной номинации, для которых особое значение имеет их лингвокультурологическая сущность. Предметом нашего рассмотрения являются и сама закреплённость паремий за теми или иными культурно-прагматическими ситуациями, и заложенные в высказываниях механизмы, позволяющие передавать явные и скрытые коммуникативные установки говорящего.

Таким образом, в предлагаемом исследовании даётся характеристика семантических и функциональных особенностей народных паремий, которая предполагает учёт взаимосвязи их семантики и прагматики как компонентов значения паремии. Заметим, что сама актуализация культурных ценностей в знаковых, символических формах, воспроизводство традиции в сложившихся в народной культуре нормах и предписаниях уже может считаться прагматикой. Рассмотрение свойств паремий в лингвокультурологическом аспекте совмещается с описанием устойчивых паремиологических высказываний по их соотнесённости с речевыми жанрами, по их роли в разнообразных ситуативных, социальных и других контекстах. Решаемые в исследовании задачи связаны с проблематикой коммуникативной диалектологии и этнолингвистики. Одновременно исследование находится в рамках семантического подхода, ориентированного

на анализ культурной мотивированности и коннотированности паремий. Прагматический подход проявляется в ориентации анализа на выявление закреплённого в языковой единице отношения говорящего к цели, содержанию общения, к адресату и к ситуации, в которой оно происходит. Подобная многоаспектность избранного анализа объясняется тем, что в современной русистике изучение паремий осуществляется по разным направлениям, что отражает сложность данного феномена, выступающего, с одной стороны, как знак-текст, связанный с тем или иным жанром общения («знак-текстема» – Н. Ф. Алефиренко), а с другой – как эстетически оформленное произведение народной словесности (как жанр традиционной народной культуры, как «фольклор речевых ситуаций» [Дранникова 2001: 59]). Исследование семантических свойств народной паремии и её лингвопрагматических качеств приобретает особую значимость, т. к. расширяет наши представления о способах закрепления в диалекте опыта социального и межличностного взаимодействия. В целом же следует признать, что специализированные средства бытовой и фольклорно-обрядовой коммуникации в диалектной сфере, как и сами процессы устного диалектного общения, изучены недостаточно.

Материалом для комплексного анализа послужили данные русских народных говоров Прикамья, паремиологические высказывания, зафиксированные в сборниках прикамского фольклора и региональных словарях (прежде всего, в Словаре пермских паремий [Подюков, Свалова 2014]). При этом диалектный материал рассматривался в контексте общерусской и диалектной паремии. В исследование включён соответственно диалектный и общерусский паремиологический материал, представленный в Словаре русских народных говоров (вып. 1–50, 1965–2017 [СРНГ]), в Словаре русского речевого этикета А. Г. Балакая [Балакай 2007]. Преимущественное внимание к данным одной (пермской) группы русских говоров даёт возможность более корректно охарактеризовать и системные связи устойчивых высказываний (их вариантность, синонимия, вхождение

в семантические группы и макрожанровые объединения), и их функционально-прагматические параметры.

Теоретическим основанием исследования стали труды по русской фразеологии (А. А. Потебня, В. Н. Телия, В. М. Мокиенко), паремиологии (Г. А. Пермяков, Л. Б. Савенкова, Н. Н. Семененко), этнолингвистике и лингвокультурологии (Ю. С. Степанов, В. А. Маслова, С. М. Толстая, Е. А. Березович). При выявлении прагматического потенциала паремий учтены положения современной лингвопрагматики (Г. Д. Сидоркова, С. В. Сидорков), в понимании народной паремии как феномена этноязыкового сознания – работы Н. Д. Арутюновой, Е. С. Кубряковой и др., в интерпретации паремий как одного из малых жанров фольклора – исследования Е. И. Селивёрстовой, А. Т. Хроленко. Опираясь на устоявшиеся в науке представления о жанровых и семантико-стилистических свойствах народных афоризмов (Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров, Г. А. Пермяков и др.), о их лингвокультурологическом своеобразии (Е. В. Иванцова, Л. Б. Савенкова и др.), о их особой культурно-исторической значимости в этноязыковой картине мира (М. Ю. Котова, В. М. Мокиенко и др.), мы исследуем способности паремии не только встраиваться в коммуникативный процесс, но и в значительной степени организовывать его. Разграничивая собственно значение паремии и её прагматический смысл, мы выявляем их связанность в акте коммуникации, рассматриваем отражение в семантической структуре паремий, в их компонентах культурно-символических, этномифологических представлений русского народа. Н. Н. Семененко отмечает: «Особенности внутренней формы паремии способствуют возникновению прагматически обусловленного подтекста» [Семененко 2011а]. Более категоричное утверждение о прагматической сущности паремий высказывает И. Г. Гомонова: «Паремиологические единицы являются специализированными формами выражения определённых прагматических установок, и анализ семантики паремий должен проводиться с учётом этой особенности» [Гомонова 2012: 7].

Используемые авторами подходы к описанию народной паремии находятся в русле современных лингвокультурологических исследований русской фразеологии. Так, в исследовании М. А. Ковшовой [Ковшова 2009] рассматриваются фразеологизмы как вербальные знаки культуры, как воплощение её культурных кодов. Одновременно анализируется их коммуникативная функция, связанная, в частности, с действием принятых в конкретных культурах запретов и предписаний (прежде всего, употребление фразеологизмов в функции средств эвфемического смягчения речи). Паремии выступают одновременно и как языковые образования, и как жанр фольклора. В лингвофольклористике активно разрабатывается исследование фольклорных текстов как речевых действий, регулирующих определённую практическую деятельность, отражающих стратегии поведения [Адоньева 2004]. Именно прагмалингвистика, система правил использования и понимания языка в том или ином социальном контексте, исследует этнокультурологические аспекты коммуникации. Фразеология и паремия, как отмечено многими исследователями, характеризуются особым культурно-прагматическим потенциалом – в связи с их повышенной оценочностью. Фразеологическая коннотация, формируемая культурно-историческим контекстом, а нередко и этимологическими отсылками, является основой прагматического значения, частью прагматики паремии.

Представляя один из аспектов лингвопрагматики, настоящее исследование ориентировано на уточнение представлений о средствах оформления речевых жанров диалектной речи, о способах формализации бытовой и обрядовой коммуникации. Поскольку паремии характеризуются бивалентностью (относятся и к речевым, и одновременно к фольклорным явлениям, считаются фольклорным микрожанром), предпринятый подход имеет непосредственное отношение к прагматике языка фольклора. В современной лингвофольклористике активно разрабатывается исследование фольклорных текстов как речевых действий, регулирующих определённую практическую деятельность, отражающих стратегии поведе-

ния фольклороносителей [Адоньева 2004: 57]. По утверждению С. Н. Авериной, «пословицы и поговорки в функционально-прагматическом аспекте проявляют себя как косвенные речевые акты в том смысле, что они, как правило, сопутствуют прямому выражению иллокутивной установки, обосновывая и усиливая, т. е., по сути, аргументируя её» [Аверина 2005: 4].

В нашей работе, обращённой к описанию семантики и прагматических потенций конкретных знаковых средств диалектной коммуникации, не ставится задача полной параметризации собственно речевых жанров диалектной речи. Исследование, которое раскрывало бы во всей полноте проявляемые в речевых жанрах особенности речевых тактик, специфику диалектного речевого поведения, эффекты прагматического воздействия, может быть выполнено лишь с привлечением всего репертуара прагматических средств диалектной коммуникации. Исследуя роль устойчивых высказываний в бытовой и ритуальной сферах, мы в первую очередь выявляем их семантические особенности, свойства, предопределяющие их прагматическую нацеленность, признавая, что в целом ряде случаев исследуемые паремии сами по себе могут быть отнесены к микрожанрам диалектного речевого общения.

Диалектные паремии отличает особый, концептный тип семантики, соотнесённость и взаимосвязь внутренней формы диалектных паремий и их прагматических характеристик, близость семантических и прагматических свойств диалектных паремий. Описание участия диалектной паремии конкретного диалектного ареала в оформлении устных жанров речевого общения в бытовой и ритуальной сфере с позиций семантического и прагматического подходов способствует углублению жанроведения устной народной речи, дальнейшему изучению проблем диалектной речевой и фольклорной коммуникации.





ГЛАВА I

ПАРЕМИЯ КАК ЕДИНИЦА ЯЗЫКА И КОММУНИКАЦИИ

В данной главе рассматривается круг современных лингвистических представлений о месте паремий в системе языка, их функционально-семантических особенностях, даются общие характеристики диалектной паремии как культурно-языкового знака и специфического знака коммуникации. Анализируются существующие подходы к решению вопроса о специфике семантики паремий и принятые в лингвистике способы описания коммуникативной стороны устойчивых паремиологических высказываний, на пермском материале иллюстрируются особенности семантики, культурно-языковые и коммуникативные свойства диалектных паремий.

1.1. Паремия как сложный языковой знак. Место и статус паремии в системе языка и речи

Ярко выраженный интерес современной лингвистики к паремическому фонду языка объясняется ориентированностью её на анализ языка как одного из проявлений культуры. Паремии как объект исследования чрезвычайно популярны в лингвокогнитивистике, этнолингвистике, этимологии, фразеологии [Савенкова 2002, Толстой 1995, Толстая 2010, Мокиенко 1990, Мокиенко 1999]. В целом ряде исследований раскрывается отражённость в паремиях базовых концептов этнической культуры, специфических черт

национального самосознания. Исследователь Е. В. Телкова отмечает, например, что в пословицах и поговорках отражены такие свойства русского национального характера, как фатализм, пессимизм, добросердечие, импульсивность, эмоциональность, любовь к моральным суждениям, человеколюбие, терпимость, трудолюбие и мастерство как мера достоинства человека [Телкова 2003: 65–66]. И. В. Горбань говорит об отражении в паремиологическом корпусе русского языка ценностных ориентаций русской национальной личности (святость, соборность, духовность, терпение, совесть, милосердие, справедливость, удадь и др.) [Горбань 2010]. Значимость паремий в выражении мировоззренческих смыслов предопределена уже в самом термине «паремия» – этимологически он связан с обозначением важнейших мест Библии, книжных изречений, которые выражают так называемые «вечные» ценности (этические, познавательные, религиозные, социальные).

В связи с относительной «молодостью» паремиологии термин «паремия» используется в науке неоднозначно – как родовой по отношению к ряду разновидностей устойчивых высказываний. Под паремией понимают либо только пословицы и поговорки (В. П. Жуков, А. Б. Савенкова, З. К. Тарланов), либо, помимо них, также присловья – выражения, которые, как считается, используются, прежде всего, для украшения речи, для создания комического эффекта (В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина, Е. И. Селивёрстова). Расширительно понимая паремику, учёные относят к ней также приметы, загадки, афоризмы (Г. А. Пермяков, Е. Е. Жигарина). Неоднозначное понимание термина связано, в первую очередь, со сложностью паремии как знака одновременно и повседневной, и фольклорной речи; как образования с качествами и знака, и текста. В современном использовании это собирательное название пословиц, поговорок, присловий, примет, т. е. различных устойчивых воспроизводимых микротекстов – пословиц и поговорок, а также этикетных формул (таких как приветствия, пожелания, заклинания, клятвы,

обереги и пр.). В паремии на основе образного переосмысления условной или жизненной ситуации обычно выражается некая истина, житейское правило или нравственное умозаключение. Отмечая отнесённость паремий к устойчивым фразеологическим высказываниям дидактического характера, учёные понимают под собирательным термином «паремия» различные микротексты фольклорного характера, каждый со своей темой и с определённой речевой организацией.

«Паремиологическое пространство языка», паремиологическая картина мира, которую считают частью национальной языковой картины мира, «отразившей национальные эталоны системы представлений... народа о закономерностях бытия и законах человеческого общества, о нравственных и жизненных ценностях, о привычках и характере человека» [Семененко 2011d: 341], описывается, прежде всего, по данным пословиц и поговорок. М. Ю. Котова на материале славянских пословичных паремий, семантика которых связана с отражением нравоучительной сентенции или философского обобщения, показывает степень употребительности пословицы в современных славянских языках и демонстрирует влияние русского паремиологического словаря на другие славянские языки. А. Б. Савенкова в лингвокультурологическом исследовании русских паремий, выполненном также на пословично-поговорочном материале, рассматривает отражение в них характерных для национальной русской духовности концептов. С. В. Сидорков в анализе вхождения паремий в художественный текст [Сидорков 2003] исследует функции пословиц и поговорок в художественном дискурсе, рассматривает связь паремий с другими жанрами словесности (басня, сказка), отражение их в литературных сюжетах.

Повышенный интерес проявляет к народной паремике современная этнолингвистика, изучающая содержательный план культуры, её семантический (символический) язык, средства выраже-

ния этнокультурных смыслов, категории и механизмы фиксации и трансляции культуры. С. М. Толстая, исследующая вербальные аспекты славянских обрядов, отмечает, в частности, сходство целого ряда формул приветствий, прощания, благодарности, извинения и др. с ритуальными действиями, а не с собственно речевыми актами, говорит о применении их как микроритуалов [Толстая 1994]. Т. А. Агапкина и Л. Н. Виноградова [Агапкина, Виноградова 1994], исследовав благожелательные формулы в контексте обряда, выявили совмещённость в них социально-нормативной, коммуникативной функций и магической цели воздействия на действительность. Л. Н. Виноградова [Виноградова 2008], проведя сопоставительный анализ жанра проклятий в традиционной и современной культуре, показала, что в связи с утратой первоначальной магической функции формулы проклятий перешли в разряд бранных выражений, сменили прагматическую установку использования их в акте коммуникации, став знаком выражения негативной экспрессии. В анализе славянской магической обереговой традиции Е. Е. Левкиевская, обращаясь к прагматике текста, исследовала обрядовую формульность обереговых текстов, в том числе вербальных формул-приговоров, отметив, что от других обрядовых текстов эти формулы отличаются (в силу краткости и установки на выражение немедленной реакции на опасность) особыми способами выражения прагматического смысла [Левкиевская 2002].

Исследователями активно изучается проблема специфики семантики паремии как сложного знака. Как и в собственно предложении, в паремическом высказывании отражается экстралингвистическая ситуация, определённое событие. В то же время паремию относят к номинативно-характеризующим, «вторичным» пропозициональным знакам, где в связи с повышенной экспрессивностью высказывания предикативность может несколько «приглушаться» [Басова 2004: 8]. Характеризуя механизмы смыслообразования паремий, Н. Н. Семененко [Семененко 2011с: 14] отмечает,

что значение паремии связано с паремиеобразующим взаимодействием когнитивных единиц, носителями которых являются структурные компоненты паремии. В связи с этим исследователи нередко говорят о концептном типе семантики паремий, о их когнитивности. Паремии представляют те сферы языка, которые обусловлены тесной связью языка и мышления: «Паремия, являясь одной из форм ментальных репрезентаций, сосредоточила в себе результат масштабного процесса восприятия человеком себя и действительности и выступает часто в качестве рифмованной и/или ритмизованной когнитивной сущности» [Горбань 2010: 174].

По наблюдениям многих исследователей, специфика семантики паремий выражается также в их семантической диффузности. Многие паремии в своём употреблении отличает ситуативная связанность; их семантика в значительной степени предопределена условиями коммуникативной ситуации [Балакай 2002: 22]. Как указывает Г. Г. Почепцов, «прагматическая семантика... имеет дело с перебором нескольких семантических структур, соответствующих одной денотативной ситуации... прагматическая семантика – это семантика выбора, семантика альтернатив» [Почепцов 2001: 35]. По замечанию Н. Н. Семененко, «само понятие “семантика” не всегда самодостаточно для характеристики паремий, поскольку план их содержания не сводится к выражаемому языковому значению, а во многом определяется прагматическим смыслом и когнитивной моделью, лежащей в основе умозаключения» [Семененко 2010: 262–263]. Исследователи паремии говорят о повышенных прагматических характеристиках устойчивых высказываний – о функциональной нагруженности текстов паремий, их особой значимости в социальных и ритуально-мифологических контекстах. Г. Д. Сидоркова [Сидоркова 1999] выделяет такие специфические прагматические функции пословичных паремий, как урезонивание, предостережение, обличение, упрёк, оправдание, обоснование, ободрение, утешение, побуждение к действию, совет, парирование и пр. На материале пословиц,

поговорок, загадок и примет Н. Н. Семененко, описывая функционально-семантические свойства паремий, приходит к выводам о том, что они позволяют выполнять функции, выходящие за пределы собственно языковой номинации и выражения отдельного умозаключения, что мотивируется прагматической ориентированностью паремии [Семененко 2011с: 4]. По утверждению исследователя, категориальный статус и функциональное своеобразие отдельных разновидностей русских паремий непосредственно обусловлены их когнитивно-прагматической природой, то есть способностью репрезентировать и продуцировать ценностные знания, сформированные в этнокультуре. Отражая символизацию социальной деятельности и коммуникации, паремии в своей семантике эксплицируют ценностные координаты, базовые для культуры онтологические категории, фрагменты национальной концептосферы [Семененко 2011с: 15].

Разные по содержанию виды паремий в системе языка характеризуются общей дидактической функцией [Семененко 2011: 11]. Например, входящие в пословичный состав языка паремии не только отражают национальное своеобразие культуры народа, выработанную им систему ценностей, но и выступают в качестве своеобразных регуляторов социального поведения и генетически связаны «с историческим опытом народа, ставшего достоянием его национального самосознания или просто памятным знаком» [Телия 1996: 89]. Выражая универсальную истину, пословица одновременно демонстрирует присущий конкретному этносу особый склад ума, заданный традицией способ суждения. Как этнокультурные маркеры национально-культурного сознания этноса и самобытности этнического мировосприятия, многие пословицы в то же время отличает универсализм, выражающийся в совпадении морального смысла, в идентичности образности, нередко и в структурном сходстве выражений, относящихся к разным языкам. Такова, в частности, пословица *Скрипучее дерево два века живёт (дольше стоит)*, которая подмечает

психологическую особенность людей-пессимистов и скептиков – склонность жаловаться на свою жизнь (они, как правило, более осторожны в жизни, менее безрассудны в поступках и соответственно дольше живут). Как и русский аналог, коми-пермяцкое выражение *Дзуртан пуыс дыржык олё* (*Скрипучее дерево дольше стоит*) связано с выверенным на практике наблюдением: скрипучее дерево гнётся, но остаётся целым, тогда как негнущееся дерево ломается.

В пословицах выражается отношение народа к различным жизненным явлениям, обобщается культурный опыт, формулируется поучительный смысл поведения в разных (особенно непростых) жизненных ситуациях. В этих фольклорных микротекстах значима не только логическая природа и заложенная в выражении абстрактная истина, но и художественный образ, благодаря которому ответ на житейский вопрос делается по-настоящему убедительным и конкретно-осязаемым. Образные речения народа глубоко специфичны и имеют ярко выраженный национальный характер, недаром передача их формы и содержания средствами другого языка затруднена: использованные в них образы укоренены в этнической культуре, и круг связанных с ними ассоциаций в разных культурах может не совпадать. Например, выражение *Не спеши языком, торопись делом* содержит осуждение болтовни вместо работы, причём речь, говорение человека соотнесены с языком. В отличие от русской пословицы коми-пермяцкое выражение *Кывнат пессö он поткöт* (*Языком дрова не наколешь*) строится на сопоставлении языка с топором (инструментом, обязательным для жителя леса). В результате формируется алогичный образ, усиливающий осуждение праздного времяпрепровождения, не типичный для русской языковой культуры (в ней язык может сравниваться с оружием, с мельницей, с мешалкой для сбивания масла: *Не ножа бойся, языка; языком молоть; болтать языком*).

Пословица, следовательно, есть стереотипизированное умозаключение нравоучительного характера, средство выражения базовых

ментальных установок языкового сознания этноса. В отличие от пословиц примета как одна из разновидностей народных паремий отражает особенности народного знания и фольклорного мышления, представляя культурный опыт познания явлений мира в их взаимосвязи. Это важный, хорошо сохранившийся до наших дней элемент архаической культурной традиции, в котором отражаются наиболее значимые для носителей конкретной этнической культуры смыслы. «Приметы несут в себе познавательный потенциал, имеют большую этнографическую, языкотворческую и художественную ценность» [Тонкова 2007:4]. Связь человека и природы для носителей традиционной культуры была сутью существования; мир природы был наделён особым смыслом, между высшими силами и событиями физического мира устанавливалась священная связь.

Представляя собой законченное высказывание (микротекст), примета совмещает указание на событие-причину и на событие-следствие. Основные формальные признаки приметы – лаконичность и воспроизводимость: афористическое значение примет оформлено в стереотип, отмечающий прогноз стандартных наблюдаемых ситуаций. Особый интерес представляет использование в примете символов, выбор которых зависит не только от экстралингвистических факторов (география, особенности природного мира местности, характерные способы ведения хозяйства), но и от особенностей культурно-мифологической традиции, поскольку примета относится к сакральным фольклорным жанрам, является условно-магическим знаком событий жизни.

Основа семантики приметы – совмещение в одном тексте символически нагруженных компонентов, при этом, как отмечает Н. Н. Семененко, функция собственно символическая обусловлена слабой, условной мотивацией логической связи между ассоциативно обозначенными с их помощью событием и предсказанием [Семененко 2011: 37]. Выступая, по сути, как сложноподчинённое предложение с недифференцированным условно-временным

значением (с союзом *когда/если*), в народной речи они обычно функционируют как бессоюзные конструкции. В этом случае основным средством связи частей становится соотношение грамматических форм сказуемых. Дополнительные смысловые оттенки условно-следственного и временного значений передаются в приметах словами с модальной семантикой, модальными формами сказуемых первой и второй предикативных частей, соотношением временных форм глаголов-сказуемых. Как показала Н. И. Фёдорова [Фёдорова 2013], модальные оттенки видо- временной связи бессоюзных предложений разнообразны.

В приметах активны формы настоящего времени несовершенного вида с семантикой временной неопределённости, выражающие многократную связь ситуаций, и особенно схема соотношения сказуемых «настоящее время – будущее время», которая отражает собственно прогнозный смысл, указывает на осуществление какого-либо действия при определённых условиях (*Солнце садится в морок – дождь будет*). Если обуславливающая часть приметы представлена индикативом, а обусловленная – императивом (*На Благовещенье пасмурно – не жди урожая*), выражается побудительно-запретительное значение и усиливается категоричность прогноза. Если обе части имеют будущее время (*Утренняя заря скоро потухнет – будет ветер*), выражается значение результативности привычного, повторяющегося действия. Уже сама формальная организация текстов народных примет указывает на воспроизведение в них архаической логики мышления, отличающейся синкретичностью и наивностью.

Народная примета как фольклорный жанр и как текст традиционной культуры наделена ярко выраженным лингвокультурологическим потенциалом, оценивается как лингвистический и стилистический феномен и факт народного речевого творчества [Гридина, Коновалова 2002, Христофорова]. Примету отличает повышенное прагматическое начало, способность через выраженный в ней прогноз указывать на благоприятные или тяжёлые обстоятельства,

успех или неудачу в хозяйственных и личных делах, так или иначе регулировать поведение носителя традиции [Семененко 2011]. В ней находит яркое отражение этнокультурная специфика: тексты примет, концентрирующие в себе многовековой народный опыт, отражают стереотипы сознания этноса, содержат разнообразную информацию о его духовном мире. Важная часть словаря символов примет – мифологически коннотированная лексика, являющаяся их мотивационной основой. Анализ культурной семантики этих слов помогает понять культурные установки той или иной этнической традиции, особенности этнического символического мышления, народные способы символической категоризации окружающего мира.

Определение этнически самобытного содержания многих примет затруднено тем, что «учтённые» в них законы физики, ботаники, биологии, зоологии имеют универсальный характер. Многие приметы строятся на наблюдении, взятом из реальности, содержат в своей основе практические, выверенные опытом знания, наблюдения человека за поведением животных, за явлениями растительного мира, за собственным самочувствием. Колебание влажности воздуха, например, учтено в известных приметах о том, что *дым из печных труб идёт вверх перед ясной погодой, что дрова в печи горят ярко перед вёдром*. В них тусклое бледное пламя, неполное сгорание топлива, образование дыма и сажи, слабая тяга осмыслены как признаки высокой влажности воздуха, близкого ненастья. Примета *если в поле далеко раздаётся голос, то будет дождь* также мотивирована законами физики – с увеличением влажности возрастает плотность воздуха, а следовательно, и его способность проводить звук. Синоптические способности насекомых учтены в русской примете *если муравьи собираются на макушке муравейника и мало двигаются, будет плохая погода*. Необходимая для выживания способность животных предвидеть погоду на достаточно длительные сроки по признакам, которые человек не ощущает, очевидно, является результатом естественного отбора, закрепились на генетическом уровне.

В русской примете *если полевая мышь вьёт гнездо высоко, на корню хлебов, то цены на хлеб будут высокие* конечным является прогноз на цены, который опосредован указанием на плохой урожай, в свою очередь, связанный с дождливым летом; ср.: в этой же связи приметы *не будет урожая грибов да ягод – не будет и хлеба; не будет за полем – не будет и на поле*.

Сама взаимосвязь реального и прогнозируемого явлений в примете обычно не отмечается: *если хомуты отпотели и стали мягкими, если узлы на льняной верёвке плохо развязываются, скоро будет дождь* (наблюдение-прогноз связано с гигроскопичностью и пористостью кожи, со свойствами льна, растения с особой трубчатой структурой волокна, изделия из которого отличает идеальная способность впитывать влагу). Распространённая русская примета *много мошек – готовь лукошек* основана на имплицитном указании на влажное начало лета, что проявляется в обилии насекомых и сулит большой урожай грибов и ягод. Аналогично в охотничьей примете *много маслят – много зверят* прогноз на удачливый для охоты на пушного зверя сезон строится на указании на обилие корма для белок (белки, названные в примете эвфемически гиперонимом *зверята*, едят разные виды грибов, но действительно предпочитают маслята – грибы, богатые ценными аминокислотами). В рыбацких приметах также учитывается реакция рыбы на изменение температуры, давления. Примета *июнь – на рыбу плюнь* указывает на связь слабого клёва рыбы (прежде всего, крупной) с прогреванием воды, от которого рыба и становится вялой. Примета *север и восток – не ходи на исток* подмечает изменение температуры с приходом холодного северо-восточного ветра (в ряде мест России его и называют *зимняк* [СРНГ 11: 277]).

Несмотря на то, что практическое обоснование прогноза в примете обычно не формулируется и подмеченная в ней закономерность часто остаётся непонятной, примета сохраняет устойчивость, поскольку положенная в её основу связь выверена временем и запе-

чатлена традицией. Выражение *хвост у коровы длинный – и молоко длинное будет* (пермск.) подмечает одну из особенностей коров, которую учитывали, когда покупали корову («длинное» молоко означает здесь способность коровы долго давать молоко перед новым отёлом, «запуском»). Длинный тонкий хвост коровы на самом деле является вполне точным показателем её молочности – свидетельствует о более длинных, увеличенных позвонках и растянутости средней части туловища животного. Этот экстерьер (по-народному – «стать»: длинное, растянутое туловище и соответственно хорошо развитое брюхо) косвенно указывает на развитость пищеварительных органов животного.

Кроме универсальности положенных в основание примет объективных (хотя и стихийно выведенных народной практикой) закономерностей, важным обстоятельством, затрудняющим выявление этнической специфики примет, является универсальность зафиксированных в них мифологических воззрений. Приметы не только плод наблюдательности крестьянина, промысловика, но и результат бессознательного мифотворчества; значительная их часть основывается на приписывании предметам и явлениям внешнего мира магических свойств, на так называемых суевериях, когда человек принимает за реальность неведомые силы, способные предвещать события и даже влиять на них. «Сила» таких примет во многом базируется на типологической близости и сходстве даже генетически не родственных традиционных культур. Феномен удивительного подобия мотивов, сюжетов и образов мифологий народов мира остаётся до конца не объяснённым и обусловлен не только культурными заимствованиями, миграцией культурных образов и сюжетов, но и материальной тождественностью мира, сходством природных и социальных ситуаций, психофизиологической общностью человечества [Неклюдов 2004].

В суеверных приметах, в отличие от научно обусловленных, игнорируется прямая причинно-следственная связь между интерпретируемым событием и предсказанием, но в той или иной степени

сохраняется логика мифа. Например, вполне «научной» можно назвать примету *если дрова горят с треском – к морозу* (русск.). Она находится в одном ряду с узнаванием погоды по топящейся печи, углям, даже цвету огня. «Погодное» значение приметы связано с тем, что перед холодами поднимается давление воздуха и улучшается тяга, отчего влага в дровах превращается в пар быстрее (вскипает и резко разрывает древесину). Примета о трещащих дровах может получить и суеверное истолкование: если дрова горят с треском, значит, на свадьбе есть человек с завистливыми и портящими глазами, способный сглазить. Приложение предвещающей морозы приметы к колдовской теме обусловлено особым народным восприятием горения как жизни, огня как очистительной силы, контрастной по отношению к холоду, с которым в свою очередь связаны идеи нежизненности, смерти. Показательна и редкая русская примета о том, что *потухшие угольки из печи вылетают к незванным гостям, а горящие – к визиту родни*. Позднее, очевидно, формируется общепозитивный смысл хорошо, активно топящейся печи: *уголёк выпадет из печки – гость придёт*. Печь здесь не только предсказательница погоды, но и будущего, защитница и помощница. Вообще мистическая способность огня «говорить», предсказывать учтена в разнообразных формах народной пиромантии. Так, ровный огонь в печи, одинаково быстро, без углей прогорающие дрова в банной каменке в ритуале невестинной бани предвещают спокойную жизнь новобрачных. Подобные символические смыслы горения очевидны в примете *У кого из молодых во время венчания быстрее сгорит свеча, тот умрёт первый*.

В приметах, считающихся суеверными, задействованы базовые для любой традиционной культуры символические категории – стихии, звёзды и планеты, животный и растительный мир, соматическая сфера человека. Доминирующей в таких приметах является конкретно-предметная, прежде всего, природная и артефактная, лексика, поскольку само народное мышление отличается наглядная

образность, конкретность, чувственность. Эта лексика подвергнута символическому переосмыслению, на основе чего за лексической единицей закрепляется условный (часто трудно формулируемый) культурный смысл. При этом артефактная лексика для текстов народных примет не самая частотная. Обычно в приметах встречаются названия предметов, наделённые богатыми символическими смыслами. Внешне случайное соотнесение *Пуговица перед дорогой оборвалась – не к добру* основано на почитании пуговицы, которая в прошлом понималась как своеобразный магический оберег, символический аналог креста (пришивается в форме крестика; отсюда и обычай братья за пуговицу, чтобы избежать плохого; напр., переходя через кошачий след).

Большое значение в приметах имеет символически охарактеризованная лексика природы. Равно значимыми в них становятся события космические и события микромира. Изменение привычного облика светил, созвездий, другие небесные события соотносятся чаще с катастрофическими событиями. Примета *перед войной утренняя звезда совсем пропала* отталкивается от общего для мировых культур представления о неизменности неба, знака божественного гармоничного мироустройства. Аналогично в марийской примете *если в созвездии Шокте шӱдыр* (Плеяды, или Решето) *видны не семь, а только шесть звёзд, это к несчастью*. В качестве предвестника войны выступает небо, окрашенное в красный цвет, который соотносится с цветом крови: *«Перед войной небо красное всё стало»* (с. Романово, Усольский район, Пермский край); *«Перед войной небо было, как кровь, красное»* (д. Зинково, Косинский район, Коми-Пермяцкий округ).

Идея участия мира и природы в жизни человека (архаичное представление о психосоматическом единстве человека и космоса) проявляется также в приметах с образами насекомых. Приметы с энтопонимами типа *Белые бабочки летают в начале лета в большом количестве – к войне; первой весной увидишь красную бабочку-*

капустницу – к радости, белую – к покойнику имеют экзистенциальный смысл. По сути, в основании суеверной приметы лежит реальная: *Если весной много белых бабочек, то лето будет дождливое и будет много молока*. Эта примета в свою очередь отсылает к другому тексту: *если весна тёплая, то лето будет мокрое*. Осмысление массового появления белых бабочек в исходных выражениях продиктовано объективными обстоятельствами: бабочки имеют так называемую «волну жизни», и её максимум связан с аномально тёплой погодой. В сопряжении бабочек со смертью используется известная символика бабочки как души, содержится рефлекс древней символики белого как потустороннего, связанного со смертью, а красного – как жизни.

Среди примет, связанных с домашними животными, преобладают тексты с образом кошки. Народные приметы в разных культурах фиксируют исключительную способность кошки чувствовать самые незначительные перемены окружающей среды – погоды, эмоционально-психологического фона в доме, даже болезней его обитателей. Русские приметы *Если кошка бежит, играет – дождя не будет, кошка пытается вырваться из дома ночью, при этом громко мяукая – плохая погода простоят несколько дней*, как считается, строятся на фиксации способности животного чувствовать самые минимальные электромагнитные и инфразвуковые колебания в атмосфере. Устойчивые ассоциации мыши со смертью отражены в примете *Если мыши грызут одежду – к смерти*. В них мыши предстают как хозяева хthonоса, как одно из воплощений смерти; как персонаж, с которым связывается изменение форм существования человека и природы [Черепанова 1996: 14] (тот же смысл выражен, например, в старой русской поговорке *Смерть, как мышь, голову отъест*).

Разнообразны в приметах растительные символы. В примете *если на огороде у хозяйки ничего не родилось, в этом году умереть* (известен также вариант – *если выросшие капуста, бобы и другие растения имеют белый цвет, это предвещает болезнь и даже*

смерть хозяина) рост растений выступает как показатель избыточности природной силы, а прекращение этого роста – как иссякание жизненной энергии хозяина. В сходных приметах реализуются близкие мифологические коннотации названий тех или иных деревьев. Так, отмеченный в тюркских, уральских и индоевропейских языках культ берёзы как священного дерева мотивирует действующий в ряде мест Прикамья запрет высаживать её у дома и соответственно приметы *берёза у дома растёт – мужики выведутся*. Берёза связана в традиционных культурах с идеей исключённости из жизни, является символическим медиатором между мирами.

Источником информации о грядущих событиях часто служит собственное тело человека. В примете *ребёнок с двумя макушками вырастет счастливым* (вероятно, два вихра у человека здесь были осмыслены как удвоение его жизненной силы, ср. представление о чрезвычайно сильном, выраженное в слове *двужильный*). Особенно большое количество соответствий отмечается для примет-предчувствий, основанных на ощущениях тела, где реализованы символические смыслы соматизмов. Локоть, например, ассоциируется с возможностью человека иметь свободу действий, действовать и чувствовать себя свободно: *локоть чешется – к переезду или долгой поездке*. Нога соотносится с движением, дорогой: *войти в новое место с левой ноги – к несчастью, подошвы чешутся – к дороге*. По приметам, вещее значение имеют неожиданные ощущения в разных частях тела (покалывание, почёсывание, онемение и пр.). Немотивированное, неосознанное и навязчивое желание почесать ту или иную часть тела – крайне распространённый в разных культурах знак будущих событий. Зуд, нервно-рефлекторная реакция организма на различные внутренние проблемы (от аллергии до неврозов) может связываться с предощущением горя (с этим связана русская примета *локоть чешется – к сильному горю*).

Место, с которым связано предвидение, обычно наделено сакральными характеристиками. Так, примета *всякая встреча из дому*

на пороге, на крыльце, на мосту не сулит хорошего опирается на мифологизацию порога, сеней, крыльца, которые в семиотике пространства крестьянского дома выступают в качестве границы между мирами, между «своим» и «чужим». Запрет находиться по разные стороны порога отражён во многих приметах: *через порог не здороваться, не беседовать, если будешь на пороге сидеть – мать умрёт* (севернорусское), *жениху нельзя садиться на порог – детей не будет*. Почитание, сакральное восприятие порога как места, откуда начинается будущее (ср. фразеологизм *на пороге* 'о скором наступлении чего-л.') сохранилось в массе обрядовых форм (лечение заговорами на пороге, роды в тяжёлых случаях через порог, обрядовая инверсия – топтание порога невестой, чтобы быть хозяйкой в доме: «У нас одна выходила, дак она на порог ступила да как соскочит. Все бабы-то: "Ну, хозяйка пришла в дом"» (с. Володино, Солик.).

Наделены знаками будущего в традиционных культурах особые природные состояния – гроза, ледоход на реке. Время ледохода воспринимается как стихия, заключающая в себе и некое губительное, и одновременно очистительное начало. В народе верят, что ледоход может влиять на погоду: *после ледохода жди тепло* (открывшаяся вода в отличие от льда активно поглощает солнечные лучи, нагревается, что действительно ведёт к некоторому возрастанию испарений). Считается, что *если лёд на реке сядет и уйдёт не сразу, то впереди будет тяжёлый год* – бесплодный, неурожайный или болезненный для людей. Мотивация приметы – указание на медленное таяние снегов, льда, что сулит дождливое лето и плохой урожай. Имея определённую реальную подоплёку, примета о первом громе базируется и на мифологеме «первого» как аллособытия, которое соотносится с актом творения [Валенцова 2002: 199] (ср. русск.: *до первого грома земля не размёрзнется, после первого грома трава пойдёт в рост*). На этой мифологеме строятся приметы во многих традициях: *если при первом громе перекувыркнёшься через голову, в этом году не будешь болеть*. «Правило», согласно которому первое (начальное)

событие рассматривается как знак свыше, само по себе порождает массу примет: *сорвалась первая рыба – клёва не жди, кто из молодых первым уснёт в брачную ночь, тот раньше умрёт, кто из молодых первый ступит на коврик перед аналоем, тот в доме и будет властвовать*. Безусловно, идея первого как определяющего начала, того, из чего всё происходит, задействована и в погодных приметах: *какая погода первого числа месяца, такой и весь месяц; на Евдокию погожо – всю весну то жо* (по старому стилю Евдокия выпадала на 1 марта, т. е. открывала весну).

В приметах, основанных на орнитоморфной символике, нашли своё отражение и углублённое знание народом особенностей природного мира, и мифологическое знание. Масса примет с образом птицы строится на наблюдениях за её жизнью: *Если дикие утки строят свои гнёзда у самой воды, то наступающее лето будет сухое, а дальше от воды – дождливое* («предчувствие» птиц мотивируется необходимостью сохранить гнездо сухим); *Утки перед дождём без конца ныряют* (примета основана на том, что утки кормятся личинками, мальками, водорослями, которые перед дождём оседают на дно); *Рано утка прилетит – рано весна наступит* (на Урале приход весны обозначает массовый прилёт водоплавающих, для которых нужны очистившиеся водоёмы). В то же время в приметах отражается и древнее поклонение птицам. Народная орнитомантия (гадания по полёту, поведению, крику птиц) основывается на представлении о том, что птицы связаны с богом и что им доступны высшие знания. Устойчивое поверье о залетевшей в дом птице как предвестнике несчастья связано с восприятием птицы как души умершего родственника (*Птица снится – это нехорошо, Птица над домом летает – кто-то тяжело заболевает*; приметы также отражают универсалию птицы-души, осмысленной как вестник близкой смерти). Мистическое отношение к птицам нередко носит универсальный характер. Так, представление о кукушке как проклятой богом птице связано с демонологизацией этой птицы. Кукушка – вещая птица,

она предвещает сроки жизни и смерти, бедствия: *Если услышишь кукушку сзади, значит, умрёшь. Если услышишь голодным – плохо будешь жить. Если сытый – хорошо будешь жить. Если с правого бока услышишь – это хорошо, с левого – плохо. Если спереди услышишь – слёзы.*

Значимым является длинный и короткий стук дятла: *Если дятел летом выбивает длинную дробь по дереву, приближается ненастье.* Объяснение вполне прагматично: дятел кормится насекомыми и жучками, которые прячутся под кору именно перед непогодой. Отмечен и перенос этой характеристики на более длительный срок: *Дятел стучит коротко – короткая весна будет, стучит долго – долгая весна будет* (в примете явно отражается древний культ дятла как птицы, способной вызывать дождь и соответственно символизирующей плодородие).

Филин, лесная птица, ведущая ночной образ жизни, считается в Прикамье вестницей несчастий («*Сова не к добру, говорят, летает*» – с. Юсьва). Мифологически птица неоднозначна: с одной стороны, этот ночной хищник связан с духами смерти, а с другой может быть чудесным помощником и хранителем рода (в связи с чем известна примета *сова около дома кричит к новорождённому*). Отголосок и показатель устойчивости этой ассоциации – пермский диалектный фразеологизм *филин выпарил* о безродном, сироте.

Особенно почитаемы у всех народов крупные перелётные птицы. Целый комплекс примет, в том числе основанных на мифологических ассоциациях, связан в народе с журавлём. Часто упоминаемая в приметах птица считалась в прошлом божеством, персонажем «иного» мира. Прямо указывает на отнесённость птицы к потустороннему миру русское выражение *на том свете журавлей пасти* ‘быть мёртвым’ («Вчера постный, позавчера постный, сегодня постный. Скоро в рай нас заберут босиком, журавлей пасти – месяц уж не скоромились», – проворчала крыса) – Максимов Ф., рассказ «Духов день»). Выражение встречается и в текстах русского фольклора (напр.,

в сказке «Вороватый мужик»), известно в отдельных славянских языках (в частности, в болгарском). Кроме связи птицы с предками и смертью журавль выступает в качестве вестника плодородия, приносящего дождь и тепло: *«Журавли тепло приносят»* (Нытв.); *«Журка на болотину садится – пора сеять»* (Черд.). По примете, крики журавля указывают на погоду: *Если журавль кричит высоко в небе, будет ясная погода, если на земле – пойдёт дождь*. Отлёт журавлей связывали в Прикамье с Семёновым днём, с которого заметно уменьшался световой день. С этого дня, отправляясь на работу в поле, уже не брали с собой обеда – *паужну* («Журавли паужёнок унесли» – д. Чёрная, Юрл.). Журавль, следовательно, воспринимался и как вестник судьбы, и как распорядитель времени. Особенно устойчива для образа журавля брачная и родинная тема: *Кричит над домом журавль – к свадьбе; Журавль снится – к прибавлению семейства*. Следы соотнесения этой птицы с темой любви, понимания её как дарительницы жизни видны и в диалектной характеристике *журавливый* (калужское) [СРНГ 9: 229] для парня, который любит шутить с девушками (в связи с глаголом *журавать* ‘играть, шалить’ – обычно о парне с девушкой) [СРНГ 9: 228]).

Сама по себе летящая стая журавлей – добрый знак. В Пермском крае считается, что журавли способны показывать заблудившемуся дорогу, увидеть их летящими – к хорошей погоде (также к счастью; увидеть сидящими – к несчастью): *«Когда журавли летят, смотреть надо, какая часть клина длиннее, если правая, осень долгая и сухая будет. Как-то примечают...»* (пос. Жемчужный, Гайн.). Осень обещает быть тёплой и сухой и при очень высоком полёте и ровном курлыканье журавлей: *Журавли летят низко, то зима близко. Если высоко, то зима далеко*.

Известен запрет считать количество журавлей в стае. Он, несомненно, связан с опасением подчинить божественных птиц себе (по древней магической логике, счёт – способ присвоения) и таким образом вернуть их обратно, сбить с дороги (нарушить движение

времени и самой жизни). По народной версии: *«Если ты видишь, как улетают на юг журавли, значит, уносят они у тебя что-то плохое»* (с. Архангельское, Юсв.). Точно так же нельзя показывать на летящую стаю журавлей пальцем (птицы могут заблудиться – украинское). Последний запрет связан с известным в народной обрядности насыланием порчи указыванием пальцем (ср.: понимание указательного пальца как связанного с судьбой и жизненной силой человека органа в хиромантии).

Причина активности птичьих образов в народных приметах объясняется и реальными свойствами птиц, и теснейшей связью орнитосимволов с магическим мышлением.

Микротексты-паремии, следовательно, строятся на семантике символов народной культурной традиции, природа которых крайне разнообразна. События природной жизни активно осмысляются как симптомы будущих событий в повседневной жизни, хозяйственной деятельности человека, в его экзистенции.

1.2. Лингвопрагматические характеристики паремии

Наглядным проявлением прагматичности считается регулятивность, такое качество текста, которое заключается в его способности «управлять» деятельностью партнёра по коммуникации, воздействовать на него. Особенно значимыми с точки зрения регулятивности считаются используемые в текстах паремий стилистические фигуры. Относясь к единицам регулятивного характера, паремии (те или иные этикетные формулы, высказывания с семантикой запрета, побуждения и пр., имеющие особую стилистическую оформленность) совмещают в себе способность обозначать и регулировать, воспроизводить закреплённую в традиции социальную норму, морально-этическое правило. Регулятивная функция паремий выражается в их воздействии на поведение собеседника (путём побуждения его к действию, к ответу на вопрос – запретом, передачей информации,

которая может изменить намерения адресата и т. п.). Кроме того, как яркое средство народно-смеховой культуры паремия значима ещё и в связи с типичной для неё развлекательной функцией – нередко её использование есть привнесение в ситуацию комического элемента. Прагматический смысл имеет не только способность паремии ориентировать партнёра по общению на социально установленную норму поведения, но и выполнение ею орнаментальной функции, которая направлена на украшение речи, на придание ей особого народного колорита. Прагматический компонент такого жанра, как народные приметы, усматривают в их дидактической функции, соседствующей с прогнозной функцией, в их обучающей роли: «...приметы формируют целостное представление о взаимосвязи наблюдаемых и прогнозируемых ситуаций во всех основных сферах человеческой жизни» [Семененко 2011: 12].

Диалектный паремиологический материал имеет свои образные основания, свою специфику функционирования. Он всё чаще привлекает внимание исследователей, в том числе в таких активно осваиваемых диалектологией аспектах, как идиостиль диалектоносителя, лингвокультурная специфика регионов, диалектная картина мира (лингвокультурологическое описание на архангельском материале региональной фразеологии и паремии – Н. В. Хохлова [Хохлова 2015]; использование паремий в идиолекте носителя сибирского говора – Е. В. Иванцова [Иванцова 2001]; Е. Н. Руженцева – экзистенциальные смыслы паремий смоленских говоров [Руженцева 2012]). К настоящему времени созданы исследования по повседневному бытовому этикету для отдельных севернорусских и южнорусских территорий. На диалектном материале формул-паремий Л. Ю. Зориной [Зорина 2012] описаны локальные (вологодские) особенности народного речевого этикета – прежде всего, трудовые благопожелания; формульные народные обращения и комплименты [Черепанова 1995]; формулы прощания [Шемарова 2004]. Лингвокультурологические характеристики диалектной паремии к настоящему времени

единичны. Так, по фактам паремии реконструирует отдельные черты менталитета казачества, его культурно-исторические традиции Е. В. Брысина [Брысина 2012]. При всей активности изучения паремических образований остаётся неразрешённым вопрос о статусе паремии вообще и диалектной в частности, неразработанной проблема знаковой природы этой единицы; «слабо изучена лингвистическая сущность паремии» [Кацюба 2013].

Предпринимаемое нами исследование семантики и прагматики пермских диалектных паремий ориентируется на исследование особенностей их семантики, на выявление прикреплённости паремий к специфическим для русской народной традиции в её локальном (пермском) варианте бытовым и обрядовым ситуациям, являющимся контекстами применения паремий, на характеристику функциональных, прагматических свойств этих единиц, представляющих выработанные в народной речевой культуре способы социального и межличностного коммуникативного взаимодействия.

Прагматика как направление лингвистики, связанное с решением самых разнообразных проблем функционирования языка, ориентируется на то, что в реальных процессах коммуникации у высказываний выявляются смыслы, определяемые не только их собственным значением, но и ситуацией общения и личностью говорящего, т. е. социальным и ситуативным контекстом. Лингвопрагматика, тесно соприкасаясь с семантикой, стилистикой, риторикой (отчасти с психолингвистикой и социолингвистикой), исследует смыслообразующие компоненты речевых жанров, средства оформления этих жанров. Паремии, по мнению многих исследователей, являются единицами языка и единицами коммуникации одновременно; представляя собой законченные высказывания, паремии выступают как результат речевого действия, речевого акта. В этом качестве они используются в оформлении жанров речи, которые соответствуют типичным ситуациям и темам речевого общения, т. е. представляют собой отражение в речи многократно встречаю-

щихся в жизни определённых видов социального взаимодействия людей. Особенное значение клишированные, стандартизированные формы коммуникации имеют в диалектной бесписьменной речи, в которой с их помощью фиксируется и передаётся традиционный опыт общения. Паремии содержат компактно сформулированное жизненное правило, нравственную максиму, которые прошли проверку временем у многих поколений. Повышенная прагматичность характеризует такой вид паремии, как пословица. Анализируя эту разновидность устойчивых высказываний, Г. А. Пермяков отмечал, что только небольшая их часть заключает в себе умозрительное суждение, обычно же они назидательны – либо связаны с побуждением, либо совмещают суждение и побуждение [Пермяков 1970: 136]. В своей семантике пословицы в большинстве случаев содержат «прямые и не прямые предписания, эксплицитно или имплицитно выраженный совет, рекомендацию, указание на то, как нужно вести себя в определённых ситуациях» [Абакумова 2010: 105]. Исследуемые нами паремические высказывания не относятся к пословицам, не содержат свойственного для них обобщения. Они представляют собой клишированные формы коммуникации, которые «выступают как символические регуляторы социальных связей и как своеобразные средства социального самоконтроля» [Богданов 2001: 51].

Как специфический коммуникативный канал трансляции социального и духовного коллективного опыта этноса всё чаще рассматривается фольклорная традиция. Исследователи достаточно активно разрабатывают положение о том, что на устный фольклорный текст, на фольклорную коммуникацию могут быть перенесены компоненты речевого акта; рассмотрение фольклорных текстов как речевых действий, регулирующих определённую практическую деятельность, стало заметным направлением в фольклористике. Е. С. Новик было обнаружено, что «прагматическая структура и коммуникативные функции лежат в основе народных классификаций жанров архаического фольклора, что именно они

во многом определяют строение и жанровую специфику фольклорных текстов и проясняют целый ряд особенностей их бытования» [Новик 1996: 50]. С. Б. Адоньева рассматривает различные фольклорные жанры как представляемые традицией стратегии поведения [Адоньева 2004: 20]. Прагматическая функция фольклорных текстов наиболее непосредственным образом проявляется в контексте бытования так называемых дидактических текстов фольклора – пословиц, поговорок, предписаний, правил и запретов. Особые прагматические качества имеет обрядовый фольклор. Е. Е. Левкиевская, исследуя прагматику мифологического текста, отмечает важность таких условий, как цель высказывания, место, время, статус участников общения. Ею же отмечено отличие фольклорных текстов разных жанров по своим прагматическим (коммуникативным) возможностям, связь типов, разновидностей мифологического текста и коммуникативной ситуации, в которой они порождаются, зависимость жанровой природы текста от иллокутивных функций, от языковых способов подачи информации [Левкиевская 2002: 234]. Фольклорные тексты принято рассматривать, с одной стороны, в связи с явлениями и ситуациями повседневности, а с другой – в непосредственной связи с обрядово-мифологическим уровнем. Тексты малых жанров часто связывают эти уровни, приносят в конкретные жизненные ситуации мифологические представления [Христофорова 1998].

Отталкиваясь от мнения ряда исследователей о том, что большинство паремий имеет прямое отношение к оформлению речевых жанров (или даже может быть охарактеризовано как тот или иной паремический жанр), в нашей работе мы ставим задачу выявления жанровой спецификации диалектных паремий в повседневной, бытовой коммуникации и в обрядовой сфере народной культуры (в её варианте, представленном в обрядовой традиции русского населения Прикамья).

Обилие жанров речи связано с тем, что многообразие общения в живой речи помогают именно жанровые стереотипы, которые

считаются «формами (моделями) осуществления духовной социокультурной деятельности» [Салимовский 2002: 7], социального взаимодействия в самых разных бытовых и обрядовых ситуациях. Предпринимая попытку анализа коммуникативной стороны паремических жанров диалектной речи, мы учитываем тот факт, что, как показали современные исследования, паремия не всегда жёстко прикреплена к конкретному речевому жанру: «...паремии в разных обстоятельствах могут структурироваться в разных жанровых обличьях, одни могут служить строительным материалом для других, вторые расщепляться и принимать структурно-семантические признаки более мелких жанров» [Жигарина 2006: 11]. Несмотря на подвижность, переплетение между собой разных жанровых форм, речь и коммуникация благодаря выработанному в народной традиции корпусу паремий тем не менее получают определённую системную организацию.

Анализ паремических жанров, отнесённости паремий к тем или иным речевым жанрам усложняет то обстоятельство, что универсальной типологии самих речевых жанров пока не создано. «Богатство и разнообразие речевых жанров необозримо, потому что в каждой сфере деятельности имеется целый репертуар речевых жанров, дифференцирующийся и растущий по мере развития и усложнения данной сферы» [Бахтин 1979: 237]. Существует узкое понимание речевого жанра, которое основывается на бахтинском определении жанров как «относительно устойчивых тематических, композиционных и стилистических типов высказываний», или текстов [Бахтин 1979: 24, 250], и широкое понимание речевого жанра, представленное, например, в исследованиях В. Е. Гольдина: «...жанровая форма... не обязательно характеризуется определёнными тематическими, композиционными и стилистическими чертами. Она определяется коммуникативно-ролевой структурой ситуации общения, речевым каналом связи и общими целями субъектов общения; из этого следует, что сходные по содержанию и форме высказывания можно

относить к разным жанрам, в зависимости от ситуации общения» [Гольдин 1997: 27].

Т. В. Шмелёвой было предложено при характеристике жанра учитывать ряд параметров – такие, как коммуникативная цель, образ автора и адресата, событийное содержание, фактор коммуникативного прошлого и коммуникативного будущего, языковое воплощение жанра [Шмелёва 1997, 1990]. Наиболее значимый параметр речевого жанра – интенция, мотив речевого поступка, которую обычно рассматривают как основу функционально-прагматической классификации [Бычихина 2004].

К настоящему времени жанры устной речи выделяются по разным основаниям: первичные и вторичные, простые и сложные, жанры устной и письменной коммуникации, жанры официального и неофициального общения, тематически обусловленные и свободные, речевые и риторические. По семантике и функции выделяют жанры информативной речи (их цель заключается в предъявлении или запросе информации, подтверждении или опровержении её) и жанры фатической речи (ссора, комплимент, флирт, светская беседа). Выделяют также императивные жанры (призванные вызвать осуществление/неосуществление событий, необходимых, желательных, опасных для кого-то из участников общения); этикетные (их цель – свершение особого события, поступка в социальной сфере, предусмотренного этикетом данного социума: извинения, благодарности, поздравления, соболезнования и т. д.); оценочные, призванные изменить самочувствие участников общения, соотнося их поступки, качества и пр. с принятой в данном обществе шкалой ценностей. Определяют жанры как ухудшающие межличностные отношения (обвинение, оскорбление, ругань, ссора, угроза, ирония, издёвка, розыгрыш, проклятие, порицание), так и улучшающие межличностные отношения (признание, поздравление, лесть, похвала, комплимент, исповедь, флирт, шутка).

Исследователи разговорной речи выделяют в ней самые разные по темам жанры: разговор по душам, болтовню, ссору, застольную беседу, спор, переговоры и т. п. Каждая из этих жанровых форм обладает набором языковых средств, обеспечивающих цели коммуникации, используемых для выражения интенций участников общения. Крупные жанровые формы определяются как сложные речевые жанры, или макрожанры. Под ними понимается особая система разных жанров, сочетание простых жанров. К макрожанрам обычно относят речевые формы, связанные со сложным коммуникативным событием (типа свадьбы, застолья). В. Е. Гольдин отмечает, что сложное речевое событие имеет комплексный характер и складывается из более частных речевых событий [Гольдин 1997]. К. Ф. Седов пользуется терминами «гипержанр» или «гипержанровое событие», обозначающими макрообразования на более высоких (чем в случае жанра) уровнях абстракции речевой деятельности: «...это такие речевые формы, которые сопровождают социально-коммуникативные ситуации, объединяющие в своём составе несколько жанров» [Седов 1999: 19]. Гипержанр как система речевых жанров объединяет в себе общие по цели, теме и содержанию формы.

Менее крупными единицами считаются так называемые одноактные высказывания, равные обычно одному речевому акту, которые закреплены за определёнными ситуациями общения и определяются как субжанры или микрожанры, применяемые в рамках одной речевой ситуации (такие как обещание, угроза, прощание и пр.). Среди них выделяют простые информативные жанры (сообщение о событии, предположение, объяснение, жалоба), простые императивные жанры (просьба, распоряжение, приказ), простые ритуальные жанры (приветствие, прощание, извинение, благодарность, приглашение, угощение, пожелание), простые оценочные жанры (похвала, оценка).

Исследуемые нами паремические высказывания рассматриваются как основное средство оформления ситуативных разновидностей

речи, создаваемых в соответствии с определённой интенцией говорящего. Исследования конкретных речевых жанров – одно из активно развиваемых направлений прагмалингвистики. Прежде всего это касается этикетных речевых жанров – исследование средств выражения благодарности, извинений, поздравлений [Тарасенков 1999], описание жанра «благодарность» [Бердникова 2005], анализ средств выражения похвалы и порицания [Дьячкова 1998], речевой шутки как жанра речи [Щурина 1597], просьбы, приказа, предложения, убеждения, уговоров [Ярмаркина 2001], пожелания [Ранних 1994, Демешкина 1995, 1994, 1997], утешения, убеждения и уговоров [Федосюк 1996, 1997]. Диалектное жанроведение остаётся менее развитым, пока ещё только формирующимся направлением коммуникативной диалектологии. Тем не менее жанры диалектной речи всё чаще становятся объектом лингвистического исследования. В работах О. А. Казаковой [Казакова 2007, 2009] исследовано своеобразие этикетных ситуаций в диалектной среде, раскрыта специфика диалектных благопожеланий, приветствий, угощений, приглашений, прощаний, благодарностей, извинений, показана структура таких этикетных, ритуальных ситуаций, как проводы в армию, крещение, свадьба, похороны. Жанровые аспекты диалектного общения исследуются на материале развёрнутых текстов типа автобиографический рассказ, портрет, воспоминание (напр., лексическая и грамматическая специфика диалектного речевого жанра «воспоминание» [Мызникова 2014]), с преимущественным вниманием к грамматической формализации жанра (анализ таких жанрообразующих средств, как вводно-модальные слова и конструкции с семантикой предположения, формы прошедшего и будущего времени глагола, как в работе Е. С. Вороновой [Воронова 2014]).

Основное внимание исследователей диалектных речевых жанров обращено к повседневным речевым практикам, в которых находит своё отражение обыденная жизнь. Именно здесь, в условиях неподготовленной, спонтанной речи приобретают особую роль речевые

стереотипы, формализованные средства выражения прагматических установок говорящего, а значение денотативного и сигнификативного элементов уменьшается. Тенденция к закреплению прагматической функции за устойчивыми конструкциями, формирование специальных средств выражения коммуникативной направленности выражается в существовании в живой повседневной речи большого количества высказываний с определёнными жанровыми признаками.

Важное качество диалектной речи, мотивирующее закреплённость в ней устойчивых высказываний, связано с повышенной ритуальностью народного быта. Противопоставление по признаку обыденность/сакральность, обыденность/ритуальность значимо и для описания речевого поведения носителя диалекта. Ритуальные жанры, их специфика всё больше привлекают внимание исследователей (см. исследования [Казакова 2011, Гынгазова 2005, Иванцова 2004]).

По мысли В. И. Карасика, ритуальность, выполняющую консолидирующую функцию, можно трактовать как символическое осмысление и переживание специальных процедур, подтверждающих идентичность членов соответствующего сообщества [Карасик 2002]. Ю. М. Лотман отмечал, что поведение людей организуется основным противопоставлением: обычное, каждодневное, бытовое и связанное с ритуальным поведением «внепрактическое» (торжественное, культовое, обрядовое) [Лотман 1992: 249]. Противопоставление обыденных и обрядовых паремий основано на понимании того, что обрядовое общение в отличие от обыденного связано с глубоким эмоциональным переживанием происходящего.

Обыденность есть сфера действия этикета [Карасик 2001: 276]. Этикет, возникнув из ритуала, носит менее строгий и обязательный характер и больше связан с практической целесообразностью. Определённая сложность разграничения бытовых и обрядовых

диалектных паремий заключается в том, что в традиционной культуре, которая ещё воспроизводится носителями диалектной речи, этикет не отделён окончательно от ритуала. Нередко некоторые исследователи ритуальное и этикетное не разводят. Так, О. А. Казакова [Казакова 2011] жанры, обслуживающие типичные ситуации, связанные с ритуализированными социальными отношениями между людьми, называет ритуальными (этикетными). Учитывая это обстоятельство, в нашем исследовании мы используем понятие «этикетная формула» для выражений, связанных с повседневным этикетом. Ритуальные жанры как жанры, «обращённые через свою цель к миру ритуализированных отношений и формирующие фактом своего существования разнообразные события этого сложного мира», выделяет Т. В. Шмелёва, относя к ним приветствия и прощания, поздравления и соболезнования [Шмелёва 1990: 25]. Коммуникативная цель всех ритуальных жанров заключается в стремлении говорящего соблюсти общепринятые правила поведения и желании выразить положительные эмоции и симпатии по отношению к адресату. В других случаях (при использовании устойчивых формул в коммуникативных ситуациях традиционного ритуала – свадьба, похороны, магическая практика) применяется обрядовая паремия. Для обрядовых паремий значимы особые функции, связанные с прагматикой самого обряда. В обрядовом акте предписания становятся вербальными апотропеями, их коммуникативная интенция направлена на то, чтобы сообщить правила ритуального поведения и побудить к конкретным действиям, обеспечивающим безопасность коллектива. Прагматические характеристики паремий (цели и функции высказываний) устанавливаются в ходе целостного анализа вербального кода обряда.

Как показывает обзор имеющихся исследований, стереотипные формульные образования активно изучаются на общерусском материале, выявлено также участие паремических высказываний

(прежде всего этикетного характера) в оформлении отдельных речевых жанров. В нашей работе предлагается исследование прагматического потенциала диалектных паремий, определяемого характером их образности (особенностями их внутренней формы), предпринимается попытка анализа паремического свода отдельных (пермских) говоров на основе вычленения основных ситуаций общения в бытовой и обрядовой сферах. Само речевое взаимодействие участников выявленных в диалектной среде речевых ситуаций может быть исследовано, когда будет выявлен репертуар вовлечённых в общение паремических средств, исследованы их формальные и семантические свойства.

1.3. Диалектные паремии как единицы общения. **Общая характеристика**

Паремии, обладающие ярко выраженной национальной этнокультурной спецификой, данное качество более зримо выражают в диалектной форме национального языка. Поскольку фольклорная традиция предполагает встроенность в конкретную культурно-историческую и природно-географическую среду, паремии как факт фольклора представляют также особый интерес в их локально-территориальной форме бытования. Лингвокультурологическое исследование диалектной паремиологии, её образной и ценностной составляющих даёт возможность детализировать имеющиеся представления об особом диалектном знании, закреплённых в определённом культурном ареале способах видения действительности, способах суждения о ней и её оценивания.

Пермские паремии (пословицы, поговорки, приметы, присловья, обрядовые формулы) – богатый и специфический пласт народной словесности края с сохраняющейся до настоящего времени активной фольклорной традицией. Они фиксировались с XIX в. В «Записках уральского общества любителей естествознания» (1883, 1895, 1901) опубликованы пословичные материалы таких краеведов,

как Ф. Панаев, Д. Александров, П. Некрасов. Большое количество пословиц, поговорок, присловий представлено в собрании уральского фольклора «Меткое слово» В. Н. Серебренникова (Пермь, 1964), в сборнике К. Н. Прокошевой «Сказано – связано» (Пермь, 1988), в работе Л. А. Грузберг «Афористика Пермского края» (Пермь, 2007). Паремии, собранные в конце XX – нач. XXI в. в ходе диалектологических экспедиций в районы Северного и Южного Прикамья, отражены в Словаре пермских паремий «К пиру едятся, а к слову молвится» [Подюков, Свалова 2014].

Исследуемый нами пермский паремический материал повседневности ограничен устойчивыми высказываниями таких тематических групп, как речевой этикет (приветствия, прощания, благодарения, пожелания, похвалы, утешения, уговоры, выражения согласия, отказы, сочувствия, извинения, замечания, угрозы). Обрядовая паремика представлена в основном по материалам свадебного и похоронного обрядов, по календарной и хозяйственной обрядности. Чаще всего это паремии с семантикой благодарения, благословения, пожелания (с позитивной и негативной семантикой), обереги, клятвы, ритуальные бранные высказывания и проклятия.

Структурно-грамматические особенности паремий

По своему структурно-грамматическому оформлению паремии чрезвычайно разнообразны. Они могут быть оформлены по типу предложения (вопросительные, побудительные конструкции, односоставное, двусоставное, сложное предложение) или представлять собой диалоговое единство. Исследователи отмечают лишь отдельные специфические особенности диалектных паремических высказываний. В частности, И. В. Козельская, исследуя грамматические черты диалектных паремических высказываний, относящихся к недобрым пожеланиям [Козельская 2004], говорит об особом семантическом наполнении типичных для жанра пожеланий форм императива – в таких конструкциях семантика императива утрачивается, заменяется желательностью, поскольку осуществ-

вление названного действия связано не с говорящим, который сам не способен на желаемое действие и адресует его неким магическим силам (наказ чихнувшему *Будь лют*, злопожелание *Поди ты к семи соснам*). Типичны черты синтаксиса устной речи – обилие эллиптированных конструкций. Часто в таких поговорках опущено сказуемое (недоброе пожелание *Соль те в шары-те*, напутствие уходящему *Гладенькой дорожки (камешки под ножки) (нырков да раскатов)*). Вместо выражения пожеланий с перформативным глаголом *желать* и зависимым существительным в форме родительного падежа в поговорах широко распространена конструкция с опущенным сказуемым и именительным падежом – *Змей в руки, Щепота на язык* – недоброе пожелание, *Ангел навстречу!* – слова уходящему в путь. Е. Е. Левкиевская [Левкиевская 2002: 7] отмечает, что нет особых структурных характеристик поговорок – обереговую функцию могут выполнять различные тексты независимо от своей семантики и структуры. В то же время для них типично использование наряду с императивом вокативных формул («предложения-обращения»). Часто встречается отрицательный императив (протективная формула), обозначение отрицаемого повелительного наклонения. Косвенно оберег также выражается пожеланием (глагол в сослагательной форме), глаголом в безличной форме. Как замечает исследователь, сакрализация обрядовых формул осуществляется чаще не грамматическими средствами, а ритмикой, игрой слова, лексическими средствами [Левкиевская 2002: 239]. Заметим, что достаточно активно используются конструкции с реальной модальностью в ирреальном значении. Такого застольного шуточного побуждения выпить при подаче пельменей *Пельмень по воду ходил* (пос. Юго-Камский, Перм.). Другое выражение для этой же ситуации *На пельмени-то пьётся* также лишено прямого императива. Подобные утвердительные конструкции придают высказыванию обобщающий смысл некоего застольного правила. Поговорка *Сидят, сидят, да и ходят!*, которая выражает необходимость

уходить из гостей (используется гостем как оправдание), также лишена прямого смысла и строится как афористическое обобщение.

Важная черта паремий – использование при их создании целого набора художественных средств. Паремии зачастую рифмованы (*Ешь, пока рот свеж, как завянет – и муха не заглянет* – шутливое уговаривание поесть; *Беру не с одной головой, а со всей родовой* – береговое высказывание, слова, которые говорили при покупке скота, чтоб был «вод»); наделены особой ритмической организацией (*С лебедя вода, с раба худоба* – слова, которые говорят, когда обливаются в бане; обращает на себя внимание выверенность обеих частей этой паремии по количеству слогов и симметричное расположение ударных слогов).

Значительная часть исследованных бытовых и обрядовых паремий – паремии диалогового типа. В повседневности они призваны поддерживать общение, стимулировать его результативность. Наиболее показательными примерами здесь являются так называемые «отзывки», когда «адресат парирует высказывание адресанта парной клишированной конструкцией» [Жигарина 2008: 188].

Разновидность диалоговых структур – ответ устойчивым высказыванием на другое паремическое высказывание. При чихании, например, в ответ на шутливое пожелание *Спичка в нос!* могут прозвучать выражения *Обернись, да тебе воткнись; Спасибо за мягкую затычку*. В ряде текстов выражено явно ироничное отношение к «городскому» культурному этикету, поэтому паремия строится как пародия на «излишне» культурный совет. Как мы видим, обе реплики стилистически согласованы; ср. также «гипервежливый» ответ на пожелание чихнувшему *Салфет вашей милости* (где *салфет* – старое диалектное название носового платка) выражением *Красота вашей честности* с подчёркнутым «выканием».

Диалогические паремии разнообразны по строению. Это могут быть рифмованные словесные формулы – реакции на конкретное

слово: *Господи! – Господи-господи, всё на свете прбспали!* (шутливый комментарий по поводу расстроившегося из-за пустяка); *Ладно. – Ладно, дак надевай* (шутка по поводу неохотно выразившего своё согласие; в ответной реплике использовано каламбурное соотнесение выражения согласия и обозначения приходящейся впору одежды); *Хватит! – Хватит, а то сердце захватит* (комментарий в адрес излишне категорично потребовавшего прекратить какое-либо действие); *Мама, я хочу исть. – «Исть?» Откуда висть?* (шутливый ответ на просьбу, требование поесть); *Ой, я устала!* – *Кого хлестала?* (иронический комментарий в адрес жалующегося на усталость); *Девки уехали по вехти* (шутливое замечание на обращение «девки»). В последнем случае ирония задана сопряжением сугубо диалектного *вехоть* и воспринимаемого как грубое обращение к девушкам *девки*, подчёркивается, что подобное грубое обращение применимо лишь к тем, кто занимается бессмысленным делом (слово *в́ехоть* в пермских говорах известно в значении 'мочалка или тряпка для мытья пола, посуды', т. е. предмет, за приобретением которого не надо куда ехать).

Е. Е. Жигарина отмечает регулярно встречающиеся структурные признаки подобных отзывать, среди которых выделяются рифмовка реплики-посылки и реплики-реакции; к прагматическим признакам отзывать она относит, например, снижение эстетического тона интенций адресата [Жигарина 2008: 188]. Энергия грубого слова может быть привлечена для выражения неодобрительности. Так, высказывание *Вот – напярля кунка мот* (используется как своего рода дразнилка в адрес того, для кого типично слово-паразит «вот») основывается на диалектном *кунка vulva* (*У мамы така ещё есть поговорка. Кто скажет слово «вот», она говорит: вот – напярля кунка мот* – г. Чернушка). Категоричность оценки задается здесь и применением стилистически сниженного слова, и алогизмом (в поговорке, как и во многих текстах эротического фольклора, названный орган часто персонифицирован: *топит печь, ловит рыбу*,

ходит по лесу, сидит на дереве и пр.). Выражение представляет собой огрублённый вариант более нейтрального *Вот, на пряла баба мот, а другая пасмо, да и бегат хвостат* о излишней болтовне, в котором разворачивается частая в народной речи аналогия прядения (также ткачества) – говорения. Эта аналогия сугубо женского занятия (сопровождаемого беседами, разговорами) использована в выражениях типа *прясть на косое веретно* ‘много говорить, обманывать’. Вытягивание и сучение волокна (как и мотание, сматывание напряденных нитей в круг) в народной речи нередко соотносится с порождением речи (отсюда метафорические переосмысления типа уральского *ватолить* ‘плохо прясть’ и ‘говорить несвязно’).

Среди диалогических реплик немало высказываний, комментирующих собственно речь собеседника. Чаще всего это замечания к форме речи, к манере построения высказывания. Выражение *Ничего подобного – всё подобрано* используется как иронический комментарий к сказавшему «ничего подобного» (т. е. выразившему решительное отрицание в не свойственной для диалектной речи категоричной форме – в связи с восприятием слова *подобный* как сугубо книжного и потому неприемлемого в обыденной речи). Ирония задаётся каламбурным сближением абстрактного *подобный* и конкретного и, по сути, является замечанием в адрес человека, лишённого способности к более сглаженным и мягким формулировкам.

Разнообразны ответные реплики на «дежурный», формальный и потому ничего не значащий вопрос «Как живёте?»: *Живём не скудно: купим хлеб попудно, купим пуд, поставим в кут, ходим да глядим – скоро ли съедим; Живём – хлеб жуём, щи варим, душу не морим; Да от людей днями не отстаём, за нуждой в люди не ходим, живём – смешим людей-то*. В ответах, как видим, обычно рисуется бедная жизнь, которая говорящим иронически оценивается, тем не менее, как вполне обеспеченная. Аналогичны реплики на вопрос «Как

дела?»: Дела – как дудки, только не играют; Дела, как сажа бела, и сам чист, как трубочист; Дела-те в халате, коротки рукава-те. Паремические ответы-шутки, указывая на наличие у отвечающего проблем, уводят в сторону от неприятной темы, демонстрируют его способность воспринимать неудачи с юмором. Такова и ответная реплика на более чем распространённый, праздный вопрос «Что новенького?»: *Всё по-старому, как мать поставила*. Выражение не просто указывает на отсутствие каких-либо изменений, а оценивает стабильность как правило жизни, как унаследованную традицию и норму. Шутливая отговорка при нежелании отвечать на вопрос «Где живёшь?» – *Живу против неба на земле* строится на сопряжении образов земли и неба. Говорящий шутливо оценивает своё место в космическом масштабе, метафизическом контексте. Общекультурный контраст «благословенного неба» и «грешной земли», которые противостоят друг другу, как высокое и низкое, скрыт, поставлен на задний план, поскольку актуализируется «адресный» смысл высказывания. Вместе с тем очевиден и определённый экзистенциальный смысл паремии, соотносящийся с тем, что «в традиционной системе ценностей русского этноса Земля всегда занимала значительное место», представляя материальное, жизненное начало [Реутов 2002].

Обрядовые паремии диалогового типа активно используются и в ритуализированной речи. В этих случаях они выступают как средство прикрытого, эвфемического названия тех или иных реалий и ситуаций. В рекрутском обряде «забривания» в армию, т. е. в стрессовый для родных момент, использовался эвфемический вопрос, связанный с решением судьбы рекрута – *Лоб или затылок?* [СРНГ 17: 93]; спрашивающий знал, что лоб, переднюю половину головы забривали только принятому в солдаты. В пермских говорах этот же смысл имел вопрос *Быка есть или лямку тянуть?* (*есть быка*, т. е. домой, набираться сил отправляли физически неразвитого призывника; лямка обозначает не только часть солдатской амуниции –

плечевые лямки, придерживающие солдатский ремень, на который обычно прикреплялись фляжка, саперная лопатка, нож и пр., но и саму солдатскую службу).

Диалоги-паремии могут иносказательно комментировать и менее значимые ситуации. Вопрос *Ружьё или пистолетик?* задаётся пробующему только что сваренную брагу (пиво, самогон), при этом словом «ружьё» подчёркивалось удавшееся изделие («Горька, дак скажет: “Ружьё!”» – д. Мыс, Юрл.). Паремия основывается на ассоциативном сближении эффекта от выпитого с качеством и силой выстрела (ср.: в молодёжном жаргоне подстреленный пьяный [Вальтер 2005: 92]). В обрядовой традиции диалоговый текст может выступать как акт, с помощью которого вербально моделируется магическая ситуация, осуществляется взаимодействие участников обряда. Имеющий форму диалога ритуал, сохраняющий черты реального общения, предполагает разговор отправителя текста не с реальным существом, а с покровителем; свои реплики участники диалога произносят не друг для друга, а для некоего сакрального адресата, который не обозначен, но который и является настоящим, в отличие от адресата формального [Левкиевская 2002: 268]. Ритуальные паремии вопросно-ответного типа чаще встречаются в хозяйственной обрядности и лечебной магии. Так, диалог исполнителя обряда через печную трубу с хозяином дома «*Дома ли овечки? Коровы?*» – «*Дома, дома!*» направлен на то, чтобы скот ходил домой (такие реплики сопровождаются рядом символических действий: «*И ребята бегают круг двора, раньше бегали с колоколом, чтобы скот домой ходил. Обежать три раза или идти, трясти, а колокол тринькает*» – д. Осинка, Юрл.). Защитительный смысл придаётся и символическими действиями (создание круга), и опосредованно – утвердительными репликами, в которых желаемое представляется реальным.

Рассмотренные обрядовые диалоговые паремии характеризуются функцией нейтрализации, обезвреживания опасности. Ключевые

символы текстов данных обрядовых диалоговых паремий – типичные для славянской магической традиции названия действий-акций, осуществляемых параллельно с произносимым текстом.

Особенности лексического состава паремий

Бросающаяся в глаза черта народной паремиики – разнообразие включённой в неё обсценной, грубой, физиологической лексики, используемой нередко не только в характеристических целях, но и в символическом осложнении.

Шутливое побуждение думать *Думай, думай, голова – ж..на трещину дала* воспроизводит негативную оценку чрезмерного интеллектуального напряжения. Выражение, утверждающее примат материально-чувственного начала жизни – шутливое утешение тому, у кого не получилось что-либо. *Как рученьки сделают, так жошенька износит* (г. Чернушка). Высказывание «сводит» старание, рукоделие к прямому предназначению изделия – прикрыванию одеждой плоти.

В целом ряде случаев имеет место применение в составе паремии чрезвычайно сильных обсценизмов. Грубая паремия *Да – семь рублей ма..да, три с половиной – половина, вам взвесить (отрезать), да?* адресована человеку, часто говорящему «да». В ней алогично, как предмет торга, представлен детородный орган, чем и порицается постоянное повторение слова «да», которое воспринимается как городское манерничание. Речевым замечанием, дразнилкой на слово «вот» является паремия *Вот – напряла кунка мот*. Слово-паразит «вот» высмеивается как ничего не значащее за счёт персонификации детородного органа и приписывания ему несвойственных способностей. Частицы *вот, так* в речи не несут смысловой нагрузки, их употребление связано с недостаточно высокой речевой культурой говорящего, а главное, отвлекая внимание от содержания высказывания, они выдают «отстранение» говорящего от собеседника.

Паремии с «неприличными» компонентами, обозначающими физиологические процессы и действия человека, могут отражать архаическое восприятие физиологического акта, в том числе на базе осмысления его в связи с семантикой плодородия. Поэтому в говорах фиксируются заговорные формулы с обценными словами – напр., рыбацкие слова «на удачу»: *На ссяку – рыба всяка (на ссаньё – окуньё, на пердёж – рыба ёрш* – пос. Светлица, Кос.; при произнесении этих слов полагается помочиться в воду). В ритуале человек, отдавая воде некую часть себя (а моча в традиционной культуре считается энергетически сильной субстанцией), «осваивает», подчиняет себе это пространство. Грубовато-шутливые замечания *Наср..ть в руки, чтоб прилипало* в адрес того, у кого всё валится из рук (с. Берёзовка), *Насс..ть те на губу* в адрес говорящего неправду, *Наср..ть тебе на рыло, чтобы тут и было* основываются на символической нейтрализации (органов говорения, труда) (ср. также выражение презрения *Нас..рю я тебе три кучи!*). Ещё один, более наглядный пример того, что использование грубого слова в народной культуре есть проявление культов плодородия, связанное с аграрно-обрядовой обценностью, – заговорное выражение *Растите, листы, шире маминой п...ды*, которое говорят при высадке капусты (д. Осинка Юрл.).

В традиционной культуре наблюдается повышенный интерес к «телесности» – к самому телу и процессам, с ним происходящим. Повышенная «физиологичность» диалектной паремии проявляется и в комментировании с её помощью физиологической стороны человеческой жизни (типа пожеланий чихнувшему, шуток над пустившим газы, захваченному иканием). Так, шутливый извинительный возглас *Наши едут!* (г. Чернушка) произносит тот, кто, почувствовав зуд, вынужден сильно почесать голову. Выражение содержит эвфемическое обозначение вшей *наши* (созданное из семантически диффузного местоимения). Извинительно-шутливый характер паремия приобретает благодаря трансформации обозначения свойства,

т. е. семейной близости (*наш* 'принадлежащий нам, свой, не чужой') в характеристику неприятного, стыдного.

Наиболее интимные физиологические процессы вызывают неловкость, стыдливость и осуждаются «культурным» обществом, где существует, по словам Т. В. Цивьян, «запрет на любые естественные “телесные” проявления, визуальные, одористические, акустические и под.: их как бы не существует, и само тело соответственно становится “бестелесным” [Цивьян 2005: 38]. В традиционной культуре «неприличность» воспринимается несколько иначе. Физиология вербально комментируется, становится основанием для мистических прогнозов и часто предметом шуток. Например, в комментарии по поводу пускания газов *Горох рассыпался, сейчас соберу* «виновник» своеобразно извиняется и скрывает за шуткой чувство неловкости (паремия намекает на звучание акта, отождествляет его и звук стучащих горошин, ср.: *горохом сыпать, как горох из мешка сыпать* – издавать частые, трескучие звуки; пермск. *выпукивать* – выскакивать с шумом). Использование гороха здесь не случайно, и не только в связи с тем, что гороховая пища широко известна как «музыкальная». В русских говорах фразеологизмы с лексемой *горох* нередко соотносятся с рядом иррациональных состояний – таких как беременность, глупость, «когда эросные свойства человека определены съедением растительного» [Подюков 1996: 293]: *гороху объесться* – забеременеть (о незамужней женщине) [сиб. – 1834, СРНГ, 7, 66]; *горохом обьелась* – 1. забеременела 2. родилась во время уборки гороха [СПГ, II, 28]. Нами отмечается, что «связь горохово-бобовых определений беременности и глупости – в древнем истолковании обоих состояний как момента нахождения во власти природно-божественного, исключённости из социума [Подюков 1996: 294] – ср.: также известный в пермских говорах фразеологизм *горох катать* 'готовиться к смерти' [СРГЮП, I, 376]. Следовательно, паремия *Горох рассыпался, сейчас соберу* соотносит физиологический процесс с иррациональным состоянием, по большому счёту

не зависящим от самого человека, отмечает природность, естественность физиологического акта.

Пожелание тому, кто пускает газы *Вали вал, что Бог дал* подчёркивает, что происходящие в организме физиологические процессы есть данное природой и высшими силами. В комментарии по поводу пускания газов *Для того и дал Бог отдушинку, чтоб не болело брюшенько* физиологический процесс осмысляется как данный Богом, как путь к здоровью. Нередко такие паремии разворачиваются в грубоватую шутку, как в пожеланиях чихнувшему *Спичка в нос, невеличка, с перст (и с кошачий хвост); Спичка в нос, оглобля в ж..пу – чтоб колхозники хомуты вешали*. Паремия выявляет в этом случае отношение к чиханию как к недоброму знаку и, подобно многим другим грубым ироническим комментариям, служит средством его нейтрализации. Возглас чихнувшему *Будь лют!* развивает тему здоровья и содержит пожелание силы, активности (в связи с *лютый* 'неутомчивый, рьяный, горячий на дело; резвый, бойкий, проворный, быстрый' [Даль 1881: 285]), связан с восприятием чихания как мистического контакта с высшими силами, способными наделить благом (более наглядно в арх. *Дай Бог да Христос!* – пожелание чихнувшему [АОС 10: 190]). Любопытно, что это выражение относится не только к чихнувшему, но используется в качестве пожелания тому, кто пускает газы (такую «универсальность» отмечают сами информанты: «А гляди вот как интересно, что чихнёт, что пукнет, говорят – будь лют!» – д. Пож Юрл.).

Важная черта диалектной паремии – опора на местные традиции, использование реалий повседневной и ритуальной культуры региона. Так, в шутилом уговаривании хозяином гостя задержаться, погостить ещё *Сиди-сиди, есть ещё рыба сиги* отражён местный пермский обычай угощения особым, так называемым «сиговым» засолом рыбы (приготовленная с малым количеством соли, эта рыба отличается крайне неприятным тухлым запахом и нравится далеко не каждому). Угощение малопривлекательной пищей прочитыва-

ется, скорее, как намёк на выпроваживание (ср. связанное с этим выражение перм. *сига съестъ* 'съездить попусту, потерпеть неудачу'; шуточное уговаривание *Щука да сизи, кушай да сиди!* о радушном угощении [Балакай 2001: 235]).

Помимо повышенной «физиологичности» (обращённости к телесности), активного использования отсылок к местным реалиям сельского быта, диалектные паремии содержат отдельные грамматические и лексические черты говора. Так, свадебная паремия *Вот вам постеля, чтобы родилась челядь* (говорила, когда крёстная невесты готовила молодым постель, указывая на необходимость продолжения рода и на важность иметь в семье помощников) содержит зарифмованную форму множественного числа «постеля» вместо «постель» и собирательное *челядь* 'дети'. Выражение с обереговым смыслом *Басню на ветер!* (говорится при упоминании чего-либо опасного, нежелательного и обращено к имеющему очистительную силу ветру) содержит диалектное (пермск.) *басня* 'ложь, пустые разговоры'. Клятва, уверение в истинности сказанного *Солнышком баю!* (повторяющая известную многим традицию клятвы солнцем, ср.: удмуртское *Тыл-шунды понна* – клянусь огнём и солнцем!, чувашское *Пусть затмится солнце для меня, если я лгу!*) содержит диалектное *баять* 'говорить'. В целом же в паремиях узко локальные формы используются нечасто, что косвенно связано с универсальностью выражаемых ими смыслов.

Семантическая подвижность диалектных паремий

Для диалектных паремий вполне типичной является подвижность в ориентированности их на те или иные ситуации (гетероситуативность), когда одна и та же паремиологическая единица применяется к разным субъектам или к разным сферам действительности. В условиях живой речи разные по жанру высказывания достаточно легко могут применяться в разных контекстах (паремия-примета вполне может быть использована в отдельной ситуации и как

пословица). В процессе функционирования этикетные формулы нередко теряют свою жёсткую привязку к тому или иному обряду, той или иной ситуации. Так, слова *Христос (на)встречу*, которые произносятся встречающему путнику, могут быть использованы как общее благопожелание: «*Вот щас яйца в печь посажу. Ну, Христос встречу! Потом только надо не забыть перевернуть*» (с. Седа Киш.). Выражение *Люби, барашек, ноженки*, которое обычно произносится при стрижке овец, может быть использовано в качестве шутки при подстригании ребёнка («*Вот Ермола! Минуты не живёт спокойно-то! Сиди маленько, пока стрижу. В-о-от так, люби, барашек, ноженки*» (д. Толстик Сол.)). Выражение *Двери полы, заходи, богаты-голы* может использоваться и как приглашение гостю, и как замечание по поводу незакрытых дверей. Для диалектных паремий особенно значимо то, что прагматическая цель их применения относительно свободна: одна и та же пословица может быть в зависимости от ситуации упрёком, утешением, нравоучением, оправданием, предписанием, советом, угрозой и т. п. [Толстой, Толстая 2013: 199]. Замечание может сочетаться с обидой, возражением, удивлением, запретом и пр.; шутка может быть в приветствии, замечании, хотя в основном паремии имеют определённый функциональный статус, специализируются на выражении определённого иллокутивного акта. Как формула утешения может использоваться пословица *Жизнь прожить не поле перейти...* как комплимент – поговорка *И швец, и жнец, и на дуде игрец* (А. Г. Балакай отметил её в Словаре этикета именно в этом качестве [Балакай 2001: 199]). Пермское выражение прощания *Бывайте к нам!* совмещено с ответным приглашением в гости.

Ситуативно-речевое варьирование паремий может быть связано и с заменой и трансформацией компонентов, что объясняется их устным бытованием. Так, пожелание встретившемуся в пути оформляется как *Ангел-спутник вам, Ангел навстречу*

вам, *Свят-дух встречу, Христос (на)встречу!* (замена имени охраняющего), слова опоздавшему к столу *Гулящему на столбе, спящему на столе – Гулящему на спичке, спящему на полчке* (намёк на физическое наказание, поскольку на столбе или деревянном штыре-крюке обычно висел кнут). Кроме того, варьирование часто используется для освежения паремической образности, обновления её выразительности.

Функционально-семантические свойства диалектных паремий связаны с их главной предназначённостью: они регламентируют поведение человека в самых различных жизненных и бытовых ситуациях, используются как своеобразный регулятор бытового поведения. Ритуализованы многие формы народного быта – от разжигания дров в печи (*Вставай, царь-огонёк, царица-лучина* – с. Губдор Краснов.) до выбрасывания старой, отслужившей своё вещи (*Пойди на огонь, на угорья, на большую воду* – с. Кын Лысвь.).

Дублетность диалектной паремии

Сосуществование одинаковых по значению, но различающихся по оформлению языковых единиц – типичная черта диалекта, объясняемая процессами его саморазвития. Вариантные, дублетные, аналого-синонимические средства используются носителями говора для детализации в выражении мысли, яркости и эффективности суждения.

Обширную дублетность диалектных паремических высказываний можно проиллюстрировать на примере класса формул отказа. Способы выражения отказа, представляющие в совокупности своего рода народный этикет и отражающие стереотипные представления о правилах общения с окружающими, в народных говорах чрезвычайно разнообразны. Зафиксированная в паремиях регулятивная сила традиции, нормы и соответственно прагматическая установка могут быть выражены с большей или меньшей очевидностью. В паремии *В купило корова ступила* содержится косвенно выраженный

отказ на неуместную просьбу что-либо купить, который подкреплён «отвлекающим» шуточным объяснением отсутствия денег (*купила*) из-за некоей коровы. По форме отказ смягчён, представлен как вынужденный, в его шутливой формулировке не содержится ни раздражения, ни пренебрежения к просящему. Его шутливость связана с обыгрыванием известной символики коровы как животного, воплощающего идею благосостояния (ср.: фразеологизм *дойная корова* о том, что используют как источник разного рода благ). Выражение в диалекте соотносится также с известным представлением о демонологичности этого всеядного животного (*как корова языком слизнула* о внезапном исчезновении, ср.: в старой пословице *Была жена, да корова сожрала; да кабы не стог сена, самого бы съела*). Паремия встречается и в виде варианта *В купило кобыла ступила*, в котором замена *коровы кобылой* связана скорее всего с потребностью в дополнительной звуковой инструментовке выражения – с начальным *купило* рифмуется не только последнее слово фразы, но и второе *кобыла*. «Списывание» на некое мифическое животное, которое может быть и подателем блага, и тем, кто его лишает, использовано также в шутовом отказе в угощении *Была бражка, да выпили барашки* (с. Сыра Сукс.). И в этом случае используется языковая игра, которая побуждает слушателя отстраниться от нереализованного желания, а говорящему снять серьёзность момента (ср.: также ответ на просьбу *Дай* в шуточных *Дай уехал в Китай, Дай – поедешь на Алтай* с персонифицированием способности дать, выражение *Дай – по-собачьи злай (слай)*, где к просящему выдвинуто абсурдное требование, обесценивающее просьбу). Известны и другие переключения внимания – *Купило затупило*, где деньги представлены как вышедший из строя инструмент (развёртывание аналогии спровоцировано орудийным суффиксом – л(о)). Прагматичность такого рода отказов связана с желанием не испортить отношения, сохранить на будущее возможность взаимодействия говорящих, перевести конфликтную ситуацию в шутку.

Отказы на просьбу о помощи могут быть оформлены и как серьёзная «отповедь». Таково выражение *На тебя дождь не дожжит, ветер не дует, снег не валит* (д. Букреева Юрл.), которое содержит детализированное объяснение причины – жизни просящего в удобстве, в защищённости – и соответственно подчёркивает неуместность просьбы. Отказ помогать *Вот тебе хомут и дуга, а я тебе больше не слуга* строится на решительном противопоставлении себя и просящего (в выражении утверждается независимость говорящего от того, кто просит помощи, отказ взаимодействовать с ним, что символически подчёркнуто передачей ему деталей упряжи, которые не могут использоваться по отдельности (дуга предназначена для скрепления хомута с оглоблями; эта их «неразделённость» учтена и в пословице о всеобщем беспокойстве *Забрякали дугам(и) – не улежать и хомутам*).

Отметим, что в определённых ситуациях общения отказные паремии могут быть и нарочито грубыми – как, например, отказы в угощении *Не тебе и лезть – кисели есть* (с. Ключи Сукс.), *Подал бы пирог, да у тебя лоб широк* (с. Рябки Чернуш.). Все они могут быть восприняты как обидные и содержат мотивировку отказа (угощение киселём, повседневным, а также поминальным блюдом, само по себе не считалось оказанием чести, ср.: обыгрывание этого качества киселя в шутивно-ироническом побуждении *Выпей киселя – будут ноги веселя; широкий лоб*, по примете, выдаёт человека чрезмерно гордого). Как и все приведённые выше отказные формулы, эти отказы отчасти смягчены, что выражено в рифмованности, в ритмической обработанности паремий (указание на то, что они не носят личного характера, а восходят к коллективной традиции). Тем не менее эксплицированная в них грубость (также санкционированная традицией) – необходимый элемент семантики паремий, она конвенционально необходима как часть охранительного ритуала для защиты своего от чужого.

Множественность форм отличает и обрядовые паремии, тематически связанные, например, с такой достаточно узкой сферой, как стрижка овец. Все они отражают элементы вербальной магии, поскольку шерсть, помимо её хозяйственной ценности, – известный символ и атрибут богатства, изобилия и плодородия. Разнообразны по образному воплощению как пожелания стригущему овцу (*Шерстнато-мохнато! Шёрстка на овечку! Руно шерсти! Пуд шерсти!*), так и формулы, связанные с самим процессом стрижки. Ряд паремий-пожеланий предваряет стрижку (*Матушка, балечка, знай хозяйку, ходи к рукам* – д. Дубровка Юрл., *Люби, барашек (овечка), ноженки* – д. Толстик Сол., *Слушай, овечка, что ноженки говорят – тебя стригчи велят, Ноженки стучат да бренчат, шёрстку просят* – д. Мусонкино Караг.). Развёрнутая группа высказываний содержит пожелания отпускаемому остриженному животному: *Убежи лебедем, прибежи хохликом!* (с. Карагай), *Бежи и дай нам шёрстку* (пос. Гайны), *Сняла зипун, надевай шубу!* (с. Фоки Чайк.), *Тебе шубка, мне зипунок* (пос. Сёйва Гайн.). Причина такой множественности – подвижность паремической системы народной речи, её креативный характер. При том что предмет паремий один и тот же, излагаемые ими сведения и форма их донесения в речи носителей традиции легко варьируются в разных территориях и в речи разных носителей.

Как и во фразеологии, где основной причиной вариантности является «раздельнооформленное строение фразеологизма», способность каждого компонента фразеологической единицы вступать в «ассоциативные отношения без ущерба для смысла фразеологизма» [Жуков 1978: 104], в паремике сохранение за компонентами устойчивых высказываний живых семантических и грамматических качеств вызывает их активное варьирование. Может быть выделена также ещё одна причина вариативности и сюжетного разнообразия пермских диалектных паремий одной тематики – определённое влияние на русские говоры Прикамья коми-пермяцкого языка.

Среди рассмотренных выше пожеланий, связанных со стрижкой овец, выделяются выражения, основанные на пожелании остриженному животному лететь: *Летай филином, прыгай зайчиком, никому не поддавайся – ни собакам, ни волкам, Через семь жердей лети, никому не поддавайся!* (пос. Сёйва Гайн.). Позитивное уподобление филину, ночной хищной птице, в русской речи нетипично. Почитание этой птицы, считающейся помощником в борьбе со злыми духами, более характерно для финноугорских народов (у манси, вогулов филин тотемное животное). Другой смысл птицы очевиден в коми-пермяцкой фразеологии, ср.: о хорошо видящем *тупка син*, букв. «глаз филина».

Тематическая структурированность диалектных паремий

Семантическое пространство паремического словаря говора определённым образом структурировано и включает в себя ряд групп, или семантических блоков: формулы бытового этикета (застольного, трудового), устойчивые высказывания, связанные с бытовыми занятиями, досугом, формулы обрядового этикета (родинный обряд, проводы в армию, похоронный обряд, календарные, хозяйственные обряды), шутки, приметы. Внутри каждого из блоков могут быть выделены разные по функции выражения – советы, благодарения, пожелания, брань и пр.

Один из макрожанров, в оформлении которого большую роль играют паремии, это ситуация гощения и застолья. Лингвокультурологические исследования застолья представлены во многих работах. Так, в исследовании И. В. Чирич [Чирич 2004] входящая в лингвокультурное поле «Застолье» лексика характеризуется как средство выражения одного из фрагментов русской языковой картины мира; этнолингвистическое исследование «застольного» дискурса Т. В. Леонтьевой [Леонтьева 2010] содержит концептуальный анализ лексики, связанной с понятием «гость». В монографическом исследовании Г. И. Кабаковой [Кабакова 2015] на обширном

языковом и фольклорно-этнографическом материале (в том числе на материалах паремий-пожеланий, приглашений, формул выпроваживания, побуждения угощаться) описывается традиция русского гостеприимства и застолья в его праздничном и повседневном вариантах. М. Д. Алексеевским исследованы типы севернорусских похоронно-поминальных трапез, их семантика и прагматика, вербальные и невербальные коды похоронно-поминального ритуала [Алексеевский 2005].

Коллективная трапеза связана по происхождению с ритуалами жертвоприношения и плодородия. Пребывание в гостях, за столом является своеобразным переходным состоянием: А. К. Байбурун и А. Л. Топорков определяют застолье как «своеобразную паузу в течение обыденной жизни», когда «во время еды человек как бы умирает для этого мира» [Байбурун, Топорков 1990: 144]; ср.: об этом же в поговорочной паремии *Сколько побудеешь за столом, столько побудеешь и в раю*. Несмотря на утрату архаичных смыслов, в том числе восприятия гостя как опасного чужака, заметно включение в ритуалы обращения с гостями различных обереговых форм, призванных нейтрализовать ощущение тревоги и опасности визита посторонних (напр., разнообразие этикетных форм отказа в гостевании, таково и предписание провожать гостя до ворот – «*чтобы сон (грех) не унёс*» – с. Фоки Чайк., в связи с чем бытует паремия *Хорошего гостя проводи, чтоб не упал, а плохого, чтоб не украл* – Рассоленьки, Лысьвенский район). В ходе застольной коммуникации возникает особая атмосфера, в которой воплощаются многие ценности этноса – стремление к процветанию рода, к цельности и счастью семьи, к богатству и благополучию, к здоровью и долголетию. Оформление гостевания в детализированный ритуал в народной культуре задано архаической оппозицией «свой – чужой» и предполагает сложные тактики поведения как хозяина, так и гостя, выделение ряда обязательных эпизодов типа встреча, обмен подарками, застолье и пр.

В праздничном застолье выделяются этикетные ситуации, которые отличаются по их пространственно-временным характеристикам, по социальному и половозрастному статусу участников общения, по цели, способам и результатам их взаимодействия. Этикетные паремии выражают и подчёркивают особенности той или иной ситуации. В народной традиции, связанной с приёмом гостей, отмечены такие жанры, как приглашение, приветствие, отказные формулы, угощение, шутки, тосты, замечания, выражения благодарности, прощание и пр. Застольные паремии маркируют ключевые моменты трапезы: обоюдное приветствие хозяев и гостей, приглашение к столу или отказ в приглашении, побуждение угощаться, оценка угощения и гостеприимства хозяев, поведения участников застолья, прощание, просьбы повторного и ответного визитов. В совокупности они представляют собой своеобразный тип культурного текста, отражающего ритуал гостевания в виде ряда сменяющих друг друга коммуникативных событий.

Приглашение *Двери полы, заходи, богаты-голы* выражает радушие хозяев, которые рады любому (бедному или богатому) гостю (об этом и поговорки *Гости на гости – хозяину радости, Хоть не богаты, а гостям рады*). Замечаниями порицается опоздавший гость (опоздание расценивается как неуважение к другим): *Пришли гости глодать кости, Кто опоздат – воду хлебат; поздно пришёл – одне косточки нашёл*. Ряд паремий содержит отказ в гостевании для незванного гостя – либо грубовато-шутливый (*Не х..р делать – пол топтать; Нечё делать – пол топтать, да ишо крашеной*), либо категорический *Ни здорово, ни прости, большие в гости не ходи* (шутка основана на указании на несерьёзность повода отказа, а категоричность – на несоблюдение гостем правил этикета). Нежелательные, незванные гости уподобляются нечистой силе (*Пришли оттедова, где яга обедала*), им отказано в угощении (*Незванные гости гложут кости, Подал бы пирог, да у тебя лоб широк*). Выражение *Залетела ворона*

в чужих хоромы о приходе незваного гостя (д. Пермякова Ос.), как и комментарий *Собрались со всех сторон – от старых (серых) ворон* по поводу прихода незваных гостей строится на неодобрительных коннотациях орнитонима, называющего «ворующую», т. е. вредную по народным представлениям птицу (ср. также шутливое высказывание *Ворона с места – сокол на место*, которое говорится, когда в круг беседующих на место ушедшего садится новый человек – с. Губдор Краснов.). Иронически малозначимые гости оцениваются в паремии *Пришли гости – соликамских две Федосьи* (её негативный смысл формируется отнесённостью имени к крестьянскому сословию; ср.: «отказ» Федосье на участие в общении в поговорке *Гостя Федосья, сиди на печи да жуй калачи!*). Шутливое выражение *Едва ли девки звали!* в адрес незваного содержит также выраженную как сомнение фиктивную мотивировку (представляет гостя как непривлекательного мужчину). Выражения-комментарии отмечают приход и уход незадачливого гостя: *Пришёл – молчит, ушёл – молчит, только шуба шабарчит*, гостя ничем не привлекательного: *Сидел – не мешал, ушёл – место опростал*.

Большое количество паремий, дающих отрицательную оценку гостю, фиксирует те или иные отклонения от этикета гостевания и подчёркивает его особый статус, «избранность». Ряд устойчивых высказываний выделяет особо значимого гостя. Например, о приходе человека, который отличается задорным характером, говорят *Попадья пришла, не та стать пошла, Собирайтесь, биси, сатана-то здися* (г. Чернушка). С названием жены попа связана специфическая коннотация: попадья в фольклоре часто представлена как непристойная («Попадья и поповна в сказках чаще всего являются объектами “внимания” ловких крестьянских донжуанов» [Соколов 2007: 416]. Сходный шутивно-иронический смысл вносит в паремии и название самого попа (в комментарии *Хороший будет поп!* о человеке, который в гостях не отказывается выпить,

также опирается на фольклорное представление о священнике и его приходе в дом, с которым обычно соотносят Божье, освящающее посещение, обыгрывается как шутливая аналогия богослужения с пирушкой).

Приглашение гостю сесть *Честь по чести – ножки свесьте* при всей своей шутливости содержит идею служения хозяев гостям (смысл «свешивания ног» как удобного расположения подчёркивает известное выражение *сел на шею и ножки свесил* о том, кто живёт за чей-либо счёт; образ также интерпретирует нахождение в гостях как «отрыв» от повседневности). Приглашение *Садись на стул, чтобы чёрт не сдул* содержит подчёркнутое требование подчинения гостя воле хозяина (в отличие от стояния, сидение символизирует зависимость) и обозначает единение за столом как священнодействие. Застольные паремии регулятивного характера могут выражать запрет на разговоры за столом: *Хлебай да не бай, Хлебайте да не перее..айте*, что связано с требованием принимать пищу молча, без праздных разговоров.

Основную часть застолья занимает процесс угощения едой и напитками, поэтому наибольшим числом паремий отмечен момент трапезы. Паремия *Села птишечка на гвоздь, как хозяин – так и гость* фиксирует статус гостя – его зависимость от хозяина (который первым пробует еду, первым выпивает). Начало выражения соотнесено с приметой *Залетела в дом птичка – к гостям* (гвоздём в деревне называют деревянную спицу в стене для вешания на неё одежды), вторая часть формулирует требование. В выражениях *Пей до дна – не помни зла; Испей-ка, на дне копейка* также реализуется связь с приметой *Гость не допивает – оставляет зло* (недопивание осуждается, поскольку полнота соотносится с благополучием). Побуждения угощаться *Поедите, больше бежите, Ешь, пока рот свеж, как завянет – и муха не заглянет* содержат убеждающие (как серьёзные, так и шуточные) аргументы.

Принуждение гостя к еде – обязательный элемент народного гостевания. Недоедание в гостях расценивается как неуважение к хозяевам, нехорошая примета (*не доедать – нищат оставлять*). Ряд выражений содержит побуждение отведать определённое яство (выпить полагалось перед каждой новой переменной блюда): *Мясо во шти – угощайтесь, гости; Откушай рыбку – будут глазки притки (забегаешь притко), Ешь уху, поминай бабушку глуху*. Шутливое приглашение отведать грибов *Губы возле зубы, а рассол под носом* основано на каламбуре (обыгрывается диалектное значение слова *губы* ‘грибы’), *Ешь грибы – встанешь на дыбы* (шутка основывается на преувеличении калорийности грибной пищи). Грубое выражение *Пирог – во всю ср..ку широк* используется в застолье при «презентации» хозяйкой пирога большого размера (также и обильного угощения вообще). Неприличное оформление этой застольной паремии основано на известном соотнесении человеческого низа с изобилием и плодородием, а мотивирует его включение в застольную шутку установка на оживление общения нарочитой грубостью, на подчёркивание близких отношений участников праздника. С этим же связано и грубое требование пить по полной *Пей всю – ишиш нассю!*, в котором хозяйка намеренно снижает свою роль и качество угощения, задает эмоционально свободный стиль общения (грубость фразы не лишает её некоторой художественности: в высказывании использована звукопись, с помощью аллитерации имитируется льющаяся жидкость).

Угощение напитками – самостоятельная тема застольного речевого этикета. Побуждение выпить может предварять какое-либо блюдо: *Перед лапшой по большой, Рыба посуху не ходит, Пельмень по воду ходил*. Требования выпить вторую и третью (*С одним глазом не ходи, Нога захрамлет, Бог троицу любит, Без троицы изба не строится*) содержат шутливую аналогию алкоголя и лекарства или священной, от Бога, жидкости. Особо наглядно это проявляется в словах собравшегося выпить

Прими Бог за лекарство; сгинь, нечистая сила, останься чистый спирт, Дай Бог не последняя, Сторонись душа, оболью. Таким образом, выпивая, человек оправдывает себя общением с высшими силами.

В традиции застолья очевидно определённое соперничество гостей с хозяевами (при общей установке на подчинённость гостей воле хозяина). Поэтому фиксируются разнообразные высказывания с просьбами или требованиями гостей типа *Пели-пели, да исть захотели*, намеками на скупость хозяев *Шаньги мажут – нам не кажут, исть охота – не дают, Хозяин г..вно, хозяйка г..вно, кабы не были г..вно, так бы подали давно*. В этих высказываниях сниженного характера тем не менее нет недоброжелательного отношения участников застолья друг к другу. Юмор, солёная шутка используются, чтобы усилить общее веселье. Нередки шуточные высказывания фривольного характера – типа замечания гостей в адрес хозяйки по поводу пригоревшего угощения (стряпни) *Шаньга пригорела, хозяйка кого-то в постельке пригрела*. Пик эмоционального раскрепощения в застолье выражается в возгласах *Пьём, рубахи рвём!, Пить дак пить, чтоб пошатывало, бить дак бить, чтоб пошшалкивало!*

Благодарность гостей выражается в похвалах (похвала молодой хозяйке *Старое-то – ляпанье, а молодое – стряпанье*, гостеприимной – *У хозяйюшки в дому как оладышек в меду (как орешек в меду)*). Нередки высказывания хозяев, представляющих предложенное угощение с «ложной скромностью» типа *С голоду не заморила, досыта не накормила* (д. Букреева Юрл.), *Не обессудьте на хлеб-соли*. Шутливая благодарность за угощение *Спасибо, всем по семь, а хозяйке восемь* может получать дополнительное развёртывание, усиливающее алогичность благодарности, элемент языковой игры и соответственно обновляющее привычную образность известного высказывания: *Ей за то ей боле, что у ней подол подоле* (д. Пож Юрл.). Намёк на подол здесь

ещё и отмечает скромность хозяйки как особо ценное женское качество. Признательность хозяевам за угощение оформляется в шутливых высказываниях *Спасибо всем – немножко съел: каравашков семь! Спасибо всем, немного съел: каши две чаши, щей горшок да сухарей мешок! Благодарю – немного съел: калач да булку да щей чугунку.*

С уходом из гостей связаны формулы прощания типа *Сидят, сидят да и ходят! Бегайте к нам в гости-то! К засидевшимся гостям обращены высказывания типа Сиди-посиди, пошлём по сиги (есть ещё рыба сиги).* Это предложение задержаться в гостях фактически есть намёк на то, что пора уходить.

Отмечается также использование формул выпроваживания – как содержащих тонкие намёки, так и оформленных по типу бранных: *Милые гости, не надоели ли вам хозяева; Вот те шапка-рукавицы, сват, пожалуйста ночуй / Вот тебе шапка и рукавицы, и лошадь заворочена, только ночуй!; Иди по холодочку (Ты сёдне выпил, вот и не лезь. Иди по холодочку отсюда – д. Пож Юрл.); Дохлёбывай и у..бывай! (Они и сидят, и сидят, я уже спать хочу, никаких мне гостей не надо. Встала, руки в боки, говорю: «Всё, пора и честь знать, дохлёбывайте и у..бывайте» – г. Чернушка).* Первое пожелание содержит шутивно-иронический совет не в меру разгорячившемуся гостю не просто уйти, а «остыть», второе же представляет собой грубое обценное отсылание (смягчённое рифмой). Высказывание *Счастливый путь, хоть век не будь* адресуется неприятному гостю и строится на контрасте: уходящий получает формально позитивный совет (*счастливый путь*), но настоящий и будущие его визиты обесцениваются (*хоть век не будь*).

Паремический материал, связанный с тематикой застолья, показывает, что народные паремии могут быть оформлены в объединение одной тематики, где разножанровые высказывания (обращения, просьбы, благословение, благодарность, пожелания, обереговые

высказывания) в совокупности представляют сложное коммуникативное образование – макрожанр. Кроме таких тематических объединений в паремическом корпусе выделяются ряды паремий с однотипной семантикой и сходной функцией. Эти ряды демонстрируют характерную для диалектов в целом тенденцию к языковой избыточности, когда одна и та же ситуация комментируется с помощью устойчивых высказываний, практически не отличающихся ни смысловыми оттенками, ни экспрессивным качеством, ни территориальной распространённостью. В целом же пермская диалектная этикетная паремия наделена чрезвычайно сильным изобразительным потенциалом, художественными качествами. Применение паремий связано с их прикреплённостью к определённым устойчивым бытовым и обрядовым ситуациям.





ГЛАВА II

СЕМАНТИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ И ПРАГМАТИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ПАРЕМИКИ ПОВСЕДНЕВНОЙ СФЕРЫ ДИАЛЕКТНОГО ОБЩЕНИЯ

В данной главе рассматриваются особенности семантики диалектных паремий, специфика их внутренней формы, выражающаяся в интеграции культурно-символических смыслов компонентов устойчивого выражения. Образные основания паремий исследуются через отражённость в устойчивых высказываниях универсальных кодов традиционной культуры. В главе выявляются прагматические возможности паремий повседневной речи, связанные с отнесённостью паремий к определённым речевым жанрам и ситуациям общения.

Исследователи причисляют паремии к языковым знакам, входящим в состав фразеологии, поскольку их характеризует устойчивость семантики, воспроизводимость в речи, образность, семантическая целостность, экспрессивно-эмоциональная окрашенность. Как и фразеологизм, паремия является знаком косвенной, не прямой номинации, т. е. в её основу положена ассоциация (по сходству или по смежности) между свойствами уже существующего названия и свойствами нового обозначаемого. В то же время это знак, который выражает информацию не об отдельном элементе, а о фрагменте (ситуации) внеязыковой действительности.

При описании семантики диалектных паремий мы исходим из представления о том, что способом организации значения паремии, как и фразеологизма, является её внутренняя форма: «...внут-

ренняя форма есть... способ организации значения с включением в него применительно к идиомам понятия образа» [Астахова 1990: 147]. Внутренняя форма обеспечивает образно-ассоциативное восприятие обозначенной в паремии ситуации, является «лингвокреативным стимулом оживления целой цепи социально значимых связей, коннотаций и представлений» [Алефиренко 2012: 10], с ней связаны компоненты семантической структуры – оценочная характеристика, функционально-стилистическая окраска, прагматическое качество. Внутренняя форма связывает воедино этимологическое и актуальное значение паремиологической единицы [Жуков 2008]. Одновременно с мотивирующими значение паремии в ней используются и десемантизированные элементы, поскольку для фольклора характерна иносказательность, условность значений, смысловая многоплановость и даже неопределённость. Однако, даже будучи утраченной, немотивированной, внутренняя форма аккумулирует большой заряд «наследственной» эмоциональности, окрашивающий семантику фразеологизма [Сологуб 1985]. Так, пермская паремия *Баня горит!*, возглас-пожелание сбивающему масло (ср.: псковское *Деревня горит!* в том же значении [Балакай 2001: 134]) имеет крайне затемнённую внутреннюю форму. Выражение, привнося в ситуацию идею пожара, использует идею пугания как магического очистительного ритуала и оберега (выражение стоит в одном ряду с другими «странными» процедурами с кринкой сбиваемого масла: в Вятской губ., например, женщина, которую застали за сбиванием масла, должна была вынести его к дороге и повесить на кол, чтобы прохожие «удивились» и этим поправили дело; см. об этом [Бернштам 1985: 131]).

Исследователи отмечают наличие во внутренней форме паремии «свёрнутого» сюжетного плана: «метафорически организованная внутренняя форма... связывает текст пословицы с образом ситуации типичной, узнаваемой и потому авторитетной» [Семененко 2015: 117]. Внутренняя форма фразеологизма и паремии характе-

ризуется культурной коннотированностью, наличием окультуренных смыслов, которые заданы представлениями о картине мира определённого языкового социума (культурными кодами, такими как предметно-вещный или акциональный код ритуальных форм поведения, космологический или зоологический, код мифа, код христианства [Телия 1999: 20]). Фразеологический фонд языка вообще принято считать одним из естественно-языковых воплощений ряда культурных кодов. Сами же коды культуры учёные соотносят с древнейшими архетипическими представлениями человека. Для выявления особенностей внутренней формы паремий нами использована тематическая классификация кодов культуры (антропоморфный, христианский, демонологический, пищевой, цветовой и др.). Анализ отражённости их в образной структуре паремий позволяет исследовать, как в объединённых общей темой и разных по семантике и функциональной нагруженности знаках воплощаются те или иные культурные смыслы.

Для функционирования паремий характерно наличие устойчивого концептуального фона [Семененко 2011а: 20], поэтому при анализе внутренней формы паремий особое внимание нами обращалось на отнесённость к концептам базовых для паремии компонентов, являющихся ключевыми словами не только в текстах исследуемых паремий, но и в этнокультуре в целом. Исходя из наличия в паремии «свёрнутого» сюжетного плана, который просматривается в способах комбинации её компонентов, являющихся носителями концептуальных смыслов, мы рассматриваем мотивированность значения паремии, которая, подобно фразеологизму, осуществляется не значениями входящих в него переосмысленных компонентов, а всем образом, представляющим целостную ситуацию реальной действительности. Одновременно с мотивирующими используются и десемантизированные элементы, поскольку для фольклора характерны иносказательность, условность значений, смысловая неопределённость.

Хорошо известна роль паремий в выражении целого ряда концептов. В отличие от слова, которое не представляет концепт полностью, а лишь выражает в своём значении некоторые его признаки, устойчивое выражение выделяет в явлении основные, наиболее значимые его черты. Во многом эта роль связана с включением в компонентный состав паремий ключевых слов культуры, слов, обозначающих концепты (ментально-вербальные единицы, которые используются для представления и оценки действительности в языковой картине мира). Паремии в семантическом плане могут быть определены как языковые концептуальные образования, в которых имеет место интеграция двух (реже более) смысловых структур. В образной основе, внутренней форме паремии отражается не просто типично-жизненная ситуация, которая затем осмысливается в характеристических целях, а в результате соединения обозначений концептов (интегрированных единиц языка и культуры, являющихся элементом языковой картины мира и выражающих ценностную, культурно значимую информацию) создаётся единое ментальное пространство. «Концепт как наивное понятие при этом выступает в роли смыслопорождающего фактора, некоего стимула к выражению культурно обусловленного содержания обыденной мысли» [Семененко 2011с: 15].

Представляя собой микротекст, паремия характеризуется наличием компонентов, наделённых концептным значением (под концептной семантикой слова понимается совокупность представлений, понятий, знаний, переживаний, культурных, индивидуальных ассоциаций, отражённых в его ассоциативном поле). Упорядочение, выявление этой концептной семантики осуществляется в едином контексте высказывания, где за счёт актуализации внутренней формы слов, сближения созвучных слов актуализируется и концептуальная информация, направленная на комментирование, интерпретацию характеризуемого паремией фрагмента действительности.

Когнитивные основания диалектной речи исследованы пока недостаточно. В то же время диалектный паремиологический материал наглядно свидетельствует об отражённости в диалектной речи особого типа знания о мире и особого типа конструирования отношений с ним. На наш взгляд, в исследовании семантики диалектных паремий важно учитывать тот факт, что порождающая её внутренняя форма диалектных паремий отражает не просто типичные образно переосмысленные ситуации, а ещё и взаимодействие смыслов реализованных в паремиях как микротекстах концептов, духовных элементов этнической культуры.

2.1. Особенности внутренней формы диалектных паремий повседневной речи

В структуре концептов принято выделять образную, понятийную и ценностную составляющие, при этом образная составляющая понимается как «след чувственного представления в памяти в единстве с метафорическими переносами» [Карасик 2002: 27]. Концепт понимают как семантическую макроединицу, через которую происходит распознавание культурного кода, т. е. системы условных знаков, носителей культурных смыслов. Набор кодов, являющихся основой для создания текстов народной культурной традиции, в том числе и паремий, достаточно разнообразен и одновременно соотносим с текстами других жанров фольклора.

Композиционно паремии представляют набор способов комбинирования основных носителей целостного смысла высказывания. Н. Н. Семененко [Семененко 2011: 15] выделяет паремии-антитезы, где соединены биполярные концепты, паремии-синсемантемы с перечислением отдельных концептов, конвергенты – соединение, представляющее «надстройку» одного из концептов смысловыми компонентами другого, наконец, дихотомические конструкции, изначально нерасчленимые в соответствии со своей взаимоопределяемой природой. Целостная семантика паремии-текстемы выражается

во взаимопроникновении смысловых компонентов входящих в паремию отдельных концептов, концептуальное пространство паремий формируется за счёт оппозиции концептов, их объединения и взаимодополнения.

Проиллюстрируем выделяемые исследователями способы комбинирования компонентов паремии, наделённых семантикой концептного типа.

Соединение противоположных концептов Жизнь и Смерть в паремии-пословице *Жив смерти боится* позволяет передать сложный мировоззренческий смысл, который, выражаясь философскими категориями, заключается в утверждении, что смерть не есть нечто чуждое человеческой природе, что идею смерти человек носит в себе самом, и в то же время что именно страх смерти примиряет человека со всеми бедами и превратностями существования в этом мире. Более приземлённый смысл народной сентенции – призыв помнить и думать о смерти, чтобы понять ценность жизни (современная культура в отличие от традиционной больше ориентирована на то, чтобы человек не думал о смерти). В паремии использованы метафизические концепты Жизнь и Смерть – ментальные сущности высокой степени абстрактности. Жизнь в русской языковой картине мира определяется как противоречивое явление, связанное с трудностями, болезнями, постигнуть которое до конца невозможно; смерть, которая концептуально в русском языке предстаёт как сила, независимая от человека, выступает в качестве одного из главных понятий, проясняющих смысл жизни. Примером может служить выражение *жить надейся, а умирать ладься* о том, что смерть близка, и об этом не стоит забывать.

Антиномии характерны и для бытовых сентенций. Противопоставление Правый – Левый использовано в паремии *Правая рука просит, левая носит* (слова, которые говорят, объясняя приметы о левом и правом); в устойчивом шутовском замечании *Левая нога пирует, правая горюет* – о том, у кого выбилась брючина из голенища.

Формируемый антонимами *левый – правый, горевать – пировать* контраст придаёт паремии окраску неодобрительности, совмещение правого и левого как соединение несоединимого (положительного и отрицательного) рождает алогизм. Совмещение противоположных по семантике символов отмечено в паремиях *На старо место пень да колода, на ново – путь да дорога* (слова, которые говорились при покупке и переводе коровы на новое место), *Злому, лихому – пень да колода, доброму – путь да дорога* (пожелание в путь), которые строятся из фольклорных фразеологизмов с противоположными смыслами. В них взаимодействуют фольклорный бином *пень-колода* (частый в заговорах образ полной – как по горизонтали, так и по вертикали – преграды на пути) и устойчивое сочетание *путь-дорога*, в котором объединены синонимические обозначения пути, в совокупности представляющие возможность беспрепятственного движения.

Другой тип конструкций – взаимодополнение концептов имеет место в выражениях типа *Матерь Богородица, покосить дай, Господь Бог* (произносится перед началом сенокоса), *Аминь, батюшка, Господи, Пресвятая Богородица, помоги, пособи мне ягодки набрать* (слова, которые произносятся перед сбором ягод). В этих хозяйственных паремиях представлено просительное обращение за помощью и к Господу Богу, и к Богородице одновременно. В народной традиции обращение к Божьей матери отмечается не только при молениях, связанных с «высокими» темами (спасение детей, вступление в брак, роды), но и с просьбами об успешном земледелии и промысле, о сохранении посевов – в связи с кантонизацией христианской Матери Бога и языческой Богини-Матери при осмыслении образа олицетворённой природы (образ Матери-Земли как матери всех живых существ и растений, средоточие плодородия и его связь с Богородицей постоянно подчёркивались представителями русской религиозно-философской мысли начала XX в. – см. [Федотов 1935]). Неслучайно праздник Рождество Богородицы (21.09) маркирует в Прикамье окончание сельскохозяйственных

работ, что отражено в ряде паремий типа *Не жди Богородицы – убирай в огородине*.

В диалектных паремиях, воспроизводящих архаические мировоззренческие представления, выявление концептной основы высказывания может быть достаточно затруднено. Возглас *Чур нога!* (используется как оберег от вихря) включает междометие с охранным смыслом *чур*, которое предположительно возникло из имени бога границ Чур. Обычно оно управляет родительным падежом имени с объектным значением (*чур меня!*). Диалектный оберег строится на повторе субъектных форм и представляет собой их параллельное использование, содержит усиление междометия обращением к ноге, той части тела, которая связана с материально-телесным, хтоническим низом, с идеей движения, рождения, жизни и смерти [Мазалова 2001: 41] (ср. мотивы ног в заговорах: через ноги нейтрализуются болезни и опасности). Недоброе пожелание *Шесть досок, седьмой придел!* содержит прикрытое пожелание смерти и является ещё одним примером оформления паремий с семантическим взаимодополнением компонентов. Эвфемическое сочетание *шесть досок* используется в русских говорах как самостоятельное обозначение гроба (ср.: то же в немецком языке: *sechs Bretter* – «шесть досок»). Фактически количество граней у гроба колеблется от четырёх до восьми, и использование в паремии идеи шестигранного гроба связано, скорее всего, с символическим осмыслением числа шесть как знака полноты внешнего мира (как указание на шесть пространственных ориентаций реального мира: четыре по горизонтали и две по вертикали). Число семь, известный знак вечности и Вселенной, вносит в выражение новую отсылку к исключённости из этого мира, согласуясь со словом *придел* (в основном своём смысле оно обозначает пристроечную часть здания храма, здесь же указывает на распространённую на севере Прикамья культовую надстройку над могилой – *голубец*).

Распространённый способ оформления паремии – **перечисление однородных, тематически родственных символов**. В пожелании новобранцу *Во имя Отца и Сына, ладом-чередом, чтобы служить и домой вернуться!* (д. Бадья Юрл.) использовано указание на причину совершающегося (во имя кого-либо), т. е. уход в армию обозначен как высшее предназначение (одновременно начало паремии, воспроизводящее часть так называемой тринитарной формулы (формулы Троицы) *Во имя Отца и Сына и Святого Духа* сообщает выражению и охранный смысл, ср.: оформление береговых слов на сон *Во имя Отца и Сына и Святого Духа, бесам страх и стрела* (*Спать ложусь, окошка перекрещу, во имя Отца и Сына и Святого Духа, бесам страх и стрела* – с. Меча Киш.). Перечисления содержат береговые слова, которые говорят, когда выходят из дома, *Иисус Христос – впереди, Спаситель – сзади, и Божья мать – возле меня, и все охраняют меня*, слова, с которыми ограждают на ночь жильё, *Пресвятая мать Богородица в головах, Христос во дверях, Богородица в головах, ангелятки во боках, святители в ногах, Крест передо мной; Ангелы – в окошках, Спас – в дверях*. Реже встречается упоминание других святых – *Никола в головах, Богородица в ногах, справа Иоанн Богослов, слева Дух христов, надо мной чуден крест*. В большинстве случаев постоянным компонентом является имя Богородицы – её просят о защите от всевозможных болезней, чтобы всё плохое миновало дом, она, по народно-религиозным представлениям, помогает человеку в труде, обустройстве дома: *Ангел – навстречу, Христос – по пути, Пресвятая Богородица, на подмогу мне приди* (говорят, когда выходят утром из дома). Имя Бога может быть дополнено указанием на молитву как способ обращения человека к Богу (*С молитвой, со Христом, чтобы Бог нас; Иди с Богом, Иди с молитвой* – пожелание уходящему в дальний путь), указанием на ангела как посланника Бога (в словах, которые говорят при выходе из дома, *Ангел мой, будь со мной, ты вне-*

реди, я за тобой; Христос навстречу; Свят-Дух навстречу – Ангел навстречу).

В представленных ниже описаниях культурной, символической семантики компонентов паремий отмечается их отнесённость к тем или иным культурным кодам. В анализе компонентов-концептов мы опирались на современные лингвосомиотические исследования по фразеологии, показавшие отражённость во фразеологической системе языка специфических для различных этнокультур фразеокодов (В. М. Мокиенко, В. Н. Телия) и связывающих фразеологию и паремиологию с обрядностью, фольклором и мифологическими системами. Использовались также наши работы, в которых образы фразеологии рассматриваются как образы традиции, коллективного духовного и психического опыта, остаток архаической устной культуры, ставший элементом стилистики и народного краснословия [Подюков 1996].

Один из наиболее активно задействованных в создании паремий культурных кодов – **религиозный код**, или религиозный способ выражения знаний о мире, который заключается в придании сакрального смысла явлениям природы и жизнедеятельности человека. Язык, в том числе и повседневный, отражает результаты этой религиозной символизации жизни.

Вера в то, что в жизни нужно следовать определённым законам человеческого общежития, которые установил Бог, подчиняться священным заповедям и ритуалам, находит отражение как в обрядовой, так и в семейно-социальной практике. Закреплённость выработанных религией норм, религиозная обусловленность событий мира и человеческой жизни проявляются в массе паремических образований и с самим словом *Бог*, и со смежными с ним словами типа *Вера*, *Грех* и пр. Ключевые слова, семантический центр таких паремий – концепт Бог, который на русском паремиологическом материале изучен основательно. А. К. Погребняк [Погребняк 2010] считает, что словом *Бог* в русские паремии вносится идея

неконтролируемости события человеком, проявления силы божественной природы. О. В. Опря [Опря 2012] отмечает, что основными функциями концепта *Бог* является создающая, творческая функция (*Создал Бог человека*), а также управляющая функция (*Нужный путь Бог правит*), охраняющая функция (*Бог бережёт*). Ю. Н. Михайлова, исследуя практику лексикографического описания средств представления концепта *Бог* [Михайлова 2003], показывает устойчивость содержания концепта в русском языке, не утратившего глубинные пласты религиозной семантики за десятилетия идеологического и атеистического давления. Исследователи отмечают, что с Богом в паремиях связано представление о бытийной, этической мыслительно-познавательной и утилитарной норме. Семантические составляющие концепта *Бог* – вершитель человеческой судьбы, спаситель, учитель и пр. Главной его функцией является функция наделения; Бог также владеет и распоряжается, обладает знанием, любит, помогает и защищает, прощает и наказывает.

В паремике повседневной речи с её минимальным текстовым объёмом концептная суть слова *Бог*, являющегося одним из ключевых слов культуры, проявляется неполно. А. А. Купцова [Купцова 2010] зафиксировала высокую частотность использования концепта *Бог* в междометных фразеологизмах и отметила, что в них отражено уже «застывшее» осмысление концепта *Бог*. Более развёрнутые формы малоупотребительны, встречаются чаще в речи религиозных людей (пожелания добра, благополучия, удачи в делах – *Бог помочь, С Богом, Прости Господи*; просьбы: *Ради Бога, Христом-Богом молю*; согласие: *Дай-то Бог, Да Бога ради*; благодарность: *Сохрани тебя Бог, Спаси Господь, Храни тебя Господи*; обереги: *Борони Бог, Да избави меня (нас и т. д.) Бог, Не приведи Господь, Не дай Господи*. Заметим, что такого рода речения достаточно частотны в диалектной среде, потому что религиозное сознание носителей традиционной культуры более развито (хотя и не является каноническим). В диалектной речи отмечается меньшая десемантизация компонентов паремий, чему

зачастую способствует развёртывание структуры высказывания. Так, в напутствии перед сном (говорится себе или близким) *Помяни, Господи, во чести* высказана просьба к Богу вспомнить молящегося с расположением, уважением. Выражение-оберег *Охрани Бог* (говорится, например, при отъезде из дома) буквализируется за счёт замены *хранить* (сохранять в памяти, не забывать) на *охранить* (сберечь в целости).

Образные мотивы применения концепта *Бог* в текстах паремий разнообразны. О. Е. Фролова [Фролова 2010] отмечает в качестве устойчивых предикатов к слову *Бог* в пословицах глаголы *любить, давать, прощать, знать*. Богу приписывается всё, чем жив человек. В этикетных застольных паремиях *Бог напитал* – *никто не видал* (слова говорят в финале застолья) рефлектирует архаичная идея получения еды от Бога, насыщения не только как удовлетворения физического голода, а ещё и общения с высшими силами. Кроме того, ассоциативно восстанавливается и религиозная идея «Бог кормит тех, кто служит ему». Бог – податель желаемого, только он предопределяет всё, что произойдёт, – *Выпускаю коровушку на Божью волюшку* (с. Юрла) – слова, которые говорят, отправляя скот на выпас, *Дай Бог полон хрушиких и мелких* – пожелание рыболову, *Дай Бог для нищих, для братьей и для добрых людей* – пожелание, которое говорят перед тем, как высаживать овощи (д. Пож Юрл.), *Дай Бог на нищего, на голодного, нам на труды!* – пожелание, которым завершают посадку овощей, сев зерна (с. Зуята Кунг.), *Дай Бог вспоить-вскормить, да на зелень спустить!* – пожелание хозяйке, у которой отелилась корова. Паремии могут строиться на идее способствования Бога при выполнении работ, усилиях (*Дай Бог возить да не вывозить* – пожелание хорошего урожая, *Дай Бог на память* – слова, которые говорили, когда что-нибудь ищешь и не можешь найти).

В паремиях, внутренняя форма которых связана с реализацией религиозного кода, выделяется ряд универсальных, интертексту-

альных образных мотивов. Под мотивом в данном случае вслед за рядом исследователей текста понимается связанная с реализацией образа структурно-семантическая единица, наделённая внутренней формой, представляющая событие в его связи с участником события (деятелем), с пространственно-временными признаками [Силантьев 2004: 57]. Мотив встречи с носителем высшей силы в выражениях типа *Христос (на)встречу* (произносятся встречному путнику) восходит к религиозному представлению о том, что встреча с Богом зависит от нашей готовности к ней (встретить Христа может только чистая душа, которую отличает твёрдая вера и жизнь по Заповедям Божиим). Если в самом христианском учении встреча с Богом, который пришёл спасти, считается высшей, главной целью каждой человеческой души, то в народной паремике идея встречи с Христом упрощается до обозначения освящённости Богом характеризуемого момента. Местом встречи с Богом для верующего является храм, литургическое служение, таинство молитвы, акт покаяния, причастия, переживание радости рождения, воскресения Бога, а встреча с ним осмысливается религиозным осознанием как преобразующее человека общение с ним, как обретение осознания своего пути. Формулы повседневной речи типа *Христос навстречу* лишены оценки человека как заблудшего существа, они лишь связывают момент речи, ситуацию с актом божественного присутствия. В ряде случаев, однако, религиозность может актуализироваться с большей силой. Так, ответной устойчивой репликой на пожелания типа *Бог в помощь!* является формула *Спаси Христос* (с. Григорьевское Нытв.), в которой эксплицируется идея христианского спасения (высказывание более типично для старообрядческой среды).

В трудовых пожеланиях Бог «привлекается» в самую сферу деятельности: *Бог (в) спорину́ (в спорынью)* (пожелание хозяйке, занимающейся приготовлением пищи), *Бог на поль* (приветствие при полевых работах – арх., астрах.), *Чисто Бог на помочь!* (сиб. приветствие хозяйке, которая моет пол), *Бог по пути* (перм. встречному

путнику). В христианстве земное существование человека – это путь к спасению души, путь к Богу и в конечном итоге путь к вечной жизни (*Жить – Богу служить*). Бог – это ориентир для верующего человека. Эта идея отражена во многих пословицах: *За Богом пойдёшь, добрый путь найдёшь / Нужный путь Бог правит / Бог пути кажет / Человек ходит, Бог водит / Не конь везёт, Бог несёт*. В паремии *Бог по пути* значение совместности (с Богом) отражает позицию верующего человека и осмысливается как предупреждение, напоминание о Божьем пути. Религиозный заряд этой формулы для современного человека, вероятно, не так актуален (за исключением глубоко верующих людей), тем не менее формула *Бог по пути* выполняет в общении важные коммуникативные функции; заменяя длительные молитвы, она концентрирует в лаконичной форме идею отправления в путь. Прагматическая функция паремии связана с тем, что она вербально настраивает на деятельность как на богоугодную и прогнозирует её успех.

Значение общности с Богом реализуется не только в формулах типа *Иди с Богом*, но и в благопожеланиях *Иди с молитвой*, *Расти с молитвой* (молитва – непосредственное обращение человека к Богу с упоминанием имени божьего), *Аминь под бок* – пожелание засыпающему, якобы отводящее порчу, *Святой дух, ангел навстречу!* – приветствие встреченному в пути, также и отправляющемуся в путь, *Свят-дух встречу* – слова уходящему (пос. Кержаковка Лысыв.), *Ангела-спутника (вам) в дорогу* – пожелание уходящему (д. Усть-Лог Сукс.). В этих паремиях, где имя Бога заменено на названия божественных персонажей или религиозных понятий, также предлагается магическая защита, покровительство Бога в дороге. В народном сознании *молитва* и *Бог* отождествляются, в диалектной речи слово *Бог* нередко используется в значении *молитва*, и наоборот, *молитва* в значении *Бог*: ср.: в пословицах *Пораньше просыпайся, да за Бога хвтайся; С Бога начинай и Господом кончай, Без Бога не до порога*.

В паремии *Вот тебе Бог, а вот порог*, которая произносится, когда выпроваживают человека из дома, словом *Бог* названа не абстрактная категория, а икона.

Мотив Божьей помощи, участия, включения Бога в ситуацию представлен в пожелании работающим *Бог на (в) помощь* (в нём не только заложено Божье благословение на труды, но и интерпретируется поведение человека во время работы: человек трудится не бесцельно, а по Божьему промыслу). Всё, что человек совершает, предопределено Божьей волей, каждый поступок соразмеряется с волей Творца. Когда отпускали овцу после стрижки, приговаривали: *«Бежи и дай нам шёрстку, со Христом, с молитвой иди»* (пос. Гайны).

В целом ряде случаев имеет место неканоническое использование имени Бога, когда он предстаёт не как высший носитель духовности, добра, а как существо своего круга. Слова *Прими, Бог, за лекарство; сгинь, нечистая сила, останься чистый спирт*, которые произносят перед тем, как выпить спиртное, шутивно обыгрывают идею очищения от грехов (Бог очищает от скверны сознание, сердце и душу верующего). Отмеченная шутливая аналогия богомолья и застолья очевидна и в шутливой поговорке *Не скажешь аминь, так и выпить не дадим*. В шутливых пожеланиях, которые адресованы отправляющемуся в путь человеку, *Иди с богом со Христом, неси рыбку со хвостом!*, *Иди с Богом, о берёзу лобом, с берёзы на пень, и ходи целый день!*, *Иди со Христом, с шишкой под хвостом!* образ Бога снижается. Рядом с ритуальным, сакральным соседствует шутка («с шишкой под хвостом», «о берёзу лобом, с берёзы на пень»), которая призвана смягчить напряжение в ситуации нахождения «между» (пространство дома и неизвестное пространство дороги), а также с вербальным моделированием неудачи *о берёзу лобом* – чтобы «опередить», нейтрализовать возможное невезение. Такое моделирование характерно для обрядовых действий продуцирующего характера, обеспечивающих благополучие, ср.: в свадебном обряде перегоражи-

вают дорогу молодым, чтобы в дальнейшем их жизненный путь был удачным; невеста должна рыдать во время девичника, чтобы выплакать все слёзы до замужества (выражение, следовательно, подобно добрым «обратным» пожеланиям в дорогу типа *Гвоздь в шину!*). Первая часть во всех приведённых примерах, содержащая теоним *Бог* или *Христос*, служит необходимым вербальным «закреплением» пожелания успеха (благословение Бога сильнее неудач в пути). Шутливый «довесок» в таких паремиях призван несколько разрядить ситуацию прощания. Народные паремии в этом случае неверно было бы толковать как профанацию и осмеяние божественного. Юмор в этой ситуации призван снять излишний пафос момента, нейтрализовать печаль расставания.

Оправдательная паремия *Я что – у Бога овин сжѣг или телѣнка украл?* со скрытым утверждением, что говорящий не глупее, не хуже других, представляя Бога словно живущего как все крестьяне, сообщает об абсолютной невозможности того, что приписывается говорящему. Шутливое выражение сомнения *Едва ли Бог шаньги ел* аналогичным образом иронически обыгрывает тему бестелесности высшего божества. В этих случаях паремии демонстрируют сугубо народное, «земное» понимание Бога. На пародировании молитвенной темы строится высмеивание при пустяшном беспокойстве, расстройстве; шутливый ответ на восклицание *Господи, прости!* – *Стали титечки расти* (д. Мусонкино Караг.), шутливые слова, используемые в ответ на восклицание *Господи, помилуй!* – *Господи, помилуй Оськину кобылу (да по рылу бадогом, чтобы бегала бегом)* (д. Казанцево Чернуш.), слова, используемые в ответ на восклицание *Господи!* – *Господи-Господи – всё на свете проспали* (шутл.) (они фиксируются также и как вполне серьёзная реакция на просыпание *Слава тебе, Господи, до бела света проспали!*).

Мотив произнесения, упоминания имени Божества или предмета – носителя сакральной силы выступает как призыв

о помощи, что проявляется в паремии *Батюшко Бог, истинной Христос* (уверение в правоте, божба; косвенно в паремии отмечаются «лжехристос», выдающий себя за Мессию). Уверение в истинности сказанного *Крест Божий!* представляет обрядовую клятву на кресте, популярную ещё в средневековой Руси (в быту осуществлялась без целования креста, выполнявшего роль священного предмета, на котором она приносилась). Близкой по смыслу является клятва *Крест на лоб!*, где содержится обращение с просьбой освятить ум и мысли (шутливый вариант *(Вот те) Крест на пузе!* снимает с ритуала таинство, поскольку указывает на сакральность той части человека, с которой связываются плотские чувства). Отмеченные вербальные формулы приближены к повседневной, обыденной жизни, а в целом ряде случаев могут включаться в не-сакральную, бытовую речь в качестве сакрального фрагмента [Левкиевская 2002: 237].

Обращение с просьбой к носителю высшей силы, заступнику выступает также в качестве сюжета паремий, где использованы образы святых. Слова-оберег и для домашнего скота *Власий святой, Власий, спаси и сохрани скотину* содержат упоминание святого покровителя животных священномученика Власия, народное поклонение которому соединилось с почитанием «скотьего бога» Велеса, см. [СД I: 210]. Фигурируют в паремиях апостолы Пётр и Павел (рыболовный заговор *Пётр-Павел пророк, дай мне рыбы на пирог*), известная по апокрифам посланница Божьей матери бабушка Соломонида (в словах, которые говорят перед тем, как войти в баню, *Матушка-банюшка, Соломея-парушка, пусти-ка меня попариться, помыться, попарить себя*).

Непочтительное использование имени Бога (богов, святых), поношение объектов религиозного поклонения и почитания – один из сюжетов бранных выражений. Богохульство, т. е. осквернение священных понятий, оскорбление Бога и святых личностей, усматривается в массе инвектив типа *(В) Бога (святителя,*

Христа) мать. Некоторые богохульные выражения широкого распространения стали вполне привычными (В. И. Жельвис отмечает, например, что бранное отсылание к *богу в рай* уже не вполне осознаётся как богохульство [Жельвис 2015: 90–95]). Возглас удивления *Бог мой Яшка!*, который также используется как лёгкая брань, есть развёртывание известного междометного призывания Бога *Бог ты мой!*, в состав которого включена форма имени *Яков* в негативном символическом переосмыслении (противопоставление *Яшки* Богу использовано также в шутовой поговорке *Бог не Яшка – видит, кому тяжело*). Вероятно, одна из причин появления негативной коннотации у имени – народно-православное отношение к Иакову как к предку израильского народа. В говорах также известно название именем Яков хитрого человека (по легенде, он вышел из чрева матери, ухватившись за пятаку своего старшего брата-близнеца Исава).

Связан с религиозными представлениями так называемый **демонологический код** культуры, входящие в который знаки опираются в своей семантике на архаичные поверья и приметы [Ананьина 2016: 332]. В диалектных поговорках, помимо персонажей христианской веры, отмечено большое количество образов народной мифологии. Сюжеты с этими персонажами (обожествлённые стихии, духи, персонифицированные реалии) представляют отголоски языческой веры и архаических культов. Например, слова, которые говорят при разжигании русской печи, *Вставай, царь-огонёк, царица-лучина* (с. Губдор Краснов.), *Спи, царь-огонёк, царица-искорка* при гашении огня (светильника, позднее и электрического света) на ночь (д. Мусонкино Караг.), содержат формы, представляющие источник света в идеализированном виде. Характеристика огня *царь* соответствует народному, фольклорно-сказочному представлению о мудром, идеально-божественном властителе (само слово *царь* в прошлом использовалось как сакральное – см. [Иполлитова 2008: 173]). Поговорка *Матушка земля, прими растение, расти его Богу на показ, людям*

на *благость*, хозяйке на *радость* произносится при высадке овощей и содержит архаический образ земли как источника жизни всего живого (то же – в предупреждении не говорить ничего предосудительного *Мать сыра земля – говорить нельзя!*, где «призывается» в помощь божество, с которым связаны святость и чистота; клятва землёй и её целование сохраняются в отдельных культурах до настоящего времени). Древний культ дома отражён в обереговых словах, которые говорятся при произнесении запретных слов: *Не слушай, избушка-матушка* (обращение к дому как к высшей силе). Призыв не ссориться (арх.). *Печь в доме!* отражает культовую роль русской печи (о её сакральности говорят также пословицы типа *Печь в дому, что алтарь в церкви*).

Среди низших демонологических персонажей выделяются как помощники, так и вредители. Слова, которые говорили, заводя во двор купленную корову, *Соседушка, батюшка, храни нашу коровушку* (*Суседушко-батюшко, прими нашу коровушку, береги, не обижай, доить помогай*) содержат обращение к духу – покровителю дома. Пожелание сидящей за прялкой *Прядун в бородку!* также содержит демоним – название духа, оформленное суффиксом с семантикой лица (по действию) – ср.: мифоним *шептун* о колдуне (перм.).

Если образы добрых духов и мифологизированных стихий упоминаются в поговорках как помощники, то «нечистые» персонажи подчёркивают идею греховности. Комментарий перед выпиванием *Поди, дьявол, к чёрту, не выпить ли четвёрту?* содержит усиление темы греховности за счёт соединения демонимов *дьявол* и *чёрт*. Рыбацкое пожелание *Лешачок в сачок!* (типичное «обманное» пожелание неудачи из эвфемических соображений) оформлено с помощью демоники *леший*, который на севере Прикамья может использоваться не только как название лесного, но и водяного и даже банного духов. Недоброе пожелание *Чтоб тебя ворогуша затрясла!* (пос. Сосновая Гайн.) содержит диалектное *ворогуша* – ворожея, злоумышленница, злодейка

(ср.: *ворогуша несёт* о нежелательном приходе кого-л. [НОС 1: 137]. Бранный возглас *Волóси бы тебе* (д. Бычина Краснов.) содержит насыщение волоса, в говорах Прикамья червя, обитающего в небольших водоёмах и, по народным представлениям, способного вызывать у человека болезни и нарывы. Аналогично недоброе пожелание *Змей (змеище) в копсы (в рúки, в нóги, в шары)* включает демоним *змей*, в славянских верованиях ипостась ходячего покойника или чёрта (позднее в христианстве одна из личин дьявола).

Грубое выражение *Понеси тебя леший за пятки* («Сказала ему – понеси тебя леший за пятки, ушёл, не бывал больше» – с. Кын Лысыв.) содержит, кроме отправления в зону нечистой силы, пожелание физического воздействия. Обозначение *за пятку*, вероятно, связано с необходимостью указания на эту часть тела как контактирующую с хтоническим низом и оттого воспринимаемую как особо уязвимая часть тела (отсюда запрет щекотать пятки младенцу, чтобы не стал заикой, и, с другой стороны, разнообразные приёмы народной медицины, связанные с воздействием на пятку). Поскольку с пяткой связана идея локализации жизненной силы, случайно распространены обозначения чёрта как не только беспалого, но и *беспятого* (имеющего лапы животного или птицы).

Распространённый мотив брани – отправление к нечистой силе, в среду её обитания: *подь ты к чемору, поди ты к болотному*. Демонологическими номинациями становятся названия атрибутики похоронного обряда, включаемые в бранные высказывания: *какого гроба тебе надо, саван тебя понеси*. Восклицание *семь чертей (семь лешаков; ср.: также в ругательстве едри твой семь)* содержит число семь, выражающее во фразеологии идею целого (замкнутого) универсума (из «семеричности» самых разнообразных сторон действительности – в её цветовом, музыкальном, лунно-календарном воплощении) и наделённое магическим смыслом. Определённое действие осмыслялось как ритуализованное не только при трехкратном, но и при семикратном совершении (чтобы прекратить засуху, смеши-

вали воду с семи ключей, чтобы не тосковать по дому, при отъезде надо насчитать семь горок).

Антропоморфный код – отражение в языке такого проявления древнего анимизма, как очеловечивание природной и социальной среды. В паремиях, содержащих персонификации, наделение признаками человека животного, сооружения, материального объекта, представлены самые разные его модификации. Одна из них – семейный код, единицы которого, термины родства, задействованы в мифологической сфере, используются для представления абстрактных понятий, реалий животного, растительного и предметного мира, см. подр. [Березович 2009, Качинская 2011]. Термин *матушка*, реализуя идеализирующий смысл, используется как средство сакрализации большого числа хозяйственных паремий: *Матушка, балечка, знай хозяйку, ходи к рукам* (слова, которые произносят, когда стригут овцу), *Матушка-скотиночка, гуляй, дом знай* (слова, произносимые во время выгона скота на пастбище), *Матушка-банюшка, пусти-ка меня попариться* (слова, используемые перед тем как войти в баню). В этом же качестве выступает и слово *батюшка*: *Батюшко-парушко, пусти нас помыться, побелиться, погреться, попариться* (слова, которые говорят в бане), *Батюшко веник, неси с меня все болезни* (слова, с которыми начинают париться).

Разновидность антропоморфного кода – **именной код**, построенный на восприятии имени человека как части народной символической сферы. Паремии с символикой имени высокоидиоматичны и могут быть поняты лишь в общем контексте фольклорной символики. Замечание *Как Алёнушка, пьёт до донышка* о любительнице угощаться за чужой счёт, вероятно, соотносится с общей пейоративной символической семантикой Елены/Алёны как легкомысленной (ср.: также пермское выражение *Алёнка с худой дырёнкой* о разгульной). Отмеченные ассоциации соотносятся с приходящимися на праздник *Елена-леносейка* (*льносейка*, *Олёна-льняница* – 3 июня

нового стиля) обрядами, направленными на усиление плодородия земли (на праздник приходились посев льна, гречихи, овса, коноп-ли, и соответственно к этому времени приурочивались праздники с обильными угощениями: *К Елене отсевались, самогонку варили, песни старинные пели* – д. Степановка Куед.; *После Олён – праздник последней борозды* – с. Рябки Чернуш.). Заметим, что имя Олёна так-же связано с человеком, поведение которого отличает развязность, и в выражении *Не суйся, Олёна, где не спрашивают* А. М. Архан-гельская [Архангельская 2014: 53] отмечает, что личное имя здесь употреблено в обобщённо-коннотативном значении. Сходным об-разом календарной традицией поддержаны культурные коннотации к именам *Акулина* и *Пётр*. Упомянутые в побуждении к угощению *Акулина про Петра наварила-напекла* (д. Б. Букор Чайк.), они мо-гут быть связаны со смежными по времени праздниками *Акулина Гречишница* (26 июня – в это время сеют гречу) и *Пётр-поворот* (25 июня – Пётр-солнцеворот).

Ещё один пример использования в качестве основы паремии устойчивой символики имени демонстрирует междометное выска-зывание *Отыграла Дунька в рог*, которое используется как возглас сожаления о потерянном времени, нереализованных возможностях. Выражение опирается на символику игры на рожке: прекращение игры воспринимается как окончание хорошего времени, празд-ника и веселья. Имя героини (в народной семиотике связанное с идеей разгульности и глупости, ср.: жарг. *Дуня* – любовница, перм. *не у Дуньки за столом* – выражение осуждения плохих ма-нер, волог. *Дуней ходить* о неопрятной и пр.) имеет отношение к старому соотносению наступления весны с именем *Авдотьи, Евдокии Плющихи* (праздник отмечается 1 марта). В выражении очевидна введённая именем тема наступления весны, которая воспринимается ещё и как отсылка к наступлению поста, време-ни окончания припасов, соответственно, конца весёлой жизни. В этом же ключе построено выражение *Не рискуй, Дуняша, мас-*

ленка прошла (предупреждение немолодой женщине по поводу её любовных устремлений).

Антропоморфный код включает также символические смыслы названий социального, семейного, обрядового статуса человека. Шутливое замечание по поводу неверно, через петлю застёгнутых пуговиц на одежде *Сватов ждѣшь?* (с. Уинское) связано с восприятием сватающихся, встречая которых родители невесты прибегали к особым береговым процедурам. Само замечание учитывает традиционную роль пуговицы как берега (застёгнутые неверно пуговицы, по примете, в обычных обстоятельствах сулят неприятности, а в обряде свидетельствуют об исключительности момента; ср.: обыкновение сватов идти сватать в незастёгнутой рубашке, с выпущенной из сапога одной брючиной).

Предметно-вещный код, который формируется в культуре в ходе практической деятельности человека, заключается в наделении условными смыслами создаваемых человеком предметов, вещей, сооружений. Шутливое высказывание о девическом «распутстве» *И не наши сени подламываются* используется как утешение себе и близким (изредка в современном употреблении используется и как реакция на неожиданную неприятность). Затемнённый образ сломавшихся сеней восходит к символическому значению постройки, соединяющей своё и чужое пространство (в ряде говоров сени называют *мостом*, что более наглядно обнаруживает медиаторную функцию сооружения). Строительство (как и наведение) мостов – всегда созидание соединительного, тогда как ломание актуализирует разделительный смысл. В паремии использован частый в фольклоре образ ломания сеней. В свадебных песнях он обычно встречается в изображении приезда жениха (в северной песне – «Не буйны ветры повеяли, незваны гости наехали, *проломилась сени новые* с переходами да с перебродами», в пермских текстах на приезд жениха зафиксирован вариант «Не *подломите залу новую, залу новую со гостиною*»). Идея лома-

ния сеней (также – ворот, пола) как момента захвата женихом невесты, таким образом, иронически соотносится с потерей невестой девственности до свадьбы.

В разных культурных сферах отмечена символизация орудий труда. По словам Е. И. Чукреевой [Чукреева 2014: 1129], «когнитивное исследование категории орудия труда показало, что в языке орудия труда представлены как “орудия человеческого организма”». Шутливая присказка, которой заканчивают рассказ и которая придаёт сказанному особую значимость, *Всё на свете и топор* основана на народном восприятии топора не просто как внешне примитивно устроенного орудия, имеющего сугубо прикладное значение, а как предмета, с которым связана идея силы, крепости. Символические смыслы топора хорошо видны в обычаях использования его как оберега от нечистой силы, от ходящего покойника (клали топор молодым под подушку, младенцу в колыбель, втыкали в ворота дома, в котором кто-л. умер и пр.). Завершение речи словом *топор* соответственно выступает как способ сделать её непререкаемой, защищённой от замечаний и обсуждений.

Паремии часто включают в свой состав названия пищи. Выражение *На тебе, грозонька, солюшки* (с. Бияваш Окт.) используется как короткий заговор от грозы. Соль как известное апотропеическое средство фигурирует в ритуальной брани в адрес колдуна *Соль в шары* (ср.: изготовление и применение как оберега особых пирожков-*соляников* с начинкой из соли для незваных гостей на свадьбе).

Символическое использование названий обуви в текстах паремий – ещё одно проявление предметного кода. Предостережение *Поведут к ответу, где лапот нету* следует, вероятно, связывать с особым восприятием самодельной обуви из лыка. Выражение может быть связано с тем, что изображения обутой в лапти не встречается на иконах и церковных фресках (т. е. «в том мире»); при этом старый обычай хоронить обязательно в лаптях сами

носители традиции ассоциируют с тем, что «*лапти не калоши, они скоро истлевают, в калошах грех класть*».

Растительный (вегетативный) код в культуре отражает мифопоэтические представления о растениях (травах, цветах, деревьях и кустарниках) и отмечает тесную связь растения и человека. При образовании паремий культурные коннотации названий растений нередко становятся их основанием. Так, застольное шуточное побуждение угощаться грибами *Ешь грибы – встанут ножки на дыбы* (пос. Н. Светлица Кос.) на первый взгляд увязывается с ироническим восприятием грибов как малоценного продукта (от которого соответственно не прийти в особое возбуждение). Одновременно здесь можно усматривать известное в народной среде наделение грибов мистической силой (свидетельством исключительных способностей грибов может считаться выражение *Расту как грибы* – расти, появляться в изобилии и очень быстро).

В знаковой системе той или иной традиционной культуры, в языке немало образов природной среды обитания. Образы дерева в народной паремике являются носителями не только бытовых, физиологических, но и экзистенциальных смыслов, связаны с представлением таких понятий, как рождение, жизнь, смерть. Символическая идея дерева как основы жизни и жизненной силы пронизывает многие традиционные обряды. Ряд выражений с образом дерева разворачивает идею основания жизни в определённом месте. Выражение *с ёлочки* 'с самого основания дома' соответствует обряду установки дерева, часто с повешенной на него иконкой при начале строительства (деревце символизирует благорасположение предков, идею роста, развития, связи прошлого, настоящего и будущего). Известна и локальная разновидность ритуала – водружение ёлки на вершину крыши в знак окончания строительных работ (домик с деревцем, как бы вырастающим из крыши, мы встречаем в росписях прялок, в русской вышивке на рушниках [Малина 1985: 23]).

Дерево с функциями оберега и медиатора между мирами маркирует (вербально и предметно) сакральное пространство свадьбы и символизирует преемственную связь поколений, генеалогию рода в целом. Выражение *Венчались вокруг ели, а черти пели* хранит память о сближении храма и дерева как священных мест, где совершались обряды венчания с обходом дерева (позднее, с уходом обряда выражение обрело профанный смысл и используется сейчас как неодобрительная характеристика незаконного брака, сожительства). Ещё один пример привлечения в основание паремий растительных символов – ритуальная фраза с уподоблением невесты дереву, открывающая обряд сватовства: *«Можно к вашему дереву постукаться-побрякаться, как ваше дерево, будет согласно или нет в замуж идти»?* (с. Юрла).

Орнитоморфный код по образным основаниям диалектных паремий в основном связан с позитивными характеристиками. Пожелание отъезжающему в дальнюю дорогу *Счастливого пути – как ласточка лети* обыгрывает народное представление о ласточке как о птице, верной дому (ласточки возвращаются к своим старым гнёздам; ср.: использование ласточкиного гнезда в приворотной магии). Известный символ чистоты и белизны лебедь упоминается в пожелании при стирке *Лебеди лететь* (с. Губдор Краснов.). Пожелание *Убежи лебедем, прибежи хохликом!*, которое говорится, когда отпускают остриженную овцу, показывает, что паремия может опираться на разные ассоциативные связи компонента, являющегося её основанием. В этом случае, очевидно, ассоциативно-цветовой признак уже редуцирован, заменён общепозитивным смыслом, дополнительно задействованы связи лебедь – снег, холод; овца – шерсть, тепло (по народной примете *Лебеди улетают – к снегу*). Менее «благородная», по народным представлениям, птица, ворона, в текстах паремий воспроизводит устойчивые архаические культурные смыслы. Так, известный по славянским (и шире – европейским) поверьям мотив вороны как ворующей птицы [СД I: 436] воспроизводится

в устойчивом объяснении детям запрета на молоко в пост *Ворона унесла молоко (настр..ла в молоко)*.

Семантическим центром паремии может быть **ихтионим**. Мифопоэтическая символика рыбы «учтена» в целом ряде диалектных паремий. Слова, которые говорят за столом, угощая рыбой, *Откушай рыбку – будут глазки прятки* (д. Журавли Сукс.), *Ешь рыбку – с рыбки станет в дыбки* можно объяснить по аналогии с приведённым выше высказыванием о грибах. Ассоциативно эти паремии соотносятся с разнообразной диалектной и фольклорной фразеологией [Подюков 1991: 62], в которой мотив съедения рыбы связан с беременностью и эросным началом (рыбы связаны с плодородием во многих древних религиях).

Символически осмысленная зоонимическая лексика, которая составляет **зооморфный код культуры**, активно используется как образное основание паремиологических единиц и включена в их внутреннюю форму. Известный не только в говорах комментарий в адрес икающего *Свинья за углом вспоминает* (с. Ножовка Част.; ср.: также ярос. *Помянула свинья из-за угла, икать, как свинья*, отмеченное в пермском городском просторечии *Свинья под забором лежит, ногой махает, меня вспоминает*), вероятно, следует объяснять не только звуковой аналогией, но и связывать со способами «перевода», удаления неприятного состояния типа *Икота, иди за ворота*. Лексема *свинья* не только имеет в говорах резкую негативную оценочность, но и активно встречается в заговорах на нейтрализацию болезней: *Грыжи и килы, суставы и жилы, идите на свинью; Лишай, лишай, сухие, лихие мокрецы. Сядьте на свинью, свинья вам не мать, молока вам не дать*.

Значимы в текстах паремий отдельные **цветовые номинации**, отражающие характерные для традиционной культуры символические функции цвета. Так, в шутливой отговорке на вопрос о занятости *Живём на белом – ничё не делаем* использовано положительное, идеализирующее обозначение белым цветом свободы (ср.: псков-

ское *белая жизнь* – счастливая жизнь). В пожелании стирающей белье *Беленько!*, в напутствии идущему в баню *Беленько мыться!* просматривается не только символика чистоты и совершенства, но и защитительный смысл белого цвета (в связи с мифической опасностью контакта с водой). Напротив, чёрный цвет актуализирует отрицательные смыслы (как в обереге от колдуна *Чёрному-чёрёмному соль в шары* – пос. Пожва Юсьв.). В этом случае из желания сделать заговор более универсальным использована также ссылка на рыжий (*чёрёмный*) цвет, свойственный, как считается, людям со сверхъестественными способностями. Ссылка на красный цвет, связанный с огнём и активностью, используется для наделения объектов священным смыслом (напр., в недобром пожелании *Жела бы я тебя на красном огне!*).

Средствами интенсификации, усиления действенности в паремиях нередко становятся символические переосмысления чисел. Отсылки к **числовому коду** использованы в выражениях типа *Сто лет жить да двести не стариться!* (пожелание долгой жизни), *Сто рубах в корыто!* (пожелание стирающей бельё), *Сто на багор нашим!* (пожелание удачи рыбаку), где число сто представляет собой завершённость. Собственно сакральный смысл, как известно, имеют числа от одного до десяти. Число три, указывавшее на троичность бытия, используется в бранных пожеланиях и проклятиях типа *Будь ты во троечки!* *Будь ты трою прókлятой!* Число семь с семантикой завершённости оформляет паремии типа *Спасибо, всем по семь, а хозяйке восемь* (благодарность за угощение), *Семь баб на одном колесе проехало* (шутливый ответ прослушавшему сообщение, тому, кто невнимательно слушает, не вникает; в выражении, перекликающемся с известной шуткой *Три бабы – базар, а семь – ярмарка*, алогичность ситуации непонимания иллюстрируется алогичным образом колеса в роли транспортного средства).

Ещё один из отражённых в диалектных паремиях культурных кодов – **темпоральный**, связанный с наделением условными смыс-

лами обозначений отрезков времени. В шутовском замечании в адрес небрежно одетого (так, что нижняя одежда выглядывает из-под верхней) *Из-под пятницы суббота* упоминаются названия двух дней недели, условный смысл которых различен. Предположительно выражение пришло в более широкое употребление из обихода священнослужителей: в пятницу (скорбный для верующих день) перед пасхальной субботней торжественной службой, чтобы легче было переоблечься, субботнее облачение священника (связанное с Великой субботой, днём, наполненным уже предпасхальной радостью) надевалось прямо на праздничное (утром в субботу оно просто снималось). – см. [Происхождение пословицы].

Образность диалектных паремий соотносится с образным составом и традиционной символикой народной культуры. Образы и символы народной духовной традиции, включённые в устойчивые высказывания, не только отражают различные аспекты народного сознания (этические, религиозные, магические представления), но и формируют их семантику. Такие качества народной паремии, как вариативность, дублетность, избыточность, во многом объясняются действием в народной культуре набора различающихся по своим основаниям культурных кодов.

2.2. Организация семантического пространства повседневных диалектных паремий

Повседневная сфера коммуникации во многом отличается от всех остальных – научной, деловой, фольклорной и пр. Это, как правило, разнообразные ситуации непринужденного, неподготовленного общения в семье, на работе, на отдыхе или во время досуга, в которых важную роль играет использование устойчивых, стереотипных форм.

Семантическая структура паремий представляет собой «сложное интегративное целое» [Семененко 2011с: 23], в отличие от слова, ориентирована на выражение обобщённых представлений

о смысложизненных ориентациях, о типовых ситуациях, актуальных для конкретной национальной культуры. Семантические особенности паремий, как и структурные и функциональные, связаны с мотивацией их значения, с особенностями внутренней формы паремии: в её внутренней форме указан денотативно обусловленный признак ситуации, прообраз характеризуемой ситуации [Семененко 2011b: 100–105].

В рамках современного лингвокультурологического направления в исследовании паремий семантическая систематизация предусматривает их распределение на семантические группы в соответствии с отражёнными в них концептами, см. [Савенкова 2002]. Смысл паремий, выступающих как репрезентанты национальной концептосферы, во многом зависит от этномифологического потенциала входящих в них компонентов.

Обычно в паремиях (напр., в пословицах, приметах, загадках) выделяются семантические группы типа «Семейные отношения», «Внешность человека», «Любовь», «Характер» и пр. Тематическая группировка – наиболее типичное для паремий парадигматическое объединение (обычно её названием является ключевое слово-концепт). Исследуемые нами паремии отличаются не только наличием, но и выделенностью общепаремической дидактической функции, регулятивной семантикой. Имея собственное номинативное значение, они значимы, прежде всего, в сфере прагматики, эквивалентны социальным действиям, поступкам, перформативны. Следует также отметить, что вследствие идиоматичности и семантической диффузности многие паремии при употреблении отличает ситуативная связанность; семантика таких паремий в значительной степени определена условиями коммуникативной ситуации (ср.: «Знаки речевого этикета обладают узким предметно-логическим содержанием» [Балакай 2002: 22]).

Основной единицей речевого общения считается речевое событие, включающее такую составляющую, как речевая ситуация

(условия и обстановку, в которой протекает общение). Паремии относятся к средствам описания и комментирования речевых событий, как простых, так и сложных. Речевые события состоят из актов, связанных друг с другом во времени и пространстве. Семантика средств отображения речевого события связана со структурой самого события, во многом определяется его тематикой. Семантические особенности, жанровое разнообразие, детализированность в паремической проработке отдельных ситуаций хорошо иллюстрирует такая значимая сторона деревенского быта, как поход в баню.

Специфический «банный дискурс» (см. о его речевом своеобразии [Седов 2012]) свидетельствует о сохранении в современной «банной» культуре отголосков древнейшего, языческого культа бани. Если, как показал К. Ф. Седов, в современной городской культуре баня представляет собой особое демократическое пространство свободной, неформальной коммуникации, то для сельского человека – это место, связанное с очищением-перерождением, обретением нового качества. Показательно в этом плане использование фразы *Готова баня* при обозначении полной готовности к браку: *«Ваня-то мне писал, а я Мише вот читать давала письма-те. А тут Ваня узнал про свадьбу-то, что он его невесту берёт, и пишет: “Приду, встречу Мишу, дак скажу: “Дивья тебе в баню-то готову?”»* (пос. Лемзер Усол.). Ещё одно паремическое высказывание с образом бани – *По рукам да в сани, по ногам да в баню* (д. Зюздина Юрл.). Паремия закрепляет обряд рукобיתья, свадебный сговор и содержит название обрядовой бани для молодых, которое синонимично названию свадьбы в целом.

Архаическое восприятие бани в народной культуре как сакрального (чаще – ритуально нечистого) места показывает обычай обязательно умываться при возвращении из бани, запрет пить воду, смеяться, петь песни в бане (с другой стороны, именно в бане получают особые способности, передают колдовство, учатся играть на гармошке и пр.). Правила ритуального поведения в бане отрази-

лись в разнообразных паремиях, в которых к бане обращаются как к одушевлённому существу. Перед тем как затопить баню, перед ней «извиняются»: *Матушка-банюшка, истопить тебя, попариться, помять тебя* – с. Карагай; заходят в баню с особыми словами *Матушка-банюшка, пусти-ка меня попариться, помыться*; начинают мыться с благословения *Господи, благослови, Бог, помыться, побелиться, дай, Бог, леготы* – д. Дубровка Юрл. Уходя из бани, благодарят её (*Банюшка-матушка, спасибо, помыла-попарила* – д. Живые Кудымк., высказывают добрые пожелания тому, кто топил баню (*Кто банюшку топил, кто водичку носил, доброго здоровья, а тебе, банюшко, долгого стояния* – с. Карагай). При этом во многих местах Прикамья до сих пор действует запрет на слово «спасибо», что объясняется противопоставленностью языческой бани христианской вере. Разнообразны пожелания идущему в баню: *Беленько мыться!, Жар (пар) в баню (бане)!* (д. Емаш-Павлово Чернуш.); *Пару без угару* (с. Леун Окт.); *Иди прогревайся да сил набирайся!* (д. Пож Юрл.); *Парься, жарься, на чужих не зарься!* (с. Лидино Окт.); *Парьтесь-мойтесь, грехов не бойтесь!* (с. Тис Сукс.). Пожелания пришедшему из бани нередко носят шутивно-иронический характер, что объясняется в том числе и архаичным представлением о смехе как очистительной силе – *С лёгким паром, с мокрым пупом!, С лёгким паром, с тяжёлым угаром!* (с. Тауш Чернуш.).

Очистительный смысл имеют устойчивые выражения, произнесённые во время паренья в бане: *Веник, веник, ты носи с меня все болезни* (д. Келич Юрл.; обычно слова говорят, когда веник, которым парятся в Иванов день, выбрасывают на крышу бани). Окачиваясь водой либо загадывают избавление от всего плохого (*С гуся вода, с лебедя вода, с раба божия худые дела!* – д. Рогали Сол.), либо представляют это как освобождение от болезней (*Вода сошла, худобу снесла* – д. Комарово Чернуш., *С гуся вода, с лебедя вода, с моего сына (дочери) нет и следа* – с. Ленск Кунг.).

Помимо приведённых пожеланий, развёрнутых обращений, благодарений, устойчивых формул с очистительной и продуцирующей семантикой в банный дискурс, безусловно, входит масса диалектных микротекстов пословично-поговорочного характера, присловий (*Хорошо бы Параньку после баньки! После бани хоть портянку выжми, да выпей!*, *Из бани да в баню* о бестолковых действиях, *Из бани пареных возить* о слабосильной, заморённой лошади, также иронически о физически слабом человеке).

Таким образом, в составе многокомпонентного речевого события, отражающего такой элемент повседневной сельской жизни, как посещение бани, реализуется целый набор речевых микрожанров (замечание, шутка, пожелание, оберег, заговорные формулы и пр.). Отражая более простые речевые события и речевые акты, являясь средством их характеристики, каждый из этих жанров комплектуется набором однородных по семантике единиц, имеет специфические коммуникативные свойства.

2.3. Прагматика и жанровая специфика паремий повседневной диалектной речи

Исследуемые нами паремии являются частью системы языковых средств говорков, главная функция которых – обеспечение речевого взаимодействия. Паремии повседневности имеют особое значение в оформлении стратегии речевого поведения. Закрепляясь за определёнными коммуникативными ситуациями, устойчивые высказывания выступают как способ выражения разнообразных социально значимых коммуникативных намерений говорящего. Встраиваясь в выражение тех или иных этикетных или ритуальных значений (приветствие, прощание, благодарность, извинение, замечание, утешение и пр.), они оформляются в необходимые жанровые формы.

Речевой жанр есть тип коммуникативного поведения и мышления, включающего особый образ мира [Дементьев 2009: 16]. Жанровая природа паремий обиходной речи чрезвычайно разно-

образна, поскольку разнообразны виды речевых ситуаций, с которыми они соотносятся, коммуникативные установки говорящих, которые реализуются в этих ситуациях. Обычно среди средств реализации прагматики выделяют специализированные морфолого-синтаксические и структурно-текстовые средства, стилистические приёмы. Особое значение для прагматизации высказывания имеют коннотации, использование средств речевого воздействия, в т. ч. метафор. Паремии, как и фразеологизмы, выступают не просто как прагматически нагруженные единицы речи, а как знаки, специализирующиеся на реализации большого набора прагматических функций. В силу их отнесённости к знакам вторичной номинации граница между семантикой и прагматикой для них относительна. По словам О. П. Брандес, «каждый речевой жанр – это определённая модель смыслообразования, это определённая знаковая система, в которой действуют свои, отличные от других жанров, правила сочетаний, комбинаций и взаимодействий знаков» [Брандес 1979: 66].

Наделённые определёнными жанровыми характеристиками паремии имеют свои особые прагматические потенции, формируемые и семантикой высказываний, и самой отнесённостью их к жанру. Прагматическая установка текста исходит из самого текста – его вида, жанра (ср.: «Прагматическую силу фразеомцентрическому высказыванию придаёт закодированная в семантической структуре фраземы концептуально-значимая информация» [Симоненко 2013: 460]). Например, прагматическая нагруженность высказывания, связанная с установкой на эвфемизацию речи, выражается в «преобразовании смысла в форму» (см.: [Саакян 2010]).

Ряд исследователей отмечает близость понятий «речевой акт» и «речевой жанр» (см. подр.: [Иркабаева 2010]). Речевой жанр есть стилистический тип высказывания, стереотип речевого поведения, он организует и интерпретирует семантику коммуникативной ситуации. Речевой жанр является совокупностью речевых актов,

объединённых одной иллокутивной целью (речевым намерением, коммуникативным замыслом), представляет собой определённую последовательность речевых актов. В этом плане этикетная паремия, законченное устойчивое, с композиционной оформленностью, целостной семантикой и коммуникативной предназначенностью высказывание может быть определено как жанр (или микрожанр) речи. Ещё М. М. Бахтин считал, что «к речевым жанрам мы должны отнести и короткие реплики бытового диалога ... и бытовой рассказ, и письмо... и короткую стандартную военную команду, и развёрнутый и детализированный приказ, и довольно пёстрый репертуар деловых документов... и разнообразный мир публицистических выступлений... и все литературные жанры (от поговорки до многотомного романа)» [Бахтин 1979: 238].

Набор микрожанров обиходной речи, в том числе и диалектной, достаточно велик. Среди оформляющих общение паремий можно выделить микротексты, в которых отражены устойчивые языковые реакции на стандартные этикетные ситуации общения (приветствия, прощания, извинения, просьбы, благодарности, пожелания, соболезнования, советы, замечания, похвала, порицание, просьба, отказ, жанр ссоры, инвективы и др.). Выделяются простые одноактные и сложные, жанры, подчинённые одной цели, и многоцелевые. Как самостоятельный многоцелевой речевой жанр рассматривается, в частности, речевая шутка [Щурина 1997]. Известно, что представление о комическом заложено в языковом сознании этноса, поэтому действительно могут быть выделены особые слова для развлечения, веселья, их основа чаще всего – нестандартный подход к языку, языковая игра. Культурно-прагматическое назначение шуточных паремий проявляется в использовании их для оживления речи, для создания эффекта новизны и пробуждения у собеседника интереса к сообщаемому. Желание пошутить – вполне прагматический повод применения языкового средства, однако в народной «стилистической» традиции оно обычно совмещено с другими коммуникатив-

ными установками. Шутка при прощании между хорошо знакомыми людьми разряжает ситуацию расставания, подчёркивает дружеские отношения между коммуникантами, с её помощью снимается этикетная формальность. Шутливый характер отличает многие приветствия, пожелания, утешения, даже брань. Шутка, обеспечивающая смеховой тип общения, осознаётся в народной среде как коммуникативно необходимый, психологически существенный, значимый эстетически и интеллектуально жанр. Во многом она демонстрирует творческое нарушение семантических и прагматических правил на основе иронии, игры слов и является результатом творческого подхода к языку, свободного отношения к речи.

Жанровая принадлежность паремий часто зависит от коммуникативной интенции. Юмор может быть частью самых разнообразных типов текста – приветствие, просьба, приказ, совет, обещание, брань, пожелание, розыгрыш, поддразнивание и т. д. Распространены также шутки, обращённые к тем или иным жизненным обстоятельствам или условиям. Нередки шутливые оценки крестьянской пищи, деталей быта (*Квас – один пьёт, а семерым глаз рвёт* (о кислом квасе). Комизм сопровождающего падение, разрушение возгласа *Куда куски, куда милостинки (шанежки)!* создаётся сопоставлением состояния неожиданно упавшего с падением нищего (от *куски* – напрошенное подаяние).

Шутка часто обращена к значимым сторонам жизни – социальное положение, богатство и бедность, смерть, возраст. Большой ряд представляют шутки над бедностью. Выражение *Тот тужи, у кого ременные гужи, а у нас мочальные – мы терпим* не оправдывает бедность, а призывает к терпению. В известной поговорке *Не тужи, что мочальны гужи, ременные, да и те рвутся* (известна также концовка *мочальны связать можно, а ременных на пути не починишь*) сомнительность представления о богатстве как главной ценности выражена ещё нагляднее. Ирония пронизывает поговорку *В каждой праздник гасник разный, а штанёшки всё одне*, которая

оценивает человека, пытающегося и при бедности соблюсти традицию (*гасником* называется поясок на брюках). Шуткой оценивается и азартный до спора бедняк, которому нечего поставить на кон: *Давай об заклад – на ком боле заплат.* Высмеивается молодёжь, на которую нельзя положиться в деле: *Утром молодёжь – вечером никого не найдёшь; Молодёжь – всю в отопочек складёшь.* В ряду шуточных бывальщин традиционного фольклора о постоянном пикировании тёщи и зятя стоит поговорка *Милый зятюшко, нисколько ты не побаял, всё-то ты проел.*

Балагурство, речевая шутка часто связаны с ситуациями, отмеченными логической непредсказуемостью. Прибаутки-присловья (присказеньки, «шутки-баламутки» – так обычно определяют этот малый жанр народной словесности) употребляются всегда к месту, «к слову». Обаяние ритма и рифмы этих шедевров народного творчества трудно переоценить: они не самоцель, не формальный приём, их задача – вызвать у слушателя ответное чувство. Приискивается рифма, отшлифовывается и выверяется ритм так, чтобы получился живой понятный образ. Стоит также отметить колоритность «натуральной», природной рифмы, часто порождаемой такими особенностями пермской речи, как стяжение глагольных форм, чёканье, оканье (*Чё хочет – то и ворочат* о своевольном, *Пришло пришли оттедова, где баба Яга обедала* о незваных гостях). На пространстве двух-трёх слов рифма как бы двигает ассоциативную мысль, выявляет свежесть слова, обнаруживает его необычные смысловые грани. В присловьях отразилась и богатейшая фольклорная символика, видны в них обращения к старинным обрядам и верованиям, память о древних суевериях.

Речевые жанры, как уже отмечалось, довольно легко поддаются пересемантизации и функциональному осложнению. Например, прощание может быть выражено благодарностью, формулы прощания могут быть совмещены с формулами благодарности и приглашения. Способность народной паремии к осуществле-

нию дополнительных коммуникативных ходов связана с диффузностью семантики устойчивых высказываний, с ориентацией их на контекст применения.

Отдельные речевые жанры представлены небольшим количеством паремических высказываний. Ограниченное число диалектных паремий содержит **похвалу**. Высказывания-похвалы отличаются друг от друга указанием на адресата, на основание оценки, на интенсивность оценочного отношения. Так, похвала *Бедных кормят, нагих одевают, больным помогают* в адрес людей, отличающихся добротой и вниманием к чужим, содержит минимум стилистических средств, усиливающих позитивную оценку. Похвала гостеприимной хозяйке *У хозяйюшки в дому – как оладьишек в меду* строится на развёртывании ассоциации мёд – наслаждение и включается в общее правило «гость должен хвалить хозяев». Формулы согласия выражают более сложные смыслы, нежели только модальная оценка высказывания партнёра по коммуникации с точки зрения соответствия и несоответствия его поступков действительности. Фраза *Воля ваша, сказала мамаша* по значению представляет вынужденное согласие. По сути говорящий с её помощью компромиссно соглашается и одновременно перекладывает ответственность решения на того, кто его принял («поступайте как хотите»). Последнее слово паремии, отсылая к идее *матери* – психологической и физической основе человеческого существования, подкрепляет авторитетность решения.

Небольшой ряд высказываний можно определить как паремии-**оправдания**: *Бело – не бело, лишь бы мыто было!* (с. Ленск Кунг.), *Не бело, да перемывка!* (г. Чернушка) – слова, которыми заканчивают стирку, *Кисло – здорово, лишь бы с ног не сбороло* (д. Мусонкино Караг.) – оправдание при угощении кислым напитком, *Недосол в горшке, пересол на башке* – слова в оправдание недосоленному угощению (д. Мусонкино Караг.), *Ешь солоня, будет кожа ядрёня* оправдание пересоленному блюду (с. Бияваш Окт.). В отличие от собственно оправдания, в котором говорящий пытается изменить оценку в своих

интересах, не ущемляя интересов того, кто обвиняет, в приведённых оправдательных высказываниях недостаток либо шутливо выдаётся за достоинство, либо представлен как легко исправимый. Регулятивная функция жанра в межличностном взаимодействии – устранение возможного конфликта в общении.

Относительно слабо отражён в диалектной паремике речевой жанр **извинение** (языковое оформление этого жанра в диалекте осуществляется лексическими и собственно фразеологическими средствами; высказывания жанра «извинение», как показало исследование О. А. Казаковой, в говорах встречаются редко, и «круг ситуаций, в которых они функционируют, значительно уже по сравнению с общелитературным употреблением» [Казакова 2011: 613]). Жанр применяется для устранения отрицательного эмоционального состояния адресата, причиной которого является говорящий (в связи с нарушением правил приличия, поведения, в том числе речевого). В говорах отмечены высказывания с семантикой извинения типа *Не песни пою, только горе утешаю* (д. Емаш-Павлово Чернуш.) (извинение-оправдание за плохое исполнение песни; паремия соотносится с народной пословицей *Кто умеет песни петь – умеет горюшко терпеть*), шутливый комментарий-извинение по поводу пускания газов *Горох рассыпался, сейчас соберу* (пос. Н. Светлица Кос.; отвлекающая шутка с образом гороха призвана скрыть конфуз говорящего).

Наиболее активно паремический материал привлекается для выражения приветствия, прощания, благодарности, пожелания, утешения и замечания.

В сфере народных **приветствий** шкала передаваемых жанром смыслов чрезвычайно широка – от выражения приветствия как начала социального взаимодействия до сакрального действия с обереговым смыслом; нередко приветствия включают в свою семантику пожелания. Приветствия дифференцируются по месту встречи (*Здорово молился* – приветствие с пришедшим из церкви, *Здорово*

парился – слова пришедшему из бани, *Здорово идёшь* – обращение к встретившемуся путнику [Балакай 2001: 185]); по времени (*Здорово ночевали!* – приветствие входящего в дом утром, *Здорово дневали!*, *Здорово живите!* – дневные приветствия); по ситуациям (*Труд на пользу!* – приветствие-пожелание работающим, *Море под корову!* – приветствие-пожелание доящей корову). Приветствие-напутствие встреченному в пути *Ангел навстречу!*, включающее образ ангела-хранителя, содержит сакральный смысл. Выражение *Счастливого пути* – как *ласточка лети* благодаря использованному компаративу также получает дополнительную возвышенную окраску (птица в фольклорной традиции тесно связана с идеей семьи и дома). Немало в диалектной среде также шутливых приветствий типа *Здравствуйте, я пришёл к вам за делом, за мелом, за овсяной гущей, Как делишки, сколько на сберкнижке?, Здорово, черноброва!, Здравствуй, чёрт глазастый!, Здравствуйте, начто собак дразните?* [Балакай 2001: 192]. Шутливые приветствия (часто содержащие образы-алогизмы) обычно используются при встрече равных по статусу, хорошо знакомых людей и служат средством установления эмоционального контакта.

Прощание как сигнал конца общения включает в себя более разнообразные смыслы – будничное расставание (*Бывайте с беседой* [Балакай 2001: 39], *Бегайте (бывайте) к нам*) и расставание надолго, связанное с повышенными опасностями для уходящего (*Свят-дух встречу, прощание-благословение Бежи с Богом со Христом*), конфликтное расставание («сухое» прощание *Бога видишь, дверь знаешь* [Балакай 2001: 58], *Вот Бог, а вот порог!*), выпроваживание (*Иди по холоdochу*). Отмечается как грубый, так и шутливый характер паремий, выражающих прощание (*Приходите в пятницу хлебать кашицу!, Иди с Богом, о берёзу лобом*). В отдельных формулах проявляется ритуальный характер прощания (обычно с «обманным» пожеланием неудачи типа *Буераком путь!* [Балакай 2001: 70], *Скатертью дорожка, камешки под ножки!*).

Жанр **благодарности** своей коммуникативной целью призван показать, что услуга, помощь адресата оценены говорящим. Обычный способ оформления благодарности – усиление позитивности оказанной услуги (см. [Краева 2013]). В этикетных формулах выражена дифференциация характера благодарности по степени искренности, истинности, формальности. Исследователи [Бердникова 2005] отмечают сокращение словаря благодарности в современной речи и тенденцию к унифицированию способов выражения чувства благодарности. Диалектная речь продолжает хранить огромный запас высказываний с семантикой благодарности, которые позволяют выразить благодарность прямую или косвенную, ритуально оформленную, язвительную, благодарность реальным помощникам и высшим силам. Она совмещается с радостью, может быть искренней, формальной, шутливой, иронической. Так, особое благодарение содержится в высказывании *Кто банюшку топил, кто водичку носил, доброго здоровья, а тебе, банюшко, долгостояния*. Эти слова благодарности за баню фактически являются пожеланием в связи с широко распространённым в Прикамье этикетным запретом благодарить за баню. Особенно строго он действует в отношении слова *спасибо*, что наглядно свидетельствует о сохранении восприятия бани как ритуально нечистого места. Отголоски «опасения» слова *спасибо*, которое нередко понимается как оберег, предостережение либо как пожелание наивысшего блага, какое только возможно для верующего человека (*Спаси Бог*), ощущаются в поговорках, используемых как ответы на благодарность, *За «спасибо» бьют красиво*, *Спасибо – чтоб тебя скосило* (ещё одна причина неприятия в народной традиции слова *спасибо* – осмысление его как искажения имени Бога, что распространено, прежде всего, в старообрядческой традиции Прикамья).

Ряд поговорок представляет развёртывание основной формы выражения благодарности, где указан объект благодарения и причина: *Спасибо, всем по семь, а хозяйке восемь* – слова, которыми

благодарят за угощение, *Спасибо на фатере, на тёплой постеле* – признательность за ночлег, *Спасибо на добром слове* – благодарность за совет, *Спасибо попроведовали* – благодарность за визит при прощании и пр. Формульное применение слова *спасибо* отмечено и в ироническом благодарении *Вот тебе спасибо, вот тебе другое – выбирай любое!*, в шуточных ответах на благодарность *Спасибо – много, сто рублей – хватит, Спасибо – нет такой купюры, Спасибо не булькает, Спасибо в кармане не шуршит.*

Жанр **пожелание** в повседневном диалектном общении – один из наиболее развитых и семантически нагруженных. В этикетных высказываниях-пожеланиях представлены основные жизненные ценности – счастье, благополучие, здоровье. Как и другие высказывания, пожелания дифференцируются по различным ситуациям, по эмоциональной окраске. Пожелания очень часто используются и в качестве приветствий.

Содержащийся в пожеланиях прогноз успеха какой-либо деятельности связывается чаще всего с Богом как существом, которое благословляет деятельность человека и незримо участвует в ней. В приветствии-пожелании *Бог на помощь! Бог в помощь!* не только заложено Божье благословение на труды (*Кто перекрестясь работает, тому Божья помощь*), но и указан смысл работы – человек трудится не бесцельно, а в угоду божьему промыслу. «Божье» участие предлагается в разнообразных ситуациях: сев.-двин. *Бог на привале!* – приветствие в пути на месте отдыха, костр. *Бог за товаром!* – приветствие, с которым обращаются к торговцу при входе в его лавку, *Бревничком за бревничко, дай вам Бог домичка!* – пожелание строящим дом [Балакай 2001: 590], *Дай вам Бог возами возить да костром класть* – заготавливающим дрова [Балакай 2001: 84], *Вали вал, что Бог дал* – пожелание тому, кто пускает газы (д. Пож Юрл.), *Аминь под бок* (с. Юрла), *Господь с тобой и ангелы в изголовье, Положи, Господь, камешком, подыми пёрышком* – пожелание перед сном [Балакай 2001: 373]. Тематически выделяются

«физиологические» пожелания – *Потягушки на кошку, порастушки на Васильюшку* (реакция на потягивания [Балакай 2001: 386]), *Чох на радость!* (при чихании), *Очисти, Господи* (перед посещением туалета), при приёме пищи (*Хлеб-соль!*, *Спорина в щёки!*), пожелания беседующим (*Мир беседе*), при прощании с гостями (*Дорожки на обе ножки, Гладенькой дорожки* (с. Б. Долды Черд.), банные (*Жар в бане!*, *Пару без угару!*) и пр.

Трудовые пожелания крайне детализированы по бытовым и хозяйственным ситуациям, адресны – от общих *Весело работать!* работающему [Балакай 2001: 77], *Бог на помощь!*, *С успехом!* до учитывающих вид занятости *Море под коровушку* (доющей корову), *Масло комичком* (сбивающей масло), *Пуд шерсти!* (стригущей овцу), *Лебеди лететь* (стирающей белье), *Зев в красна!* (ткущей холсты). Естественно, что с изменением уклада жизни многие из них уходят из употребления (аналогично Л. Г. Гынгазова отмечает уходящие из активного запаса носителей сибирских говоров пожелания типа *Беленько тебе в корыте*, *Спорина в тесто*, *Море под кормилицей* [Гынгазова 2005]). Сфера, где ещё сохраняются традиционные трудовые пожелания, – народные промыслы; используемые здесь пожелания, как правило, осложнены дополнительными смыслами. Так, используемые народным лекарем или мастером-умельцем слова после завершения лечения (ремонта) *Чтобы жила, век служила и не фальшила* выступают в качестве пожелания-заговора. Популярное в рыбацкой среде пожелание *Тугой лески!* (г. Кунгур) в отличие от других пожеланий типа *Рыба в ловушку!* *Рыба в сак!*, где прогнозируется результат промысла, строится на косвенном указании о состоянии снасти: тугая леска – знак попавшейся на крючок, сопротивляющейся рыбы. Многие современные промысловые пожелания строятся по принципу «от обратного». Выражение *Рыба в воду, чёрт на уду, кривохвостик на крючок* (охан. [СРНГ 15: 247]) формально является недобрым пожеланием: с помощью вербальной формулы рыбака «лишают» улова (*рыба в воду*) и насы-

лают на него нечистую силу, способную навредить промыслу (*чёрт на уд*) или вообще заменить добычу (*кривохвостик на крючок* – от диалектного *кривохвостик* ‘чёрт’). На самом деле использование подобных формул (ср.: *Ни хвоста, ни плавников, Ни пуха ни пера (ни рыбки ни хвоста), Лешачок в сачок!*) связано со стремлением подчинить себе не только рыбу, но и самих духов, её охраняющих. Аналогично выстроено охотничье пожелание *Ни рогов ни копыт!*: пожелание «неуспеха» в деле призвано скрыть истинный смысл намерений промысловика (к тому же отрицается в приведённых примерах не добыча как таковая – мясо, мех животного, а то, что не представляет интереса для добытчика (рога, копыта). В шутовском пожелании неудачи *Мясо мясоятам, кожа коженятам!* также охотнику желают остаться без добычи (пересылая её мифическим *мясоятам* и *коженятам*). Неологизмы *мясоята* и *коженята* поддерживают шутовской характер выражения, за счёт их введения охотник как бы устраняется из дела. Выражение (*Чтоб*) *в белый свет, как в копеечку* содержит совет промахнуться и также представляет попытку «засекретить» истинную цель охотника.

Заметим, что современное бытование жанра в различных субкультурах по-прежнему связано с ориентированностью их на традицию. Пожелания строятся по типичным моделям, используют не только реалии той или иной культурной среды, но и традиционные образы и символы, актуализируют закреплённые в традиции смыслы. Функционирование пожеланий в субкультурах связано главным образом с прагматическими целями – обеспечить безопасность, психологически настроить на успех.

Бытование таких пожеланий связано с особыми условиями деятельности, например, с профессиональным риском шахтёров, полицейских или пожарных. Пожелания могут использоваться как способ отведения опасности. Например, пожелание уходящего со смены полицейского сменщикам *Дежурьте, как хотите!*

формально выражает равнодушие уходящего, но фактически призвано не акцентировать внимание на последующих событиях из опасения «сглазить» и навлечь беду на коллег («*Пожелаешь дежурство без выездов – сглазишь, а скажешь “дежурьте, как хотите”, наоборот*» – г. Верещагино). Пожарные, которые желают друг другу *Спокойной смены* или *Доброй смены*, в ряде случаев сами отмечают, что именно эти пожелания якобы провоцируют вал происшествий. Поэтому чаще используются пожелания хорошего в «прикрытой» форме. Например, у пожарных используется напутствие *Сухих рукавов!* (сухие пожарные рукава – знак, что не было вызовов, не было пожаров). У медиков, чья профессия тоже связана с риском, с острым ощущением зыбкости границы, отделяющей жизнь и смерть, в приветствиях также отмечен ряд вербальных запретов: «*Если пожелать нам удачи, спокойной ночи или сказать: “Счастливо!”, то на сто процентов удача обойдёт стороной, ночь будет беспокойной, а какое от этого счастье, правильно? Это уже много раз проверено и на все сто процентов*» [Чередникова]. Опасность «сглазить» актуальна и для водителей. Водители-дальнобойщики наряду с пожеланиями *Гладенькой дорожки* (известно и в народной речи) используют противоположную по смыслу форму *Шершавой дороги!* (или в эллиптированном виде – *Шершавенькой!*). Шершавая, т. е. имеющая мелкие колющие неровности дорога, в отличие от гладкой, более безопасна при движении, т. к. обеспечивает лучшее торможение (диалектное напутствие *Гладенькой дорожки!* здесь более чем неуместно). Серия водительских пожеланий направлена на «отведение» сотрудников ГИБДД: *Ни гвоздя, ни жезла!, Ни протола – ни протокола! Ни фуражки, ни монтажки!* Выражение *Не гони 100, а живи 100* – пример водительского пожелания-предупреждения, поскольку обыгрывает приложение числительного к высокой скорости и одновременно к обозначению возрастного предела. Часто водители желают друг другу *Зелёного света*

на дорогах!, воспринимая «зелёное» как спокойствие в пути. Зелёный разрешающий сигнал светофора – это ещё и «успокаивающий» цвет, который представляет природу и саму жизнь. Это пожелание распространено также у проводников поездов – с дорогой и светофором оно связано, когда говорится отправляющемуся в рейс, но нередко применяется как общее пожелание удачи: *«Даже на ковёр к начальству, и то зелёного желают»* (г. Пермь). Пожелание отправляющемуся в рейс *Чтоб тебя всю дорогу ревезы донимали!*, как и рассмотренные выше пожелания, также связано с запретом желать в дорогу успеха. Этот смысл может быть выявлен в выражении в связи с особым вниманием проводников поездов дальнего следования к приметам и магическим предписаниям.

Примечательно активное включение религиозной тематики в пожелания у носителей воровской субкультуры. Верить в Бога в этой среде считается нормой. Пожелание удачной кражи с помощью формулы *Бог навстречу!* отражает осознание носителями этой культуры опасности их ремесла и потребности в защите и покровительстве (о чём говорит и пословица *Бог создал вора, а чёрт – прокурора*, жаргонная лексика типа *божиться* – клясться, *пробожиться* – нарушить данную клятву).

Заметным классом паремий являются в говорах высказывания с семантикой **утешения**. Оно заключается в выражении сострадания из желания успокоить, облегчить страдания (см. подробно об особенностях жанра [Ханский 2002, Федосюк 1996]). Утешающие формулы нередко суггестивны (ритмически выстроены, содержат рифму и звукопись – *Горе да беда с кем не была!*), рассчитаны на воздействие словом для изменения внутреннего состояния человека. Кроме того, среди них есть и шутивно-иронические реакции на жалобы или на другие огорчения адресата (особенно безосновательные, излишние). Полная структура утешения предполагает побуждение не переживать и аргумент, его обосновыва-

ющий. В неполной структуре представлены или побуждающая, или аргументативная часть, при этом «второй из необходимых компонентов... благодаря контексту и ситуации подразумевается» [Федосюк 1996: 82]. В диалектной среде есть и полные, и редуцированные утешения, часто отмеченные дополнительными семантическими осложнениями. Выражение *Не вздыхай глубоко, не отдадим далеко, хоть за лыску, да близко (хоть за батожок, да на свой бережок)* используется как шутивное утешение опечаленному, содержит призыв не переживать и обосновывает его указанием на аргумент – обещание не выдавать замуж далеко. Психологический утешительный эффект, однако, создаётся не логическим объяснением, а шуткой – намеренным подчёркиванием того, что аргумент носит фиктивный характер. Заметим, что кроме утешения обещанием замужества в народной среде распространены утешения-запреты, связывающие духовное и физическое (типа *Не грусти – грудь не будет расти*).

Одночастная фраза *Об деньгах не веньгай* содержит общеутешительный совет (данный без объяснения) не переживать о деньгах (*веньгать* пермск. плакать), который призван отвлечь от проблемы самой формулировкой (использованием рифмы). Выражения *Деньги не рожь – зимой родятся, Деньги навоз, сёдни нету, завтра воз* в адрес того, кто жалуется на отсутствие или на недостаток денег, содержат ободряющий аргумент: нет денег сейчас – будут потом. Утешительный смысл задан соотношением частной ситуации безденежья с правилом жизни; паремии формулируют народное отношение к материальным благам, которые имеют преходящий характер и не определяют ценность и смысл жизни.

Репертуар утешений, оформленных в речевой стереотип, существенно увеличивается за счёт пословиц, обобщающий смысл которых легко переводится в утешительный совет. Так, пословица *Пролито полон не живёт* употребляется для утешения при потерях

(«Опять деньги потеряла. Ну да пролито полон не живёт, до пенсии недалеко» – д. Пож Юрл.). Личная беда в этом случае соотносится с имеющим силу универсальности выводом (без потерь никогда не обойтись).

В диалектных паремиях использованы разнообразны стратегии вербального утешения: религиозное (*На всё воля Божья, Бог терпел и нам велел*), фатализм (*Все там будем, да не в одно время* – утешение потерявшему близкого человека), моральная поддержка (*Не говори, кума, у самой муж пьяница* – шутливая поддержка личным примером) и пр. Шутливый характер народных утешений нередко превращает их в иронический комментарий. Утешение тому, кто жалуется на головную боль, *Голова не ж..на – завяжи да лежи* шутливо говорит о приоритете физиологии над интеллектом (зада над головой), иронически оценивает необходимость мыслить (ср.: почти об этом же в шутке *Голова болит – ж..не легче*). В народной культуре, как правило, не принято сосредотачивать внимание на собственной персоне, тем более на недомогании, не связанном с физической работой. Выражая сочувствие, фраза на самом деле является неодобрением по поводу незначительной с точки зрения утешающего жалобы. Введённая в состав высказывания критика становится своеобразным «отвлекающим моментом», позволяет ему выполнять функцию утешения и одновременно переводит ситуацию из серьёзной в шутливую. Сходным образом оформлено ироническое утешение *Перешибли тебя милую, перешибли тебя горбатую* в адрес того, кто излишне остро реагирует на критику. Паремия содержит и выражение сочувствия (за счёт слова *милая*), и неодобрительную оценку (переданную указанием на физический недостаток). Фраза строится на синтаксическом параллелизме: первую часть паремии можно интерпретировать как сочувствие, вторая же подчёркивает незначительность повода для переживаний (за счёт алогизма *перешибить горбатую*, т. е. переломить, согнуть ударом нечто уже и так согнутое). Выражение *Глаз*

не бабья снасть (чаще *глаз* – не п..зда) – *проморгается* говорится человеку, которому попала соринка в глаз. «Утешительная» идея заключается, как представляется, в грубом шутовском утверждении, что эта ситуация не является такой сложной, как беременность.

Жанр **замечание** считается дидактическим и в более категоричной форме, чем другие речевые жанры, выражает традиционно сложившиеся общепринятые нормы поведения и морали. Являясь реакцией на неверную с точки зрения говорящего деятельность, поведение, на внешний вид, замечания ориентированы на прямое речевое воздействие, содержат установку на изменение поведения собеседника, побуждение его к определённым поступкам. Поскольку для народной традиции общения характерна направленность на сотрудничество, замечания отличает преимущественно доброжелательный тон (стремление выразить своё неодобрение собеседнику так, чтобы тот не обиделся, часто скрыть его за добродушной шуткой или, наоборот, внешней грубостью). Шутовое замечание тому, кто переживает, много говорит о зряшной потере, несерьёзном расстройстве, *Пропало бабье трепало!* содержит иронический смысл, заданный соотношением много говорящего с женщиной (трепание льна традиционно считалось исключительно женским занятием), а расстроившая утрата чего-либо уподоблена потере примитивного орудия для трепания. Физиологический образ в паремии *Господи прости!* – *Стали титечки расти* (используется в качестве замечания, высмеивания при пустяшном беспокойстве, расстройстве, как шутовый ответ на восклицание «*Господи прости*») введён в шутовое передразнивание человека, «междометно», всуе произнёсшего имя Бога. Рифмуя (семантически согласуя) эротическую тему и тему тотальной греховности человека перед Богом, говорящий нейтрализует не к месту использованную ритуальную отсылку.

Тематически замечания касаются самых разных сторон бытового поведения человека. Шутовое замечание пролившему молоко

(обычно маленьким детям) *Корова забудёт!* отмечает роль молока в жизни крестьян и содержит предостережение (ср.: в примете: если проливать молоко, корова будет лягаться при дойке). Шутливый вопрос *Сватов ждёшь?* используется как замечание по поводу неверно, через петлю, неровно застёгнутых пуговиц на одежде. Поговорка *Грудь пола, дыра гола* также оценивает небрежно одетого и обращает на себя внимание особым фонетическим оформлением (кроме полного совпадения рифмующегося компонента «ола», обнаруживается закономерность расположения звонких согласных звуков: звуки располагаются в одном и том же порядке от центра к началу и концу высказывания). Замечание запаздывающему с делом *Эй, товарищ, когда щей наваришь?* (с. Григорьевское Нытв.) строится на уподоблении ожидания еды и окончания работы. Замечание в адрес того, кто говорит, что устал, хотя причин для этого нет, *Устал – кого хлестал?* иронически характеризует плохого работника.

Значительный пласт паремий-замечаний касается характеристики речи и речевых способностей человека. С их помощью оценивается такой аспект речевой способности человека, как болтливость (*Не баба, дак не бай*; фонетическое сопряжение *баба – бай* от *баять* 'говорить' усиливает смысловую связь компонентов и одновременно является имитацией пустой речи). Высмеивается невнимательность в беседе: «А» – *ворона ср..ть звала*; грубый ответ тому, кто прослушал и переспрашивает. Использованный в паремии физиологический сюжет совместного с вороной отправления нужды применительно к рассеянному уподобляет его этой птице и комментирует выключенность его из социума. Замечание раскрывшему рот и высунувшему язык *Ворона на язык сернёт* содержит жестовый запрет: демонстрация языка считается неприличным или неуважительным жестом (используется, когда кого-то дразнят). Неодобрительную оценку здесь также формирует образ вороны, который ассоциируется с человеческой невнимательностью, рассеянностью. Стоит

отметить, что образ «какающей птички» достаточно част в народной идиоматике (ср.: также *Ворона наср..ла в молоко* – слова, которыми объясняли детям запрет на употребление в пищу молока в Великий пост).

Паремии критикуют неясный способ выражения мыслей (*Говори точней, сколь тебе сочней!*), иронически оценивают не в меру восторженную речь («*Ура!* – на *серёдыше дыра*), форму речи (реакции типа *Девки на базаре*, *Девки поехали по вехти* в адрес обратившегося словом *девки* – в связи с восприятием его как обидного). Приведённые примеры раскрывают отдельные народно-лингвистические представления о качествах и правилах речи, стилистических свойствах слова, манерах речевого поведения.

Пародийный характер носят выражения, оценивающие «чужую» речь, речь представителей других национальностей. В паремиях могут комментироваться фонетические и просодические особенности этой речи, как в дразнилке, имитирующей татарскую речь: *Тала-бала вчера была, сёдни опять пришла* (с. Ермия Чернуш.). Фиксируются и территориальные особенности речи: «*Вот про емашинских говорили: “Щё пощём? – Да по копеешке”*. *Вот их и звали щებაками*» (с. Трушники Чернуш.). В паремии включаются типичные для говора слова, воспроизводятся устойчивые фонетические особенности – ёканье, мягкое цоканье: «*В Ларичах дрúгими говорили, смеялись над имя: онолды в петницу пошёл на мельницу*» (с. Сыра Сукс.).

Паремии часто становятся средством формального выражения таких негативных эмоций, как гнев, отвращение, презрение, используются как основа оформления таких речевых жанров, как угроза, брань, оскорбление, издёвка. В определённых бытовых жанрах речи превалирует негативная семантика (ненависть, резкое неприятие, несогласие, насмешка). Жанр речевой **угрозы** выражает стремление говорящего склонить адресата к своей точке зрения. При этом в состав угрозы как категоричного предложения могут

включаться упоминания вариантов дальнейших действий и обещание негативных последствий. В диалектных паремиях угрозы чаще содержат указания на возможные негативные последствия, которые носят не конкретный, а лишь условный характер. Фраза *Ты у меня походишь по крутой горе!*, например, содержит фольклорный образ крутой горы, в различных жанрах используемый как символ страданий (ср.: в частушке *Горы круты, горы круты, где-то есть пологие. Не одна страдаю я, страдают очень многие*). Угроза расправиться *Вдвое загну да в угол заткну!* строится на гиперболизированном обещании и метафорическом уподоблении собеседника неодушевлённому предмету.

Относясь к жанрам, в прямой форме ухудшающим межличностные отношения и выражающим отрицательное отношение к ситуации, паремические **бранные высказывания** имеют своё прагматическое назначение, связанное с потребностью говорящего в определённых ситуациях в эмоциональной разрядке и в вербальной агрессии, замещающей агрессию физическую. «Всякая инвектива по самой своей природе представляет собой агрессивное действие ... Различные агрессивные действия имеют задачу исключительной социальной важности – катарсис, психологическая разрядка, а значит, содействуют психическому здоровью организма» [Жельвис 1990: 16]. Кроме того, инвективные высказывания выполняют интегрирующую роль – использование их, придающее общению неформальный характер, способно сближать людей. Бранные высказывания иногда считают самостоятельным речевым жанром (В. И. Жельвис, например, относит к жанрам речи брань-богохульство – поношение религиозных символов и нарушение религиозных норм и правил [Жельвис 2015]). Чаще оценивают использование брани как сложный речевой акт, который призван прямо или косвенно выразить эмоциональное состояние, отрицательное отношение говорящего к действиям собеседника или ко всей ситуации в целом [Золотаренко 2013]. Основная

коммуникативно-прагматическая установка таких высказываний – оскорбить, унижить адресата, оказать на него психологическое давление. Исследователи отмечают также катартическую функцию ругательств – сбросить агрессию и получить облегчение, защититься от психического неблагополучия. Сохраняясь как средство эмоциональной разрядки, они чаще всего основаны на стремлении отторгнуть от себя ругаемого, снизить его статус. На содержательном уровне они отражают ценностные представления не только говорящих, но и общества в целом (осуждение лени, тщеславия, сексуальной распущенности, неряшливости и пр.). Стоит отметить важное отличие паремий-инвектив в городской речи и в диалекте. Если в живой речи городской повседневности практически утрачена магическая функция бранных выражений, то в деревенской среде ритуально-магическая их коннотация остаётся до сих пор значимой. Диалектное общение сохраняется во многом ритуализированным, и в нём по-прежнему сильна магическая функция произнесённого слова, которое является одним из средств воздействия на окружающий мир. Отражение в бранных паремиях древних культов, верований и представлений, веры человека в магию слова раскрыто во многих работах [Успенский 1996, Левин 1998, Жельвис 2001]. Отголоски архаичного обращения с помощью брани к высшим и низшим силам ощутимы и в нынешних суеверных ритуалах. Так, во многих деревнях Русского Севера принято браниться при встрече с лешим, с колдуном, при заговаривании болезней, крепкое слово может произноситься и во время посадки овощей.

В основном использование бранных высказываний направлено на оскорбление говорящим адресата речи, продиктовано намерением унижить, оскорбить, опозорить. Обычный способ оформления оскорбительных установок – приписывание социальной и сексуальной несостоятельности личности, ущербности его психики и интеллекта. Брань направлена на эмоциональное отдаление партнёров по общению, на разрыв добрых отношений.

Брань как одна из развитых зон народной речи включает в себя, прежде всего, инвективы – бранные выражения разной силы оскорбительности. Инвективы относят к средствам оформления агрессии, конфликтного социального взаимодействия людей [Седов 2004: 232]; оценивая негативные с точки зрения говорящего деятельность, занятие, поступки, они призваны оскорбить, обесчестить, опозорить адресата речи, нанести ему обиду. Центральная зона инвектив – мат, нецензурная, табуированная брань, ненормативная вульгарная лексика и фразеология. Известно, что в народной диалектной среде отношение к матерной брани более либерально, чем в культурно-интеллигентской. Как отмечает В. М. Мокиенко, «в русской деревне ругаются все» (замечая при этом, что, когда приезжают лингвисты и начинают спрашивать об этом, люди как-то сжимаются, отвечают неохотно» [Мокиенко 2015]).

Русские инвективы, как установлено, в основном принадлежат к «сексуальному» типу [Жельвис 2001: 237–239] – как непосредственно, так и в «замаскированной», прикрытой форме обыгрывая тему сексуального контакта. Обычный сюжет так называемой «матерной инвективы» – идея сексуальной доминации, с помощью которой выражается превосходство социальное. Другой продуктивный сюжет брани иллюстрирует известное ругательство *ети твою мать*, которое, как и другие выражения про *такую мать*, в своих глубинах связано с идеей непрерывности жизни (эту идею несёт образ женщины-матери, которая не только имеет, но и снова будет иметь детей). Благодаря устаревшей форме глагола *ять, нять* – из старого «взять» в современном употреблении ругательство воспринимается как эвфемизм. В массе выражений сюжет подвергается варьированию, благодаря чему его привычная, стёртая эмоциональность обновляется. Таковы, например, шуточные выражения *ети мать по-вологодски, ети мать по-костромски*, где использована отсылка к известному многовековому спору двух российских городов

о их преимуществах друг перед другом; восклицание *ети твой гуня мать*, построенное как профанизация типичного бранного «жизнедающего» сюжета включением характеристики плохой (ветхой, устаревшей) одежды женщины. Приведённое *етит твой гуня мать* соотносится не только с отмеченным «неприличным» сюжетом, но и с шутивными экспрессивными возгласами *мать-телега, мать-топоры, матери-сани*, где представление допотопным (как в известных сочетаниях *деревня-матушка, лопата-матушка*) служит снижению высокого понятия матери. Постепенно (очевидно, в связи в том числе с использованием слова *мать* в качестве междометного возгласа беды, страха, удивления) создаётся развёрнутый ряд выражений, где компонент *мать* используется уже просто как условный бранный индекс: *сердце-мать, горе-мать, мать-падера, мать-тарарашки, мать-таканы*. Часто такие выражения представляют междометные высказывания, т. е. считаются некоммуникативными, не требуют ответа, а лишь выражают чувство говорящего и его отношение к ситуации. Нередко никак не прочитывается и внутренняя форма таких возгласов. Компонент *мать* в них становится основой выражений, фактически сближаясь с глагольной формой. Это наглядно показывают так называемые большой и малый матерные загибы – грубые шутивные бранные выражения большого объёма, построенные обычно по принципу нанизывания на компонент *мать* логически не связанных объектных распространителей: *В свата-брата акробата, мелко части автомата, в жерди огорода, в пристань парохода, в Николу Крестителя и его заместителя, в бабушку и Бога душу мать!* В другом примере «многоэтажного» мата этот компонент также особенно выделен (помещением в абсолютное начало текста): *Мать твою в святые праздники, через райские врата, сквозь кулацкий саботаж с духовым оркестром по самое донышко!..* ([Мокиенко, Никитина 2007: 45]); слово *мать* господствует и семантически, и грамматически, хотя

отсутствующий коитальный глагол может быть восстановлен из контекста.

Тема матери в брани разворачивается в различных аспектах. В одних случаях это подчёркивание связи с матерью (*Мать меня родила, мать моя мамочка, мать-та поёт, мать-та выстегает!*), использование характеристики природы в целом как матери-первородительницы и апелляция к её помощи и защите (*Мать твоя дубрава зелёная, мать твоя поле чистое*). Мать связывается и с названием родного места – *Маткин берег, матушкины бережки, маткин берег – батькин край* (в основе брани скорее всего моряцкое *матка* ‘материк, земля’, т. е. шутливая брань восходит к возгласу радости «вижу землю, родной берег», что сродни обретению надёжности, спасения в опасной ситуации). Разнообразны и указания на снижение «святого» понятия (шутливое ругательство *мать моя в саже!*).

В большой группе народных бранных выражений понятие «мать» подвергается профанизации указанием на различные способы сексуального унижения и сексуального воздействия на неё (чаще прикрытые): *мать твою так, мать твою в душу*. Выражения типа *по янткам, в почки, в селезёнку мать*, используемые для передачи чувства острого недовольства, злобы, содержат подробное перечисление жизненно важных органов и частей тела (ср.: в заговорах: «*сними с младенца... родимец; костовой, жилой, сердечный, головной, внутренний... сними с тела белого, с очей ясных, с лица белого, с лёгкого, с печени, с ретивого сердца и со всей алой крови, со всех внутренностей...*»), что необходимо для полноты воздействия. Как и в заговорах, в брани указываются органы и части тела, с которыми связана основа жизни человека. Если селезёнка важна для кроветворения, а почки ответственны за выведение продуктов распада, то пятки в народном представлении являются «входом» в тело (по севернорусским представлениям, пятки – уязвимое место, связанное с представлениями о смерти, именно в пятке лока-

лизуется смерть; см. об этом [Мазалова 2001: 45]). На фоне сюжета образуется масса «прикрытых» выражений: *мать твою в берег, мать твою через семь ворот с присвистом, мать твою в клюшку подорожную, мать вашу в кадушку*. Активен и прямо противоположный сюжет – «уядрение» матери: подчёркивание её здоровья, силы, крепости либо «передача» ей этих качеств: *Едрёна мать, Едри её (твою) мать* (ср.: также не лишённые эротизма *ядрёна голень! ядрёны бёдра!*). Оформление брани словом *ядрёный* (по одной из версий, восходящего к греческому *hadros* – «сильный, крепкий») постепенно становится формальным способом, что показывает ряд высказываний типа *едрёна вошь, едрёный корень, едрёна копалка, едрень пельмень* (ср.: также современные *ядрён компот, ядрён батон, едрёна бабуля, едрёна кавалерия, едрёны пассатижи, едрёный кабан, едрёный карась* и пр.). Идея нагнетения крепкого базовым для серии высказываний глаголом *едрить* содержит насыщение, передачу «крепости» родителям (*едри твой корень*; слово *корень* в народной среде нередко обозначает род, поколение), распространяется на животных и предметы: *едри твою тёлку (рыбу), едри твой лапоть (коробок, деньги), едри твою кадушку*. *Ядрёная (едрёная)* сила, представленная компонентом *-ядр-/ -едр-*, некая безличная субстанция, способна проникать внутрь существ, животных, предметов, частей тела и тем делать их особо крепкими *едри твой в копыто (в ноздрю, в печёнку), едри твой в хомут (в дышло, в хвост)*. Кроме того, она может насыщаться на пространства и территории (*едри твою на печь, едри твою налево, едри твой по полям*). В целом ряде случаев, однако, очевидных сюжетных аналогий нет, к словам *ядрёный/едрить* активно присоединяются слова с неясной семантикой (типа *едрёна гать, едришкина хать, едрёна мить, едри твой ковеньки*, ср.: также сибирское *едри твою хать*, уральское *едри твой карабан*, архангельское *едри твой кань*). Нередко слово, вводимое в состав брани с *-едр-*, просто соотносится или совпадает с ним в звучании – *едри твой Митрей, едри твой с бритвой*.

Одно из самых распространённых в оформлении бранных выражений – **пожелание смерти**. При этом говорящий может использовать эвфемические номинации потустороннего мира (как в оборотах *туды твою, тудыть твою растудыть*). Он также может апеллировать к силам природы (как в *расколоти тебя грозой*), к хищникам (*рысь тебя задери*, ср.: брянское *серый волк порви*). Скрытое пожелание смерти может быть выражено пожеланием *мышь тебя заешь* (в связи с известным мифологическим осмыслением мыши как представителя царства мёртвых), *едят тебя (твой) мухи*. Выражение *поди ты в провальну яму* (ср.: новг. *ну тебя в яму боком*, сиб. *подь ты на ошую, куда мёртвых суют*) оформляет недоброе пожелание смерти намёком на похороны (*яма* – эвфемическое к *могила*, *ошуя* – левая сторона, ритуально нечистое место). Тема смерти усложнена здесь ещё и пожеланием несправедливого погребения. Под *провальной ямой* также понимается бездна, куда будут сброшены грешники после смерти. Более грубая брань возникает при посуле «несправедливой» смерти – *чтоб тебе собачьей смертью умереть, колом тебя в землю, ни гроба тебе ни могилы, чтоб тебе семь постелей сгноить* (здесь используется пожелание «мучительной» смерти: бог не даёт смерти великим грешникам, колдунам). Желание говорящего избавиться от присутствия конкретного человека содержит выражение *Поди ты к коню под копыто!*, вероятно, насылающее смерть от коня (попрание конём), который в славянских верованиях считался воплощением хтонических сил и смерти (копыто же, как и череп, воспринималось как заместитель самого животного, ср.: использование копыта в народной магии – напр., окуривание дымом копыта больного). Древнее почитание копыта восходит к представлениям, что жизненная сила находится именно в отрастающих на протяжении всей жизни частях тела живого организма. В выражении также ощущается фиксируемая фольклорной традицией мифологическая отмеченность конского следа, который архаически воспринимался и как знак благодати, и как знак смерти (ср.: в старой русской свадебной песне: «*Не сту-*

нить бы молодёшеньке во коневье копытечко, не сронить бы молодёшеньке своей девьей-то красоты...»). Вообще ругань «конём» по силе в прошлом приравнивалась к проклятию (ср.: сибирское *ругать по-конски* очень сильно).

Среди народных инвектив наиболее распространённой паремиологически оформленной группой является группа словесных формул с семантикой удаления. Установка на удаление в коммуникации продиктована естественным желанием человека оградить себя от всего, что доставляет ему дискомфорт или грозит опасностью. Выражения (чаще грубые) построены на отсылании ругаемого в зону детородного органа (в виде эвфемии: *в зад, под исподнюю юбку*), в место обитания нечистой силы (*иди в омут, в болото*). Посыл *в баню* связан с осознанием бани как inferнального локуса (М. М. Бахтин указывал на древность и устойчивость параллелизма бани и «телесной могилы» – [Бахтин 1965: 33]). С забвением архаичного смысла ругательство стало рассматриваться в кругу других оскорблений, построенных на снижении гигиенического статуса ругаемого (таковы современные просторечные варианты *иди ты в баню, заодно и помоешься, иди ты в баню тазики считать*; в последнем случае отмечается также снижение интеллектуального статуса ругаемого).

Бранный посыл *Иди ты в баню под девятое бревно* (может использоваться и как шутивая формула удаления, и как выражение крайнего нежелания видеть кого-л.) также связан с отправлением в баню и родственен пожеланию переродиться. С этой идеей связаны многочисленные гадания в бане (например, по банным камешкам, по саже с девятого бревна; ср.: отправление бессонницы *под девятое бревёшко: Бессонница-полуношница, иди под девятое бревёшко. Как девятое бревёшко лежит да спит крепко, так и дитё пусть спит и лежит крепко. Аминь, аминь, аминь* (заговор нащёптывают на святую воду и после умывают ею лицо ребёнка, оставшуюся воду выплёскивают под девятое бревно дома –

д. Якимово Нытв.). Образ суковатого девятого бревна (иногда уже вполне условный, десемантизированный, как в плясовой *Суковатое девятое бревно, дружка милого не видела давно* [Традиционная культура Тверского края 2014: 19]) соотносится с окном как с хтонически отмеченной зоной переходности, что показывают поговорочные выражения типа *на девятое бревно скачет* – арх. о подвижном, энергичном человеке [АОС 10: 403], *высикивать (усикивать) на девятое бревно* – арх. сильно ругать, бранить кого-л. [АОС 10: 402]. При количестве венцов в севернорусском крестьянском доме от пятнадцати до девятнадцати девятое бревно – это бревно в срубе, на котором устанавливались окна, и оно должно быть особливо крепким, не гниющим. Значима для формирования семантики выражения и символика числа девять, замыкающего счёт и символически представляющего и конец чего-л., и наступление нового (избывали болезнь девятью банями, брали при гадании для обмывания лица сажу с девятого банного бревна). Позднее бранный сюжет отправления в баню был переосмыслен и оформлен в мотив намеренного оскорбления (намёками на нарушение ругаемым гигиенических табу).

Редкая брань, представляющая пожелание «падения» (собственно – болезни, смерти) или отправления в inferнальную зону, связанную с нечистой силой, – выражение *Вались ты ко граду*. Возможна связь пожелания с осмыслением метеорологического града как божьего наказания (по народным легендам, относящегося к Илье-пророку – известны на Русском Севере представления о градовой каре для тех, кто обманывает, ворует, обмеряет и обвешивает). Бранный посыл *Иди ты на гору, подь тебя на гору* в своей основе содержит мифологическое понимание горы как одной из зон потустороннего мира (из идеи горы как места соединения земли и неба, с чем связано, например, ритуальное использование возвышенностей как мест захоронений; отсюда отправление на гору выступает как скрытое пожелание смерти). Бранная

формула удаления *Поди ты к семи соснам!*, с одной стороны, имеет вполне реальную подоплёку – семь сосен могут быть поняты как топоним (д. *Семи-Сосны* в Чердынском районе была печально известна в Прикамье тем, что туда в 30-х гг. XX в. ссылали раскулаченных). В то же время выражения с числительным «семь» опираются на устойчивую мифологическую семантику этого числа. Как и в «семеричности» календаря, цвета, фольклорных персонажей и т. д., в этих выражениях учтена передаваемая числом идея исчерпанности, полной охватности.

К старым приёмам словесной магии можно возвести выражения, где бранный смысл передаётся **пожеланием-насыланием болезней и болячек**: *чирей в ухо, язви тебя холера, жабу на язык, тресь в горло, стрелья в бока*. Болезни могут «насытаться» буквально во все части человеческого тела, во все его органы: *Язви тебя в душу (в кишки, в почки)*. Широко распространённый приём создания брани – зоономические соотнесения. Бранный смысл в случаях прямого или прикрытого уподобления человека животному заключается в снижении социального статуса ругаемого. Особенно распространено уподобление детёнышам животных: *сукин сын, курицын сын*, хотя встречается и сопоставление с «родителем» (*мать моя курица, ягнячья мать*).

Наконец, большая группа народных бранных выражений строится на воздействии самого звучания высказывания, формирует чисто звуковой эффект от чередующихся звуков, которые заключены в используемых в брани словах или «псевдословах» – как в известном *ё-кэ-лэ-мэ-нэ, ёк-макарёк, ёк-кошелёк, ёр-махор* и пр. Звуковая экспрессия создаётся в них нарочитым скоплением «звучных», сонорных согласных (в «алфавитной» брани их четыре), рифмованием компонентов, контрастированием звонких – глухих согласных, перепадом менее звучных – более звучных гласных. Создаваемые таким образом бранные «биномы» напоминают использование как «ругательных» обычных сочетаний слов.

Выражение *тень-телелень* встречается в пермских говорах и как лёгкая шутивая брань, и как возглас удивления. Открывающее выражение слово *тень* известно как звукоизобразительное обозначение лёгкого металлического лязгания. Созданный на его базе фразеологизм *ни тень телелень* используется в пермских говорах как шутивное обозначение отсутствия чего-л. («*Денег-то опять ни тень телелень*»). Использование звукокомплекса для выражения негативной эмоции и лёгкой брани мотивируется его «ударным» смыслом, который задан началом выражения и отражён в его финале.

Нередки эвфонические отзвучия к неприличным словам, как в ругательствах *ёмпа рать*, *ёства куть*. Шутивное восклицание *ячменна кладь* содержит в своём составе отсылку к названию особого рода укладки снопов необмолоченного хлеба (обычно это широкая и высокая скирда круглой формы). Сочетание *ячменна кладь* на Урале используется ещё и как характеристика человека необычайно сильного, полного, грузного. Применение его в качестве шутилой брани продиктовано и значимостью ячменя (хлебной культуры с апотропеическими свойствами).

Выражение *Якуня-Ваня* – шутивая брань, основанная на народной символике имён *Яков* – хитрец, *Иван* – простодушный, таким образом – соединение несоединимого. С другой стороны, эти новообразования вполне соответствуют распространившемуся приёму выражения лёгкой брани употреблением «безмотивного» соединения в единое слов нейтрального звучания, как в известных *ёлки-палки*, *ёлки-метёлки*, *булки-бублики*. Отсутствие номинативного начала (брань ничто не называет и даже ничто не характеризует) позволяет обходиться без метафорических и прочих соотнесений, ограничиваться шутивными переименованиями.

Разнообразие сюжетов брани связано с тем, что в инвективе заложено выражение субъективного отношения говорящего к тем

или иным фактам или событиям. Словарь брани – крайне подвижный пласт речи ещё и потому, что в нём отражён нестандартный, творческий подход к языку, экспериментирование с языковой формой. Значительная часть народной брани демонстрирует своеобразное балагурство. В то же время они как нельзя более наглядно обнаруживают извечную тягу человека к языковой игре, жонглированию языковой материей. Стилистическая обработанность выражений, двуплановость, активное обращение к алогизмам направлены на усиление задаваемых ими эффектов – от комического до магического. Бранные паремии демонстрируют специфические качества диалектного общения – отсутствие агрессивности в общении, категоричности в требованиях, близость дистанции между коммуникантами. Их применение показывает специфическое проявление вежливости и грубости в диалектной среде, ориентированность на гармонизированное общение собеседников.

Паремии повседневной речи в русских говорах Прикамья по своим семантическим и коммуникативным свойствам выражают широкий спектр значений и функциональных (прагматических) характеристик. Среди них выделяются устойчивые высказывания-оправдания, выражения отказа, сомнения, предостережения, побуждения, формулы похвалы, оправдания, извинения, бранные высказывания. Наиболее развёрнутыми по составу являются позитивные по семантике жанровые формы приветствий, прощания, благодарности, пожелания, утешения и замечаний, ухудшающие общение жанры – угроза, брань. В каждой из групп для выделенных жанровых форм, кроме аналого-синонимических отношений, прослеживается прагматическая градация между входящими в жанр паремиями, которые дифференцируются по различным ситуациям, по эмоциональной окраске и степени оценки. Каждое из этих выражений – проявление народной языковой эстетики; содержание же их свидетельствует о глубоком психологическом знании человека, о своеобразном воззрении на мир. Они доносят до нас коллективный опыт народа,

общественные нормы социального взаимодействия. Прагматические возможности паремий повседневной речи напрямую связаны с их семантическими характеристиками и языковым оформлением. Близость семантических и прагматических качеств исследуемых паремий объясняется их высокой образностью и коннотированностью. Внутренняя форма диалектных устойчивых высказываний отличается слабой десемантизированнойностью. Сохранение за большинством из них мотивированности лишает их условности этикетных высказываний широкой сферы применения языка. Данные паремии функционируют в определённого типа речевых жанрах, нередко представляя собой те или иные жанровые формы, закреплённые за определёнными ситуациями общения и коммуникативными заданиями.





ГЛАВА III

ФУНКЦИОНАЛЬНО-СЕМАНТИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ПАРЕМИЙ ОБРЯДОВОЙ КОММУНИКАЦИИ В ДИАЛЕКТНОЙ РЕЧИ

В данной главе рассматривается тематика паремий, отмеченных в семейной, календарной, хозяйственной обрядности русских Пермского края, по их соотнесённости с конкретной обрядовой ситуацией, описываются особенности обрядовой семиосферы, отражённой в образности паремий, анализируются характерные для ритуальной паремии семантические свойства и прагматические характеристики обрядовых формул.

Обряд в традиционной культуре есть порождение и отражение мифологического сознания, по своей глубинной сути он строится как общение с трансцендентными существами – со стихийными силами природы, с высшими и низшими мифологическими персонажами, с участниками ритуала, наделёнными теми или иными исключительными качествами. Противопоставляясь обычной жизни, обряд связан с религиозными действиями, с магией и культами. Поскольку обрядовая коммуникация протекает в условиях художественно оформленной среды, обряд имеет также ярко выраженную эстетическую функцию.

Сугубо практический смысл любого обряда заключается в удовлетворении человеческой потребности в символизации как средстве проявления в человеке его социальной, надбиологической,

культурной сути. Целью обрядовой коммуникации является и регуляция поведения, и регуляция социальной психики; исполнение обряда имеет психотерапевтический смысл, который заключается в создании с его помощью психологического комфорта социального бытия, в направленности на преодоление коллективом стрессовых и кризисных ситуаций, неопределённых переходных состояний.

Диалектные обрядовые формулы, выступающие как элемент самого обряда, могут относиться как к сфере быта, так и к сфере сакрального. Например, хозяйственное пожелание остриженной овце *Убежи лебедем, прибежи хохликом* включается в обряд и сопровождается потиранием её спины клоком остриженной шерсти, является заключительной частью других условных действий, связанных со стрижкой (начинается обряд с произнесения слов *Слушай, овечка, что ноженки говорят – тебя стригчи велят* и одновременного постукивания ножницами по голове животного). В менее редуцированных обрядах значимо не только само действие, но и время исполнения, сакральность места и особый статус исполняющих ритуал лиц, особая атрибутика. Необходимость обряда, с помощью которого восстанавливается гармония, возникает при условии пересечения границы, контакта с чужим, опасным или, напротив, благодатным, священным.

В целом ряде случаев обряд замещается самим произнесением паремии. Так, набирая воду из источника, считавшегося святым, в ряде мест Прикамья говорят: *«Здравствуй, вода-Татьяна, ключ-Иван, земля-Ульяна, дай умыться для хорошей жизни, чтобы болезнь никакая не держалась»* (д. Келич Юрл.; после этого принято умываться и набирать воду домой). Предваряющие просьбу приветствие водного источника и обращение к нему по имени (вода как *Татьяна*, земля как *Ульяна* известны и в заговорной традиции) «помогают» установлению контакта с сакральным объектом. В отличие от бытовой сферы, в которой «человек озабочен главным образом поддержанием своего биологического статуса, удовлетворением

своих материальных запросов, личных интересов и т. п., в ритуале находят свою реализацию его духовные устремления» [Байбурин 1993: 17]. Отличаются и принципы освоения мира: «...в обыденной жизни доминирует внешнее (экстенсивное) “распространение” себя», в ритуале «человек распространяет свою внутреннюю сущность, свою мысль, способность к творчеству» [Байбурин 1993: 17]. Символически реструктурированная реальность и, соответственно, особые смыслы и значения персонажей, предметов и явлений более очевидны в обрядах, представляющих многоэтапное, разнообразное по целям действо.

Диалектные материалы нашего времени наглядно свидетельствуют о процессе распада многих ритуалов коммуникативного взаимодействия. Например, об утрате представленных в традиции добрых магических практик (в частности, привораживание, разлучение), упрощении таких форм установления брачных связей, как ритуализированное знакомство, ухаживание, сватовство, исчезновении многих эпизодов традиционной свадьбы (плакание невесты, подклет, хлебины), редуцировании похоронно-поминальной обрядности (особенно входивших в неё магических действий). Тем не менее отдельные виды архаичных ритуалов сохраняют свою жизненность и в наши дни, и по ним ещё можно проследить виды коммуникативных ситуаций традиционного ритуала, формы его исполнения, активно варьируемые в разных локальных традициях. По словам Т. Б. Банковой, «обрядовый текст – факт вербализации народного сознания, и информация об обрядах является частью «живой» коммуникации диалектоносителей» [Банкова 2006: 8].

Ситуации, этапы традиционного обряда крайне разнообразны. В анализе тематического содержания связанных с прикамской свадьбой паремий мы исходим из типологии обрядовых ситуаций, их последовательности, разработанной А. В. Гурой [Гура 2012]. Основные ситуации похоронно-поминального обряда выделены

вслед за О. А. Седаковой [Седакова 2004]. В вычленении эпизодов, в определении функций паремий и других символических форм календарных, хозяйственных, магических ритуалов мы опирались на работы В. В. Усачёвой [Усачёва 2008], А. Ф. Журавлёва [Журавлёв 1994], М. М. Валенцовой [Валенцова 2006], Е. Е. Левкиевской [Левкиевская 2002].

3.1. Семантические группы паремий обрядовой коммуникации

Обрядовые паремии, как и другие классифицирующие знаки обряда, ориентируют саму обрядовую коммуникацию в определённое, заданное традицией направление. Они мотивируют функцию и тип поведения участников ритуала соответственно их статусу, отмечают границы этапов входящих в обряд ритуалов, выражают суть выполняемых ритуальных действий. Обрядовые формулы-паремии произносятся непосредственно во время исполнения ритуала и являются частью связанных с ним действий. Например, в земледельческих обрядах применяются магические формулы с продуцирующей семантикой (*Грядка, уроди!* – слова, которые говорят при высадке овощей), обереговые паремии, цель которых – отогнать вредителей (*Ешь, червяк, крапиву, не ешь, червяк, капусту* – слова, которые говорились при высаживании вместе с рассадой веточек крапивы). Упоминаемые в паремиях адресаты – высшие силы, к которым обращаются с просьбой о помощи или о помиловании (*Скрась, печка-матушка, хлебушко моё, дай спорины и пышности!* – слова, которые хозяйка произносит, когда сажает хлеб в печь; *На тебе, грозонька, солюшки!* – этими словами оставляли грозу, бросая в её сторону щепоть соли), сам продукт, к которому обращаются как к одушевлённому существу (пожелание при выпечке хлеба *Пекись, хлебушко, благословясь, перекрестясь*). Соответственно могут быть выявлены паремии с охранительным и очистительным смыслом, задействованные в апотропей-

ных актах, а также высказывания с семантикой продуцирования в актах обрядов плодородия.

Обрядовая паремия, вербальная формула (или приговор) среди других обрядовых текстов имеет свою специфику. Так, формула-апо-тропея, по Е. Е. Левкиевской, отличается от других более развёрнутых апотропеических текстов (таких как приговор, заговор, молитва) тем, что в силу её краткости, усечённости формы и установки на выражение немедленной реакции на опасность в ней может быть не обозначен отправитель текста, напрямую не всегда выражена иллокутивная цель. Кроме того, в ней обнаруживаются свои способы выражения значения: «...принципиальная недосказанность, намёк на ситуацию, а не название самой ситуации, нарочитая недостаточность грамматических способов выражения иллокуции» [Левкиевская 2002: 238].

Устойчивость словесных формул, функционирующих в тексте ритуала, их действенность мотивированы использованием в них символов общего фольклорного словаря и тем, что они специальным образом лингвистически оформлены и эстетически обработаны. В частности, им присущи повышенный символизм, особая ритмическая и фонетическая организация. Так, речь сватов отличает рифмованность и особый ритмический рисунок: *«Сваты зайдут и начинают: под масницу садимся, значит, мы в родню годимся. Сядут и начинают говорить: “Может, самоваром будем трясти и разговоры вести”. Вот тогда невеста уже ставит»* (с. Берёзовка). Упомянутая в первом выражении масница-матица символизирует не просто центр дома, она является «ритуально нагруженным локусом» в русском свадебном обряде [СД 1995: 201]. Паронимическое переименование этой части конструкции дома из *матница/матица* в масница в паремии, очевидно, следует связывать с умалением размеров и значимости «защитницы» дома матицы: *масным* в севернорусских говорах (волог., вятск., пермск.) называли что-либо небольшого размера, ср.: простореч-

ное *масенький* ‘крошечный, миниатюрный’). Гость не заходил под матицу без приглашения хозяев, а само приглашение являлось неким допуском в пространство дома, а значит, и в семейное пространство (*под масницу садимся, значит, мы в родню годимся*). Самовар, обозначенный во втором случае, является не только символом гостеприимства, но и знаком человеческого соединения (единения). Использованный в паремии глагол *трясти* употреблён в значении ‘качать, двигать из стороны в сторону’ и мотивирован тем, что «трясли самоваром», чтобы усилить конвекцию и ускорить закипание воды. Следовательно, включённое в паремию выражение *трясти самоваром* символизирует начало совместного чаепития и более доверительного общения. Приведённые примеры показывают, что в обрядовой паремии крайне значимы игра со словом и словотворчество, звуковая инструментовка, аллитерация, каламбур (причём игра, закреплённая в традиции, необходима не столько для создания эстетического эффекта, а «исключительно для повышения сакральной действенности формулы» [Левкиевская 2002: 239]).

Значительная часть исследованных нами паремий закреплена за семейной обрядовой традицией. При этом единичны паремии, связанные с более поздними обрядами, таким как проводы в армию. Пожелание новобранцу *Господи Иисусе, вперёд не суйся, сзади не отставай, в серединочке болтайся* (д. Зарубина Юрл.) содержит наказ быть «средним» и остаться невредимым. Определённый заговорный смысл паремии-напутствия создаётся и за счёт молитвенного зачина, и за счёт противопоставленных образов центра – периферии (указаний на символическое сходство первого и последнего как крайних и потому опасных точек начала и конца и на безопасное нахождение в центре). Небольшое количество паремий связано с родильным обрядом. Слова *Господи, одну душу прости, другую на свет пусти*, которые говорились при трудных родах, содержат призыв на помощь Бога и религиозное восприятие родов (рождения

человека) как Божьего наказания. Пожелания родившей девочку *Дай Бог вскормить-вспоить, красну девку сохранить, Вспоить-вскормить да за прялку посадить* также строятся как просьба-обращение к Богу и одновременно как наказ (в прошлом обучались прясть специально, а по умению девушки прясть судили о достоинствах будущей невесты). Воспринимаемое также как наказ пожелание родившей мальчика *Вспоить-вскормить да на коня посадить* (д. Монастырь Гайн.) содержит отсылку к старорусскому выражению *на коне сидеть* (откуда современное эллиптированное *на коне* «в почётном, привилегированном положении»), которое связано с древнерусским *сесть на коня* «собраться в поход». Паремия родового обряда *Расти с брус вышины да с печь толицины* [Панкеев 1998: 10] содержит пожелание ребёнку вырасти большим и основывается на образе печи, одного из самых сакральных элементов крестьянского дома (ср.: *печь печью* пермск. о крупной женщине). Уподобление печи начинающего жизнь мотивировано не только внешней аналогией. Печь в народной традиции теснейшим образом связана с экзистенциальными характеристиками, её символика «отнесена главным образом не к сфере ритуального или этикетного поведения человека, а к его интимной, «утробной» жизни в таких её проявлениях, как соитие... рождение ... агония, смерть и посмертное существование» [Топорков 2009: 39–44].

Свадебные паремии Прикамья

Значительный по объёму пласт паремий связан с различными фазами свадебного обряда, и в этом плане свадьба выступает как дискурсивный макрожанр. Обрядовые ситуации свадьбы – предбрачный стговор, подготовка к браку, последние действия, связанные с добрачной жизнью, сам брак. В этих этапах свадьбы выделяется ряд обязательных обрядов (сватовство, обручение, прощание невесты с девичеством, свадебная процессия за невестой, главный свадебный пир у жениха, венчание, брачная ночь, ритуальное умывание после

брачной ночи, обряды испытания невесты, визит матери невесты или её посещение новобрачными) и обряды факультативные, которые в отдельных территориях могут быть редуцированы (например, прощальная вечеринка у жениха, шуточная баня второго дня свадьбы, ношение воды молодой) [Гура 2012].

С отправной точкой свадебного обряда – этапом сватовства – связаны устойчивые формулы, представляющие первый контакт сватов с родителями невесты. Если учесть, что свадебный обряд, продолжающийся несколько дней, представляет собой своеобразный текст, растянутый во времени, сватовство может быть понято как своеобразный зачин этого текста, где в свёрнутом виде заданы будущие символические темы обряда. За сватовством закреплены важнейшие функции: оповещение родственников девушки о желании взять её в жёны, предложение выйти замуж, согласие на предложение или отказ родителей девушки, вербальное закрепление согласия обеих сторон на брак или отказа. В. А. Поздеев отмечает сниженную театральность эпизода: «...сватовство имеет очень чёткие обрядовые традиции, но вместе с тем имеет наименее разработанную или наименее сохранившуюся поэтическую традицию, поэтому оно не зрелищно, а совершается только в доме девушки с ограниченным кругом лиц» [Поздеев 1984: 61].

Большая часть паремий на этапе сватовства – это формулы, с которыми сваты появляются в доме девушки, сообщая о цели своего визита. Эти формулы неоднородны: несмотря на общую коммуникативную цель, лингвистически они оформляются по-разному, с разными образными аналогиями. В формуле сватов, ответе на предложение им сесть *Мы не сидечи, мы стоечи* иносказательность задаётся семиотической отмеченностью сидения/стояния во время ритуала. Сакральное иносказание в этом случае связано с желанием избежать влияния «дурного глаза», является магическим средством обмана тёмных сил. Как правило, стояние и в других обрядовых ситуациях связано с магическими моментами (стоять

во время венчания; стоять, прощаясь с покойником и т. д.), во время которых человек максимально сконцентрирован на чём-либо, собран; сидение же в большей степени связано с пассивностью, состоянием покоя, расслабленности.

Сама процедура сватовства может быть представлена как «торг» или «обмен» (*У вас есть товар, у нас купец; Мы пришли обменивать, ваша пшеница, наша рожь, давайте соединим* – д. Пашево Киш.); как охота (*К вам лиса забежала* – с. Берёзовка Усол.); как «поиск (не)потерянного» (*Мы непотерянно ищем. Дак вот найдём, нет?* (Уинск.); *Барашка потеряла, ищу* (с. Вильгорт Черд.); *Пришёл я по молодушку, молоденькую ищу, которая на меня похожа* (д. Усть-Уролка Черд.) и т. д. Нередко используются и гендерные обозначения, статусные названия: *У вас есть красавица, у нас красный молодец, У вас невеста, у нас женишок. Не сойдутся ли в один домик?; Здесь невеста есть, а у нас жених. Надо их подпарить* (пос. Пожва Юсьв.); *У нас есть князь, а у вас княгиня. Не желаете ли породниться?* (г. Чердынь). При всей своей устойчивости данные паремии достаточно вариативны, что связано с устностью бытования традиции, задействованностью в ней различных культурных кодов. Например, на территории Пермского края отмечены следующие варианты одной и той же формулы: в Куединском районе *У вас тёлочка есть* (с. В. Сава), в Кунгурском районе *У вас есть тёлочка продажна, нам надо эту тёлочку* (с. Калинино). Формула *У нас петушок, у вас курочка* (с. Троицк), зафиксированная в Кунгурском районе и в принципе функционирующая повсеместно, в других районах может иметь более развёрнутую структуру: *У вас курочка, у нас петушок. Давайте сведём петушка с курочкой, пускай живут вместе* (с. Рябки Чернуш.), *У вас курочка, у нас петушок, нельзя ли их в один хлевешок* (пос. Куеда). Одинаковые по смыслу паремии могут отличаться каким-либо компонентом: *У вас цветочек, у нас садочек. Дак нельзя ли ваш цветочек посадить в наш садочек?* (г. Кунгур) и *У вас горшок, у нас цветок, давайте посадим цветок в горшок*

(с. Рябки Чернуш.), ср.: вологодский вариант *У вас есть цветоцик, а у нас есть садочик. Вот, нельзя ли нам этот цветоцик перевести в наш садочик?! [Балашов 1985: 29].*

Обрядовое иноговорение обеспечивается не только устойчивым отдалённым соотносением молодых с природным объектом (животным, птицей, растением – ср.: в начальных словах сватов *Нельзя ли к вашему дереву постучаться?*). Один из продуктивных устойчивых мотивов «сватальных» паремий – мотив поиска «потерянного»: *Барашка потеряла, ишу* (с. Вильгорт Черд.), *Пришёл я по молодушку, молоденькую ишу, которая на меня похожа* (д. Усть-Уролка Черд.). Особую силу при этом получает трансформация мотива «поиск того, что не теряли»: *Мы непотерянно ищем. Дак вот найдём, нет?* Алогичная фраза (ср.: в разговорной речи *Сколько можно искать непотерянное?* о бесцельных поисках) использована здесь не для создания комического эффекта, парадоксальная фраза призвана зашифровать и одновременно намёком обозначить истинную цель прихода сватов.

Словесные формулы в речи другой стороны используются для нахваливания невесты (*В нашей пшенице нет торицы* о невесте с хорошей родословной – с. Асово Бер.; качество невесты оценивается соотносением с отборным зерном, т. к. торица – сорняк в посевах яровых культур). Устойчивая формула используется для невесты, чтобы она, как этого требует традиция, не сразу соглашалась на брак: *«Невеста сразу ведь тоже не соглашается. Надо приличие какое-то иметь. Первый раз-то отказать. Пить подадут, говорит: “Пить не хочется”»* (д. Мосино Юсьв.). Ответ *Пить не хочется*, где использована идея совместного питья как символического выражения единения, означает и отказ общаться.

Положительный результат сватовства констатирует паремия *По рукам да в сани, по ногам да в баню* (д. Зюздина Юрл.). Эта шутливая фраза в связи с удачным окончанием свадебного сговора строится на обыгрывании ассоциаций *сани* – свадебный санный

поезд, баня – обрядовая баня для молодых на второй день свадьбы. Упоминаемая в паремии баня – самостоятельный предсвадебный ритуал для невесты (наряду с очистительной, выполняет и продуцирующую функцию, направленную на обеспечение здоровья девушки и её способности к деторождению). С образом бани связана ещё одна паремия предсвадебной обрядности – иносказательное приглашение в гости родни невесты и её подруг в день последнего девичника *В баньке помыться-попариться* («В утро девишника родители невесты отправляют посыльного по своим родственникам просить их на один зов пожаловать в баньке помыться-попариться» – г. Чердынъ). Сани же сохраняют архаическую ассоциацию; как полагает Б. А. Успенский, положение на сани символизировало приобщение к потустороннему миру, что значимо для обряда перехода из одного статуса в другой, которыми и являлись похороны и свадьба [Успенский 1994: 325].

Заявленные на этапе сватовства мотивы нередко «продолжаются» в самом свадебном обряде. В скрытой просьбе угоститься зашедшего на свадьбу *Потерял мешок с хмелем* («Свадебжанин какой выпить захочет: “Борис Егорович, я потерял мешок с хмелем”. Он подаст чё выпить» – д. Одинцово Караг.) с помощью паремии создаётся ситуация, при которой участники обряда следуют выработанному традицией сценарию, пользуясь условным языком.

Информация о результатах сватовства выражается в паремиях-диалогах. Иносказательный вопрос *Грабли-вилы?* («Сватать пошли, на следующий день моего двоюродного брата уж спрашивают: “Грабли – вилы?” – “Грабли”, высватали как, загребли, значит» – пос. Сёйва Гайн. [ЭССТСП 2004: 43–44]) строится на символическом осмыслении крестьянских орудий труда – граблей как знака обретения, вил – потери (вилы связаны с движением от себя, грабли – к себе). Ещё одна диалогическая паремия с этим значением – вопрос вернувшимся сватам *Дуть ли на ложку, хлебать ли*

уху? содержит удвоенный – перифрастический и прямой вопрос о том, можно ли есть уху (блюдо из рыбы, тесно связанной с идеей начала жизни, готовилось в момент сватовства, чтобы «стимулировать» его удачу). Угощение ухой, которая варилась, когда уходили свататься, означало удачу (см. об обрядовом применении ухи как поминальной пищи и о поговорке *Ешь уху, поминай бабушку глуху* [Подюков 1991: 62]).

Отказ сватам в традиции обставлен рядом ритуальных действий, является намеренно выбранной тактикой поведения: нельзя соглашаться на предложение сразу, принято немного «поломаться». Такая тактика реализуется в состязательных диалогах сватов и родственников невесты. Сначала следует реплика сватов типа *«нам надо помощницу, работницу»* (ср.: развёрнутый вариант: *У нас де тридцать овеч. Овеч-то умеёшь стричь? Умеёшь, дак заберём* – д. Усть-Уролка Черд.), затем «отказ»: *Молода она у нас. Не работница ещё: лён-то мять не умеет, трепать не умеет* и вновь реплика сватов: *Что ж, что молода! Товар-то у вас ведь такой, что залёживаться ему нельзя. Сами знаете: «Брагу сливай – не доквашивай, девку отдавай – не доращивай»*. Последняя реплика представляет собой аргумент (обращение к общеизвестной истине) и побуждает к принятию решения.

Следующий значимый этап обряда – подготовка к свадьбе. Паремия, выражающая приглашение на свадебный пир, *Хозяин, иди вот на пир туда-то. Иди – хозяйку не веди. Хозяйка, иди – детей не веди. Дети, идите – собак не ведите* – д. Тимина Юрл.) строится по принципу кумулятивного прибавления, где перечислением членов семьи вводятся всё новые и новые условные поправки, которые далее отменяются. Такое построение формулы, во-первых, индивидуализирует приглашение (через подчёркнуто личное обращение к каждому приглашённому), а во-вторых, даёт возможность исключить, выделить нежелаемое (*собак не ведите*). Исключение это связано, по-видимому, с обереговой функцией, поскольку собака – нечистое

животное, наделённое в народном сознании демонологическими качествами (по народной примете, *Если собака появляется на свадьбе, семейная жизнь у молодых не заладится*).

Устойчивыми формулами маркируется заход невесты в дом жениха, её особые действия, связанные с желанием быть в доме главной: *«Когда невеста переступала через порог, она должна была топнуть ногой и сказать: “Я буду здесь хозяйка!”»* – с. Карагай). Подобно обращению к порогу как к одному из символических хранителей дома за помощью при сватовстве (*Колотим о порог, чтобы не говорили с нами поперёк* – слова сватов при входе в дом), в паремии попиранием порога ногой обозначено желание власти новой хозяйки. Ещё одна значимая ситуация при входе в дом жениха – благословение молодых родителями. Трёхчастная паремия с просьбой жениха и невесты к родителям о благословении *Благословите под злат венец вставлять, закон Божий принять, чудный (чуден) крест целовать* содержит перечисление деталей ритуала церковного венчания и благодаря включению высоких определений *злат, чудный* имеет возвышенную окраску. Сами благословения родителей оформляются более свободно: *«Я благословляю на живущее»* (Д. Усть-Уролка Черд.; новообразование-причастие *живущее* вместо *жизнь* тем не менее стилизует речь как возвышенную, вводит в формулу соответствующую моменту сакральность). Ритуал, несмотря на его церковный характер, в Прикамье широко применялся в доме, в связи с чем крайне вариативен, о чём свидетельствуют его описания в Усольском районе: *«Жених и невеста в ноги родителям падают, а те их благословляют, иконой и караваем хлеба. Тут ковёр стлался, что у нас, то и у них, папа с мамой на ковре стоят и благословляют. Папа сначала раз обнесёт, потом мама иконой, по голове как крестит, а у нас головы ещё должны быть вместе. “Давайте живите, любовь да совет вам. Родителей почитайте, Михаил, нас называй папой, мамой, и ты, Катерина, их родителей называй папой и мамой”»*

(п. Лемзер Ус.); «Благословляют иконой, икона со свечой. Молодые наклонятся, их крестом, как крест-накрест стучают: “Бог благословляет да я”. Отец первый благословляет, мать вторая, потом хлебом. Молодушка-то хлеб и эту икону с собой берёт» (д. Загизга Ус.).

Один из обязательных для свадебного пира эпизодов – взаимные дары от жениха, невесты, их родителей, родственников и друзей. Смысл свадебных дарений – своего рода символическое жертвоприношение во имя благополучия новой семьи. Подношение подарков предполагает слова благодарности одариваемых – *Спасибо великое за ваши подарки* (благодарность дружки гостям за одаривание молодых: «Если выпьет человек, деньги в кружку ложит. Тот, кто выпил, отвечает: “Спасибо вам, спасибо”. – “Спасибо великое за ваши подарки”, – отвечает дружка» – д. Липухина Юрл.). Ритуальный характер высказывания подчёркивает здесь также введение в состав паремии этикетного эпитета возвышенной окраски (ср.: включение его в пожелание в путь *Со Христом со великим*).

Среди свадебных застольных паремий отмечается большое количество побуждений молодым целоваться *Пиво нецеженое!* (д. Караг.), *Порошок, порошок, доставайся порошок!* (с. Троицк Кунг.), *Ой, хлам в питье!* (д. Пож Юрл.). Активное маркирование паремиями этого эпизода свадебного пира связано с наделением молодых исключительной способностью созидания и очищения. Побуждение целоваться оформлено разными сюжетами и часто основывается на оппозициях *чистый – грязный* и представляет собой чувственный контакт молодых как способ символического очищения: *Порошок, порошок, доставайся порошок* (с. Троицк Кунг. – здесь слово *порошок* означает пыль, мусор и этимологически родственно слову *прах*).; *Ой, хлам попал, пиво нецеженое, цедите пиво* (д. Одинцово Караг.); *Ой, чё-ко там тычет в губы-те* (д. Таволожанка Юрл.), *Чё-то в губы тычется, кто ко мне в губы прямо ткнул, тараканы напали, что ли, ой, хлам тамо!* (Зап. от А. М. Пикулевой., 1937 г. р.,

д. Пож Юрл.), *Ой, очистить надо, грязно* (д. Монастырь Гайн.). В паремиях обозначается не просто очищение, а избавление от неприятного, небезопасного: *Рыба костлявая* – возглас, которым побуждают молодых целоваться за свадебным столом (*Потом опять кричат, мол, рыба костлявая, молодые тут тоже целуются.* – с. Никольское Караг.). Побуждения целоваться реализуют также оппозицию *горький – сладкий*: *Горе горькое* (с. Нердва Караг.), *Масло горькое* (с. Никольское Караг.), *Ой, горько, да ой, у вас там мякины наложено* (д. Кукольная Юрл.). В представленных формулах чётко выражена продуцирующая функция: улучшение свойств напитка (из горького сделать сладким) и прогноз будущей жизни молодых. По сути в этих формулах актуализируется желание исправить некое нарушение, так же как в паремии, используемой в качестве вызова невесты к гостям, *Стол косой!* («*На кухне невеста. А все кричат: “Стол косой!” Прямить надо. Тогда невеста выходит. “Вот теперь распрямился!” Начинают поздравлять всех... А стол длинный, впереди жених с невестой*» (с. Аряж Куед.). Отметим не выявленный в Прикамье сюжет – сибирское пожелание молодым поцеловаться [Балакай 2001: 617] *Покажите нам дорожку!*, которое основано на иной идее (молодые выручают потерявших дорогу, заблудившихся гостей, «исправляя» ситуацию поцелуем).

По своей структуре рассматриваемые словесные формулы могут не только представлять одиночные реплики участников свадьбы, но и оформляться в ритуальные диалоги. Например, диалог, который произносится во время застолья: «*Жениху приносили зеркало, ставили на стол и спрашивали невесту: “Кого видишь?” Она должна была назвать имя жениха: “Александра Ивановича!” Все кричали: “Нет, не слышали.” И так повторяли до трёх раз. Потом начинали спрашивать жениха: “Кого видишь?” “Наталью Михайловну!” Все: “Нет, не она. У нас такой невесты нет.” И так до трёх раз. А на третий все говорят: “Слышали. Слышали!”*» (пос. Куеда). Аналогично исполняется распространённое в Южном Прикамье троекратное

застольное «хорошенье» невесты, когда на вопрос дружки *хороша ли молодая*, гости три раза кричат – *хороша*.

Также во время свадебного пира произносится паремия, адресованная незванным гостям-«пучеглазникам»: *У нас для вас не припадёно, не сварёно, не спарёно* (с. Урталга Күед.). Эта формула представляет собой отказ посторонним в угощении, после её произнесения в доме остаются только званные гости. Ритмичность и рифмованность фразы снимает грубость отказной формулы, отсылая вынужденную негостеприимность к требованиям традиции.

Устойчивыми формулами сопровождается укладывание молодых в брачную постель. Ритуальный диалог сопровождает подготовку к первой брачной ночи: *«Заставляют невесту с жениха снимать обувь, а туда, в обувку-то, деньги набросают. Она снимает. “Чё снимаешь? С кого снимаешь?” И называешь по имени-отчеству. Она называет: “Снимаю с мужа”, величает его. А тогда уж их бросают на койку. А сами уходят. Песни поют тут тоже»* (д. Никольск Күед.). Смысл ритуализованного величания заключается в признании нового статуса жениха (в Прикамье «полным» именем называют только состоящего в браке мужчину). В обряде «подклет» используются паремии с заговорной семантикой: *«Жених тогда быстро девку-то сохватит и на подклет затащит, а там уже дело тёмное, девка только и успеет сказать: “Туша на мне, а душа во мне”»* (д. Одинцово Караг.). Лежащая в глубине паремии оппозиция *душа – тело*, с помощью которой выражено отдельное существование духовного и физического, представляющих две формы нераздельного целого (ср.: фразеологизм *предан кому-л. душой и телом*), в данной заговорной формуле противопоставлены, чтобы обозначить независимость внутреннего мира женщины, её сознания от мужа. Выражение *Мне рожать, тебе мучаться* (д. Пож Юрл.) также подобно заговору, с помощью которого невеста подчиняет себе жениха, «переводит» на него в исключительный момент первой ночи будущую проблему. Такой же прогностной семантикой

отличаются слова жениха *Пусти меня ночку ночевать, с тобой век коротать*, где сопряжение *ночи* и *века* оформлено в своего рода клятву (д. Тимина Юрл.).

Одиночны, по нашим наблюдениям, паремии, маркирующие утро после брачной ночи, гулянья участников свадьбы по селу, ношение невестой воды, выпроваживание гостей. Одно из локально окрашенных специфических обрядовых действий утра после брачной ночи – подвешивание на дерево лагуна с хмельной брагой. Ритуал сопровождается устойчивым вопросом-формулой *Брага кручёная или некручёная?* (с. Калиновка Чернуш.). Соотнесение с кручёной брагой иносказательно обозначает девственность невесты (которая в традиционной культуре ассоциировалась с неистраченностью жизненных сил). Другой вопрос о честности невесты *Сито или решето?* содержит эвфемическое уподобление детородного органа утвари для просеивания муки. Решето, у которого отверстия побольше, считается более «грубым» инструментом, что учтено в негативных характеристиках типа *У него совесть дырявое решето* – о бессовестном, *голова как решето* – о забывчивом (ср.: также *Бей в решето, если в сито не пошло* – призыв действовать грубее, решительней).

Паремии могут комментировать и действия, которые осуществляются во время свадебных гуляний второго, третьего дня, например при обходе деревни вениками «парили» встречающих мужчин со словами *Мойся, парься, на других (на другие п..ды) не зарься* (с. Калиновка Чернуш.). Комически-развлекательный смысл ритуала, как показывает паремия, на самом деле есть трансформация его магической (очистительной) функции. При исполняемом после свадьбы обряде дарения воды невестой (смысл его связан с умиловещением, задабриванием духов-покровителей места) молодые умываются у водного источника со словами *Святая вода, дарю тебя, люби меня* (с. Никольское Караг.). При ношении воды утром второго дня свадьбы проверялись способности невесты (для этого старались

нарочно помешать ей, чтоб она пролила воду). Если вода проливалась, невесте нужно было сказать особые слова *Ни нашим, ни вашим* («На второй день невеста воду носит. Когда несла воду в вёдрах и вода плескалась, надо было говорить: “Не нашим, не вашим”» – с. Н. Бычино Краснов.). Высказывание со значением «ни тем и ни другим, никому» в этом случае «устраняет» опасность пролитого (полные вёдра символически предвещают полноту семейного счастья). Семантика отказа закреплена в формулах, которые произносятся в завершение свадебного пира: *«Добрые люди, ближние люди, попили-поели, а теперь пора гостям к лешему. Добрые люди, дальние люди, разъезжайтесь, ближние люди, расходитесь»* (д. Пож Юрл.). Кроме такого предложения может использоваться и грубый посыл: *«Угостили в последний день, ухват выносят – конец, мол, гости, убирайтесь в дыру»* (г. Усолье). Бранное пожелание (ср.: пермск. бранное *Каку дыру надо?*, где *дыра* прочитывается как эвфемическое к *vulva*) вписывается в общую установку на «антиповедение» участников обряда на его завершающей стадии; бранные слова, замыкающие ритуал, здесь, несомненно, имеют и магический (обереговой) характер.

Свадебные паремии, таким образом, в основной своей массе обеспечивают эффект обрядового иноговорения, которое генетически связано с архаичными установками на табуизацию понятий, связанных с переходом молодых в иной социальный статус, на придание сакрального смысла эросному элементу обряда. В современной традиции прагматика этих паремий меняется: они используются уже не как средство сакрализации, а как элемент игровой театрализации свадебного обряда, но по-прежнему сохраняют за собой регулятивную функцию.

Похоронно-поминальные паремии в пермских говорах

Похоронно-поминальные паремии прикреплены практически ко всем ситуациям, или, по определению О. А. Седаковой, «сценам»,

«актам» погребального обряда [Седакова 2004: 28]. Спецификой функциональной нагруженности этих паремий является преимущественно их обереговый характер. В народных говорах ярко проявляется такое качество микротекстов, связанных с темой смерти, как менее выраженные, нежели в позднейшей «городской» культуре, неприятие смерти и страх перед ней.

Прощание с умирающим – особого рода ритуал. В разных территориях Прикамья отмечены такие специфические его формы, как поение умирающего водой (Юрл.), выдохание последнего выдоха умершего (*«Когда человек умирает, надо поймать его последний вдох. Нарочно караульщик стоит, ловит. Вторая жизнь де у него будет»* – с. В. Язьва Краснов.; очевидно, отмеченное представление о том, что душа покидает тело с последним выдохом и что последний выдох умирающего может даровать другому вечную жизнь, достаточно универсально, упоминается, в частности, в фильме американского режиссера Дэвида А. Кросса «Последнее дыхание»). Более типичен и обязательно вербализован обряд прощания-прощения с умирающим, когда в особых ритуальных формулах обращаются к умершему, веря, что он скоро «встретится» с Богом: *Тебя Бог простит, а ты меня прости* (*«Умирающий после исповеди прощался с членами семьи и родственниками и давал наказы. Обращение к больному было таким: “Тебя Бог простит, а ты меня прости”. С умершим членом семьи прощались до отпевания»* – с. Фоки Чайк.). Паремия указывает на эту встречу и содержит просьбу о прощении остающихся. Особые слова *Прости меня Христа ради, Благослови меня* говорятся и при исполняемом при прощании с умершим обряде благословения: *«Прости меня Христа ради. – Тебя Бог простит. Аминь. – Благослови меня, мамонька родимая. – Тебя Бог благословит. Аминь. – Помолись за меня грешную. – За тебя Владычица помолится»* (д. Бырма Киш.). Суть просительного диалога с умирающим заключается в осознании его близости к Богу.

Заговорная паремия *Как вода тихо стоит, так чтоб и раб Божий* (имярек) *умирала тихо* связана с облегчением страданий уходящего из жизни: «*Мама мне наказывала: “Валя, я буду умирать, поставь Пресвятую Богородицу на стол, зажги свечку и налей святой воды и скажи: “Как вода тихо стоит, так чтоб и раба Ольга умирала тихо”. Она даже не колыхнулась»* (пос. Юго-Камск Пермск.). В паремии отражены архаичные славянские представления о том, что душа умершего уходит в воду. Момент, когда перед умирающим ставят воду, сопровождает выражение *Пусть душа умоеся*: «*Когда душа выходит, говорят – пусть душа умоеся. Ставят миску с водой. Душе надо будет умыться, выходить будет дак*» – с. Юм Юрл.). Отмечены развёрнутые толкования этого ритуала и его модификации: «*Когда человек уже в плохом состоянии, уже чувствуется, что он умрёт, ставят воду в кружечке или в стакане. Ставят, чтоб душа вылетела, потому что она ищет воду, ей надо искупаться. Сразу как человек умрёт, ставят на стол или подоконник стакан с водой, сверху кладут краюшечку хлеба с солью, до сорока дней их меняют*» (пос. Пожва Юсьв.). Устойчивость отмеченного народного представления подтверждают и факты похоронной традиции коми-пермяков: «*Человек на сухую не должен умирать. Когда человек мучается, нужно обязательно ему немножко воды дать. В самый последний момент*» (с. Доег Юсьв.). «*Вот у нас старуха одна долго болела. Не соображала. Одна женщина пришла, я говорю: “Ты только с улицы пришла, дак иди, брызгай старушку”. Она брызнула: “Господи, аминь”, – сказала и ушла. Старуха сразу померла*» (д. Калинино Юсьв.).

Большая часть паремий, среди которых преобладают пожелания и обереговые формы, связана с эпизодом прощания с умершим. Выражение *Дай Бог тебе царство небесное, (пре)светлое место, душе спасение* содержит пожелание спасения души (*На поминках прощаются: “Дай Бог тебе царство небесное, светлое*

место, душе спасение. Вечная память» – с. В. Язьва Краснов.). Произнесение формул прощания типа *Прости меня Христа ради и благослови* совмещалось с исполнением особого ритуала краткого моления: *«Клали три простых поклона перед иконой, потом обходили гроб по солнцу, доходили до лица покойного со словами: “Прости меня Христа ради и благослови. Тебя Бог простит и благословит”. Затем поворачивались к иконам, клали ещё два поясных поклона. Целовали покойного, отходили в сторону»* (с. Б. Букор Чайк.).

Уход с кладбища после погребения (кладбище в народных представлениях является входом в иной мир) сопровождается обращёнными к умершему словами *Ты меня бойся, а не я тебя* (с. Романово Ус.), *Я пойду по дороге, ты иди стороной* (д. Дикари Кунг.), *Ты меня не знай, и я тебя не знаю. Аминь! Аминь! Аминь!* (пос. Цепёл Краснов.), *Иди – тебе дом сделали, и не приходи* (с. Усть-Зула Юрл.). В паремиях выражено представление о смерти как о переселении в новое жилище, высказано побуждение умершему не возвращаться. В словах, которые говорят на кладбище после похорон (ср.: также *Это не мои похороны, это не моя смерть, это не моё всё* – пос. Юго-Камск Пермск.), используется отрицание, которое само по себе может быть рассмотрено как оберег. Известно, что оно активно включается в текст заговоров (напр., отрицание вводится в традиционную формулу – *Стану не благословясь, пойду не перекрестясь, выйду не этими дверьми*; повтор отрицания усиливает действенность слов – *Месяц брат, покойнику брат, не болят ли у раба божья зубы? – Не болят. – Не болит у раба божья буйна головушка? – Не болит. – Так пусть и у меня рабы Божьей не болят зубы*). В момент последнего прощания с умершим на кладбище произносят слова, которые обеспечивают невозможность встречи живого человека с умершим: *«Дорога с дорогой не сходятся, расстань с расстанью расходятся, и мы с тобой разошлись. Тебе эта дорога, мне другая. Аминь. Аминь. Аминь»*

(Д. Лызиб Солик.). Обереговый смысл фразы основывается на соотношении живого и мёртвого как двух расходящихся перекрёстков дорог (в связи с восприятием перекрестка как прерывания, «перечёркивания» пути).

Наряду с разветвлённой системой апотропеических обрядов защиты от «ходящего» покойника существуют самостоятельные защитные формулы – *Тридевять аминь, вчера приходи, вчерашний день прошёл – так вовсе не ходи*. В этих словах, которые произносятся в качестве защиты от покойного уже после похорон (с. Касиб Сол.), очевидна насмешка *приходи вчера* (сочетание используется в обыденной речи и самостоятельно как грубый отказ на просьбу). По происхождению фраза есть алогизм, с помощью которого высказано формальное приглашение и одновременно обозначена его невыполнимость. Выражение *Возьми деньги с собой и не ходи больше домой* (Д. Вильва Сол.), которое используется в «разговоре» с приходящим покойником, основано на магической связи денег с загробным миром [Успенский 1982: 60]; деньги во многих ритуальных практиках применяются как средство коммуникации с чужим, иным миром.

К словам, комментирующим ритуальные действия после похорон, направленным на защиту от покойного, относится приговор *Ой, печка-то пала, погляди-ка, погляди, провалились кирпичи* (с его помощью заставляют родственника умершего посмотреть в печь после возвращения с кладбища; в печь смотрят не только вернувшись с кладбища, но и перед дальней дорогой). Печь, с которой по сюжету паремии устанавливается визуальный контакт, в традиционных представлениях связана с идеей покровительства, с культом предков. Образ обвалившейся печи конкретизирует сложный символический смысл печи (печь в обрядах может символизировать одновременно и могилу, смерть, и рождающее женское лоно [Топорков 2009: 39], вводя тему фиктивной разрушенности основы домашнего быта.

Известный ритуал «поиски» покойника, исполнявшийся после возвращения с кладбища, призван был очистить дом и хозяйство от «ходящего» покойника: *«Придут, клюкой углы крестят. Клюка-то, в печке мешать, её накалят, и каждый угол этой клюкой с молитвой окрестят, чтобы умерший не ходил»* (с. Купрос Юсбв.). Во время исполнения обряда могли просто обходить все постройки с имитацией диалога: *«Кто там есть? – Никого нету. – Ну, нету и не надо» – это чтобы не бояться»* (г. Чернушка).

Особые высказывания закреплены также за отдельными эпизодами поминок. Устойчиво приглашение умерших родителей в поминальные дни (традиция фиксируется прежде всего у русских, контактирующих с коми-пермяками): *«Поминальные субботы-то – это Покровская и Дмитриевская. На стол наставят, все сядут: “Заходите, умерши-то родители, берите со стола, не берите со двора”, – это скажут... Тоже так делают и на девятый, и на сороковой день, и на год. Двери-то тут открывают, все сидят, к еде не притрагиваются, пока родителей не пригласят»* (д. Зыряна Ус.; формульное *Берите со стола, не берите со двора* представляет угощение как откупительную жертву). Сохраняется в Прикамье традиция применения особых формул-приглашений к поминальному столу умерших родителей: *Помяни, Господи, Ева и Адама, Лука, Марка... всех попов, дьяков... На войне убивающих, в госпитале умирающих, в тюрьме сидящих... ножом порезанных, топором порубленных... в огне горящих, в воде утопляющих, парализованных... всех родителей, соседей, знакомых...* (в таких текстах, стилизованных под молитвы, перечисляются в общем ряду душ умерших поминаемые персонажи церковно-христианского происхождения, служители церкви, умершие неестественной смертью, см. о специфике такого рода текстов [Королёва, Четина, Роготнев 2012]).

Похоронно-поминальные паремии, как видим, маркируют основные эпизоды обряда. Они используются наравне с други-

ми ритуальными мерами предосторожности против актуализируемой в обряде темы смерти. В их оформлении задействован значительный по объёму набор символики, свидетельствующей об архаичной интерпретации смерти и смежных с ней понятий. Кроме заложенных в них обереговых смыслов, заметную роль в их семантике играют также идеи, связанные с архаическим культом умерших.

Календарные паремии

Группа календарных паремий отличается отражением особенностей народного восприятия времени. Известно, что для обыденного сознания важно, прежде всего, эмоционально-ценностное отношение человека к жизни и природе. Неразрывная связь человека с природой выразилась и в народном понимании времени, в наполнении его явлениями и событиями проходящей свои циклы обновления природы-матери. Изображение времени, основные приёмы его воссоздания основываются на обыденном понимании не собственно времени, а наполняющих его событий; оно всегда время чего-либо, какого-либо явления; событий повторяющихся, происходящих в определённые моменты. Идея не «линейного», а «циклического» времени, когда счёт времени основывается на воспроизведении «обратимых» событий из погодной, трудовой, обыденной сферы, из жизни птиц и животных, трав и земли, оказывается очень удобной для регуляции человеком своей деятельности, прогнозирования им будущего. Поэтому логично ожидать в народных формулах, изображающих время, обращение и к языческим представлениям, и к мистерии христианства, и к хозяйственному опыту крестьянина-земледелца (см. о магических мотивах народного календаря [Байбурин 1993; Толстая 2005]).

Календарная паремия Пермского края (см. её представление в словаре хронимов А. В. Черных [Черных 2009]) представляет собой большой корпус единиц, которые неоднородны по своей

жанровой природе: паремии-запреты (*В Троицу девка косу не завивает да дерево не ломает* (с. Калиновка Чернуш.), паремии-предписания (*Илья-пророк – собирай горох* – об употреблении в пищу гороха с Ильина дня (д. Зязелга Бард.), паремии-приметы (*Евдокия голубка напоит если, то Алексей быка напоит* – о начале весеннего таяния снега и появлении талой воды) (с. Ключи Сукс.), паремии-пожелания (*Покров, Покровище, покров девке верховище* – пожелание замужества девушке на Покров день, в связи с наступлением периода свадеб (с. Покча Черд.) и т. д. Среди основных функций календарных паремий можно выделить комментирующую (устанавливаются взаимосвязи между временными периодами, отмечается связь природных процессов с конкретными календарными датами), прогностическую (например, предсказание погоды, будущего урожая или неурожая) и регламентирующую функции (предписания и запреты, связанные с хозяйственной деятельностью).

Непосредственно с народным календарём связываются паремии, характеризующие различные временные отрезки и комментирующие изменения в природе. В них фиксируются «рубежные» даты, разделяющие крупные природные периоды (сезоны): весну и лето (*Троица придёт – и всё, лето придёт* – о наступлении тёплой летней погоды) (с. Токари Очёр.), лето и осень (*Федора – всякому лету аминь* – об окончании лета) (пос. Сарс Окт.), *Илья пришёл, лето унёс* – о начале осеннего времени (д. Акчим Краснов.), осень и зиму (*На Введеньё лопаёт леденьё* – о наступлении морозов) (с. Молёбка Киш.), зиму и весну (*Медведь из берлоги вылезат, на Русь сорок пичуг прилетат* – о весеннем пробуждении природы и прилёте птиц (с. Большая Соснова Большесосн.). Приближение того или иного времени года здесь обозначается через указание на устойчивые фенологические признаки конкретного сезонного периода. Так, маркерами окончания зимы и приближения весны в паремиях, в первую очередь, являются таяние снега и появление

первой травы. Достаточно широко представлен тип календарных паремий, который «на семантическом уровне характеризуется прогностической направленностью, а на формальном – наличием условных синтаксических конструкций с элементами: “если – то”, “когда – тогда”, “как – так и” и др.» [Валенцова 2006: 375]: *Евдокия голубка напоит, так Алексей быка напоит* – о начале весеннего таяния снега (д. Верещ.); *Георгий с водой, Никола с травой* – поговорка комментирует весенние изменения в природе, отмечая, что, если к Георгию (Егорьеву дню, 6.05) растает снег, то к Николину дню (22.05) появится трава на лугах (с. Курашим Пермск.); *Георгий принесёт в щепётке, Никола унесёт в зобёнке* – поговорка комментирует появление травы к праздникам (с. Курашим Пермск.); *Егорий с теплом, Микола с кормом* – поговорка комментирует весенние изменения в природе; *В Филиппы не напрядёшь, в Говинье не наткёшь* – о прядении во время Филипповского поста (с. Русский Сарс Окт.); *Покров наголе – и Митровский наголе* – об отсутствии снежного покрова к праздникам (д. Филипповка Сукс.). Такого рода паремий-примет особенно много: *В Егорий курица, а в мае овца нажорётся* (д. Асюл Бард.) – паремия отмечает весенние изменения в природе: появление и рост травы; *В Луна несжатый овёс облупит* (с. Богородск Окт.) – о необходимости завершения уборки овса к празднику; *На Введеньёлопаетледеньё* (с. Молёбка Киш.) – о наступлении морозов; *На Ксенью дорогу переметёт, корм подметёт* – о наступлении периода метелей и истощении с этого времени запасов кормов для скота (пос. Сарс Окт.); *С Афанасьева дня гусь заговорит, полоз заскрипит – мороз наступит* (с. Торговище Сукс.) – о наступлении морозов с праздника Афанасьев день (31.01); *До Ильина дня в ночь конь не наедается и молодец не высыпается, а с Ильина дня конь наедается и молодец высыпается* (д. Горка Куд.) – об уменьшении светового дня.

Семантика рубежа может актуализироваться за счёт противопоставления событий до и после праздника: *До Ильина дня паута*

убьёшь – решето прибует, после Ильина дня убьёшь – решето убудет – об уменьшении насекомых в этот период (д. Асюл Бард.). Фиксируется и комментируется в паремиях не только сам праздничный день, но и время в этот день до и после обеда: *В Ильин день до обеда лето, после обеда – зима* – о завершении лета и наступлении холодов (д. Емаш-Павлово Чернуш.), *В Покров до обеда осень, после обеда зима* – о завершении осени и наступлении зимы (д. Искильда Куд.).

Многие календарные паремии регламентируют выполнение тех или иных сельскохозяйственных работ: «время предстаёт как событие земледельческой жизни, при этом и святой, день которого выбран как точка отсчёта, изображается не как представитель высших сил, а рисуется шутивно-иронически по связи с житейскими крестьянскими интересами» [Подюков 1991: 33]: *Козьма и Демьян пришли, а мы на покос пошли* – о начале сенокоса с праздника (с. Молёбка Киш.), *В Луна несжатый овёс облунит* – о необходимости завершения уборки овса к празднику (с. Богородск Окт.), *Трень-брень во Петров день* – о начале сенокоса с Петрова дня, *Сдвижение – последняя копна с поля сдвинется* – о завершении уборки хлебов (с. Бияваш Окт.; д. Дубовая Гора Куд.). С восприятием времени связаны паремии, посвящённые правильному с точки зрения традиции проведению праздника: *Ильин день на один день* – о проведении праздника только в течение одного дня (д. Грудная Караг.), *На Масленку хоть юбку продай, да напейся* (д. Мусонкино Караг.).

Исследователи выделяют в качестве одного из самых устойчивых способов создания паремий персонификацию календарных праздников [Мороз 2011; Валенцова 2006]. В частности, М. М. Валенцова отмечает, что «степень персонификации может быть различна: от простого называния дня именем святого до полного отождествления дня со святым, когда элемент значения “день, праздник” уходит на периферию, оставляя лишь образ

святого с его “характером и действиями” [Валенцова 2006: 404]. В словесных формулах может функционировать непосредственно название праздника, зачастую в разговорной форме: *Не жди Богородицы – убирай в огородице* – о завершении уборки огородных культур к празднику Рождества Богородицы (с. Петропавловск Окт.), *Первый Спас – бери варешки на запас, Второй Спас – бери тяжелишки про запас, Третий Спас – бери шубу на запас* – о наступлении с праздников Спаса холодной погоды (с. Бияваш Окт.).

Отождествление праздника с именем святого в календарных паремиях осуществляется за счёт указания на календарную дату не с помощью словосочетаний «(предлог), название праздника + лексема день» (в ... день, на ... день), а за счёт использования усечённых конструкций *На Илью до обеда лето, после обеда зима* – о завершении лета и наступлении осени (с. Таборы Оханск.), *На Ксенью дорогу переметёт, корм подметёт* (пос. Сарс Окт.), *В Лупа нежатый овёс облупит* – о необходимости завершения уборки овса к празднику (с. Богородск Окт.). В некоторых случаях субъектом действия становится непосредственно тот или иной святой. Так, паремии комментируют изменения в природе: например, прекращение тёплого и наступление холодного времени: *Илья-пророк вступил за порог* (д. Монастырь Гайн.), *Илья пришёл, лето унёс* (д. Акчим Краснов.); уменьшение светового дня: *Илья-пророк два часа уволок* (д. Горка Куед.), *Пётр и Павел день на час убавил* (с. Курашим Пермск.), *Семён паужну украл* (с. Касиб Сол.), *Семён паужну унёс* (д. Вильва Сол.), *Семён паужну съел* (с. Курашим Пермск.), *Сенька паужну украл* (перм.). «С Семёнова дня, Семёна-летопроводца (14 сентября) начиналось “бабье лето”, в домах впервые зажигали огни, начинались супрядки, кончались полевые работы (*паужна* – обычное название обеда в поле; сходным образом этот период времени характеризуется в нем. Micheil (Bartholmai) is kamen, hett't Abendbrot (Vesperbrot) nahmen,

«пришёл “Михаил” (Бартоломей) – день св. Михаила 29 августа, день св. Бартоломея 29 сентября – забрал обед в поле)» [Подюков 1991: 33].

Из приведённых примеров видно, что святой представляется инициатором действия и его исполнителем. Причём если в одних случаях действия святых лишь каким-то образом влияют на ход событий (*вступил за порог, убавил*), то в других святые совершают «необратимые» действия, и тогда используются глаголы «(лето) унёс, (два часа) уволок, (паужну) украл, унёс, съел». Действиями святого объясняются грозы в Ильин день: *Ильин кладь перевернёт* (с. Красный Ясыл Орд.), *Илья-пророк телегу проволок* (д. Осинки Юрл.). *Петры и Павлы поехали* (с. Юм Юрл.) – о дожде, грозе на Петров день.

Нередко в паремиях происходит отождествление хрононима с агионимом, «когда имя выступает в качестве грамматического субъекта» [Мороз 2011: 219]: *Борис и Глеб сеют хлеб* (с. Богородск Окт.) – о начале весеннего сева яровых с дня Бориса-Глеба (15.05), *Борис и Глеб сеют хлеб* (с. Алтынное Окт.) – о начале сева озимых с дня Бориса-Глеба (6.08). В исследуемых паремиях, воспроизводящих традиционные представления, используются различные «коды»: «трудовой» (*Прошли Фролы – не запрягай бороны* (пос. Сарс Окт.) – о завершении сева озимых), «животный» (*В Егорий курица, а в мае овца нажорётся, Медведь из берлоги вылезет, на Русь сорок пичуг прилетат* (с. Большая Соснова Большесосн.) – о весеннем пробуждении природы и прилёте птиц), «растительный» (*Не жди Вздвижение, режь репу* (с. Воскресенск Уинск.), *Илья-пророк – собирай горох* (д. Зязелга Бард.) – об употреблении в пищу гороха с Ильина дня).

Большую группу паремий образуют календарные регламентации, которые «в силу их магического назначения отличаются императивным характером, а календарные запреты относятся к наиболее строгим; последствия их нарушения могут быть

губительными для всего социума» [Толстая 2005: 11]. Выраженные запреты и предписания, побуждения оформляются с помощью императивов. Так, в календарных паремиях фиксируется необходимость завершения уборки сельскохозяйственных культур к конкретному празднику: *Не жди Богородицы – убирай в огородице* (с. Петропавловск Окт.), *Не жди Воздвижение, режь репу* (Воскресенск Уинск.), *Не жди Сдвиженья – режь репу, не жди Покрова – секи капусту* (д. Мазуевка Киш.), *Режь репу до Сдвиженья, руби капусту до Покрова* (с. Осокино Сол.); необходимость завершения сева озимых: *Прошли Фролы – не запрягай бороны* (пос. Сарс Окт.); необходимость прекращать пастьбу скота после праздника: *Покров – закрывай коров (Не жди Покров – запирай коров)*. Запрет может актуализироваться и без этих форм: *Илья пророк копыны считает* – говорится о необходимости заканчивать сенокос до Ильина дня (Караг.); *В Троицу девка косу не завивает да дерево не ломает* – запрет на различные другие действия в праздник (с. Калиновка Чернуш.), *Фролы голы* – запрет сеять озимые после Фролова дня (Юрл. и др.). Последняя паремия фиксируется в ряде вариантов. Если в выражении *Фролы голы* с помощью краткого прилагательного характеризуется святой, то в паремии *Фролы – поля голы* (д. Дубовая Гора Куд.) прилагательное относится к полям. Очевидно, что второй вариант отличается более прозрачной семантикой. В нескольких вариантах святой является активным участником событий: *Фрол пришёл, по лукошку дал* (с. Русские Чикаши Куд.), *Фрол в лукошко нас..рёт* (с. Бияваш Окт.), *Фрол в ситево заср..л* (с. Асово Берез.). Использование в паремиях физиологической лексики можно, вероятно, объяснить стремлением усилить запрет указанием на осквернение орудия труда. В варианте *Фрола в лукошко посадили* (с. Кемуть Чайк.) использована иносказательная форма окончания посевных работ.

Как правило, паремии представляют собой короткие рифмованные тексты (*Не жди Богородицы – убирай в огородице, Покров –*

закрывай коров, На Введеньё лопаает леденьё), отсутствие рифмы восполняется ритмизацией (*Василий капнет, Олексий зажгёт, Георгий принесёт в щепётке, Никола унесёт в зобёнке, В Егорий курица, а в мае овца нажорётся*); «рифмованность или ритмизация текстов имеет магическое суггестивное свойство: <...> носитель традиции склонен считать истинным именно текст паремии как закрепляющий вековой опыт, как константу, а реальность – как проявление более частных отношений – ошибкой, временным нарушением нормы» [Валенцова 2006: 420]. Особый ритм в паремиях может создаваться за счёт повторов (*Евдокия голубка напоит, так Алексей быка напоит*), синтаксического параллелизма и нанизывания однородных членов (*С Афанасьева дня гусь заговорит, полоз заскрипит – мороз наступит* (с. Русский Сарс Окт.); *Афанасьев день, на реке гусь закричит, во дворе жеребец заржёт, весна скоро будет* (с. Торговище Сукс.); *Сдвиженье – лето свизжало, убежало* (с. Калиновка Чернуш.).

По М. М. Валенцовой, в календарных паремиях, кроме обозначений отрезков времени, часто содержатся прогнозы погоды и успехов в хозяйственной деятельности [Валенцова 2006]. Практический смысл таких паремий – регламентация сроков проведения тех или иных сельских работ, комментирование смысла обрядовых действий.

Применение обрядовых хозяйственных паремий нередко приурочено к определённым календарным событиям. Особо магическим считается время Великого четверга перед Пасхой. Рано утром исполнялись разнообразные ритуалы (преимущественно связанные с имитативной магией) на обеспечение удачи в рыбной ловле, охоте, при сборе грибов и ягод. Специальный ритуал с паремиями в диалоговой форме исполнялся в Великий четверг, чтобы летом скот не терялся: *«Ещё на чердак ходили, через трубу кричали. Вверху спрашивают: “Дома ли скотина?”. Ты отвечаешь: “Дома!” – Чтоб она домой ходила с пастбища!»* (пос. Пожва Юсьв.). Любопытен

ритуальный диалог, которым сопровождали завязывание огородных кольев соломой, чтобы летом коршун не таскал кур и цыплят: *«На кол вешаешь лапоть, его обматываешь соломой и говоришь: “Кого ты завязываешь?” – “Я у куриц глаза завязываю, чтоб в огородец не ходили, харч не ели” – “Вяжи гораздо, чтоб курицы не ходили”. Так три раза побаяешь. “Кого вяжешь?” – “У ворон глаза, чтобы куриц не таскали” – “Вяжи гораздо”. “Кого вяжешь?” – “У ворон глаза, чтобы куриц не таскали” – “Вяжи гораздо”. Потом ещё у вороны глаза завязываешь, чтобы куриц не ели. У вороны-то тот же лапоть, тоже вяжут солому. “Кого вяжешь?” – “У ворон глаза, чтобы куриц не таскали” – “Вяжи гораздо”»* (Д. Ефремова Юрл.). Любопытно, что этот береговой ритуал приобрёл в последнее время расширительный смысл и истолковывается как своего рода приём колдовства – символическое завязывание глаз кому-л., чтобы лишить способности знать о делах того, кто завязывает: *На огороде стоит кол, завяжут на него солому: «Глаза я председателю завязала, не будет видеть, что я буду делать»* (Д. Ефремова Юрл.).

Разнообразие устойчивых высказываний соотносится, например, с таким событием народного календаря, как весенний «Праздник ледохода», или «Проводы льда». При «дарении» реки на уходящий лёд бросали монеты, хлеб, приговаривая: *«Дарю тебя, вода, храни меня»* (г. Добрянка). Формула основана на известном многим культурам сакрально осмысленном образе вешней (полой) воды, символизирующей очистительную стихию (этот смысл хорошо иллюстрирует бранная поговорка *Подь ты на полу воду*).

Как мы видим, календарные поговорки в своих образных основаниях опираются на мифологическую семантику того или иного события, фиксируют закреплённые за ним обрядовые действия. Их отличает подчёркнуто регламентирующий характер и соответственно художественно-стилистическая обработанность.

Хозяйственные паремии

Такие крестьянские занятия, как строительство дома, полевые работы, промысловые занятия, отличает особый статус и мифологическая составляющая, которая проявляется в специальных ритуалах и не менее важна, чем в семейных обрядах. В магических обрядах, связанных с домашними животными, с полевыми работами, промысловыми занятиями, отражаются нормы крестьянского социума в хозяйственной сфере, проявляются продуцирующие, очистительные и профилактические смыслы.

Отмечены в народной традиции отдельные бытовые ситуации, воспринимаемые как исключительные, требующие хотя бы минимального ритуального сопровождения. Так, обереговый смысл носит выражение *Платью износиться, мне остаться*, которое произносили перед челом русской печи, надевая обновку и троекратно топая при этом ногами (таким же «страхом» перед новой вещью объясняется обычай «обмывать» покупку, запрет одевать покойника в новые одежды). Подобный микрозаговор соответствует сибирскому выражению *Дай Бог обнову износить да другую нажить* [Балакай 2001: 630], более развёрнутому тексту *Обновке пропадать, на плечах бы тлеть, а могутным плечам добреть да добреть!* [Балакай 2001: 139]. Наговором сопровождается замешивание браги (*Браженька, густись, густись, хозяйюшка не скупись, не скупись. Пей пушше, наливай гушше* – пос. Н. Светлица Кос.), покупка животного (*Беру не с одной головой, а со всей родовой* – д. Журавли Сукс.). Более маркированы паремиями те сферы народной хозяйственно-практической жизни, где многое зависит не от самого человека, а от внешних обстоятельств, над которыми он не властен (при уборке урожая, заготовке сена, сборе ягод и грибов, занятиях с домашним скотом). Для данных паремий характерен обереговый смысл, который часто задаётся обращением к Богу, к природным и домашним духам. Особые слова произносятся при сборе ягод

(Аминь, батюшка, Господи, Пресвятая Богородица, помоги, пособи мне ягодки набрать – д. Келич Юрл.), при начале огородных работ (Господь Бог, спаси и сохрани моё растение, мою редечку – д. Осинка Юрл.; слова произносились при посадке овощей), при заготовке сена («Когда начинали косить, через себя копейку бросали, богатый, так рубль можешь бросить, рубль-то он блестит, его найдут, а копейку-то никто не найдёт: “Ловите зайчика, скорей, скорей ловите зайчика!”» (д. Осинка Юрл.)). В последнем примере *Ловите зайчика!* представлен один из мифических персонажей – дух растительности заяц (известен многим народам Европы и как хлебный дух, скрывающийся в оставшихся несжатыми колосьях).

Разнообразны по адресованности слова-обереги для домашнего скота. Они могут быть обращены к хранителю дома – *Суседушко-батюшко, храни нашу коровушку* («Заводишь новую корову и говоришь: “Суседушко-батюшко, храни нашу коровушку”. Перекрестить корову, святой водой сбрызнуть» – пос. Пожва Юсв.), покровителю домашнего скота св. Власию – *Власий святой, Власий, спаси и сохрани скотину* (д. Ванькова Краснов.), покровителю как земледелия, так и скотоводства св. Георгию – *Егор Храбрый, храни наших скотинок, никуда не देвай; Сдаю батюшке Егору на поруки на всё красное лето*. Особые слова-оберег св. Георгию говорились при отправлении домашнего скота на пастбище, в Егорьев день – *Егору Храброму скотинку сдаю* («Шли, яйцо брали, говорили: “Егору Храброму скотинку сдаю”. Яйцо на поле выкидывают, где на поле скота выгоняют, там и выбросят – д. Чёрная Юрл.)). Исполняемое вместе с произнесением оберега действие с яйцом является отражением его обереговых и очистительных свойств как символа жизненного потенциала (ср.: снятие порчи яйцом, использование пасхального яйца для магической охраны дома и пр.).

Ряд паремий связан со строительством дома, новосельем: слова при установке матицы как намёк на угощение работников

Матку хлоп – хозяйку в гроб («Котора если хозяйка строителей не угостит, дак скажут: “Матку хлоп – хозяйку в гроб”» – с. Б. Букор Чайк.), устойчивый комментарий в адрес постороннего, подошедшего к строителям дома *Ну, вот и голова пришла!* Приведённые паремии содержат редкий отголосок древнейшего ритуала строительной жертвы (*голова* – старое название погибшего; ср.: более прозрачное благопожелание в сиб. *Бревничком за бревничко, дай вам Бог домичка!* [Балакай 2001: 590]). При заселении в новый дом «приглашают» кошку (*«Кошку-то дак этот, мужик зовёт: “Пошли жить в новый дом, в новое жильё”. Она сама идёт»* – с. Юрла). Пожелание на новоселье может носить общий характер – *Совет да благ во всех углах!* Больше, однако, обращений к покровителю дома соседке, которого «перевозят» в новый дом, исполняя особые ритуалы (напр., обметая углы в подполе метлой и помещая её в новом доме *Суседушко-братанушко, будь всегда хозяин в доме, во дворе и в огороде. Низкий тебе поклон, Суседушко-братанушко, прими, люби, терпи и уважай, Суседушко-матушко, поедем с нами, будь хозяином, управляй домом и нами* (пос. Пожва Юсьв.). Обычно паремия указывает на оказывание домовому почестей: *Дедушка-соседушка, вот тебе соль да хлебушко, сам ешь да мою семью корми* (говорится, когда заходишь первый раз в дом – пос. Сёйва Гайн.). Изредка встречаются в заговорах запугивания и отгоны: *Суседушко – вон, хозяйкушка – в дом* (говорится при заселении в новый дом: *«В новый дом заходили с замешанной квашонкой, со словами “Суседушко – вон, хозяйкушка – в дом”. Если перепутаешь слова, соседко будет всё время проказить»* – д. Монастырь Гайн.). Смысл этой паремии не в удалении, исключении домового (*Дом без домового злосчастливый*), а в подчинении его себе.

Отдельные паремии на посадку овощей представляют собой микрозаговоры: *Будь краснее и вкуснее, Будь толста, не будь пуста.* При высадке капустной рассады говорят: *«Бросаю, глаза*

бусом залепляю». Примечательно в данном случае, что грядку в этот момент посыпают *четверговой* (приготовленной на Великий четверг) *золой*; потенциальный вредитель (бабочки) при этом не называется. При посадке растений могут проводиться специальные обряды, направленные на повышение плодородия. Так, слова *Как мошка задницу не видит, так чтоб мошка капусту не видела* произносятся, когда хозяйка, высаживающая рассаду, садится на гряду.

Пожелания отпускаемому остриженному животному (многочисленны и крайне разнообразны в говорах) строятся на метафорических аналогиях: *Сняла зипун, надевай шубу!* (с. Фоки Чайков.), *Тебе шубка, мне зипунок* (пос. Сёйва Гайн.), *Убежи лебедем, прибежи хохликом!* (с. Карагай). В последнем случае, очевидно, ассоциативно-цветовой признак заменён общепозитивным смыслом, дополнительно задействованы связи лебедь – снег, холод; овца – шерсть, тепло (по народной примете, *Лебеди улетают – к снегу*). В пожелании остриженному животному могут быть использованы и не типичные для славянской культуры мотивы. Таково зафиксированное в Северном Прикамье пожелание овце лететь: *Летай филином, прыгай зайчиком, никому не поддавайся – ни собакам, ни волкам; Через семь жердей лети, никому не поддавайся!* (пос. Сёйва Гайн.). Позитивное уподобление кого-л. филину, ночной хищной птице, в русской культуре нетипично; филин считался у славян нечистым; известно, что его громкие крики пугающе действуют не только на людей, но и на животных. Почитание этой птицы, воспринимаемой как помощник в борьбе со злыми духами, более характерно для финноугорских народов (у манси, вогулов филин осмысливается как тотемное животное).

Пожелание стригущему овцу *Ноженки стучат да бренчат, шёрстку просят* (с. Карагай). *Люби, барашек, ноженки* – говорится при начале стрижки барана, а также шуточно во время стрижки детей:

«Вот Ермола! Минуты не живёт спокойно-то! Сиди маленько, пока стригу. В-о-от так, люби, барашек, ноженки» (д. Толстик Сол.). Шерснато-мохнато! Шёрстка на овечку! – пожелание стригущему овцу (д. Кормино Караг.).

Пожелания характерны для ткачества, занятия, требующего особой сноровки. Выражения *Зев да подвиг!*, *Зев в кросна, чтобы я прошла!* адресованы ткащей, чтобы ей легко работалось. Слово *зев* в данном случае обозначает широко раздвинутые нити ткацкой основы, между которыми легко пробросить челнок, а слово *подвиг* обозначает не героический поступок, совершённый в трудных условиях, а ход без затруднений движущихся частей ткацкого станка (в частности, бёрда, которым уточная нить плотно прибавается к нитям основы).

Практически уподоблено обряду использование рыбацких и охотничьих промысловых пожеланий, которые обычно строятся по принципу «от обратного». Выражение *Рыба в воду, чёрт на уду, кривохвостик на крючок* (оханское) формально является недобрый пожеланием: с помощью вербальной формулы рыбака виртуально «лишают» улова (*рыба в воду*) и насылают на него нечистую силу, способную навредить промыслу (*чёрт на уду*) или вообще заменить добычу (*кривохвостик на крючок* – от диалектного *кривохвостик* ‘чёрт’). На самом деле использование подобных формул (ср.: также *Ни хвоста, ни плавников, Ни рыбки ни хвоста, Лешачок в сачок!*) является типичным «обманным» пожеланием неудачи из эвфемических соображений, отголоском древней веры в то, что рыба, зверь «слышат» промысловика, связано со стремлением подчинить себе не только рыбу, но и самих духов, её охраняющих.

Связанные с хозяйственной обрядностью паремии отмечены семантикой продуцирования и очистительности, разнообразны по своей образно-символической наполненности. Наиболее ярко представлены в них элементы, связанные с народной магией пло-

дородия, с демонологическими представлениями. В целом же обрядовые паремии в русских говорах Прикамья раскрывают основную тематику обрядовой традиции края, являются органической частью ритуалов, ориентированных на актуализацию обереговых, очистительных и продуцирующих смыслов. Маркируя ключевые эпизоды обряда, они выступают как комментарий к акциональной, действенной его стороне.

3.2. Особенности организации внутренней формы ритуальных паремий

Слово в контексте обряда имеет свою специфику: «...в пределах ритуала не существует спонтанной речи – всякое высказывание становится формулой» [Байбурин 1993: 209]. Вербальные средства не просто сопровождают и комментируют обряд, но, по сути, конструируют его, представляя противопоставленную обыденной условную, иносказательную речь. Паремии используются в качестве обрядового знака, входящего наравне с другими знаками (как вербальными, так и невербальными) в общий текст обряда, поскольку под обрядовым текстом понимается «не последовательность написанных или произнесённых слов, а некая последовательность действий и обращений к предметам, имеющим символический смысл, и связанная с ними речевая последовательность» [Толстой 1995: 23]. Вместе с другими знаками обрядовые паремии представляют входящую в обряд совокупность выработанных традицией целенаправленных действий (культурных акций), как и обрядовые знаки в целом, становятся частью речевой ситуации. Обрядовую ситуацию составляют положение, обстановка, совокупность обстоятельств, порождающих обрядовый знак и обеспечивающих его функционирование. Релевантными для обрядовой ситуации оказываются следующие компоненты: цели исполнения обряда, адресант-адресат обрядового текста; время и место осуществления обрядовой акции; обрядовая акция; орудие (обрядовый предмет); свидетели.

Ритуальная коммуникация осуществляется в символическом пространстве, которое создаётся с помощью условных кодов и выражается во взаимодействии групп знаков различного образования. Обряды включают такие коды, как персонажный, предметный и акциональный; выделяются в них также пространственный, временной, вербальный, пищевой, цветовой, растительный и другие коды. Взаимодействующие друг с другом коды «используются в обрядовой коммуникации и участвуют в порождении обрядовой семантики, причём нередко один и тот же смысл может дублироваться в обряде несколькими семиотическими средствами одновременно» [Гура 2012: 268].

Семантическим центром обрядовых паремий, как и паремий повседневности, становятся номинации персонажей, предметов, растений, животных, птиц. Набор задействованных в обрядовых паремиях и отражённых в их внутренней форме символов достаточно разнообразен. Наиболее активны в паремиях животный и растительный коды. Использование образов животных и птиц в свадебных паремиях сватовства строится на основе родовой корреляции их названий и зачастую связано с идеей поиска пары: *Вот у вас есть овечка, у нас барашек / Есть сокол у нас, у вас соколушка. Нельзя ли вместе их скрестить / У нас бычок, у вас тёлочка* (пос. Куеда) и т. д. Е. А. Березович, ссылаясь на Т. Ю. Власкину, отмечает, что подобная «образность имеет мифологические корни, базируясь, например, на концептуальной для традиционной славянской культуры семантической связи «женщина – корова» [Березович. К специфике...]. Из других паремий с образами животных отметим ритуальный наговор входящей в дом жениха невесты *Волчиха в дом, все волки-волчата из дома*. («Невеста заходит в дом, говорит: “Волчиха в дом, все волки-волчата из дома”. Чтобы хозяйкой быть» – с. В. Язьва Краснов.). Уподобление невесты волчице соотносится с устойчивым в славянской свадебной поэзии в целом соотношением жениха с волком – похитителем

невесты. Символика птиц в паремиях опирается на общерусские фольклорные её применения. Слова *Есть сокол у нас, у вас соколушка, нельзя ли вместе их скрестить*, произносимые во время сватовства, соотносятся с песенным сравнением жениха с соколом (ср.: в чердынской свадебной песне на приезд жениха: «Тут увидела родимая маменька, говорила своей дочери: “Приласкайся к ясну соколу, ко приезжему доброму молодцу”»). Формула *У вас курочка, у нас петушок, нельзя ли их в один хлевешок* (пос. Кюеда) содержит сопоставление петуха и курицы, которые в разных культурах устойчиво используются для символического представления сфер мужского и женского мира (особенно очевидны эти смыслы в святочных гаданиях).

Растительный код в паремиях отмечен в иносказательных ритуальных формулах типа *Можно к вашему дереву постучаться?*, с которых начиналось сватовство, и где номинацией «дерево» обозначается дом и семья принимающей сватов стороны. Дерево, которое устойчиво ассоциируется с жизнью и жизненной силой человека, выступает как носитель идеи судьбы, и символическая идея дерева – основы жизни – пронизывает традиционные обряды, маркирующие ключевые этапы жизни человека от рождения до смерти [Подюков 2015]. Дерево с функциями оберега и медиатора между мирами манифестирует сакральное пространство свадьбы и символизирует преемственную связь поколений, генеалогию рода в целом. Идея высаживания (соединения) двух деревцев мотивирует и «сватальные» паремии типа *У вас есть берёза, у нас дуб, давайте вместе гнуть*. Далее модель наполняется сходными образами, уже не отмеченными мифологической коннотацией – *У вас цветочек, у нас садочек. Дак нельзя ли ваш цветочек посадить в наш садочек?, Нет ли у вас цветочка розы, а то у нас фикус вянет*.

Ряд паремий строится на культурно-семиотическом осмыслении тех или иных реалий, относящихся к пространству дома: *Пол по нам, потолок по нам, матица, не поперечь нам* – начальные слова

сватов; *Порог молчит, так чтобы против нас молчали; Колотим о порог, чтобы не говорили с нами поперёк* – слова сватов перед началом сватовства (Черд.). Обращение к матице и порогу связано с особой культовой ролью этих элементов дома. Представленный в паремии порог выступает как символ препятствия (отсюда ещё одно устойчивое высказыванием сватов – *Поколотим порог, чтобы ниже стал*) и одновременно как покровитель дома. Воздействие на порог как знак доминации встречается и как особая небывальная символическая акция свадебного обряда (невеста, заходя в дом жениха, вскакивает на порог и приплясывает на нём, «чтобы быть хозяйкой в доме» (г. Усолье); ср.: также в свадебной примете: «Когда молодые заходят в дом жениха, замечают, кто первый встанет на порог. Если невеста, она будет главной в доме» – с. Григорьевское Нытв.). Реже в паремиях используется кулинарный код (*У вас ком теста и у нас ком теста, нельзя ли их свалить в одно место?*). Включение теста в свадебную символику (ср.: в дразнилке *тили-тили-тесто, жених да невеста*) мотивировано тем, что в традиционной культуре оно устойчиво ассоциируется с плодovitостью, плодородием.

Достаточно продуктивен в обрядовой паремике персонажный код – указания на богов, святых, людей с особым статусом. Такая разновидность персонажного кода, как именной, опирается на символику имён. Мужское/женское имя, входя в систему кода, символизируясь, приобретает в паремиях расширительный смысл. Выражение из речи сватов *Давай твою Маньку за нашего Ваньку сосватаем* (г. Чернушка) перекликается с выражением *Марья идёт, Иван берёт* (с. Сыра Сукс.), которое подводит итог сватовству, скрепляет достигнутый договор. Благодаря повтору глаголов в форме настоящего времени в сочетании с условными именами, представляющими мужское и женское начало, настоящее конкретное время трансформируется в настоящее абстрактное, которое, как известно, используется при формулировании законов

и правил, встречается в обобщающих пословицах и поговорках. Благодаря этому применение паремии является констатацией свершившегося факта как непреложного. Значим в ней и выбор имён. Е. А. Березович отметила соединение их среди образов севернорусского дожинального обряда, заметив, что «психологический субстрат восприятия этих имён в паре содержит представление о Марии скорее как о девушке, невесте (а не замужней женщине), а об Иване – как о юноше, женихе», а «...предельная обобщённость семантики этих имён сводится к оппозиции “мужское – женское”» [Березович. Иван да Марья...]. Заметим, что постепенно забвение культурных ассоциаций к имени ведёт к созданию на его базе паремий повседневной речи. Таков шутливый возглас досады от испорченной кем-л. вещи *Испорухал Ванька Маньку* (д. Легаевка Чернуш., от сев. *испорухать, испорухить* ‘испортить’).

В прикамской паремике отмечается также обращение к другим именам. Например, сходная биномная структура – соединение мужского и женского имён – использована в названии недели после Крещенья *Ваньки-Таньки Крещенские*, смежных по времени зимних (январских) праздников с морозом Татьяна день и Иванов день (д. Тиунова Гайн.). Праздники в память о святой мученице Татьяне (25 января) и Иоанне Предтечи (20 января) дополнительно маркируют особый отрезок календаря – близкое к Крещенью время, в народной традиции устойчиво воспринимавшееся как начало свадеб (ср.: в поговорке *Крещенье – девушкам решение*). В шутливой брани (используется часто как возглас сильного удивления) *Мать Катерина, отец Иван* (*мать-та Катя, отец-то Иван*) на место частотного в паремиях *Марья* поставлено менее активное *Катерина*, что создаёт эффект обманутого ожидания и подчёркивает неожиданность вызвавшего недоумение события.

Предметный код в паремиях проявляется в привлечении названий тех или иных предметов, наделённых культурно-

символическим смыслом. Паремия строительной обрядности *Матку хлоп – хозяйку в гроб* произносится как намёк на угощение строителей при установке ведущей конструкционной детали верха дома – матицы. Необходимость выделения ситуации связана с тем, что символически образ матицы реализует типичную для традиции семантику хранителя, покровителя дома. Выражение доносит память об архаичной идее человеческой строительной жертвы, требуемой как плата за присвоенное человеком пространство, в нём отражено суеверное представление о том, что в новом доме вскоре должен кто-нибудь умереть, и что душа принесённого в жертву будет защищать дом. Виртуальная, вербальная замена жертвы проявляется и в устойчивой строительной паремии, обращённой к подошедшему к строителям постороннему человеку, *Ну, вот и голова пришла!*

Один из самых значимых в народной обрядности кодов – религиозный, опирающийся на символику богослужения. Он предполагает включение в ритуал имён святых, фрагментов молитв. Так, слова дружки при заходе в дом невесты *Господи Иисусе Христе, было ли у вас сватанье, было ли братанье?* включают фрагмент Иисусовой молитвы (обращение к Иисусу Христу с вокативом *Иисусе*), с исповедованием веры в него как в Сына Божьего и истинного Бога, с прошением о помиловании (упущено *помилуй меня грешного*). Развёрнутая поминальная паремия *Помяни всех бездетных и безродных, знающих – не знающих, в воде потопляющих, в огне горящих, в лесу заблудящих, в воде утонувших, в атмосфере погибших. От рода в род, от века в век, от востока и до запада* (с. Юрла) отражает достаточно специфическую обрядовую традицию Прикамья – использование в ритуале поминания умерших особых «народных» молитв (см. подробно [Королёва, Четина, Роготнев 2012]). Тексты типа приведённого (ср.: также *Помяни, Господи, на войне убитых, в плен попавших, бездетные, вдовы, беспризорные, старолежашие – повсюду*)

представляют собой фрагменты более развёрнутых текстов (утрачены обращения к священным персонажам – ветхозаветным «первым людям» Еве и Адаму, Ною праведному, Исааку, Иакову, к евангельским персонажам – Богородице, Иоанну Крестителю, к обожествлённым первопредкам и пр.). Композиционное оформление этих паремий (нанизывание нетипичных для живой речи причастий и причастных оборотов) стилизует и сакрализует такого рода тексты.

Наиболее яркое своеобразие обрядового символизма, выступающего основанием обрядовых паремий, заключается в особой значимости процессуальной символики: паремии в тексте обряда используются параллельно с той или иной обрядовой акцией, символическим действием. Набор этих символических действий, имеющих охранительный либо продуцирующий смысл, достаточно разнообразен. Например, особое значение в обрядах имеет молчание. С. С. Шляхова, анализируя символику речи (говорения), указывает на то, что в свадебном обряде «молчание оказывается наиболее сильным магическим поведением» [Шляхова 2000: 37]. Соответственно глагол *молчать* приобретает особое значение в тексте паремии-заклинания, с которой сваты заходили в дом невесты: *Порог молчит, так чтобы против нас молчали, потакали*» (г. Чердынь).

Примером, показывающим особую значимость для обрядовой паремии акционального кода, может служить крайне значимая для свадебной обрядности символика кругового действия (кружения). По словам А. В. Гуры, «круг один из наиболее частотных символов брака. Он находит обрядовое воплощение в целом ряде круглых и кольцообразных свадебных предметов (кольцо, венок, каравай, калач, блин) и орудий, действующих путем вращения (мутовка, скалка, веретено и т. п.). Он реализуется также в виде разнообразных круговых и вращательных ритуальных действий: верчение, кручение, витьё, сучение, оборачивание кругом, обход или обнесение

вокруг чего-либо» [Гура 2012: 702]. О круговом движении не только в свадебном, но и рекрутском и других обрядах см. также [Байбурин 1993]. В обрядовой традиции Прикамья зафиксированы разнообразные способы символического создания круга с охранительной и продуцирующей семантикой: обходят кругом гроб с умершим, прощаясь в доме (нередко с поклонами); обходят могилу перед тем, как покинуть кладбище, выказывая особое уважение умершему; троекратно вращают гроб с умершим перед выносом (по словам информанта, «чтобы запутать ему дорогу назад» – пос. Майкор Юсьв.). Приведённые способы связаны с многоплановой семантикой кругового движения (см. о ней – [Резникова 2013]), вращения как возврата в начальную точку, выступают как символический способ достижения стабильности и замкнутости.

На упоминании культурно-символической акции строится пермское выражение *Брага кручёная?*, которое используется как свадебный приговор, вопрос о честности, целомудренности невесты. Этот вопрос жениху задаётся во время исполнения достаточно специфического ритуала, который совершается после первой брачной ночи: *«Лазун браги вешают на ёлку на верёвке. Жениха спрашивают – кручёная, нет? И вот она начинает гулять, брага, начинает вокруг ёлки крутиться. И вот получается, если брага кручёная, невеста целая получается. Честная»* (с. Калиновка Чернуш.). Кручение браги имеет в обряде несколько самостоятельных смыслов. Оно связано с символикой брачного соединения, с эротическим смыслом, а также с замыканием невесты в новом пространстве и с его защитой. Символизм кручения как освящения очевиден и в других обрядовых действиях: в Прикамье кругом, по солнцу вскрывают свадебный пирог (*«Пирог кругом обрежай, а не ворочай. Так проверяют, есть или нет колдуны. Если знают, что колдун, его стараются накормить больше, чтобы он не испортил»* – д. Сюзьвяки Караг.); кругом выходят из-за стола после окончания свадебного пира (*«Свадебжане выходили из-за стола по кругу – каждый*

гость брал за платочек другого гостя, рядом который сидел, так все и выходили из-за стола по солнышку» – д. Н.-Язьва Краснов.); *«Из-за стола свахи выходят, потом невеста, потом жених. Чтобы семья большая была, стол должны как замкнуть кругом»* (г. Усолье). Создание круга очевидно и в окручивании молодой – расплетание невестинной косы и заплетание и укладывание уже двух кос на голове невесте после венца. Любопытен запрет просватанной во время вечёрок танцевать в кругу с подружками: *«Просватанка уже кругом не ходит, только вдоль половиц»* (д. Поселье Усол.); в нём также проявляется идея закрывания, окончания (в данном случае – девичества). Обозначенное в обрядовом предписании линейное движение вдоль половиц в свою очередь связано с актуализацией продуцирующей идеи движения-жизни, откуда при сватовстве стремление сватов развернуть стол вдоль половиц для удачи (с. В.-Язьва Краснов.), предписание матери ребёнка во время крестин идти вдоль по полу, не переступая половиц (с. Крылово Ос.), запрет спать поперёк половиц – *«суседко придёт давить»* (д. Антипина Краснов.), требование ставить гроб с умершим в доме вдоль половиц (с. Юм Юрл.).

Выражение *Брага кручёная?* проясняется также на фоне других культурных развёртываний идеи круга. «Кружение», символическое моделирование круга как ритуальная акция (в том числе с семантикой защитительности) широко распространено в обрядовой традиции Прикамья и отражено в ряде фразеологизмов. Сочетание *дом кружать* (пос. Гайны) обозначает завершение строительства дома, оборот *церкву кружать* – обходить церковь в составе крестного хода (*«Кто в Троицу церкву кружат, в Петров, в Ильин, в Пасху кружат – тому можно веник крошить в гроб. А кружат – с иконами, с батюшкой, окружают всё, пройдут. Батюшка почитает молитвы»* – с. В.-Язьва Краснов.).

В тексте паремии могут быть использованы отсылки к двум взаимосвязанным (синонимическим или антонимическим) акциям.

Пример взаимодействия в тексте паремии двух противоположных акциональных символов – свадебная формула *Мы не сидячи, мы стоячи*, используемая как отказ сватов садиться при заходе в дом невесты («*Сваты не садятся – мы-де не сидячи, мы стоячи. Стоят, покуль не высватают. Невесту надо стоя высватать*» – д. Плёсо Гайн.). Стояние, принятие зафиксированного вертикального положения в пространстве в народной традиции ассоциируется с активностью, силой, тогда как сидение, более тесно связанное с окончанием движения, – с пассивностью, а нередко и с отсутствием чего-либо необходимого для полноценного существования. Как главные персонажи свадьбы молодые (по материалам русской свадебной традиции, в том числе пермской) в определённый момент должны были стоять перед гостями – в центре комнаты, за столом («*За стол молодых ставят, тут к им все с подарками подходят*» – с. Карагай; «*Молодые, когда стоят за свадебным столом, держатся друг за друга обязательно левыми руками*» – д. Одинцово Караг.). Пермский материал показывает, что символично и семиотично не только сидение молодых, но и стояние: к шестку ставить – отправлять молодых при отъезде родителей невесты к печи [ЭССТСП 2004: 165], *к столу (за стол) ставить (становить)* – оказывая почести, побуждать молодых стоять за столом перед гостями [там же]. Если требование молодым встать, стоять связано с их славлением, то усаживание, напротив, соотносится с подчинением (в связи с чем глагол посадить за кого-л. в пермских говорах используется в значении ‘выдать замуж’: «*Всё равно мы тебя за Ваню посадим*», – *говорили родные*», д. Тренина Солик.). Сидение и стояние значимо не только для сватов, ожидающих согласия девушки, но и для жениха и невесты на протяжении всего обряда. А. В. Гура на материале Белоруссии, северных и центральных областей Украины, южной России и восточной Польши показал, что большой набор обрядовых форм в свадебном ритуале отмечает и мотивирует сидение и «посад» как действие со статусной семантикой [Гура 2012a].

Как показывают наблюдения, символические смыслы отмеченных имён и акций достаточно универсальны для языка фольклора в целом, обнаруживаются в разных его жанрах. Обрядовые словесные формулы соотнесены с обрядовым символизмом в целом. Часто они содержат ключевые для традиционной культуры символы, их отличает обилие интертекстуальных элементов, закреплённых в общей фольклорной памяти. Способы соединения концептных номинаций в тексте обрядовой паремии разнообразны – перечисление в одном ряду номинаций-концептов, их противопоставление, сюжетное развёртывание в определённое символическое действие, которое нередко дублируется собственно акциональным, невербальным кодом обряда.

3.3. Семантика и прагматические функции обрядовых паремий

Жизнедеятельность традиционного сообщества регулировалась соблюдением традиций, исполнением обрядов. Обряды и, соответственно, органически включённые в них фольклорные тексты призваны осуществлять регулятивную функцию, т. е. выражать рационально-прагматическое отношение этноса к окружающей природной и социальной действительности. Прагматичность ритуала состоит, безусловно, не в том, что с его помощью активизируются некие магические силы, хотя для носителей традиции важен конкретный прагматический смысл любого ритуала – выявление его продуцирующих, очистительных, профилактических смыслов, установка на магическое воздействие на природу и неподконтрольные человеку силы. Воспроизводя ритуал, сообщество решает крайне важные задачи по сохранению и воспроизводству этнических ценностей, воплощённых не в материальных, а в знаковых, символических формах. Поэтому прагматичной является сама актуализация культурных ценностей, воспроизводство традиции в ритуальных нормах, запретах и предписаниях.

Ритуалы – привычные, повторяющиеся условные действия, не всегда несущие смысловую нагрузку. Функции ритуальных формул тесно связаны с прагматикой ритуала, которая, как отмечает А. К. Байбурин, выражается в его направленности не только на социальный, земной мир, но и на мир космический, на ценности и утилитарные, и знаково-символические [Байбурин 1993: 25]. Конечно, ритуальная коммуникация может быть направлена не только на партнёра по общению, но и на самого себя, поскольку ритуальные действия выполняют также прикладную, в частности, психологическую функцию – настраивают на выполнение тех или иных действий, сглаживают или устраняют эмоциональную напряжённость. Однако магическая сторона традиционных ритуалов при этом не вытесняется (известно, например, что функцию продуцирующего средства выполняет ритуальный смех, в частности, во время гуляний второго дня свадьбы, что не отменяет обычной его функции – выражения эмоциональной свободы). Использование обрядовых паремий, этикетных формул, прикрепленных к определённым эпизодам ритуала, связано с выполнением социально установленных форм поведения.

Коммуникативная функция свадебных паремий, используемых в момент сватовства, для участников обряда, пока ещё чужих друг другу людей, является средством договориться между собой. Магическая функция в обряде сватовства направлена на достижение успеха и актуализируется в ряде специальных действий (типа подергивания невесты за волосы, постукивания её по спине), в инсказательных формах речи сватов. Для благополучного исхода сват должен мастерски владеть языком: уметь спровоцировать реакцию и непринуждённо реагировать на слова оппонента. Заявляя о цели прихода, сват обычно говорит «о деле»: *«Мы не выпивать пришли, а дело решать»* (пос. Пожва Юсьв.). Глагол *делать* в русских говорах используется в значении эвфемического характера ‘колдовать’, благодаря диффузности семантики слово *дело* легко становится

эвфемическим обозначением целого ряда явлений, например магии. Согласие (вербальное или невербальное) и есть «разрешение» на последующие действия, поэтому сваты зачастую не проходят за матицу, не пьют и не едят, пока не решат «дело»: *Мы пришли не беседы вести, а пришли дело сводить*. Слово «дело» может использоваться в сочетании с эпитетами «добрый» или «хороший», в чём прослеживается прогностическая функция – намеренная установка на благополучный результат: *Мы пришли с добрым делом, со сватовством*.

Вербальные клише обряда внешне условны, характеризуются скрытым подтекстовым смыслом, который не всегда задан прямым содержанием высказывания и может быть выявлен на основе целостного контекста обряда. Типичные формы апотропеических высказываний – приказ, пожелание, угроза, просьба. К формулам с продуцирующей семантикой Е. Е. Левкиевская относит обряды с действиями, направленными на достижение желаемого результата, обеспечивающие какие-либо позитивные ценности или блага и соответственно такие тексты, как предписания, благопожелания [Левкиевская 2002: 8].

В силу синкретизма и самой народной культуры, и отдельных её текстов определение жанровой отнесённости паремий в ряде случаев затруднено. Так, фраза *Христу (Богу, Илье) на бородку!*, которой завершают завязывание последних колосьев в знак окончания жатвы, внешне является просто комментарием к исполнению ритуала, объяснением его смысла (*«Жница такой узелок Христу на бородку завязывала, чтоб от ветра, от града будущий урожай сберечь, от пожаров, неурожая поле сберечь»* – с. Фоки Чайк.). Фактически же здесь отражено почитание, задабривание божества, осмысленное как способ магической защиты поля.

В определении жанровой отнесённости обрядовых паремий нами практически не учитывались собственно лингвистические характеристики жанра, потому что структурно-грамматическая

оформленность паремических обрядовых жанровых форм отличается крайним разнообразием (очевидны лишь самые общие специфические черты жанра: известно, что пожелания и проклятия, например, отличается императивный строй, а клятву – индикатив [Левкиевская 2002: 239]). Поэтому в описании жанровой характеристики паремий мы исходили из определения целей того обрядового акта, в который они включены. Отчётливо выделяются среди них такие жанровые разновидности, как пожелания (с позитивной и негативной семантикой), ритуальные бранные высказывания и проклятия, клятвы и обереги; обереговые формулы могут быть оформлены как такие речевые акты, как приказ, просьба/мольба, пожелание, утверждение.

Пожелания

Один из наиболее продуктивных жанров обрядовой паремии – пожелания. Как этикетный жанр, пожелания отмечены и в повседневности, и в структуре ряда обычаев. В повседневной коммуникации они маркируют различные ситуации, цель их использования состоит в прогнозировании позитивного результата какой-либо деятельности или процесса. Диалектные паремии-пожелания «учитывают» разнообразные ситуации, в том числе и достаточно специфические (например, пожелание доящей корову *Маслицем доить, сметанкой цедить!*; при стирке *Лебеди лететь; идущему в баню Пару без угару!*). Если в обычной речи с помощью пожеланий задаётся доброжелательный тон в общении, устанавливается близость говорящих, то в обрядовой сфере пожелания представляют собой особый вербальный акт, отмеченный продуцирующей семантикой, по функции близкий к магическому заговору. В отличие от бытовых ритуальные пожелания нередко развёрнуты в текст, ритмически и фонетически обработаны, часто произносятся одновременно с выполнением того или иного символического акционального действия.

Среди обрядовых пожеланий принято выделять благопожелания, недобрые пожелания-посылы, проклятия; Л. Н. Виноградова и Т. А. Агапкина называют также благопожелания-приветствия, благопожелания-заклинания, благопожелания-тосты, благодарственные благопожелания и т. п. [Агапкина, Виноградова 1994: 176]. О. В. Мешкова отметила в своём исследовании, что в родильно-крестильном обряде благопожелания наделены сложной семантикой и могут быть разделены на благопожелания-поздравления, благопожелания-просьбы, благопожелания-наказы [Мешкова 2010]. По своему происхождению они сходны с заговорными паремиями, наделёнными заклинательной функцией, в связи с чем многие благопожелания имели универсальный характер и вполне могли звучать не только в родильно-крестильных ритуалах, но и во время свадебного обряда, и во время календарных праздников [Мешкова 2010: 72].

Благословения можно разделить на профилактические (предохранительные), которые выполняют обереговую, защитительную функцию, и продуцирующие (побудительные), цель которых состоит в прогнозировании результата – духовного или материального блага. К профилактическим относятся благословения, которые произносятся перед походом в баню (*«Поздно идёшь в баню, надо сказать “Господи, благослови”, когда перешагиваешь через банный порог»* – д. Ст. Пашня Караг.) или в разговоре при упоминании чего-то страшного: *Христос с нами, избушка!* (*«Говоришь, если чего страшное в доме приблизит, вот если ни с того ни с сего вдруг в углу затрещало»* – с. Карагай). Продуцирующие благословения маркируют обряды семейного и хозяйственного циклов. Например, в Соликамском районе, когда родители благословляли молодых, мать становилась на полотенце перед иконой, жених с невестой становились перед ней, и мать благословляла их крестом и иконой, с добрыми напутствиями (*«Поезжайте с богом, благословесь, дай Бог счастья и талана»*), крестила

караваем над их головами (в дальнейшей жизни молодожёны должны были хранить этот хлеб и полотенце; хлеб можно было есть в трудные моменты семейной жизни, а полотенце помогало, когда роженица не могла разродиться – с. Касиб Сол.). У Бога в благословении просят счастья, здоровья: *«Как ехать к венцу, их благословляют. Молодые так головы наклонят, им головы-то стучают ковригой хлеба, ребром-то, и говорят: “Дай Бог счастья, дай Бог ума-разума”»* (д. Володино Сол.); Тот, кто пил пиво, платил невесте деньги и говорил: *«Дай бог вам добра-здоровья, чтобы жили хорошо, да дружно, да любили друг друга»* (с. В.-Язьва Краснов.); *«В армию бабушка, благословляла. Раньше ерушничек возьмёшь, благословишь: “Пойди с богом, пойди со Христом, дай, Господь, счастья”»* (с. Касиб Сол.).

Благопожелания с продуцирующей семантикой в составе хозяйственных обрядов используются при благословении скота перед выгоном: *«Со словами выпустим, и всё. “Господи, благослови, Бог. Иди, скотинушка, на волю, и домой приходи”»* (с. Касиб Сол.); *«На Егорьев день скот выгоняли, задевали его вербой и говорили: “Матушка-скотиночка, гуляй, дом знай!”. Это делали, чтобы скот возвращался домой и не пропадал»* (с. Нердва Караг.).

Перед первым выгоном овцы выстригали у неё клок шерсти и им проводили по спине «против шерсти» со словами *«Ступай с Богом со Христом, двоих принесла, теперь троих принеси»* (с. Карагай). Когда хлеб ставят в печь, нужно обязательно его перекрестить, в некоторых случаях говорят: *«Дай бог печке припёку, на гумне примолоту»* (с. Нердва Караг.). Чтобы в огороде всё росло, попросить Бога, помолившись: *«Дай Бог на нищих, на нуждающих, на проходящих, дай бог всем!»*. Говорили также: *«Дай Бог нищему, голодному, нам на труды»* (с. Воскресенск Караг.). Паремией *«Дай бог на нищего, на голодного, нам на труды!»* (вариант *Дай Бог для нищих, для братьей и для добрых людей*) завершают посадку овощей, сев зерна. В ней важна прогностическая функция. Паремия строится

по принципу градации, типичное, как в заговорах, перечисление – для достижения значения универсальности. Человек просит для себя в последнюю очередь (и то не для удовлетворения потребностей, а на труды), на первом месте судьба ближнего и более уязвимого (нищих, голодный). Важно, что человеку необходимо вступить в диалог с Богом и вербально подтвердить свои благие намерения.

В свадебной традиции среди свадебных паремий больше всего обрядовых формул, функционирующих в качестве пожеланий молодым. Пожелание благополучия молодожёнам в основном связывается с их будущей долгой и счастливой совместной жизнью (*«Ещё связывали пояс. Длинное-длинное расшитое полотенце брали и одним поясом – одним полотенцем молодых обвяжут. Говорят: “Чтоб совместная жизнь была долгая и длинная, как это полотенце”»* – с. Архангельское Юсёв.). В данном случае формула закреплена в ритуальном акте, где используется особый культовый предмет с медиаторной функцией (полотенце), особое символическое действие (завязывание узла как символическое скрепление молодой пары).

Формулы-пожелания могут содержать пожелания материального достатка (*У меня в лаптях ходила, у тебя пусть в ботиночках похаживает* – напутствие жениху при передаче ему невесты; д. Одинцово Караг.). В такого рода высказываниях, адресованных жениху, представляется жизнь девушки в родительской семье и даётся некий прогноз её замужней жизни: либо чтобы девушка жила как раньше (хорошо), либо чтобы её жизнь стала лучше: *«В гору бегала – не запыхивалась, с горы бегала – на запинывалась, босиком не ходила, ботиночки носила, так и у тебя пусть будет»* (д. Одинцово Караг.), *«У нас была хороша, у вас пусть будет лучше. Я держал за лычко, ты держи за ремешок»* (д. Мухоморка Юрл.). В последнем случае использовано традиционное для русских паремий сопоставление лычко – ремешок, представляющее свободу – зависимость, бедность – богатство (наглядно эти смыслы проявлены в выражениях *Лычком не привяжешь, так и ремешком*

не возьмишь; Взял лычко, а отдай ремешок; Вяжись лычко с лычком). Эти формулы напоминают заговор и имеют в своей структуре элементы, подобные заговорным закрепам – *так и у тебя пусть будет, чтоб она и тебя слушала и у тебя была честна, у вас пусть будет лучше.*

Разнообразны по исполнению формулы, содержащие пожелание иметь детей – от кратких до развёрнутых в особый текст: *Сколько в поле кусточков, столько вам и сыночков, сколько в поле кочек, столько вам и дочек; Дай вам бог деток, что колосьев, да богатства (денег), что волосьев!* В большинстве таких паремий продуцирующие смыслы задаются гиперболизацией. В пожелании *Живите, да робят носите* рождение детей, эвфемически названное фразеологизмом *носить робят*, отмечает не только очевидное следствие брака, но и его цель и смысл совместной жизни. Часто пожелание содержит пару *сын/дочь (парень/дочь)*: *Дай Бог парня да дочь* (зап. от А. С. Еремеевой, д. Колпашники Кунг.); *Кажную ночь сына да дочь* (зап. от А. А. Никоновой, д. Одинцово Караг.). Пожелание может сопровождаться одариванием молодых деньгами: *«Вот ещё эта же сваха подарки подносила. Горсть монет у неё было. Высыпает их на блюдо и говорит: “Это медь, троих детей вам иметь”»* (г. Кунгур). В словах, которые произносит крёстная при укладывании молодых на постель *Вот постеля, чтобы родилась челядь*, обозначена цель соития, которая состоит в продолжении рода (слово *челядь* в пожелании, по-видимому, соединяет в себе значения и дети, и работники; ср.: у Даля: «Чёлядь ж. собирает. (от чадо?) домочадцы, слуги, прислуга, работники, дворовые люди»).

Активна в пожеланиях формула, в которой желание родить представлено «счётом»: *Ложитесь вдвоём – вставайте втроём!* (г. Красновишерск). В развёрнутом варианте *Ложитесь вдвоём, вставайте втроём, на поле пойдём пятерё да шестерё* (д. Ташкинова Юрл.) выражается идея совместного труда взрослых и детей, который воспринимается деревенским человеком в качестве не-

обходимой составляющей понятия «семья». Такого рода паремии также часто включены в ритуальное действие (ломание глиняного сосуда): *«Как молодых спать вести, ломают корчагу и говорят: “Сколько кусочков, дай Бог столько же сыночков”. Жениха с невестой отделяют, корчаги ломают глиняные. Первая брачная ночь – корчаги ломают»* (пос. Пожва Юсьв.).

Пожелания в похоронной традиции используются в адрес участников похорон (*Канун до свеча, Канун да ладан (да молитвенка)* – встретившейся похоронной процессии [Балакай 2001: 632]), в адрес умершего (*Мир праху, костям упокой. Мир да покой и вечное поминанье. Мир да покой и вечное лежание* [Балакай 2001: 239]). В пожелании *Земля пухом умершему* (в однотипной по образности паремии *В могилке, что в перинке* – слова, которые говорят перед уходом с кладбища как утешение) выражена аналогия смерти как удобного сна (считается, что по происхождению это выражение восходит к латинскому «*Sit tibi terra levis*», которое использовалось у римлян как эпитафия).

Ритуальные формулы используются при прощании с умирающим (или умершим): *«Умирающий после исповеди прощался с членами семьи и родственниками и давал наказы. Обращение к больному было таким: “Тебя Бог простит, а ты меня прости”. Это с умершим членом семьи прощались, до отпевания»* (с. Фоки Чайк.). Положив три простых поклона перед иконой, обходили гроб по солнцу, доходили до лица покойного со словами: *«Прости меня Христа ради и благослови. Тебя Бог простит и благословит»*, повернувшись к иконам, клали ещё два поклона поясных. Поцеловав покойного, отходили в сторону (с. Б. Букор Чайк.). Прощание при этом совмещается с прощением – *«Просили прощения, принимали на себя грехи, просили молиться за него Богу на том свете: “Ты перед Богом предстанешь, помолись за меня грешного”»* (с. Карагай; распространённое у восточных славян обыкновение взаимно прощать грехи при расставании выражено в семанти-

ческой близости слов *прощать* и *прощаться*). Прощание на поминках могло совмещаться также и с пожеланием: «*Дай Бог тебе царство небесное, светлое место, душе спасение. Вечная память*» (с. В.-Язьва Краснов.).

Разновидностью пожеланий являются **ритуальная брань** и **проклятия**, паремии с негативной семантикой. Ритуальная брань используется как средство оберега и очищения. Выпроваживание сватов (и одновременно отказ в сватовстве) с помощью выражения *Запрягайте дровни – едьте к своей ровне* является грубостью, призванной нейтрализовать неудачный контакт. В формуле, кроме пожелания уезжать, используется обидный намёк на бедность сватающегося (в связи с использованием вместо выездных санок дровен, предназначенных для перевозки грузов).

Усложнённая образность отличает бранные паремии, имеющие характеристики сакрального посыла, близкие к проклятиям. Слова, которые говорятся при выбрасывании отслужившей вещи *Пойди на огонь, на угорья, на большую воду* («*Вот не надо стало хламину, дак под угор валишь, к примеру, обулки старые. Скажешь – пойди на огонь, на угорья, на большую воду*» – с. Кын Лысьв.), содержат перечисление возможных локусов, осмысленных в народной символике как зоны инобытия (*угор* – гора, возвышенность) или как очистительные неодолимые силы (*большая вода*, наводнение, представляет собой стихию, способную нейтрализовать болезни, опасности, в связи с чем на вешнюю полую воду отправлялись болезни, отслужившие своё вещи – см. [Подюков 1991: 65]). Особая предосторожность действия объясняется представлением о том, что старые вещи считаются нечистыми, а предметы одежды и обуви, контактируя с человеческим телом, могут впитывать не только его запахи, но и его духовную сущность (по примете, вещами, оставшимися от старого брака, нельзя пользоваться, т. к. они могут разрушить новую семью). Трёхчастное указание на огонь, на угорья, на большую воду направлено на полное устра-

нение вещи, а значит, и невозможность сохранения в ней следов человека, которому она служила.

Активно отгонная семантика формул отправления реализуется в заговорах. В такого рода посылах обозначается конечный пункт перемещения, который, как правило, является принадлежностью другого (нечеловеческого) мира. В заговорах от болезней атрибутами потустороннего пространства, а точнее границами, разделяющими два мира, могут быть *горы высокие, леса дремучие, пески сыпучие, болота зыбучие*. Например, в заговоре от полунощницы: *Полунощница, полунощница, приди ко мне, унеси мою бессонницу, за горы высокие, за леса дремучие, за пески сыпучие, за болота зыбучие...* (с. Таман Ус.). В заговоре от рака – *Как рак пьтится, так и ты, рак, иди с тела белого, с раба божьего. Иди туда, где зимой пашут, летом снег гребут, где мёртвые спят, там тебя, рак, ждут, слово моё лепко и крепко, аминь* (с. Юм Юрл.) – рисуется несуществующее пространство (небытие), характеристики которого строятся на сочетании несочетаемого: *(где) зимой пашут, летом снег гребут*, однако чаще используются указания на определённые локусы. Так, в послании под порог учтена особая символика порога в обрядовой традиции: *«Если у ребёнка бессонница, его нужно умыть водой, и говорить: “Чёрному, черёмному, пьяному, поганому семьдесят семь дорог, уроки, идите все под порог”»* (д. Городище Юсьв.). Порог считается опасным местом, соприкасающимся с «чужим» пространством, поэтому и в бытовом поведении отмечаются запреты на «контакт» с ним (нельзя сидеть на пороге, беседовать на пороге и передавать предметы через порог). Болезнь в заговорах также зачастую перенаправляется с больного на дерево: *«Возьмут веник берёзовый да в бане парят: “Ночная полунощница, дневная полуденница, не тешься, не нежься над рабом Божиим (имярек), а тешься-нежься над белой берёзой”»* (д. Пепельши, Сукс.). Типичным для заговоров является указание сразу на несколько мест (обычно на три): *«В бане бабушка ребёночка парит и говорит:*

“Полуношная полуношница, полудённая полудённица, не декуйся над рабом божьим (имярек), декуйся над полком, над каменкой, над третьей матицей”» (Д. Разим, Усол.).

Собственно **проклятия** в славянской традиции считаются жанром не вполне развёрнутым. Чаще паремии-проклятия выступают как реплики-реакции на определённое речевое или физическое действие другого участника акта коммуникации и содержат пожелание бед и несчастий в адрес конкретного лица (см. подробно: [Виноградова, Седакова 2009]). Смысл проклятия – вербальное нанесение урона, моральной, психологической и нравственной травмы, словесное пожелание кому-либо несчастья, неудач, потери здоровья и т. д. Смыкаясь из-за своей сугубо негативной семантики с бранью, проклятия отличаются выраженностью эвокации (обращением к носителям высшей силы, их вызыванием).

Формулы проклятий нередко трансформированы в междометные фразеологизмы, фиксируемые прежде всего в бытовой, нериитуализованной речи. Выражение *Будь бы трою (во трою, троечки) проклятый!* используется как восклицание негодования, изумления (*Будь ты трою-то совсем! Про воду-то ведь я забыла: всю ограду залила...* – с. Трушники Чернуш.). Особую силу и собственно ритуальный характер имеют те из них, которые обладают более развёрнутой структурой, образным сюжетом. Проклятие *Как на осине лист трясётся, так и тебя истряс* содержит уподобление проклинаемого дереву, которое в народе считается проклятым, выражение *Чтоб тебя багровым убило* (с. Тюинск Окт.) является пожеланием смерти от грозы, т. е. божьей кары (в составе паремии отмечен эвфемизм *багровый* – из исходного ‘густо-красный с тёмным оттенком’, ср.: *синенькое* перм. эвфемически о грозе). Проклятия *Будь ты анафема на семи соборах*, *Будь ты трою на семи соборах проклят* обыгрывают тему ритуального предания анафеме – церковной каре, которая считается одним из самых страшных наказаний (выражение, впрочем, может использоваться

и как обычное ругательство: «*Будь ты анафема на семи соборах! До чё корова бездомовая! Не Олег бы, дак не знала, как и загонять*» – д. Сухая Речка Кунг.). Проклятие умершему ненавистному человеку *Как бы день, так бы тебе сажень* («*Радио было – кругляш, в избе-то, передают: “Сталин умер”. А я думаю: “Как бы день, так бы тебе сажень”*» – с. Воскресенское Уинск.) отличает особая инвективная сила в связи с осознанным нарушением народного императива «об умерших не говорят плохо» (говоря так, человек берёт на себя греховную роль обвинителя и судьи, т. е. присваивает функцию Бога, к которому отправилась душа умершего). В ряде случаев использована устойчивая форма ритуализированного проклятия, в том числе не только связанного с церковным обрядом, но и в виде заговаривания. Проклятие *Будь ты трижды через нитку проклят* связано с заговариванием на нитку, которая впоследствии сжигалась или закапывалась в нечистое место: нитка в данном случае выступала как аналог основы, жизненной силы человека, представление нити жизни, нити судьбы.

В форме проклятий могут реализовываться интенции, связанные с «удалением» неприятного лица, как в выражении *Провались в три земли* («*Он колдун был, много худого сделал. Пускай в три земли провалится*» – п. Сёйва Гайн.). Это пожелание соотносится с известной в русской речи идиомой *провалиться сквозь землю* 'исчезнуть', которая изначально связана с древним представлением об аде, подземном обиталище усопших грешников. Включение числительного мотивировано устойчивым фольклорным фразеологизмом *за тридевять земель* 'очень далеко'. В проклятии, очевидно, соединяются представления о далёком пространстве и загробном мире.

Клятвы

Жанр клятвы в народной традиции сохраняет ритуализированный характер. Клятва есть торжественное уверение в чём-либо, обещание, подкреплённое упоминанием чего-либо священного –

Бога, обожествленной стихии, родителя. Наряду с божбой (*Богом клянусь, Христом-батюшкой клянусь*) используются образы чего-либо святого, особо ценного, дорогого (мать, дети, жизнь), выступающие как залог. Клянутся именем святых, близкими родственниками – тем, что дорого говорящему. Полный текст клятвы должен содержать указание на неизбежность расплаты (возмездия) за невыполнение обещанного, чем усиливается её магический смысл. Само по себе название жанра «клятва» содержит отсылку на ритуал: слово связано с праславянским *kloniti в связи с ритуальным поклоном к земле (см. [Рабенко 2010]). Уверение в истинности сказанного выражают формулы типа *Крест божий, Крест на лоб, Вот те крест, Солнышком баю*. Функцию свидетеля обещания чаще всего выполняют божественные силы (небо). Шутливая клятва *Клянусь луком, клянусь чесноком* совпадает по образности с древними восточными клятвами и, возможно, сохраняет память о том, что когда-то лук и чеснок осознавались как священные растения (см. подробнее: [Токин 1980]).

Обереги

Формулы-обереги представляют собой достаточно разработанный в говорах пласт обрядовых паремий, основу которого составляют выражения с семантикой побудительности. Часть оберегов нередко приобретает междоветный характер, их охранный смысл, обрядовую функцию консервирует строго закреплённая сфера применения. Так, охранительный смысл имеет косвенное обращение к Богу *Пусть Бог не велит (не приведёт)* (д. Тимина Юрл., д. Монастырь Гайн.), упоминание берегового слова *чур* (возглас при разговоре о болезнях *Чур, неприкладно* – с. Кинделино Кунг.; в выражении использован глагол *прикладывать* ‘класть вплотную к чему-либо’, который содержит отрицание нежелательного события). Сходно с выражением побуждение *От слова не доспейся (не доспишь)*, где использовано диалектное *доспеться* ‘случиться’; деформация *От слова не до спишь* возникает в силу затемнённой

лексики и внутренней формы выражения и используется уже как сакральное «иноговoreние».

Ситуации применения оберегов чрезвычайно разнообразны. Формулы-обереги используются при упоминании умерших, потусторонней силы, при упоминании в разговоре чего-либо опасного, для защиты от колдуна, при пробе первых в году ягод и пр. Полный текст оберега должен включать описание носителя опасности (либо нежелательного события), против которого используется оберег; указание на объект, которому требуется защита; обозначение исполнителя защитного действия. Так, слова, которые произносились в Егорьев день на сбережение скота, содержат обращение к святому Георгию, в народном православии покровительствующему домашнему скоту, указание на опасность: *Егорей Храбрый, спаси мою скотинку от зверя лютого, от дерева падучего, от ушиба, от удара, от потравы. Дай ей силу-моготу, чтобы сама себя сохранила и силы набрала* (с. Юм Юрл.). В тексте оберега использован усиливающий обращение приём – перечисление не одного, а нескольких возможных источников бед (*зверь, падучее дерево, ушиб, потрава*).

В текстах оберегов обычно используются упоминания Бога, святых, обожествлённых сил природы, предметов, которые считаются охранительными. Оберег *Басню на ветер!* говорится в момент упоминания чего-либо опасного и способен, по суеверным представлениям, отвести бедствие, о котором говорят, от говорящего, его семьи, дома: *Чтобы огонь не перекидывался на крышу, садят вокруг дома деревья – басню на ветер!* (с. Зориново Караг.; на базе выражения сформировался фразеологизм *На ветер басни* о пустых словах, болтовне: «*Вры это, на ветер басни. Не поедет она отсель*» – д. Мусонкино Караг.). Построенная как утверждение формула *Бог с нами ровный* используется как указание на спокойствие Бога и соответственно отсутствие чего-либо плохого: «*Бог с нами ровный, никто нам*

не казывался. Нельзя так прямо говорить: “Ой, никто не бывал”. “ТЬфу, тьфу, тьфу” – и через левое плечо плюнуть» (д. Берёзовая Гора Бер.).

Разнообразны в говорах обереговые формулы, защищающие от колдуна: *Спица в глаз, переломись да в другой воткнись* (д. Осинцево Сукс.); *Колдун, фигу заколдуй* (при этих словах, которые говорят тихо, нужно сложить фигу – Ст. Пашня Караг.); *Колдун, колдуй свой х..й! Колдун, не колдуй, а п..здуй!* (д. Одинцово Караг.). Часто они, как видим, включают бранные слова, которые в народной традиции нередко используются как средство оберега и очищения. В этих выражениях бранный грубый посыл восстанавливает свой исходный смысл как средство обороны. Враждебное колдовское воздействие «перенаправляется» на колдуна: *Колдун, ешь своё мясо, пей свою кровь* (д. У.-Нердва Караг.); этот же способ нейтрализации опасности отмечает выражение *Пускай у того язык сознётся, кто будет меня колдовать*, одновременно с этими словами в полу одежды втыкается и застёгивается булавка (д. Одинцово Караг.). В целом ряде обереговых форм содержится пожелание поражения жизненно важных органов: *Спица в глаз переломись да в другой воткнись* (д. Осинцево Сукс.). Поражение глаз особенно значимо, т. к. часто колдун может навредить именно глазами (сглазить).

Исследователи отмечают, что славянские защитительные формулы нередко отличает элемент речевой агрессии (осетинские обереги, например, как утверждает Л. Б. Моргоева, лишены агрессивного смысла [Моргоева 2014]). В народной традиции действительно частотно акциональное применение в качестве оберега брани («*Послать колдуна на три буквы, и он ничё не сделает. Или высушить из крыла курицы косточку с дырочкой и носить на себе*» – д. Перино Караг.); *Колдун, не колдуй, а п..здуй* (д. Одинцово Караг.). В этих выражениях брань выполняет роль грубого посыла, восстанавливает свой исходный смысл как средство обороны.

Как и в собственно заговорной традиции, в обереговых формулах используется мотив обращения к законам природы: *«Сон чтоб не стал, надо утром перво сказать – куды ночь, туды и сон. И всё, не сбудется»* (д. Лобанова Юрл.) – слова, которые говорятся утром, чтоб не сбылся дурной сон. Формула основана на обращении к непреодолимой силе движения времени, к неизбежности наступления очистительного рассвета, имеющего силу, над которой никто не властен.

Оградительная функция паремий обеспечивается выражением идеализации, задабриванием, как в обереговой формуле, которая произносится в доме при упоминании нечистой силы, *Не слушай, тёпла хороминка* (д. Базуево Гайн.). В обереге может указываться на присутствие божественного покровителя-защитника – *Христос с нашей избушечкой, тейленькой хороминкой* (слова говорятся при упоминании в разговоре нечистой силы – д. Плёсо Гайн.), священного предмета (оберег в разговоре за столом при упоминании чего-либо нечистого *Хлебушко, не слушайся* – с. Юм Юрл., из крестьянского обыкновения всегда держать на столе хлеб). Использование в паремии возвратной формы глагола *слушаться* со значением «выполнение субъектом действия самим собой», которое замкнуто в своей сфере, здесь смягчает побуждение, поскольку ослабляет значение побудительности. Обереговая формула *Чур моя, чур Богова* используется, когда берут первую найденную в году ягоду. В ней размещение в одном ряду *моя* и *Богова* является своеобразным «дележом» с высшей силой, способом освящения «первинки» – в связи с сохраняющимся до наших дней представлением об опасности первого, начального. Оберег *Чур, мои да божьи* может быть связан и с другой ситуацией – с необходимостью в реальной опасности сберечь своё добро (*«Фонариком-то на поросят светят, поросята бегают. А свиньи они-то ведь нечестивые. Я: ой, чур, мои да божьи. Светят на поросят, дак пропадут же они. Кричу: ой, чур, мои да божьи, поросят-то гражу крестом»* – д. Бырма Кишерт.). Слова пробующего первые в сезоне созревшие плоды *Нова новинка на стару пучинку*

связаны с опасностью первого и подкреплены «болевой» акцией (попробовавшего дерут за уши или волосы, что связано с желанием, чтобы он запомнил событие, а также с древнейшим поверьем, что боль отгоняет злых духов).

Образность обрядовых формул формирует их апотропеическую и продуцирующую семантику и отражается в вербальном коде обряда на разных его этапах, формирует коммуникативный потенциал, их «ситуативно-стратегическую мотивировку» (термин О. А. Головач [Головач 2011: 64]). Особая функциональная нагруженность обрядовых паремий напрямую выражается в их более развёрнутом составе, в использовании в качестве семантического центра высказывания глаголов с семантикой акциональности, в стилистической обработанности.

Использование обрядовых паремий как знаков особого, «другого» языка в ритуале обусловлено необходимостью вербально маркировать переход из мира повседневности в мир сакральный, магический. Поскольку обряды обычно связаны с изменением социального статуса и вообще жизни человека, в них осуществляется общение участников не только друг с другом, но и с традицией, устанавливается связь между предками и потомками, прошлым и настоящим, реализуется общение с высшими силами. Ярко выраженная магическая функция ритуальных действий тесно связана с моделирующей функцией: произнесение слов (или молчание) и выполнение определённых действий моделируют «настоящее» и «будущее» в структуре обряда. Применяемые в обряде ритуальные формулы-паремии являются вербальным регулятором поведения участников действия, поскольку они выработаны коллективным опытом и закреплены в традиции. Их применение носит условный характер и является частью символического поведения участников ритуала.





ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Корпус диалектных паремий представляет собой объединение устойчивых паремических высказываний в особые семантические группы, внутри которых выявляются аналого-синонимические и варианты отношения, и в метаязыковые объединения-макрожанры, которые в своём составе содержат малые жанры-микроструктуры, характеризующиеся самостоятельной темой, целью и содержанием. Семантико-прагматические качества диалектной паремии мотивируются её внутренней формой, отражающей элементы кодов традиционной культуры. Семантика диалектной паремии имеет концептные характеристики, формируется соединением (взаимодействием, взаимопроникновением) смысловых компонентов входящих в неё отдельных культурных концептов.

Паремические высказывания в диалектной среде выступают в качестве основы целого ряда малых речевых жанров, набор, функциональные характеристики и регулятивные функции которых существенно отличаются в повседневно-бытовой и обрядово-фольклорной коммуникации. Типичными и наиболее частотными жанрами речевого общения в устно-бытовой сфере, маркированными устойчивыми паремическими высказываниями, являются приветствия, прощания, благодарения, пожелания, похвала, формулы утешений, уговоров, сочувствия, согласия, извинения, паремии-замечания, оскорбления, угрозы, шутливая брань.

Устойчивые паремические высказывания обеспечивают такие потребности ритуально-обрядового общения, как сакрализация ключевых моментов ритуала, иносказание, привнесение в обряд

защитительных и продуцирующих смыслов. Малыми жанрами в прикамской фольклорно-обрядовой традиции выступают обрядовые пожелания, брань и проклятия, клятва и обереговые высказывания.

Проведённое исследование народной (диалектной) паремии, её образных оснований убеждает в её органической связи с символизмом традиционной культуры в целом. Используемые для создания народных этикетных и ритуальных паремий образы народной семиосферы обнаруживают себя также в метафорической лексике, в народной фразеологии, в текстах таких фольклорных паремий, как пословицы, поговорки, приметы, заговоры. Образность народных этикетных и обрядовых паремий, определяющая своеобразие их семантики и прагматических качеств, представляет собой естественную часть ценностного универсума народной духовной традиции. Своей внутренней формой, лингвистической оформленностью, стилистической обработанностью паремии отражают этические, религиозные, магические, художественные и логические аспекты народного сознания, ментальные особенности крестьянского социума.

Содержащаяся в словаре диалектных паремий и включённая в их компонентный состав культурная информация отражает коллективный народный опыт, базовые концепты русской этнокультуры, особенности народного языкового творчества, эстетические и стилистические вкусы носителей традиционной русской крестьянской культуры. Пермская паремика, как обрядовая, так и бытовая, органично связана с общерусским паремическим фондом, иллюстрируя в то же время саморазвитие фольклорной традиции и народных говоров в их локальной разновидности. Диалектные паремии могут быть рассмотрены как факты живой народной речи и одновременно как произведения устного народного творчества. Они характеризуются усложнённой образностью, особой художественной формой, заключающейся в звуковой инструментовке, рифмованности, ритмической организованности высказываний.

Исследуемые народные паремии демонстрируют функциональную устойчивость (прикреплённость к определённым социальным и ритуальным контекстам и ситуациям общения) и одновременно способность к свободному речевому варьированию – как со стороны семантики, так и структурной оформленности. Паремии-высказывания могут быть охарактеризованы по отдельным системным связям – семантическим (вхождение в крупные тематические объединения), вариативным и аналого-синонимическим, показывающим их экспрессивно-стилистическую градацию.

Диалектные паремии наглядно иллюстрируют особенности народно-речевой культуры русского населения Прикамья и одновременно позволяют охарактеризовать отдельные стороны бытовой и ритуальной коммуникации в диалектной среде. Прикреплённые к типовым обстоятельствам повседневной жизни, к обрядовым эпизодам, они обозначают жизненные и мысленные ситуации или отношения между теми или другими объектами, закрепляют выработанные в обществе алгоритмы социального и межличностного взаимодействия, выражают социально-поведенческую норму.

Входящие в корпус пермской диалектной паремии устойчивые высказывания представляют собой обусловленные особенностями быта и крестьянского хозяйствования, обрядностью, народно-мифологическими представлениями, фольклором коммуникативные формы (стереотипы). Как формы коммуникации они объединены в тематические (дискурсивные) макрожанры, выступают как самостоятельные микрожанры речи (жанровые формы). Набор выявленных паремических жанров и их содержательные характеристики различны в бытовой и обрядовой сферах. Типичными и наиболее частотными жанрами речевого общения в устно-бытовой сфере, маркированными устойчивыми паремическими высказываниями, являются приветствия, прощания, пожелания, благодарности, утешения, замечания, угрозы, бранные пожелания. Кроме того, паремии ориентированы на выражение оправдания, отказа, сомнения, предостережения, побуждения, похвалы, оправдания, извинения. В каждой из групп для выделенных жанровых форм, кроме аналого-синони-

мических отношений, прослеживается прагматическая градация между входящими в жанр паремиями, которые дифференцируются по различным ситуациям, по эмоциональной окраске и степени оценки. В обрядовой сфере, где с помощью паремий осуществляются такие функции ритуально-обрядового общения, как сакрализация отдельных моментов ритуала, идеализация персонажей, табу и инсказание, устойчивыми формульными высказываниями представлены заклинания, проклятия, обереги.

Прагматические аспекты диалектных паремий связываются с функциями интеллектуального, эмоционального или волевого воздействия (негативного или позитивного), с их ролью в непосредственном бытовом или ритуализированном общении в разнообразных ситуативных, социальных и других контекстах. Анализ прагматических установок исследованных паремий показал, что для диалектного общения характерен нежесткий характер регулятивности, специфические представления о вежливости – грубости, в целом установка на нейтрализацию агрессивных установок.

В перспективе на материале диалектных паремий может быть прослежена социально-ролевая организация традиционного деревенского общения, осуществлено более детализированное членение ситуаций общения, детальная параметризация речевых жанров диалектной речи. Исследование, которое бы во всей полноте раскрывало специфику речевых тактик, особенности диалектного речевого поведения, может быть выполнено лишь с привлечением всего репертуара языковых средств диалектной коммуникации. Современное состояние народных говоров отличает динамическое изменение этикетных норм и речевого/коммуникативного поведения, постепенное исчезновение или десемантизация многих ритуализированных форм общения, размывание традиционных этикетных норм. Поэтому перспективой дальнейшего исследования паремий, наделённых семантикой регулятивности, должен стать детальный анализ их речевого применения в конкретных речевых актах, что позволит раскрыть потенциал и современное состояние диалектной коммуникации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абакумова О. Б. Семантика и прагматика пословиц и поговорок в дискурсе. – Вектор науки ТГУ. 2010, № 4 (14). С. 105–107.

Аверина С. Н. Пословично-поговорочные паремии как аргументативные средства языка: Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19 / С. Н. Аверина, Кубанский гос. ун-т. – Краснодар, 2005. – 23 с.

Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н. Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М.: Наука, 1994. С. 168–208.

Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. – 312 с.

Алексеевский М. Д. Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре Русского Севера XIX–XX вв. (на материале похоронно-поминальных обрядов и причитаний): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2005. – 28 с.

Алефиренко Н. Ф. Когнитивно-прагматические истоки внутренней формы знаков косвенной номинации. – Гуманитарные исследования. 2012, № 4 (44). С. 7–14.

Ананьина Т. С. Лингвистическое и культурологическое описание фразеологизмов, содержащих в своей семантической структуре поверья и приметы. – Преподаватель XXI век. 2016, № 1. С. 327–338.

Архангельская А. М. Не суй свой нос в чужой вопрос, или «Свое» и «чужое» жизненное пространство в русских пословицах. – Вестник Новгород. гос. ун-та. 2014, № 77. С. 53–55.

Астахова Э. И. Внутренняя форма идиом и её функции // Фразеография в машинном фонде русского языка. М., 1990. – 151 с.

Байбурин А., Топорков А. У истоков этикета. Этнографические очерки. Ленинград: Наука, 1990. – 165 с.

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. – 242 с.

Балакай А. Г. Русский речевой этикет и принципы его лексико-графического описания. АДД. Орёл, 2002. – 44 с.

Балашов Д. М. и др. Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтыге (Тарногский район Вологодской области) / Д. М. Балашов, Ю. И. Марченко, Н. И. Калмыкова. М.: Современник, 1985. – 389 с.

Банкова Т. Б. Профанное и сакральное в тексте сибирской свадьбы // Вестник Томск. гос. ун-та. 2006, № 112. С. 14–23.

Басова Л. В. Концепт ТРУД в русском языке (на материале пословиц и поговорок): Автореф. дис. ... канд. филол. наук: Спец. 10.02.01 – Русский язык / Л. В. Басова. – Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2004. – 19 с.

Бахтин М. М. Проблема речевых жанров // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 237–280.

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1965. – 262 с.

Бердникова А. Г. Речевой жанр благодарности: Когнитивный и семантико-прагматический аспекты. АКД. Новосибирск, 2005. – 23 с.

Березович Е. А. Иван да Марья: к интерпретации образов севернорусского дожинального обряда // Ruthenia.ru: Объединённое гуманитарное издательство. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezovich6.htm>.

Березович Е. А. Метафорические комплексы, составленные терминами родства в славянских языках // Категория родства в языке и культуре. М.: Индрик, 2009. С. 257–279.

Березович Е. А. К специфике «культурной этимологии» (на материале русской лексики, означающей отказ при сватовстве) // Ruthenia.ru: Объединённое гуманитарное издательство. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezovich5.htm>.

Бернштам Т. А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX – нач. XX в.) // Этнические стереотипы поведения. М., 1985.

Богданов К. А. Повседневность и мифология. СПб., 2001. – 438 с.

Брандес О. П. Прагматика языка как переводческая проблема // Тетради переводчика. Вып. 16. М.: Междунар. отношения, 1979. С. 65–71.

Брысина Е. В. Диалект через призму лингвокультурологии. – Вестник Волгогр. гос. ун-та. Сер. 2, Языкозн. 2012, № 2 (16). С. 51–56.

Бычихина О. В. Высказывания со значением отказа: семантико-прагматический и когнитивный аспекты. АКД. Барнаул, 2004. – 21 с.

Валенцова М. М. Первый в славянской традиционной культуре. – Признаковое пространство культуры / отв. ред. С. М. Толстая. – М.: Индрик, 2002. С. 192–208.

Валенцова М. М. Календарные поговорки западных славян. М.: Индрик, 2006. – 52 с.

Валенцова М. М. Календарные поговорки западных славян // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. [Вып. 10]. М.: Индрик, 2006. – 506 с.

Виноградова Л. Н. К проблеме типологии и функции магических текстов: Формулы проклятий в народной культуре // Письменность, литература и фольклор славянских народов: XIV Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2008. С. 397–411.

Виноградова Л. Н., Седакова И. А. Проклятие // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н. И. Толстого. Институт славяноведения РАН. – М.: Международные отношения, 2009. Т. 4. С. 286–294.

Воронова Е. С. Речевой жанр предположения в диалектной коммуникации. Вестник Томск. гос. ун-та. 2014, № 381. С. 18–21.

Головач О. А. Стратегический подход в лингвистических следованиях: коммуникативный аспект // Вестник Волжского ун-та им. В. Н. Татищева, 2011. С. 64–68.

Гольдин В. Е. Внутренняя типология русской речи и строение русистики // Русский язык сегодня. М., 2000. Вып. 1. С. 53–65.

Гольдин В. Е. Имена речевых событий, поступков и жанры русской речи // Жанры речи. Вып. 1. Саратов: Колледж, 1997. С. 23–34.

Гомонова И. Г. Семантика и прагматика русских паремий с местоименным посессивным компонентом. АКД. Минск, 2012. – 24 с.

Горбань И. В. Роль паремий в речевых актах (на материале языка русской художественной литературы). АКД. Саратов, 2010.

Гридина Т. А., Коновалова Н. И. Языковая игра в русских народных приметах. Политическая лингвистика. 2002, № 8. С. 97–104.

Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. – М.: Индрик, 2012. – 936 с.

Гура А. В. Посад в славянском свадебном обряде (ритуал и терминология) // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы II Междунар. науч. конф., Екатеринбург, 8–10 сентября 2012 г.: в 3 ч. Ч. 1 / [ред. кол.: Е. Л. Березович (отв. ред.) и др.]. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. С. 18–20.

Гынгазова Л. Г. Ритуальные жанры в языке диалектной личности // Русский язык как средство реализации диалога культур. Хабаровск: Изд-во ХГТУ, 2005. С. 46–56.

Дементьев В. В. Аспекты проблемы «жанр и язык»: жанры речи и «язык речи»? // Жанры речи. Саратов, 2009. Вып. 6. С. 5–22.

Демешкина Т. А. Жанровая типология диалектного высказывания (на материале языка личности) // Явление вариативности в языке. Кемерово, 1994. С. 21–25.

Демешкина Т. А. Жанровое своеобразие высказываний-пожеланий // Коммуникативные аспекты слова в текстах разной жанрово-стилевой ориентации. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. С. 45–59.

Демешкина Т. А. Жанровые формы диалектной речи (на материале языка личности) // Явление вариативности в языке. Кемерово, 1997. С. 122–129.

Дранникова Н. В. Фольклор Архангельского края (из материалов лаборатории фольклора ПГУ). Архангельск: Изд-во Помор. ун-та, 2001. – 81 с.

Дьячкова И. Г. Похвала и порицание как речевые жанры (прагматический анализ). Вестник Омского ун-та, 1998. Вып. 3. С. 55–58.

Жельвис В. И. Богохульство как речевой жанр. Жанры речи. 2015, № 2 (12). С. 90–95.

Жельвис В. И. Поле брани. Сквернословие как социальная проблема. М.: Ладомир, 2001. – 349 с.

Жельвис В. И. Эмотивный аспект речи. Психолингвистическая интерпретация речевого воздействия. Ярославль: ЯрГУ, 1990. – 60 с.

Жигарина Е. Е. «Девушка, а девушка»: о ряде сценарных диалогов // «Кирпичики»: Фольклористика и культурная антропология сегодня. Сборник статей в честь 65-летия С. Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности / сост. А. С. Архипова, М. А. Гистер. М.: РГГУ, 2008. С. 188–189.

Жигарина Е. Е. Современное бытование пословиц: вариативность и полифункциональность текстов. АКД. М., 2006. – 25 с.

Жуков А. В. Очерки по фразеологической семантике. Вел. Новгород, 2008. – 158 с.

Жуков В. П. Семантика фразеологических оборотов. М., 1978. – 158 с.

Журавлёв А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М.: Индрик, 1994. – 256 с.

Золотаренко Т. А. Уровни инвективной сущности. Вестник Волгоград. гос. ун-та. Серия 2: Языкознание. 2013. С. 142–146.

Зорина А. Ю. Вологодские диалектные благопожелания в контексте традиционной культуры. Вологда: ВГПУ, 2012. – 215 с.

Иванцова Е. В. Концепция идиолектного словаря паремий сибирского старожила. Вестник Томск. гос. ун-та. Филология. Вып. 3, 2001. С. 45–53.

Иванцова Е. В. Ритуал потчевания в традиционной народной культуре // Теоретические и прикладные аспекты филологии: Сб. науч. тр., посв. 10-летию каф. РЯЛ ИЯК ТПУ. Томск: STT, 2004. С. 141–145.

Иполлитова А. А. Русские рукописные травники XVI–XVIII веков. М.: Индрик, 2008. – 512 с.

Иркабаева М. В. Речевые акты и речевые жанры: соотношение понятий. Вестник Башкир. Ун-та. Выпуск № 3. Т. 15. 2010. С. 636–640.

Кабакова Г. И. Русские традиции гостеприимства и застолья. М.: Форум, 2015. – 464 с.

Казакова О. А. Ритуальные жанры как отражение национальных стратегий речевого поведения языковой личности. Вестник науки Сибири. 2011, № 1 (1). Серия 9. Филология. Педагогика. С. 611–616.

Казакова О. А. Гипержанровая структура дискурса диалектоносителя старшего поколения // Вестник Томск. гос. ун-та. Филология. 2009, № 3 (7). С. 18–31.

Казакова О. А. Диалектная языковая личность в жанровом аспекте: монография. Томск: Изд-во ТПУ, 2007. – 200 с.

Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – Волгоград, 2001. – 331 с.

Карасик В. И., Прохвачева О. Г., Зубкова Я. В. и др. Иная ментальность. – М.: Гнозис, 2005. – 352 с.

Карасик В. И. Ритуальный дискурс. – Жанры речи 3. Саратов: Колледж, 2002. – WWW.Документ. URL: [http:// www.vspu.ru/~axiology/vik/vikart12.htm](http://www.vspu.ru/~axiology/vik/vikart12.htm).

Кацюба Л. Б. Определение паремии (лингвистический аспект дефиниции). Вестник Южно-Уральск. гос. ун-та. Серия: Лингвистика. Вып. № 1. Т. 10, 2013.

Качинская И. Б. Термины родства и языковая картина мира. АКД. М., 2011. – 24 с.

Ковшова М. Л. Семантика и прагматика фразеологизмов (лингвокультурологический аспект). АДД. М., 2009. – 48 с.

Ковшова М. Л. Культурно-национальная специфика фразеологических единиц (Когнитивные аспекты): дис. ... канд. филол. наук. – М., 1996. – 288 с.

Козельская И. В. Синтаксическая структура и компонентный состав диалектных устойчивых выражений со значением недоброго пожелания как отражение мировосприятия носителей говоров. АКД. Орёл, 2004. – 28 с.

Королёва С. Ю, Четина Е. М., Роготнев И. Ю. Народные поминальные молитвы: жанровая поэтика и специфика бытования. – Вестник Пермск. ун-та. Российская и зарубежная филология. Вып. 2, 2012. С. 93–102.

Краева С. С. Когнитивный и прагматический аспекты исследования высказываний с семантикой благодарности. Вестник Челябин. гос. ун-та. 2013, № 24 (315). Филология. Искусствоведение. Вып. 82. С. 104–109.

Купцова А. А. Междометные образования с компонентом «Бог»: структурно-семантический и когнитивный аспекты. АКД. Улан-Удэ, 2010. – 20 с.

Левин Ю. И. Об обценных выражениях русского языка // Ю. И. Левин. Избранные труды. Поэтика. Семиотика. М., 1998. С. 809–819.

Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. – 336 с.

Леонтьева Т. В. Ситуация гощения в русской языковой картине мира. – Известия Уральск. фед. Ун-та. Сер 2: Гуманитарные науки. Екатеринбург, УФУ. Т. 72. 2010, № 1. С. 81–93.

Лотман Ю. М. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // Ю. М. Лотман. Избр. статьи. В 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. – 472 с.

Мазалова Н. Е. Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. – 192 с.

Малина В. Сюжетные рушники Украины // Декоративное искусство СССР. 1985. № 2.

Мешкова О. В. Типы благопожеланий в традиционном русском родильно-крестильном обряде. Вестник Челяб. гос. ун-та. 2010, № 34 (215). Филология. Искусствоведение. Вып. 49. С. 69–72.

Михайлова Ю. Н. Об эволюции лексикографического представления концепта Бог. Известия Урал. гос. ун-та. Гуманитарные науки. 2003, № 28. С. 181–191.

Мокиенко В. М. В глубь поговорки. М.: Паритет, 1999. – 224 с.

Мокиенко В. М. Учить ли матчасть. «Культура», 2015. 3 февр.

Мокиенко В. М. Загадки русской фразеологии. М.: Высшая школа, 1990. – 158 с.

Моргоева Л. Б. Формулы-обереги как особый тип устойчивых выражений. Фундаментальные исследования. 2014, вып. № 9–5. С. 1126–1130.

Мороз А. Б. «Календарная агиография»: имя и образ святого в календарных паремийных текстах // Вестник РГГУ. № 9 (71)/11. Филологические науки. Литературоведение и фольклористика. С. 216–227.

Мызникова Я. В. Коммуникативные особенности диалектного речевого жанра «Рассказ-воспоминание». Вестник Перм. ун-та. Российская и зарубежная филология. 2014, № 4. С. 66–72.

Неклюдов С. Ю. Почему сказки одинаковые? // Живая старина. М., 2004, № 1 (41). С. 7–10.

Новик Е. С. Фольклор – обряд – верования: опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры. Дисс. докт. филолог. наук. М., 1996. – 172 с.

Опря О. В. Концепт Бог в толковом словаре живого великорусского языка В. И. Даля. М., 2012. – 213 с.

Панкеев И. А. От крестин до поминок. М., 1998. – 256 с.

Пермяков Г. А. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1970. – 240 с.

Плешкова Т. Н. Особенности языковой ситуации Архангельского Севера и формирующие их факторы. АДД. Архангельск, 2005. – 48 с.

Погребняк А. К. Ключевое слово «БОГ» в семантике русских паремий. АКД. Красноярск, 2010. – 32 с.

Подюков И. А. Культурно-семиотические аспекты народной фразеологии. ДД. Пермь, 1996. – 358 с.

Подюков И. А. Экзистенциальные смыслы архетипа «лес» в русской и коми-пермяцкой лингвокультурной традиции. В сб. Коми-пермяцкий язык и культура: прошлое, настоящее и будущее. Пермь: ПГГПУ, 2015. С. 169–174.

Подюков И. А. Народная фразеология в зеркале народной культуры: Учебное пособие. Пермь: ПГПИ, 1991. – 127 с.

Поздеев В. А. Приговоры дружки в структуре севернорусского свадебного обряда // Жанровая специфика фольклора. Межвузовский сборник научных трудов. М., 1984, С. 60–74.

Почепцов Г. Г. Теория коммуникации / Г. Г. Почепцов. Киев: Ваклер, 2001. – 656 с.

Происхождение пословицы. URL: <http://forum.slovopedia.com/>.

Рабенко Т. Г. Клятва как фидеистический речевой жанр. Вестник Челяб. гос. ун-та. 2010, № 13 (194). Филология. Искусствоведение. Вып. 43. С. 122–126.

Ранних Н. А. Речевой акт пожелания и способы его выражения в русском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1994. – 20 с.

Резникова Е. В. Концепт круг: аспект замкнутости и его семантическое воплощение в русском языке. Вестник СамГУ, 2013, № 5 (106). С. 85–90.

Реутов Е. В. Земля как ценность в русских пословицах // Социологические исследования. 2002, № 9. С. 115–117.

Руженцева Е. Н. Жизнь и смерть в языковой картине мира смоленского крестьянина. Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 2, Языкозн. 2012, № 1 (15). С. 206–210.

Саакян А. Н. Эвфемия как прагмалингвистическая категория в дискурсивной практике непрямого речевого убеждения. АКД. М., 2010. – 23 с.

Савенкова А. Б. Русская паремиология: семантический и лингвокультурологический аспекты. Ростов-на-Дону, 2002. – 239 с.

Салимовский В. А. Жанры речи в функционально-стилистическом освещении (Русский научный академический текст). АДД. Екатеринбург, 2002. – 28 с.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 тт. (Под ред. Н. И. Толстого). Т. 3. М., 2004.

Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. – 320 с.

Седов К. Ф. Банный дискурс (мужское дружеское общение на материале анализа гипержанра РАЗГОВОР В БАНЕ). – Сб. Жанры речи. Вып. 8. Саратов: Лабиринт, 2012. – 390 с.

Седов К. Ф. Дискурс и личность: эволюция коммуникативной компетенции. М.: Лабиринт, 2004. – 320 с.

Седов К. Ф. О жанровой природе дискурсивного явления языковой личности // Жанры речи. Вып. 2. Саратов: Колледж, 1999. С. 13–26.

Семененко Н. Н. Когнитивно-прагматическая парадигма паремической семантики (на материале русского языка). АДД. Белгород, 2011. – 46 с.

Семененко Н. Н. Внутренняя форма пословиц в свете лингво-семиозиса. Гуманитарные исследования. 2011, № 2 (38). С. 100–105.

Семененко Н. Н. Когнитивно-прагматическая парадигма паремической семантики (на материале русского языка) // АДД. Белгород, 2011. – 46 с.

Семененко Н. Н. От образной модели к стереотипу: синергия внутренней формы пословицы. Филология и культура. 2015, № 2 (40).

Семененко Н. Н. Парадигматические свойства и иерархическая структура паремий в когнитивно-прагматическом аспекте. Вестник Адыг. гос. ун-та. Серия 2: Филология и искусствоведение. Вып. № 4. С. 262–268.

Семененко Н. Н. Прецедентный потенциал паремий как проблема семантического исследования. Известия ВГПУ. 2011. С. 19–24.

Семененко Н. Н. Когнитивно-прагматическая парадигма паремической семантики (на материале русского языка). АДД. Белгород, 2011. – 36 с.

Семененко Н. Н. Русские паремии: функции, семантика, прагматика: Монография / Н. Н. Семененко. Старый Оскол: РОСА, 2011. – 353 с.

Сидорков С. В. Пословично-поговорочные паремии как фактор структурно-смысловой организации дискурса. АДД. Краснодар, 2003. – 26 с.

Сидорова Г. Д. Прагматика паремий: пословицы и поговорки как речевые действия. Краснодар: КубГУ, 1999. – 249 с.

Силантьев И. В. Поэтика мотива. М.: Языки славянской культуры, 2004. – 296 с.

Симоненко Е. И. Фразеология и прагматика: Проблемы взаимодействия. В сб. Когнитивные факторы взаимодействия фразеологии со смежными дисциплинами. Белгород, 2013. С. 460–463.

Соколов Ю. М. Русский фольклор: Учебное пособие. 3-е изд. / отв. ред. В. П. Аникин. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2007. – 544 с.

Сологуб Ю. П. Русская фразеология как объект сопоставительного структурно-типологического исследования (на материале фразеологизмов со значением качественной оценки лица). М., 1985. – 69 с.

Тарасенко Т. В. Этикетные жанры русской речи: Благодарность, извинение, поздравление, соболезнование. АКД. Красноярск, 1999. – 19 с.

Телия В. Н. Русская фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 337 с.

Телкова Е. В. Отражение русского менталитета в пословицах и поговорках // Русский язык и его место в современной мировой культуре: Мат-лы Междунар. науч. конф. Воронеж, 2003. С. 65–66.

Токин Б. П. Целебные яды растений. Повесть о фитонцидах. Изд-во Ленинградского университета, 1980. – 280 с.

Толстая С. М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М.: URSS, 2010 (2-е изд. – 2011). – 368 с.

Толстая С. М. Дни недели в народной магии. – Живая старина. 2008, № 2. С. 2–5.

Толстая С. М. Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994. С. 172–177.

Толстая С. М. Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005. – 600 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).

Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. – 512 с.

Толстой Н. И., Толстая С. М. Славянская этнолингвистика: вопросы теории: Ко Второму Всероссийскому совещанию славистов. Москва, 5–6 ноября 2013 г. М., 2013. – 240 с.

Тонкова Е. Г. Народная примета с позиций лингвокогнитивистики и лингвокультурологии. АКД. Белгород, 2007. – 18 с.

Топорков А. А. Печь. Славянские древности. Т. 4. М.: Международные отношения, 2009. С. 39–45.

Традиционная культура Тверского края. Вып. 3. Тверь: изд-во ТвГУ, 2014. – 125 с.

Тразанова Н. Ю. Параметризация паремиологии как аксиологического кода лингвокультуры. АКД. Иркутск, 2012. – 23 с.

Усачева В. В. Магия слова и действия в народной культуре славян. М.: Институт славяноведения РАН, 2008. – 368 с.

Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Анти-мир русской культуры. – М.: Ладомир, 1996. С. 9–107.

Успенский Б. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. – 248 с.

Успенский Б. А. Семиотика истории. Семиотика культуры // Избранные труды. Т. I. М.: Гнозос, 1994. – 403 с.

Фёдорова Н. И. Бессоюзные предложения в системе народных примет русского языка. Филология и культура. Вып. 3, 2013. С. 149–152.

Федосюк М. Ю. Комплексные жанры в разговорной речи: «утешение», «убеждение» и «уговоры» // Русская разговорная речь как

явление городской культуры / под ред. Т. В. Матвеевой. – Екатеринбург: АРГО, 1996. С. 73–94.

Федосюк М. Ю. Нерешённые вопросы теории речевых жанров // Вопросы языкознания. 1997, № 5. С. 102–120.

Федотов Г. П. Мать-Земля. К религиозной космологии русского народа // Путь. 1935, № 46. С. 3–18.

Фролова О. Е. Библейские антропонимы в пословицах. – Вопросы ономастики. Екатеринбург, 2010, № 9. С. 41–52.

Ханский А. О. Коммуникативные стратегии вербального утешения. АКД. Тверь, 2002. – 16 с.

Хохлова Н. В. Особенности лингвокультурного комментария региональных фразеологизмов и паремий. Язык и культура. Вып. 20, 2015. С. 6–12.

Христофорова О. Логика толкований. Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998 (Чтения по истории и теории культуры). Вып. 25. URL: www.ruthenia.ru/folklore/auditorium.ru).

Христофорова О. Б. К вопросу о структуре приметы // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/hrisoforova2.htm>.

Цивьян Т. В. Отношение к себе и к своему телу в русской модели мира // Тело в русской культуре: сборник статей / сост. Г. Кабакова, Ф. Конт. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 38–48.

Чередникова П. П. Устные рассказы в медицинской субкультуре. URL: <http://www.ulfolk.ru/Statji/111/113.pdf>.

Черепанова О. А. Мифологические рассказы и легенды русского Севера. СПб., 1996. – 196 с.

Черепанова О. А. Общенародные и региональные формулы речевого этикета: комплиментарные обращения / О. А. Черепанова // Вопросы региональной лексикологии и ономастики: сб. науч. тр. Вологда: Русь, 1995. С. 169–176.

Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Ч. III. Словарь хрононимов. Пермь: Пушка, 2009. – 280 с.

Чирич И. В. Лексика застолья в русской языковой картине мира. АКД. М., 2004. – 18 с.

Чукреева Е. И. Система концептов категории орудия труда в языке современной техники. Фундаментальные исследования. Вып. № 5-5 / 2014. С. 1129–1134.

Шемарова В. А. Концептосфера «Встреча/приветствие – прощание/расставание» в русском языке: системно-структурный и функционально-когнитивный аспекты : Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / В. А. Шемарова. Уфа, 2004. – 25 с.

Шляхова С. С. Символика речи (говорения) в свадебном обряде // Фольклорный текст – 1999. Материалы научно-методического семинара. Пермь, 2000. С. 31–39.

Шмелёва Т. В. Модель речевого жанра // Жанры речи. Саратов: Колледж, 1997. С. 63–71.

Шмелёва Т. В. Речевой жанр. Возможности описания и использования в преподавании языка // Russistik. Русистика. Научный журнал актуальных проблем преподавания русского языка. Berlin. 1990, № 2. С. 20–32.

Щурина Ю. В. Шутка как речевой жанр. АКД. Красноярск, 1997. – 24 с.

Ярмаркина Г. М. Обыденная риторика: просьба, приказ, предложение, убеждение, уговоры и способы их выражения в русской разговорной речи: Автореф. дис. канд. филол. наук. Саратов, 2001. – 18 с.

Словари

АОС – Архангельский областной словарь. Вып. 1–17. М., 1980–2016.

Балакай А. Г. Словарь русского речевого этикета. Формы доброжелательного обхождения. М.: АСТ-Пресс, 2001. – 672 с.

Балакай А. Г. Словарь русского речевого этикета: ок. 6000 этикетных слов и выражений / А. Г. Балакай. – 3-е изд., испр. и доп. М.: Астрель: АСТ: Хранитель, 2007. – 767 с.

БСРП – Большой словарь русских поговорок. М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2008. – 784 с.

Вальтер Х. Русский алкословарь-справочник. Грайфсвальд, 2005. – 163 с.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. С.-Петербург, 1881. – 810 с.

Мокиенко В. М., Никитина Т. Г. Русское сквернословие. Краткий, но выразительный словарь. СПб.: Олма-Медиа-Групп, 2007. – 384 с.

НОС – Новгородский областной словарь. Вып. 1. Новгород, 1992. – 158 с.

Подюков И. А., Свалова Е. Н. К пиру едется, а к слову молвится. Народная паремика Пермского края. СПб.: Маматов, 2014. – 176 с.

Прокошева К. Н. Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь: Пермский гос. пед. ун-т, 2002. – 432 с.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н. И. Толстого. М.: Институт славяноведения РАН. Т. 1–5. 1995–2012.

Словарь пермских говоров: В 2 т. / под ред. А. Н. Борисовой, К. Н. Прокошевой. Пермь, 2000–2002. Вып. 1–2. Пермь: Книжный мир, 2000–2002.

Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. Пермь: ПОНИЦАА, 2006. – 272 с.

Словарь русских говоров Южного Прикамья. Выпуск 1 (АБАЛ-ТУС – КЫЧИГА) / И. А. Подюков (науч. ред.), С. М. Поздеева, Е. Н. Свалова, С. В. Хоробрых, А. В. Черных.; Перм. гос. пед. ун-т. Пермь, 2010. – 456 с.: ил.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1–50. Л. (СПб.): Наука, 1965–2017.

ЭССТСП – Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья / И. А. Подюков, С. В. Хоробрых, Д. А. Антипов; Березники; Пермь: Пермское книжное изд-во, 2004. – 359 с.

СОДЕРЖАНИЕ

ГЛАВА I.

Паремия как единица языка и коммуникации.	14
1.1. Паремия как сложный языковой знак	
Место и статус паремии в системе языка и речи.	14
1.2. Лингвопрагматические	
характеристики паремии.	34
1.3. Диалектные паремии как единицы общения.	
Общая характеристика.	45

ГЛАВА II.

Семантическое своеобразие и прагматические	
характеристики паремии повседневной сферы	
диалектного общения.	72
2.1. Особенности внутренней формы	
диалектных паремий повседневной речи.	76
2.2. Организация семантического пространства	
повседневных диалектных паремий.	100
2.3. Прагматика и жанровая специфика	
паремий повседневной диалектной речи.	104

ГЛАВА III.

Функционально-семантическое своеобразие паремий	
обрядовой коммуникации в диалектной речи.	136
3.1. Семантические группы паремий обрядовой	
коммуникации.	139
3.2. Особенности организации внутренней	
формы ритуальных паремий.	173
3.3. Семантика и прагматические функции	
обрядовых паремий.	183
Заключение.	201
Список литературы.	205
Словари.	220

Серия «Фольклор народов России»

Издано:

«Красный круг по небу катается»
(коми-пермяцкие загадки:
сборник фольклорных текстов и комментариев). 2010



«Мифологические персонажи
в системе мировоззрения коми-пермяков». 2012



«Русские народные загадки Пермского края». 2012



«Традиционная кукла народов Пермского края». 2013



«Рыболовный словарь Прикамья». 2013



«Коми-пермяцкий этнографический сборник». 2014



«К пиру едется, а к слову молвится»
(народная паремика Пермского края). 2014



Боба ты, боба, куда ты ходил?
(детский фольклор коми-пермяков:
сборник фольклорных текстов и комментариев). 2015

*Подробная информация об изданиях и заказ книг
на сайте www.mamatov.ru*

Научное издание

**Иван Алексеевич Подюков
Екатерина Николаевна Свалова**

**ПАРЕМИЯ В РУССКИХ НАРОДНЫХ
ГОВОРАХ ПРИКАМЬЯ:
СЕМАНТИКА И ПРАГМАТИКА
(16+)**

Серия «Фольклор народов России»

Авторы серии «Фольклор народов России»:
И. Ю. Маматов, А. В. Черных

Редактор *А. Прокофьева*
Компьютерная вёрстка *А. Черных*
Корректор *И. Плотникова*

ISBN 978-5-91076-205-7

Подписано в печать 13.08.2019. Формат 84 x 108^{1/32}. Бумага ВХИ.
Печать офсетная. Тираж 500 экз.

Издательство «Маматов»
190068, г. Санкт-Петербург, Вознесенский пр., 55а
www.mamatov.ru

Отпечатано с готовых файлов в ООО «АстерПлюс»,
614064, г. Пермь, ул. Усольская, 15, оф. 200