UNIWERSYTET JANA KOCHANOWSKIEGO W KIELCACH

SZKOŁA DOKTORSKA

SEKCJA Nauk Humanistycznych

DYSCYPLINA Językoznawstwo

Dmytro Klymenko

MITYCZNO-MAGICZNA KONCEPTUALIZACJA WYOBRAŻEŃ O PTAKU I JEJ WERBALIZACJA W ROSYJSKICH I CZESKICH POWIEDZENIACH FOLKLORYSTYCZNYCH

Praca doktorska napisana

pod kierunkiem

dra hab. Olega Leszczaka, prof. UJK

Kielce 2025

УНИВЕРСИТЕТ ЯНА КОХАНОВСКОГО В КЕЛЬЦЕ

ДОКТОРСКАЯ ШКОЛА

СЕКЦИЯ Гуманитарных наук

ДИСЦИПЛИНА Языкознание

Дмитрий Клименко

МИФОМАГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПТИЦЕ И ЕЁ ВЕРБАЛИЗАЦИЯ В РУССКИХ И ЧЕШСКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ИЗРЕЧЕНИЯХ

Диссертация написана

под руководством

д.ф.н. Олега Лещака, проф. УЯК

Кельце 2025

Z całego serca dziękuję mojemu promotorowi – profesorowi Olegowi Leszczakowi za inspirację, nieocenioną pomoc, zrozumienie, cierpliwość i troskę, wsparcie przy pisaniu pracy doktorskiej i artykułów, cenne rady i wskazówki przy tworzeniu koncepcji autorskiej

Szczególną wdzięczność wyrażam mojemu konsultantowi naukowemu prof. UJK Ryszardowi Stefańskiemu za konsultacje i wsparcie

Z całego serca pragnę podziękować
doktorowi nauk filologicznych Annie Voytenko (Moskwa, Rosja)
PhDr. Martinie Ireinové, Ph.D. (Brno, Czechy)
Mgr. Hanie Žižkové, Ph.D. (Brno, Czechy)
Mgr. Václavowi Čermákowi, Ph.D. (Praha, Czechy)
za inspirację, pomoc i wsparcie przy tworzeniu koncepcji autorskiej

Dedykowane Mamie i mojej rodzinie z Bachmutu – żyjącym i zmarłym

Pamięci mojego nauczyciela i mentora z Doniecka
– wybitnego zoologa Leonida Taranenki

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 7

Раздел I. Обыденно-мифологическая и мифомагическая картина мира как основа фольклорного дискурса 14

1.1. Функционально-прагматическая сущность мышления 17

1.2. Специфика обыденного мышления и обыденно-мифологической картины мира. 25

1.3. Миф как эпистемическая основа мифомагического мышления 29

1.4. Магическое представление как волитивная составляющая мифомагического мышления 47

1.5. Мифомагический дискурс как основа фольклорного дискурса 60

итоги раздела I 73

Раздел II. Фольклор как дискурсивная деятельность и средство знаковой реализации обыденно-мифологического и мифомагического мышления 75

2.1. Количественные факторы дефиниции фольклора (объем предметной сферы) 80

2.1.1. Фольклор как многообразие форм традиционной культуры 82

2.1.2. Фольклор как комплекс традиционной духовной культуры 83

2.1.3. Фольклор как духовная культура, относящаяся к искусству 85

2.1.4. Фольклор – это в первую очередь сфера словесного искусства 86

2.1.5. Фольклор как вербальная духовная культура во всей ее многообразии 87

2.1.6. Критический комментарий 88

2.2. Качественные дефиниции фольклора (предметная категоризация объекта) 96

2.2.1. Фольклор как совокупность произведений т.н. «народного творчества» (компаративистское понимание) 97

2.2.2. Фольклор как нематериальное культурное наследие (комплексное метафизическое понимание) 100

2.2.3. Фольклор как совокупность этнографических проявлений (позитивистское понимание) 104

2.2.4. Фольклор как дискурсивная деятельность (антропоцентрическое понимание): методологические основания функционально-прагматического исследования фольклора 109

2.3. Фольклор как актуальная функция обыденно-мифологической деятельности и как исторический конструкт 123

Итоги раздела II 143

Раздел III. Фольклорные изречения как объект лингвосемиотического исследования 145

3.1. Различные эпистемологические подходы к типологизации жанров словесного фольклора 149
3.1.1. Тематический подход 150
3.1.2. Холистический подход 156
3.1.3. Архетипный подход 160
3.1.4. Функциональный подход 162
3.1.5. Критический комментарий 166
3.2. Функционально-прагматическая типология жанров словесного фольклора 169
3.3. Коммуникативные фольклорные жанры. Типологические черты фольклорных изречений 192
3.4. Функционально-прагматическая типология фольклорных изречений 204
Итоги раздела III 227
Раздел IV. Мифомагическая концептуализация представления о птице в чешском и русском фольклоре 229
4.1. Образ птицы в мифологии и фольклоре 230
4.2. Когнитивная концептуализация и фрейминг 244
4.3. Культурная концептуализация и фрейминг понятия «птица» в фольклорных изречениях 264
4.3.1. Общее представление о культурной концептуализации и культурном фрейминге 264
4.3.2. Культурный фрейминг концепта «птица» в утилитарном фольклорном субдискурсе 278
4.3.3. Культурный фрейминг концепта «птица» в общественно-этическом фольклорном субдискурсе 291
4.3.4. Культурный фрейминг концепта «птица» в мифомагическом фольклорном субдискурсе 296
Итоги раздела IV 304
Раздел V. Дискурсивно-прагматический анализ чешских и русских фольклорных изречений о птицах 307
5.1. Фольклорные изречения объяснительного типа 309
5.1.1. Наблюдения 309
5.1.2. Толкования 316
5.2. Фольклорные изречения прогностического типа 323
5.2.1. Прогнозы 323
5.2.2. Предсказания 327
5. 3. Фольклорные изречения персуазивного типа 335

5.3.1. Персуазивы с отрицательной прагматикой 335
зона отрицательного воздействия 335
зона отрицательного магического воздействия 340
5.3.2. Персуазивы с положительной прагматикой 341
зона положительного воздействия 342
зона положительного магического воздействия 345
5.4. Фольклорные изречения с прагматикой магического речевого действия 360
Итоги раздела V 366
Аналитические выводы 372
Источники 399
Литература 400
Список таблиц 412
Перечень схем 413
Список иллюстраций 413
Streszczenie 414
Аннотация 415
Abstract 416

ВВЕДЕНИЕ

Мифомагическая коммуникация, лежащая в основе фольклора, не является стандартной коммуникацией между всяким отправителем и всяким получателем. Это вид «вертикальной», иерархической коммуникации, участниками которой являются условный «нуждающийся» и условный «инициированный» помощник (авторитет). Во всякой диалогической речи, помимо фатических фраз, структурными единицами являются более или менее обширные реплики собеседников (выражающие как состояния и намерения участников общения, так и его содержание). Однако в случае текстов, относящихся к речевым ситуациям из области словесного фольклора, в фольклорных сборниках редко фиксируются в полном объеме и в чистом виде все три типа единиц (фатика, эмоционально-волитивные проявления и собственно сообщения), поэтому для современного читателя единственной возможностью является выделение явной информации (содержащейся в вышеупомянутых сборниках и касающейся прежде всего формы и содержательной части) и неявной информации (т.е. смысла, включая прагматику сообщений), которую предстоит домыслить. Особое место в таком фольклорном общении занимают единицы, содержащие полезные советы или запреты, наблюдения или умозаключения, объяснения или предсказания, т.е. ***фольклорные изречения*** (ФИ), составляющие **первую** большую **область настоящего исследования**.

Как показывает сопоставление материала в фольклорных корпусах, довольно часто такого рода микротексты представляют информацию почти идентичную в смысловом, а иногда и в содержательном плане, но почти никогда не идентичную. Можно говорить о своего рода вариативности изложенной в них информации. В отличие от большинства фольклорных текстов, являющихся прецедентными и воспроизводимыми, эти тексты не обладают формально-языковой воспроизводимостью. Их воспроизводимость касается содержания, смысла и прагматики. Сопоставление ряда таких, сходных семантически и прагматически, изречений позволяет выделять модели создания текстовой конструкции в виде предложения, сверхфразового единства или микротекста, выполняющие роль целостных фольклорных единиц.

Отличительной чертой коммуникативного фольклора (отличающей его от фольклора экспрессивного – сказок, легенд, песен и под.) является, с одной стороны, его установка на общение (диалог), а с другой – его модельная прецедентность (и,

соответственно, высокая текстовая вариативность). Тексты коммуникативного фольклора в большинстве своем не являются прецедентными текстами, поскольку возникают в конкретных коммуникативных ситуациях. Однако при этом они могут быть очень похожими друг на друга с точки зрения прагматики, семантики или даже формы (хотя и не идентичными), так как созданы по определенной прецедентной прагмасемантической и прагмаформальной модели. Речь идет о семантических (например, моделях, содержащих алгоритмы представления информации) или формальных (например, синтаксических) моделях, которые зависят от прагматических факторов (например, цели высказывания).

Все модели коммуникативного фольклора можно разделить на «горизонтальные» (реализуемые в случае условного статусного паритета собеседников) и «вертикальные» (в случае коммуникации между собеседниками, находящимися на разных уровнях иерархии). Модели ФИ относятся ко второму из перечисленных типов, поскольку их реализации представляют собой высказывания лица, принимающего решения, адресованные лицу нуждающемуся.

Фольклорные изречения (как, впрочем, и весь коммуникативный фольклор) до сих пор остается мало изученным видом словесного фольклора. Необходимо не только четко и обоснованно отделить коммуникативный фольклор от остальных его видов (экспрессивного и обрядового), а фольклорные изречения – от остальных жанров коммуникативного фольклора (людических нарративов и разного рода формул), но и провести в меру полную типологизацию ФИ как особого жанра.

Второй предметной областью настоящего исследования является культурная мифомагическая концептуализация представлений о птице, учитывающая особенности ее дискурсивно-опытной специфики. В основе культурной концептуализации как вторичного прагматического процесса лежат процедуры первичной, когнитивной концептуализации, т.е. процесс выделения из предметного поля опыта определенного рода и вида объектов и их информационного структурирования в виде понятия. Таким образом формируются как родовое понятие птицы, так и видовые понятия отдельных классификационных и тематических групп птиц. Однако в разных формах мифомагического опыта (и соответственно – мифомагического дискурса) такие понятия могут осложняться разного рода культурно значимой информацией, что впоследствии проявляется во фреймовых структурах фольклорных высказываний.

Таким образом, **объектом данного** исследования являются чешские и русские фольклорные изречения с концептуальным компонентом «представление о птице».

Исследуются как видовые понятия птиц, так и собственно родовое понятие «птица», встречающееся в разных жанровых типах ФИ. При этом лексические реализации указанных понятий учитываются не как отдельные концептуальные единицы, а как вербальные проявления тех же концептов.

В качестве **предмета исследования** в данной работе рассматриваются концептуально-дискурсивные особенности использования различных концептов птиц в отдельных жанровых типах фольклорных изречениях с учетом прагматических функций первых и жанрового разнообразия последних.

Материал данного **исследования** состоит из 860 экземплификаций русских и чешских фольклорных изречений. Материал был скомпонован из собраний В. Д. Кульматова и Т. В. Кульматовой «Русские народные приметы и поверья», «Словаря русских суеверий, заклинаний, примет и поверий» Е. А. Грушко и Ю. М. Медведева, «Энциклопедии суеверий» Э. и М.А. Рэдфордов и Е. Миненок, «Русского традиционного календаря на каждый день и для каждого дома» А. Ф.Некрыловой, М. Забылина «Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия»; а также из чешских сборников „Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy" Вацлава Крольмуса, „Ptactvo v názorech, pověrách a zvycích lidu českého" Й. Коштяла, „Pověry a obyčeje v Čechách a na Moravě" Й.В. Громанна, „Hold slunci, dešti, půdě a pluhu: pranostikon" З. Вашку, „Myslivost v zrcadle pověr" Я. Коваржика и ряда менее значимых источников. Собранный указанными авторами материал фрагментарен и представляет собой неполное описание народной фольклорно-коммуникативной традиции с учетом разных субъектов народной культуры. Все это, понятно, снижает его экземплификационную, идеографическую ценность. Тем не менее, этот материал вполне может служить источником типологической и классификационной рефлексии.

Важной проблемой, связанной с подбором фольклорного материала, является современная актуализация собранных в старину текстов. Понятно, что все эти тексты были отрывочно изъяты из реального фольклорного дискурса либо уже переосмыслены или трансформированы под влиянием более современных дискурсивных форм. Следует брать во внимание также то, что в эпоху романтизма достаточно часто собиратели народной традиции либо неточно фиксировали материал, а сбор материала осуществляли случайно и несистематично, либо даже сами придумывали

правдоподобные примеры[1]. Вообще, начало и первая половина XIX века характеризуются отсутствием четкой методологии в гуманитарных и общественных науках, в том числе в фольклористике, этнографии, литературоведении и лингвистике. В наше время сбор фольклорно-диалектного материала осуществляется посредством технической записи (транскрипции или видео/ аудиозаписи, чтобы слышать, как респонденты отвечают и говорят). В свете вышесказанного вопрос о том, какой речевой материал действительно представляет собой фольклорные тексты, какой в ходе этнографического сбора подвергся трансформации, а какой и вовсе выдуман, подлежит более пристальному анализу и остается открытым.

Исходным пунктом в принятой в данном исследовании **методологии** является **онтологический антропоцентризм**, т.е. позиция, согласно которой каждый объект рассматривается сквозь призму человеческого сознания и в рамках человеческой деятельности. В отличие от методологического индивидуализма или персонализма, методологический антропоцентризм предполагает комплексное видение человека как вида, личности и представителя социокультурной общности одновременно. В антропоцентрическом отношении фольклор предстает как система собственно человеческих представлений и моделей поведения.

Второй слагаемой принятой методологии является **онтологический реляционизм**, т.е. понимание всех выделяемых и исследуемых объектов как разного рода отношений. В этом смысле реляционизм противостоит как методологическому субстанциализму, так и процессуализму. В плане реляционизма фольклор видится как совокупность разнородных отношений в пределах человеческого видового, социокультурного и индивидуально-личностного опыта.

Исходя из металогических принципов антропоцентризма и реляционизма, установление отношений на уровне исследуемой информационной системы (каковой является фольклор) выделяются два принципиально отличных вида отношений –

[1] Интуитивная техника сбора материала, например, В.И.Далем характеризовалась высоким уровнем интерференции и обобщения. На данный момент невозможно отделить в его словарных статьях примеры, которые были записаны действительно со слов носителей просторечья, от авторской "как бы" имитации русского просторечья, а также от фонетических и морфологических трансформаций оригинального материала, что ставит под сомнение его примеры употребления фольклора в культурном и языковом пространстве. Согласно работам, посвященным Толковому словарю, неточности, обозначенные термином *новообразования*, считаются незначительными (Дейкина 1993: 18) и определяются как новаторские (Виноградов 1977: 224). Следует упомянуть, что кроме увлечения словарем В.И. Даль также зарабатывал на собранных им словарных статьях. В.В. Виноградов цитирует письма Даля и членов Российской Академии Наук, которые после первой тысячи слов, перестали их покупать (1977: 224). Именно поэтому словарь Даля не принимался во внимание в настоящем исследовании.

функциональные (объект-объектные) и прагматические (субъект-объектные). Соответственно базовыми рабочими метологическими подходами, принятыми в данной работе оказываются **функционализм** (рассмотрение всех объектов во всей полноте их отношений с другими объектами исследуемого предметного поля) и **прагматизм** (рассмотрение всех объектов в иерархии их оценки субъектом соответствующей деятельности). Функционализм является ключевым принципом любых системных исследований (как статических, так и динамических), а прагматизм – любых дискурсивных исследований. В функциональном плане фольклор предстает как одна из форм человеческой деятельности. В прагматическом плане все стороны фольклорной деятельности предстают в аспекте их ценности для человека. Дискурсивный же план показывает событийную и ситуационную релевантность тех или иных функций фольклорной деятельности.

Прагматику фольклорных единиц (в т.ч. и интересующих нас фольклорных изречений) можно изучать с помощью методики многоаспектной типологизации человеческого опыта и дискурса, предложенной О Лещаком (2016: 7), в которой выделены шесть базовых типов опытной деятельности и шесть макродискурсов: три реальных – быт, экономика и общественная жизнь и три виртуальных – наука, искусство и философия. Ввиду того, что данная типология построена на основании принципа фрактала, каждый из ее фрагментов может быть представлен как сфера, выстроенная на тех же основаниях, что и вся схема опыта в целом. Поэтому мы вправе представить бытовую часть «допромышленного» опыта человека, лежащего в основе фольклорного дискурса, как полноценную сферу, в которой можно выделить свои обыденные, экономические, общественные, познавательные, эстетические и мировоззренческие проблемы. Если же учитывать, что наша задача состоит не в том, чтобы представлять всю сферу опыта, а только ту ее обыденно-мифологическую часть, которая «регулируется» фольклором, можно элиминировать из схемы чисто бытовую (физиологическую, витальную) составляющую, а также объединить все виртуальные аспекты жизни в один – собственно мифомагический опыт (в котором нет жесткого противопоставления познания, мировоззренческого осмысления и эстетического переживания). В этом случае прагматическая (аксиологическая) типология фольклорного опыта могла бы быть представлена следующим образом:

Прагматическая схема фольклорного опыта

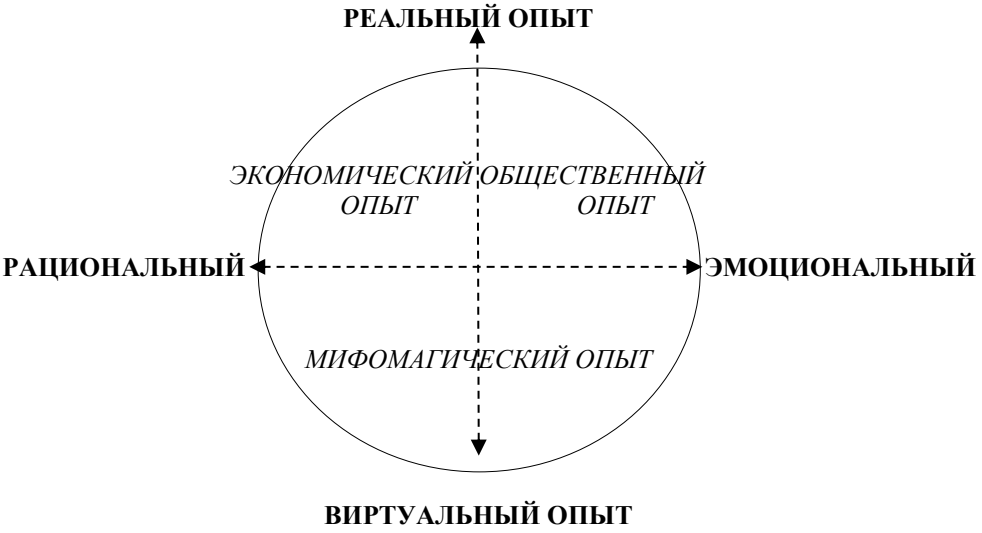

Схема 1 (собственное предложение на основе схемы типологизации данных О.Лещака)

Диссертационное исследование **состоит** из пяти разделов, аналитических выводов, списка использованной литературы и источников, а также списков иллюстративных материалов.

Первый раздел – «**Обыденно-мифологическая и мифомагическая картина мира как основа фольклорного дискурса**» – посвящен установлению функционально-прагматической сущности мышления в целом и мифомагического мышления в частности. В частности, проанализированы понятия мифа и магических представлений, а также определены особенности мифомагического дискурса.

Во втором разделе – «**Фольклор как дискурсивная деятельность и средство знаковой реализации обыденно-мифологического и мифомагического мышления**» – рассмотрены количественные и качественные определения фольклора в разных научных школах и течениях. Здесь же представлено понимание фольклора как дискурсивной деятельности и разведены понятия «живого» фольклора и фольклорного конструкта.

Раздел III – «**Фольклорные изречения как объект лингвосемиотического исследования**» представляет различные эпистемологические подходы к типологизации фольклорных жанров и описаны принципы функционально-прагматической типологии жанров словесного фольклора. Кроме этого, здесь предложена собственная типология коммуникативных фольклорных жанров и типология самих фольклорных изречений.

Четвертый раздел – «**Мифомагическая концептуализация представления о птице в чешском и русском фольклоре**» – кроме общей информации об образе птицы в мифологии и фольклоре, содержит также аналитическую информацию о когнитивной и культурной концептуализации и соответствующем им фрейминге. Помимо этого, в разделе представлен концептуальный анализ представлений о птицах в чешском и русском утилитарном, общественно-этическом и, собственно, мифомагическом фольклорном субдискурсах.

В последнем, пятом разделе – «**Дискурсивно-прагматический анализ чешских и русских фольклорных изречений о птицах**» – представлен прагмадискурсивный анализ фольклорных изречений с компонентом «концепт птицы» по отдельным областям и жанровым типам.

В «**Аналитических выводах**» подведены итоги исследования с особым акцентом на результатах анализа степени корреляции концепта птицы и отдельных жанровых типов ФИ, анализа корреляции актантной функции концепта птицы с отдельными жанровыми типами ФИ, а также корреляции отдельных жанровых типов ФИ с типами когнитивно-прагматической структуры высказываний, реализующих их в речи.

Работу завершает библиографический список источников материала и использованной в диссертации научной литературы.

К работе прилагаются также: список таблиц, перечень схем и список иллюстраций, а также три аннотации на польском, русском и английском языке.

РАЗДЕЛ I
ОБЫДЕННО-МИФОЛОГИЧЕСКАЯ И МИФОМАГИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА КАК ОСНОВА ФОЛЬКЛОРНОГО ДИСКУРСА

Вводные замечания

Ключевой онтологической проблемой настоящей работы является представление и обоснование семиотической сущности фольклора в отнесении его к мифомагическому или обыденно-мифологическому мышлению как когнитивному состоянию. Для этого необходимо последовательно разграничить область словесного фольклора как вербальной (а значит, лингвосемиотической) деятельности и область мифомагического (или обыденно-мифологического) мышления как деятельности культурно-когнитивной. Фольклор (равно на уровне произведений, как и на уровне их текстов) относится к указанным типам мышления как знак к своему означаемому, а также как область вторичного (лингвосемиотического) моделирования к области первичной (когнитивной и культурной) концептуализации опыта.

Но наряду с этим перед нами стоит и важная эпистемологическая проблема: определить статус фольклора и лежащей в его основе картины мира как объектов лингвосемиотического функционально-прагматического исследования. Проблема эта осложнена фактом недоступности обоих этих объектов в их функциональной и прагматической гармонии, т.е. в виде актуальной, «живой» деятельности, т.к. мифомагическое мышление претерпело в ходе эволюции существенные трансформации под влиянием аналитической рациональной рефлексии и современного технологического образа жизни, а фольклор из прямого выражения этого типа мышления превратился в исторический конструкт, т.е. в культурное достояние прошлого.

Исходной гипотезой, на которой основана данная работа является положение, что информационно-мировоззренческим основанием фольклора, играющим значительную роль в формировании культурных ценностей и взглядов практически каждого современного сообщества, является **обыденно-мифологическое мышление,** которое можно рассматривать как производную более ранней формы сознания – **мифомагического мышления**. Беря во внимание историческую перспективу

эволюции человеческого сознания, это последнее обладало целым рядом важных синкретических функций:

- прагма-гносеологической: мифомагическое мышление помогает объяснять окружающий мир в практических формах жизнедеятельности; кроме этого, синкретизм мифомагического познания заключался в синтетическом холизме опыта (в противоположность к современным аналитическим формам познания). В фольклоре этот синкретизм проявляется через мифы и легенды, которые представляют собой не просто объяснения природных и социальных феноменов, но и своеобразные наставления для деятельности. Люди через мифы, с одной стороны, находят ответы на вопросы о мире, человеке, обществе, о причинах прошлых событий и о предстоящих событиях. С другой стороны, они передавали следующим поколениям образцы поведения.

- общинно-социальной: мифомагическое мышление является средой, в которой формируются и поддерживаются общественные связи и холистическое единство социума. Через миф и магию община поддерживала свою почти органическую целостность. Выход за пределы общины или разрыв с ней был равнозначным смерти. Фольклор при этом служит инструментом сплошной социализации, внедряя сформированные мифомагическим сознанием социальные нормы, обычаи и традиции в сознание каждого члена общины через нарративы, символы и ритуальные действа, часто пронизанные магическими элементами.

- квазипсихологической (анимистическо-метафизической): мифомагическое мышление предполагает наличие у человека чувства единства с одушевленным миром и метафизическими сущностями. Именно это помогает справляться с трудностями, страхами и тревогами, которые воспринимаются не как личностные девиации или индивидуальные расстройства, а как воздействие внешних духовных сил. Фольклорные произведения, насыщенные магическими и мифологическими мотивами, предоставляют способы преодоления трудностей и поддержания душевного равновесия. Сказки и легенды, в которых добро всегда побеждает зло, дарят человеку надежду и уверенность.

- культурно-практической и аксиологической: мифомагическое мышление является важным фактором сохранения этнокультурного наследия. Основанные на мифах и магических представлениях фольклорные тексты помогают сохранять и передавать культурные ценности и мировоззрение от поколения к

поколению. Они служат вербальным средством передачи коллективного опыта и знаний.

Важным отличием мифомагического сознания от пришедшего на смену ему обыденно-мифологического (особенно в области фольклорных проявлений) является нерелевантность эстетической функции. Несмотря на то, что с позиций современного понимания магические и мифические элементы, входящие в фольклорные тексты, предстают в виде художественных образов и символов, для носителей мифомагического мышления существенным была именно их адекватность, нефиктивность и практическая ценность. Как только фольклор обретает художественно-эстетическую привлекательность, он перестает быть живым дискурсивным орудием жизнедеятельности и превращается в народное творчество, служащее прежде всего людическим средством украшения досуга.

Можно утверждать, что мифомагическое мышление играло ключевую роль в возникновении и функционировании фольклора до его трансформации в историческое культурное наследие, выполняя множество важных витально-практических функций и обеспечивая информационно-мировоззренческое основание для передачи культурных ценностей и опыта многих поколений.

1.1. Функционально-прагматическая сущность мышления

Фрагменты обыденно-мифологического и мифомагического мыслительного опыта могут быть вербализированы в речи в виде специфического устного высказывания (на стадии индивидуального поведения) или текста (на стадии коллективного поведения). Вербализация это один из процессов психо-языковой деятельности, направленной на сохранение результатов мыслительной деятельности в лингвосемиотической форме, а значит, единицы фольклора можно рассматривать как дискретные единицы, которые имеют начало и конец. В этом случае единицы фольклора действительно имеют текстовую природу и должны рассматриваться одновременно с контекстом, смыслом, интенцией текста. О. Лещак подчеркивает: «Текст является информацией: когнитивно-когитативной, грамматической и сигнальной. В тексте нет ничего, кроме информации» (Лещак 2009: 17-20). Необходимым условием возникновения текста является общение, при котором люди обмениваются информацией. Но для нас важно, что такая информация организована в тексте с определенной коммуникативной или экспрессивной целью и выполняет определенную коммуникативную или экспрессивную функцию. Когнитивно-когитативным моделям мышления и типам информации, хранимым в памяти, соответствуют вербализационные (семантические и грамматические) модели порождения текста, а также вербальные (фонетические) и невербальные (мимика, жесты, позы) модели его сигнальной реализации. Актуальность организации информации здесь и сейчас в тексте указывает на то, что вербализация это процесс речевого или, шире, семиотического мышления, разновидность когитативного процесса. Понятно, что в случае мифомагического мышления мы вправе ожидать не только появления соответствующих речевых форм (высказываний и текстов), но и соответствующих языковых моделей их образования. Поскольку до нас не дошли аутентичные результаты вербализации мифомагического опыта, судить о нем мы можем исключительно по тем фрагментам или текстам, которые сейчас называются *фольклором.* Но при этом помним, что фольклор – это не только свод высказываний и текстов, вербализующих мифомагическое мышление, но и соответствующие жанровые модели, по которым такие высказывания и тексты образовывались.

По мнению Людвига Витгенштейна, «Речь» (вслух или про себя) и «мышление» суть понятия разного рода; даже при том, что они состоят в тесной связи (Витгенштейн 2018: 317). Эту тесную связь можно интерпретировать, с одной стороны, как разного типа когитации (когнитивные процедуры), а с другой – как семиотическую процедуру.

Для семиотики же более значимыми являются понятия коммуникации (связи) и экспрессии (выражения), которые можно рассматривать также как когитативные процессы, в ходе которых участники семиотической интеракции (как виртуальные: внутренняя речь, мысленное общение, общение в прошлом и будущем, так и реальные: все участники интеракции здесь и сейчас) порождают и воспринимают информационные сигналы. При этом обе стороны интеракции одновременно порождают и сопорождают текст, сигнализируя о речемыслительных процессах (говорящий) или семантизируя воспринимаемые сигналы (реципиент). Я. Чарнота подчеркивает что:

> Коммуникация и широко понимаемое мышление (как когитативно-сенсорно-эмоциональный процесс) принадлежат к одному порядку информационных процессов опыта, соотносясь друг с другом в виде дискурсивного и образного мышления (Czarnota 2021: 22-23).

Важным здесь является то, что кроме памяти, коммуникации и вербализации параллельно происходят сенсорные процессы восприятия и эмоциональные оценочные процессы. Следовательно тексты формируются в процессе психо-языковой деятельности при участии процессов памяти, коммуникации, вербализации, сенсорных процессов моторики и восприятия и эмоциональных оценочных процессов. Такая многоуровневая система невозможна без взаимосвязи всех компонентов, в которой и следует искать ответ на вопрос, чем является мысль. Такая взаимосвязь формируется на базе модальных, волитивных, прагматических механизмов поведения, зависящих от потребностей и форм жизнедеятельности. Если стоять в методологическом отношении на строго семиотических позициях, придется признать, что механизмы сигнализации были бы совершенно не нужны, если бы им не предшествовали механизмы речепорождения, а эти последние были бы бессмысленны, если бы за ними не стояли мыслительные процедуры и интенции, побуждающие к интеракции. Наконец, побуждение к мышлению и интеракции получают оправдание только в случае наличия потребности (каузальный фактор опытного поведения) и цели (телеологический фактор). Отсюда вывод: характер дискурсивной (лингвосемиотической) деятельности, включая тексты и модели их порождения всецело зависят от характера этих каузальных и телеологических оснований мышления.

Возникает необходимость объяснить, что такое мысль в онтологическом, функциональном и структурном плане. Проще ответить на последний вопрос, поскольку он является чисто формальным. Говоря о мысли в структурно-формальном

отношении ее можно свести к суждению как событийному информационному отношению. Согласно Олегу Лещаку:

> На уровне когитации каждое из понятий может быть представлено как событие, погруженное в определенные пространственно-временные обстоятельства с конкретизированными субъектами и объектами, соположенными в одном предметном поле (Лещак 2017: 261-280).

Обстоятельства места и времени вместе с субъектом и объектом в общем предметном поле связаны с контекстом, смыслом, интенцией события, его восприятием, пережитым опытом и понятием в памяти. Такое событийное отношение способно облегчить в сознании и на практике освоение окружающего мира человеком. Мысли (суждения) можно соединять (синтез), дробить (анализ), отделять от практики (абстракция), применять к практике (референция), упорядочивать (систематизация и структурирование), оценивать (рефлексия или установление отношения и преференций) и выражать (семиотизация и вербализация).

Несложно ответить и на второй вопрос о функциональной сущности мысли. Достаточно лишь представить мысль как продукт оперирования понятийной или образной информацией, вызванного какой-то причиной (потребностью) и направленной на какое-то действие (цель). С функционально-прагматической точки зрения мысль оказывается определенного рода информационным отношением.

Но открытым остается при этом вопрос о природе самого этого событийного информационного отношения. Ролан Барт указывает на необходимость при определении онтологии мысли учета взаимосвязи собственно энергоматериальных компонентов:

> [Таким образом,] сама мысль представляется нам как материя, наделенная энергией, как поддающийся измерению продукт некоего сложного (грубо говоря, электрического) аппарата, преображающего мозговую субстанцию в силу» (Барт 2008: 157).

О энергоматериальной природе мысли упоминает и Лещак, но при этом не сводит сущность информации к ее энергоматериальному субстрату. Под силой, возникшей из «мозговой субстанции», следует понимать в этом фрагменте силу человеческого влияния, действия, прежде всего действия, направленного на различение: различение сенсорное порождает чувственную информацию, различение состояний собственной психики – эмоции, различение побуждений – волитивную информацию, различение понятий – мыслительную информацию. О материальной основе мышления говорит и Витгенштейн, согласно которому, «Мышление не есть нематериальный процесс,

который наделяет речь жизнью и смыслом…» (2018: 168). Не имея возможности исследования мысли на уровне ее физиологического субстрата, ученые выработали функциональные модели представлений о мысли.

Очень важным моментом понимания мышления, необходимого для этой работы, является принципиальное разведение мышления как синергии обыденной когитации и логического (или дискурсивного) мышления как кибернетической процедуры установления истинности. Ведь рассматриваемое в работе понятие мифомагического мышление совершенно неочевидно.

Некоторые исследователи довольствуются объяснением простых и сложных мыслей у Г. Фреге, невзирая на то, что речь идет не о мышлении как таковом, а лишь о разного рода суждениях в логике. Бронислав Малиновский подчеркивал:

> Мой опыт полевых исследований полностью убедил меня в бесполезности теории, приписывающей дикарям иной тип сознания и иные способности логического мышления. Туземцы не «пралогичны» в своих мнениях, но алогичны, поскольку вера и догматичное мышление дикарей (так же как наше мышление) не подчиняются законам логики (Малиновский 2015: 435).

С точки зрения современной психологии мышления (которая появилась несколько позже, чем исследования Малиновского) стоило бы здесь употребить определение «ино-логичны», поскольку, начиная с исследований вюрцбургской школы и деятельностной психологии Л. Выготского, принято считать, что т.н. «логическое» мышление фактически является не столько мышлением как психическим процессом, а научно-познавательной методической процедурой. Мышлением принять назвать собственно процессы оперирования информацией человеком независимо от уровня его развития – онтогенетического или филогенетического. Впрочем, об этом писал еще И.Кант (1999) в своей «Антропологии с прагматической точки зрения» и В. фон Гумбольдт (1985), изучавший язык и способ мышления жителей острова Ява. Общим местом в современных исследованиях мышления людей, подвергшихся влиянию технической цивилизации (в частности, прошедших школьное образование) и людей, которых это влияние не коснулось, является то, что логика первых отличается большей образностью, конкретностью, референтивностью, синтетичностью и синкретичностью, а логика вторых более абстрактна, обобщена, категориальна и аналитична. Одним из ключевых и наиболее спорных моментов при этом остается вопрос соотношения мышления и веры. Некоторые исследователи именно в этом моменте видят принципиальное отличие рациональной и мифомагической картин мира.

Общим и в случае «логики» (рационального мышления), и в случае «веры» (мифомагических представлений) является их текстовая реализация. У Витгенштейна встречается подобное представление о связи суждения и мысли:

> Суждение и, следовательно, в ином смысле мысль, может служить „выражением" веры, надежды, ожидания и т. д. Но верить не значит мыслить. (Грамматическое замечание.) Понятия веры, ожидания, надежды связаны друг с другом более крепко, чем с понятием мышления» (Витгенштейн 2018: 227).

Интересным в этом фрагменте является противопоставление понятий «верить» – «мыслить». По-видимому, «мыслить» для исследователя связано с логикой когитации (т.е. оперированием понятийным смыслом), а «верить» соответствует оценке, основанной на эмоциональном и волитивном состоянии. С таким пониманием вполне можно согласиться. Действительно, мышление и вера – функции разнопорядковые и принципиально отличные. Не каждое мышление ведет к правильному пониманию предмета, о котором мыслит человек, и не каждая вера ведет к положительному эффекту. Но если некто мыслит критически, он должен верить в то, что существует различие между разными формами мышления, а также в то, что один тип мышления может быть лучше другого. Отсутствие такой веры обычно не ведет к получению полезного знания. С другой стороны вера без мышления может быть полезной (особенно, если способ мышления неверен по определению), но может и вести к катастрофе (если вера ни на чем не основана). Все дело в том, что мышление создает семантику и придает ей форму, а вера как волитивная функция придает нашему знанию и самому мышлению прагматический смысл. Лещак предлагает несколько иначе расставить акценты в различении, с одной стороны, мышления и веры, а с другой веры и воли, без которой не могло бы существовать собственно дискурсивное (логическое или рациональное) мышление:

> В основе любой человеческой деятельности лежат различные оттенки воли – стремление жить, добиваться успеха, получать прибыль, познавать, испытывать красоту или находить смысл. Но что управляет волей? Что составляет и узаконивает каждый акт воли в каждом из вышеупомянутых видов деятельности? Ответ: вера (Leszczak 2010: 388).

Из сказанного следует, что в основе актов целенаправленного мышления лежит воля к познанию или воля постижения смысла. Даже если мы редуцируем проблему мышления до чисто практического мышления, направленного на непосредственную пользу, или до социального мышления, направленного на регуляцию межличностных отношений, все равно в основе такого типа мышления всегда лежит определенный вид веры:

> Вся практика трудовой жизни основана на вере в эффективность и смысл труда, вере в планирование экономической деятельности, в успех производственной, административной или образовательной деятельности. Этот тип веры можно назвать практической верой. В отличие от социальной веры, вызывающей эмоциональную предрасположенность к определенным идеологемам, практическая вера, как правило, вызывает рациональные решения и стремление к предметным манипуляциям (там же, 393).

В наибольшей же мере фактор веры проявляется в сфере витальных интересов, т.е. в бытовом мышлении:

> В основе арефлексивного поля опыта и совершаемых в нем действий лежит витальная вера – вера в существование мира и собственное существования (т. е. вера в жизнь). Вера такого типа – это просто привычка и обычай (там же, 390).

Связь мышления и веры в картине мира раскрывает, как наши восприятия и идеи (а также наши эмоции и волеизъявления) формируют наш мир и влияют на него. Картину мира следует рассматривать не только сквозь призму способа мышления, который её порождает в форме своего продукта – знания и с его же помощью обслуживает, но также сквозь призму таких личностных (субъектных) форм порождения информации, как эмоции и волеизъявления, высшей формой проявления которых является вера. Алексей Лосев писал, что «... знание в сущности своей и есть подлинная вера; и эти две сферы не только не разъединимы, но даже и не различимы» (Лосев 1994: с. 114). Знание-веру, по Лосеву, можно интерпретировать как психический процесс, в котором необходимо брать во внимание понятие надежности источника, каковым в допромышленных культурах был авторитет носителей мифомагической истины – шаманов и старейшин.

Разнообразие мышления обеспечивает человеку богатство возможностей не только осмысления его предметного опыта, но и гибкость (функциональность) его семиотической системы, позволяющей общаться в социуме и распознавать явления действительности по различным их знаковым проявлениям. Звучание речи, жесты глухонемых людей, зрительное восприятие графических сигналов или прикосновение к поверхности, на которую нанесены рельефно-точечные символы Брайля, равно как и их нанесение при порождении сообщения, невозможны без существования как у адресанта, так и у адресата сообщения некоторой информации, по отношению к которой само сообщение является знаком. Один должен знать, что он хочет сообщить и что имеет в виду, создавая речевой сигнал, второй точно так же должен предвидеть, что закодировано в сообщении и предполагать, что адресант мог иметь в виду при восприятии его сигналов и интерпретации его сообщения. Все это информация,

выходящая за пределы собственно семиотического ряда (речевой единицы). Условно можно ее назвать *мыслью* (*интенцией* в случае адресанта или *смыслом* в случае адресата).

Мысль содержит информацию о вещи либо событии, их действиях или состояниях, атрибутах и обстоятельствах. Человеческому способу оперирования информацией присущи связность мышления (логика), интенциальность (т.е. нацеленность на самовыражение), интенциональность (т.е. нацеленность на объект), диалогизм (предположение наличия другого), а также инвенциональность (инновационность) в сочетании с шаблонностью (модельностью). Исходя из этого, человеческое оперирование информацией предполагает семиотизацию результатов мыслительных процессов и состояний, т.е. их кодирование и сигнализацию при помощи понятных другим людям знаковых систем (например, языка). В науке часто возникает вопрос, автономно ли мышление от языка по функционированию, т.е. не по происхождению и не по социализации результатов, а исключительно с точки зрения возможности осуществлять мыслительные процессы во внеязыковой форме. В функционально-прагматической методологии ответ утвердительный: мышление в функциональном плане может быть автономно от языка (что не исключает также возможность их совместного функционирования в форме речемышления). В иных методологиях допустимо обратное утверждение, что мышление – это продукт языковой деятельности (панвербализм), однако в таком случае следует перечеркнуть всю семиотику, т.к. знаки существуют для того, чтобы являть неявное при помощи наблюдаемых предметов и процессов. Неявное в антропоцентрической семиотике может быть только одно – еще несемиотизированная информация, т.е. психические функции (суждения, понятия, представления, эмоциональные, волитивные и сенсорные состояния). **Именно поэтому рассмотрение когнитивного основания для фольклорного дискурса (для фольклорной лингвосемиотической деятельности) должно быть осуществлено прежде анализа самого фольклора.** В качестве основы такого дискурса в современной лингвосемиотической деятельности служит бытовой макродискурс, обслуживающий всю сферу обеспечения человеческих витальных потребностей.

В рамках бытового макродискурса автоматизм речевых действий народной культуры можно объяснить предположением что семиозис (и его частный случай – вербализация) в народной традиции основан на мифах, закрепленных в обыденно-мифологическом и мифомагическом мышлении. Говоря о народной традиции и

фольклоре следует иметь ввиду, что речь идет о мышлении людей прошлого. В современном мире значимым является разделение между рефлексивными и арефлексивными типами мышления. Мышление оперирует мыслями, в таком случае с современной точки зрения миф можно рассматривать как определенного рода прецедентную, воспроизводимую мысль. При воспроизведении мифа в актуальном представлении заложенные в нем функция и прагматика обычно не утрачиваются и их реализацию по сей день можно встретить в обычаях (и обрядах, ставших уже бытовыми), где значимы как вербальные, так и невербальные действия, зачастую лишенные лексической вербализации. Например, обычаи приготовления крашенок на Пасху; сбора трав или веток для украшения дома в праздничный период, праздничные гигиенические процедуры, разного рода жесты и телодвижения, не преследующие прямых практических или коммуникативных целей манипуляции с фетишами, оменами, амулетами и под. Однако с формальной точки зрения рисунок и цвет яиц, так же, как и техника их изготовления, а также их номинация (кра*шенки, писанки, крашеные яички* и под) в каждой культуре или регионе могут отличаться. То же происходит и в случае декорации на Троицу: в одном доме используется то, что есть под рукой, в другом, кроме веток дерева, используются лечебные и ароматические травы – форма проявления особого типа миропонимания и мышления может быть разной. Такой выбор средств паралингвистического означивания обеспечивает разнородность культуры. Точно также разнообразен и выбор лексико-семантических средств для вербализации мифических представлений и верований, который обычно именуется фольклорным. Из сказанного можно сделать вывод, что сущность всевозможных семиотических проявлений (как вербальных, так и предметно-манипулятивных) состоит не в их внешней материальной форме, а в подразумеваемых ими смыслах, особенно прагматического характера.

1.2. Специфика обыденного мышления и обыденно-мифологической картины мира

В основе фольклорного дискурса лежит так называемая «народная мудрость», выраженная в форме текстов и высказываний с более или менее выраженными жанровыми характеристиками. Содержание «живого» фольклора с его утилитарной мифомагической прагматикой обычно включает в себя верования и убеждения о том, что есть правда, что скрывается за внешними проявлениями, как правильно воспринимать мир природы, людей и сверхъестественных существ, каким будет будущее, как поставить диагноз или повлиять на потусторонний мир. В попытке когнитивного и культурного освоения фрагмента картины мира, в мифе и магии, по представлениям реальных пользователей фольклорных текстов, оценивались не только реальные, но и трансцендентные или метафизические события. Оценка этой деятельности сегодня возможна лишь при объяснении вербализации сложившихся в то время представлений о мире в контекстах высказываний из области словесного фольклора. Конечно, не всегда народный субъект (как условный создатель фольклора) имел в виду исключительно метафизику и трансцендентность, размышлял о наблюдаемых явлениях и событиях, пытался найти закономерности, происходящие в окружающем мире природы, и сформулировать их, например, через предсказания (приметы) (прогнозы погоды и видения будущего), в которых элементы метафизики проявляются не столько на уровне семантики, сколько на уровне прагматики. Однако и это не является очевидной информацией. Из текста народной приметы *Солнце красно – завтра будет ветрено* для современного адресата не очевидно, что ‘завтра будет ветрено’, так же как не очевидно, что это истинная или ложная информация, поскольку он считает это всего лишь мнением человека, предсказывающего ветер. Ведь речь идет о событии, реальность которого может быть проверена только завтра. Зато к прогнозу погоду, высказанному метеорологом в форме информационного сообщения у него доверия больше. А ведь оба предсказания сегодня проверить нельзя. Значит проблема в источнике уверенности или веры в правдивость чьих-то слов. Современные люди привыкли больше полагаться на научные (или наукообразные) сведения. Однако фразы вроде *Солнце красно – завтра будет ветрено* появились не в ходе актуального прогностического мышления, а воспроизведены по памяти, куда попали в процессе постепенной социализации (если говорить об отдельном человеке) или в ходе эволюции культуры (если говорить о культурном сообществе). А значит, многие

поколения наших предшественников верили или хотя бы доверяли такого рода фразам, не обладая в качестве критерия истинности данными научных исследований. В основе их уверенности лежала интуитивная вера в правдивость народной традиции, называемая современными исследователями мифом.

Точно так же осуществляются и многие диагностические операции, связанные с попытками объяснить неочевидные события и установить причинно-следственные связи между ними и симптомами, под которыми диагност понимает проявления этих событий или их следы. Поставленные «диагнозы» не всегда становятся очевидной истиной в понимании современного критически мыслящего человека, если они представлены в форме народной мудрости (фольклорного факта). Он не всегда доверяет таким объяснениям и выяснениям, считая их всего лишь точками зрения непрофессионального диагноста или дилетант. Мифологическое (мифическое) же мышление людей, благодаря которому возник в свое время такой фольклорный факт, как раз и состоит в том, что все подобные диагностические утверждения, так же, как и прогностические, принимаются на веру и часто воспринимаются как почти абсолютная истина.

Мифическая и магическая картины мира, лежащие в основе фольклора, – это элементы сознания (мышления и памяти), выраженные в опыте знания и способе мышления людей в разных типах обществ. Вместе с исчезновением или трансформацией общества мифическая и магическая картины мира исчезают и трансформируются в современную, рефлексивно-логическую картину мира. С развитием научно-технического образа мышления у современного человека мифическое мышление постепенно вытесняется в область быта, повседневного обихода. Поэтому сейчас уместнее говорить об **обыденном мышлении или сознании**, сосредоточенном на витальных ценностях. Его характеризует арефлексия, привычка, интуитивизм и редукционизм. Для него свойствен синкретизм опыта, в котором на первом плане оказывается вера в прошлый опыт, доверие к мнению большинства, опора на опыт прежних поколений. И именно в этом типе мышления в наибольшей степени сохраняются традиционные мифические представления.

Принципиальная черта любого мышления – его конструктивный характер по отношению к информации. В определении В.А.Лекторского:

> мышление – процесс решения проблем, выражающийся в переходе от условий, задающих проблему, к получению результата. Мышление предполагает активную конструктивную деятельность по переструктурированию исходных данных, их расчленение, синтезирование и дополнение (Лекторский 2009: 537).

Говоря о мышлении применительно к обыденному опыту, можно понимать под этим термином активный процесс, связанный с умственной деятельностью, т.е. любой процесс обработки понятийной или образной информации, включающий анализ, синтез, абстрагирование, обобщение и оценку. Мышление позволяет решать проблемы, принимать решения и формировать идеи.

Для понимания обыденного опыта важно также выделять наряду с мышлением ментальные механизмы (память), поскольку равно материал, как и результаты мышления находятся именно в памяти. В этом смысле картина мира – это культурно-психическая функция именно памяти. Именно она обусловливает характер мышления. Но она же является и его результатом. Иногда память и мышление объединяют понятием сознания (в широком смысле, т.е. в отвлечении на разделение сознательного и неосознаваемого). Сознание – это состояние понимания и восприятия окружающего мира и самого себя. Оно включает в себя чувства (сенсорные, эмоциональные и волитивные), мысли и воспоминания, а также способность рефлексировать над своими психическими состояниями и умственными процессами. Говоря о сознании. Лекторский выражает подобное мнение, считая, что сознание это:

> состояние психической жизни индивида, выражающееся в субъективной переживаемости событий внешнего мира и жизни самого индивида, в отчете об этих событиях. (Лекторский 2009: 885).

Мышление также иногда понимается узко или широко. В узком смысле мышление равно когитации, т.е. оперированию понятиями. Мышление в широком смысле включает в себя различные когнитивные функции, такие как оперирование понятиями, включая ментальные процедуры, внимание и другие волитивные процедуры, восприятие, эмоциональное отношение и воображение. Именно в таких, широких смыслах здесь используются термины *обыденное мышление* и *обыденное сознание* (а также связанные с ними понятия мифического или магического мышления и сознания).

В.П. Филиппова и Е.Н. Хаматнурова понимают обыденные представления (как основу обыденного сознания) следующим образом:

> …обыденные представления (…) трудно рефлексируются и расцениваются индивидом как истинные; имеют вероятностный характер; могут быть внутренне противоречивыми; устойчивы к опытной проверке; основаны на эмоциональном отношении; содержат с точки зрения формальной логики неадекватно сопоставленные общие и частные признаки. (…) феномен обыденного сознания описывается как обладающий следующими специфическими особенностями: его содержание обладает внутренней противоречивостью, иррациональностью; обыденное сознание имеет социальную природу, разделяется большой группой людей (…) (Филиппова, Хаматнурова 2013).

По мнению исследовательниц, обыденное сознание – это явление, которое пронизывает повседневную жизнь и формирует представления и поведение индивидов и групп в быту. В защиту этой позиции выступают авторы словарной статьи о этом типе сознания из «Краткого психологического словаря»:

> обыденное сознание – совокупность представлений, знаний, установок и стереотипов, основывающихся на непосредственном повседневном опыте людей и доминирующих в социальной общности, которой они принадлежат (Карпенко, Петровский, Ярошевский 1998).

Стоит особо подчеркнуть социальную природу обыденного сознания. Обыденные представления носят коллективный характер, всегда разделяются большей или меньшей группой людей и играют важную роль в контексте социальных взаимодействий и культурных норм. Обыденное сознание способствует формированию и поддержанию общих представлений и ожиданий в обществе.

Обыденные представления трудно поддаются рефлексии, то есть осмыслению и критическому анализу. Индивиды часто воспринимают эти представления как абсолютно истинные и не подвергают их сомнению. Обыденные представления носят вероятностный характер, что означает, что они могут быть изменчивыми и основанными на вероятностных оценках событий и явлений. Этот момент особенно сближает обыденное и мифическое сознание. Эти представления нередко могут быть внутренне противоречивыми, что означает наличие в них логических несоответствий и конфликтов между различными элементами. С точки зрения формальной логики, обыденные представления могут содержать неадекватно сопоставленные общие и частные признаки, что приводит к нелогичности и иррациональности. И этим они отличаются от собственно мифических представлений, которые существовали еще до появления рационально-логических, дискурсивных форм мышления: **там, где нет различий в способах мышления (нет формальной логики), нет и внутренних противоречий**.

При этом обыденные представления, основанные на эмоциональном отношении, поскольку чувства и эмоции играют ключевую роль в их формировании, устойчивы к опытной проверке и не всегда поддаются научному или рациональному осмыслению и подтверждению. Тем не менее, их авторитет в повседневном опыте гораздо выше, чем авторитет науки.

1.3. Миф как эпистемическая основа мифомагического мышления

Мифомагическая картина мира гипотетически наиболее архаична, она скорее всего была свойственна всем допромышленным культурам людей, до момента специализации, когда у них начало развиваться промышленное, затем – индустриальное, а позже и (пост)индустриальное мышление. Люди поступали с неживыми предметами, как если бы они были живыми, что указывало бы на имманентное понимание мира и синкретизм рационального и эмоционального начала. Именно в этом можно усматривать определенного рода универсализм (как принцип одинаковости, несмотря на формальные отличия между отдельными допромышленными культурами). Существование универсальности можно предполагать до момента, когда у людей появилось четкое различие между реальной (экономической и общественнополитической) и виртуальной дискурсивной деятельностью, а также отмежевание индивидуального интереса от интереса общины.

Можно предположить, что развитие человеческого типа мышления распределяется по стадиям выхода из общего синкретизма. Первое разделение целостности прошло, скорее всего, по линии «живое – неживое» (общества и природы), при котором межличностные отношения людей отличались от отношений с природой (животными и предметами), трактуемой как объект деятельности (впоследствии это различие приведет к возникновению культуры и цивилизации), вторым разделением было различение реального и виртуального (утилитарная практика отделилась от утилитарного же знания, а затем и знания духовного, сакрализованного), а третьим – разделение на личное и общественное (позже – институциональное). Все эти деления привели к расслоению общества и специализации труда, уходу от магии и приближение к промышленному, индустриальному, а далее и (пост)индустриальному образу жизни. Переход от промышленности к индустриализации приводит к появлению технологического мышления, а в ходе постиндустриального развития информационных технологий (в результате возникновения интернета и киберпространства) возникает новый тип организации – информационное общество. Каждый из этих этапов не только порождал новые рефлексивные и метарефлексивные сферы опыта, но и переносил центр тяжести все дальше от обыденности, быта и синергии народных обычаев в область институционального и индивидуалистического мышления.

Исследователь мифомагического мышления Ян Кайфош обратил внимание на то, что исторические типы мышления не только сменяют друг друга, но зачастую сосуществуют как взаимодействующие системы или как культурно-цивилизационные слои:

> Последовательность картин мира – это последовательность порядков, в соответствии с которыми организуется знание, и эти порядки обычно не объективированы в том смысле, что они обычно не рефлексируются их носителями, их участниками. Для понимания всего спектра явлений, подпадающих под понятие магической картины мира, важно отметить, что законы магии проявляются не только в непосредственном человеческом действии, но и в дотеоретическом, повседневном понимании мира и его интерпретациях, причем не только в рамках архаических культур, но и в народной культуре Европы (Kajfosz 2009: 185).

В нашем понимании картины мира сосуществуют, дистрибуируясь по типам опыта и дискурсивным сферам, накладываются друг на друга, как слои мышления, нередко диффузно взаимопроникают друг в друга, словом, не являются чисто темпоральными стадиями, эмерджентно сменяющими друг друга. На мифологический слой мышления накладывается т.н. здраворассудочное, т.е. собственно обыденное (бытовое), религиозно-обыденное, обыденно-экономическое и обыденно-социальное, а далее – собственно секуляризированное и рационально-логическое мышление, характерное для индустриального и постиндустриального этапов.

Параллельно с (пост)индустриальным мышлением в условиях обыденной сферы дискурса или в условиях повышенного риска в экономической сфере сосуществует мифическое и магическое мышление. Мифомагическое знание в быту помогает ответить на вопрос, что за звуки слышны в пустой квартире, либо обеспечивают успех в экономической сфере. Религиозное мышление помогает привлечь помощь святых покровителей, ангелов-хранителей, информация о них и способе связи с ними сохранилась в общественно-этическом типе дискурса. Здравый рассудок помогает работнику решить технологическую проблему, а избирателю – проголосовать на выборах. Естественно, наибольшая степень мифологизма характерна даже в современном постиндустриальном обществе нашему поведению в быту.

Как видим, современное обыденное сознание, сохраняющее следы мифомагической арефлексии и интуитивности, в силу своей непоследовательности и противоречивости не может становиться твердой опорой для функционирования человека в современном мире. Но, хотя оно и содержит немалую долю мифологизма, в этом смысле от него следует принципиально отличать сознание собственно

мифическое (или мифомагическое), которое было фундаментом человеческой жизнедеятельности многие тысячелетия в допромышленную эпоху.

В этом отношении интересен тезис Л.Ю. Гусева о том, что: «фольклорное и мифологическое сознание структурирует внешний мир, используя особую систему координат» (Гусев 1996: 58). Можно согласиться с исследователем что миф и фольклор (как его проявление) не просто отражают, а действительно структурируют внешний мир. Акторами такого структурирования в обществе допромышленнного типа, т.е. в обществе охотников и собирателей обычно становились шаманы и жрецы. Социальная роль шамана и или жреца существенно влияла как на создание, так и на поддержание мифической и магической картин мира в сообществе. Польский антрополог Анджей Верчиньски указывает на то, что:

> В наивысшей степени роль мага-жреца реализует шаман, который обслуживает мелкие сообщества собирателей-охотников, землепашцев или скотоводов в комплексе с применением различных видов магии и обрядов. Выдающаяся социальная роль шамана обусловлена тем, что он выполняет одновременно множество различных услуг, которые, даже если они носят чисто инструментальный или социальный характер, всегда происходят в условиях магико-религиозного сопровождения. Так, он может быть распространителем общеплеменной традиции, художником и ремесленником, врачом-знахарем, гадателем, астрономом и метеорологом и т. д., постоянно живя проблемами своей общины. Можно предположить, что институт шаманизма имеет весьма архаичное происхождение. Во всяком случае, археологические находки свидетельствуют о его существовании как минимум со времен верхнего палеолита. В конечном итоге, похоже, что магия родилась вместе с шаманизмом и одновременно является самой ранней формой религиозного отношения человека к миру, а пик слияния магии с религией, искусством и первобытной наукой в развитых племенах охотников-собирателей и землепашцев отмечается в тайных шаманских общинах, обладающих обширными профессиональными знаниями и контролирующих идеологическую и политическую жизнь в межплеменном масштабе («циклопично-титанические» общины) (Wierciński 2010: 107).

Для шаманизма типичны сообщества, которые следует рассматривать в рамках допромышленной эпохи[2], которую следует четко разграничивать с промышленной. Различия допромышленной эпохи заключаются в ее синкретизме (слабом разделении видов деятельности), натурализме (привязанности к витальным потребностям) и мифомагичности (имманентной и практически ориентированной религиозности), в то время как для собственно промышленной эпохи характерно четкое разделение труда, развитие общественных ролей (расслоении общества), связанных с урбанизацией и появление трансцендентных религий. Промышленная эпоха на бытовом уровне характеризуется обыденно-мифическим рефлексивным мышлением.

[2] Термин – *допромышленная эпоха* взят из работы Мариуша Лютерека (Luterek 2004).

В допромышленную эпоху основой экономики было натуральное хозяйство, в котором каждая племенная община или семья занималась производством всех необходимых продуктов и товаров. Разделение труда было минимальным, и каждый член общины выполнял одновременно множество функций. Основная масса населения проживала в сельских районах, занималась сельским хозяйством и вела традиционный образ жизни, основанный на природных циклах и ритуалах. Общество в допромышленную эпоху было организовано вокруг племён и кланов. Социальные роли были менее дифференцированными, и общественные отношения основывались на родственных связях и общинных обязательствах.

В широко понимаемую промышленную эпоху (т.е. в ситуации, когда распадается аграрная община) произошло значительное расслоение общества. Возникли новые классы, такие как рабы и рабовладельцы, крестьянство и землевладельцы (дворяне), рабочий класс и буржуазия. Социальные роли стали более дифференцированными, что привело к изменению структуры общества. Одним из факторов такого расслоения была урбанизация: быстрый рост городов и миграция населения из сельских районов в города привели к изменению образа жизни первичной аграрной или кочевой общин. Еще большее влияние на изменение способа мышления и структуру обыденного сознания в промышленную эпоху имела рационализация и технологизация труда. Промышленная революция привела к специализированному разделению труда, что способствовало повышению производительности и эффективности. Каждый работник стал выполнять определённые задачи в производственном процессе. Более того сам труд стал существенно опосредованным в когнитивном и семиотическом отношении. В нем появилось множество чисто информационных и рационально продуманных этапов. Огромное количество действий имманентного характера (т.е. эмпирически реального) обрело свое объяснение и обоснование. Все это не могло не привести к распаду реальности на две принципиально различные части – имманентную (эмпирически освоенную) и трансцендентную (область, выходящую за пределы понимания и человеческой ответственности).

В связи с этим появляются трансцендентные религии. В промышленную эпоху произошли изменения в религиозных верованиях. Возникновение и распространение трансцендентных религий, которые предлагали новые способы осмысления мира и духовного опыта. Мифомагическое мышление играло ключевую роль в допромышленную эпоху. Вера в магию, духов природы, ритуалы и мифы составляла основу мировоззрения и полностью регулировала повседневную жизнь. Можно

предположить, что в промышленную эпоху появляются собственно рефлексивные способы мышления (экономические, политические, философские, эстетические и ранненаучные), под влиянием которых в обыденном сознании начинает доминировать обыденно-мифическое мышление, для которого типично осмысление и адаптация мифов к повседневной реальности. Понимание этих различий помогает лучше понять культурные представления обыденности и позволяет реконструировать исторические представления о мифе и магии. Если в допромышленную эпоху для функционирования общины нужны были мифомагические представления о целостном мире, в котором натуральное и сверхъестественное не просто соседствует, а и тесно переплетено, а верования (культ) служили реализации витальных потребностей, то обществам промышленной эпохи наряду с институтами социальных корпораций и государственными институтами обнаруживается потребность в институте религии, специализирующийся на удовлетворении духовных потребностей, выходящих далеко за пределы чисто витальных ценностей.

Граница между шаманизмом и промышленной эпохой сопоставима с третьим и четвертым этапами развития религиозных представлений в концепции Анджея Верчиньского. Именно эти этапы появления монотеистических религий прямо сопряжены с трансформацией общества в направлении к промышленной эпохе:

> (...) фазы эволюции магико-религиозных ИПУ [разнообразных магико-религиозных идеологических подсистем управления], понимаемые анагенетически. Эти фазы следующие: 1) первобытный шаманизм, с ярко выраженной тематикой; оппозиция Жизни и Смерти, связанная с поляризацией полового диморфизма (от нижнего по средний палеолит), 2) тотемический шаманизм раннего родо-племенного строя (верхний палеолит), 3) матриархальные религии с центральной фигурой Великой Богини-Матери (неолит-энеолит), 4) астробиологические религии древних центров урбанизированной цивилизации и 5) универсалистские религии, интегрирующие людей в трансэтническом масштабе и формирующиеся в период от поздней античности до раннего средневековья (Wiercinski 2010: 97-98).

Верчиньски, описывая мифомагические системы сознания, оперирует чисто кибернетической категорией идеологической подсистемы управления, поскольку его как антрополога политики интересовало прежде всего то, как жизнь сообщества организуется его духовными лидерами. Меня же интересует в гораздо большей степени то, как мифомагическое сообщество синергетически самоорганизуется на основе выработанных знаний и стереотипов знакового поведения.

В этом плане полезно обратиться к лингвистическим понятиям двух подходов к оценке и использованию семантического содержания: ономасиологического и семасиологического. В первом случае носитель семиотического опыта занимает

активную позицию по отношению к знанию, которое он использует в общественной интеракции. Его поведение можно смело назвать кибернетическим, поскольку интенционально окрашенное социальное поведение так или иначе служит управлению интеракцией. Семасиологическая позиция может пониматься не только как пассивное восприятие поступающей информации (например, в форме импрессии), но и как определенная форма синергетического приспособления к окружению по принципу взаимного удобства. В случае интеракции «шаман – племя» позиция первого однозначно ономасиологическая и кибернетическая, позиция членов племени – семасиологическая и синергетическая.

При этом я вполне разделяю мнение Катажины Нобис-Влязло, что неправильно считать будто субъект-донор принимает всегда только ономасиологическую позицию, а субъект-акцептор – всегда семасиологическую, ведь и одному и другому известны потенциальные варианты развития ситуации или события:

> Очень часто можно встретить положение о том, что семасиологический способ отождествляется с деятельностью слушающего, а ономасиологический – с деятельностью говорящего (то, что Л. В. Щерба называл в изучении разных языковых дисциплин подходом пассивным и активным). Но следует возразить, что механизмы формирования текста являются идентичными как при кодировании (порождении), так и при декодировнаии (интерпретации): говорение обязательно сопровождается слушанием и самоконтролем, слушание и семантическая интерпретация предвидят механизмы вероятностного прогнозирования. Человек – не механический автомат. Наше восприятие речи всегда избирательно и активно. Интерпретация – это всегда активное сопорождение текста реципиентом (Нобис-Влязло 2017: 123–124).

Исследовательница пишет о принципах семиотической интеракции как таковой безотносительно к ее культурно-цивилизационному фону и деятельностной специфике. Если же взять во внимание деятельностно-дискурсивное расслоение человеческого опыта, нужно будет отличать собственно рефлексивные интеракции (в области экономической или общественно-политической жизни) от арефлексивных, бытовых, обыденных. В этих последних уровень активности при обретении информации существенно снижен. Интерпретация получаемой информации существенно уступает импрессивному ее присвоению. Если же мы говорим о допромышленном обществе, в котором мифомагическое мышление обслуживало практически весь спектр опытной деятельности, говорить об интерпретативном характере восприятия информации не приходится.

Семиозис как информационную процедуру можно условно разделить на два способа реализации ономасиологических действий: невербальный (семиотическое предметно-манипулятивное действие) и вербальный (текст). Как предметно-

манипулятивная, так и текстовая реализация могут быть полной или частичной в зависимости от степени выполнения ономасиологической интенции субъекта-донора. При частичной реализации возникает угроза коммуникативного сбоя (непонимания или недопонимания) при восприятии семиотического «продукта» субъектом-получателем. Особенно ярко это проявляется именно в арефлексивных интеракциях, основанных на импрессивной позиции реципиента. Но в случае наличия довольно жестких, стереотипных, шаблонных моделей или высоковоспроизводимых (прецедентных) информационно-знаковых единиц (как в экспрессивном или обрядовом фольклоре) возникает возможность сохранения достаточного уровня взаимопонимания. Человек в мифомагическом, допромышленном сообществе обладал не только огромным количеством воспроизводимых аналитических знаков (текстов и высказываний), но и большим количеством культурных схематических образцов (моделей) разных типов ритуального, обрядового или даже повседневного поведения. Но и от шамана не требовалась чрезмерная инновационность. Уклад жизни был достаточно размеренным и рутинным, а значит память и воспроизведение играли намного более существенную роль, чем мышление и креативность.

Существенным отличием современного обыденного мышления (и сознания) от допромышленного мифического является то, что обыденная арефлексия как ослабление внимания или неразвитость рефлексивных навыков у современного человека является своеобразной «недоработкой», часто воспринимается как «ошибка» или «девиация» на фоне рефлексии образованной части общества или метарефлексии ученых и философов. В традиционном обществе арефлексия носит совершенно иной характер. Это фактически вера в истинность рефлексивно не проверенного знания, полученного в ходе опыта предметной и общественной жизни, опора на неметодичное знание, которое невозможно фальсифицировать. Именно такого рода знание можно расценивать как **миф**. Чтобы миф как идея истины существовал, он не может рассматриваться вне мифомагического типа мышления, вне обусловленного культурой априорного опыта, где знание о вещи понимается не как индивидуальная точка зрения, а как обладание в сознании онтологических свойств познаваемого предмета (вещи или явления). Как верно пометил Ян Кайфош,

> Речь идет о том, что нужно лишь иметь правильный ключ, код, который позволил бы на основе того, что можно увидеть, сделать выводы о том, что еще нельзя видеть. В контексте высказанных до сих пор соображений стоит отметить, что наблюдение за природой, даже долгосрочное, не может быть достаточным объяснением всех метеорологических прогнозов. Прежде всего, необходимо задать вопрос, в рамках какого порядка вещей (парадигмы) человек наблюдает природу. В этом смысле, по крайней

мере, некоторые метеорологические предсказания указывают на магию как на систему значений (то есть указаний на одно явление по отношению к другим явлениям), которая сегодня существует лишь фрагментарно, благодаря чему наши предки смогли открыть или изобрести связи между явлениями, между которыми, с современной точки зрения, вообще не может быть никаких связей. (Kajfosz 2006: 22–34).

Содержание разных типов мифомагического мышления (а также и представлений в рамках этого мышления) основывается на двух типах когнитивных и культурных моделей: экзистенциально-функциональной «Как есть на самом деле?» и прагматической «Что сделать, чтобы добиться искомого?». Речь идет о знании-вере в истинную сущность и состояние вещей, их функции и атрибуты, а также о знании-вере в возможность их использования человеком с практической (утилитарной) целью, но мифомагическим образом, т.е. исходя не из здраворассудочных и эмпирических причинно-следственных связей между явлениями, а из условной сверхъестественной логики.

В этом плане мифомагическое мышление очень сильно напоминает мышление бытовое, обыденное. Оба типа мышления характеризуются арефлексией, интуитивностью и автоматизмом. В рамках как быта, так и народной культуры автоматизм мыслительных действий можно объяснить предположением, что и логика, и семиозис (а также его частный случай – вербализация) основаны на интуитивном знании, пользующемся полным доверием без какой-либо рационально-логической, аналитической или критической аргументации, т.е. фактически на мифах.

Осмысление отдельных жизненных событий (мифологическая концептуализация) приводит к парцелляции их в отдельные ментальные структуры, называемые Елеазаром Мелетинским *мыслями-мифами* (ранее я использовал для этой цели номинацию *знание-вера*), которые являются основой мировозренческой картины мира. В концепции ученого

Миф является средством концептуализации мира – того, что находится вокруг человека и в нем самом. В известной степени миф – продукт первобытного мышления. Его ментальность связана с коллективными представлениями (термин Дюркгейма), бессознательными и сознательными скорей, чем с личным опытом (Мелетинский 2001: 24).

Ученый указывает на предметную конкретность и темпоральную актуальность мифического мышления, которое, по мнению автора, во многом сходно с детским:

Непосредственным материалом первобытной логики становится элементарно-чувственное восприятие, позволяющее через сходства и несовместимости чувственных свойств осуществляться процессу обобщения без отрыва от конкретного. Соответственно пространственно-временные отношения не могут эмансипироваться от заполняющих пространство и время конкретных чувственных предметов, персонажей, ситуаций, что

> приводит к представлению о неоднородности пространства и времени. Сближение объектов по их внешним вторичным чувственным качествам, по смежности в пространстве и времени может преобразоваться в причинно-следственную связь, а происхождение – в известном смысле подменить сущность. Последняя черта (характерная и для детского мышления) чрезвычайно существенна, так как ведет к самой специфике мифа, моделирующего окружающий мир посредством повествования о происхождении его частей. Само логическое мышление еще слабо отдифференцировано от эмоциональных, аффективных, моторных элементов, что не только облегчает всякого рода „партиципации" (в леви-брюлевском смысле), но мотивирует многое в ритуально-магической практике (Мелетинский 2000: 165–166).

При этом Мелетинский утверждает что мифическое мышление не лишено собственной логики, в основе которой лежат оппозиции:

> Мифологическая логика широко оперирует бинарными (двоичными) оппозициями чувственных качеств, преодолевая, таким образом, „непрерывность" восприятия окружающего мира путем выделения дискретных „кадров" с противоположными знаками. Эти контрасты все более семантизируются и идеологизируются, становясь различными способами выражения фундаментальных антиномий типа жизнь / смерть и т. п. (Мелетинский 2000: 168).

Однако в фольклоре и жизнь, и смерть могут существовать независимо в обличии имманентных божеств, их конкретизированных ипостасей. Сложно доказать что для человека с мифологическим мышлением важнее: жизнь или смерть. Если можно доказать порядок, что после смерти бывает жизнь, или если есть жизнь, то непременно наступит смерть, то речь идет не столько об оппозиции, сколько о причинно-следственной связи. Можно согласиться с ученым, что определенные квазилогические схемы сформировались на уровне коммуникации и языка. Вера в работе мифического мышления является своеобразной альтернативой научной логики, а возникающие в процессе такого мышления мысли в опыте человека используются исключительно сообразно с критерием истины, предустановленным в данном типе деятельности.

Возможности восприятия и мышления человека являются результатом пережитых событий в природе (использование вещей человеком и осмысление такого использования также могут быть рассмотрены как события). Если принять положение о том что, универсальный и доступный всем людям тип мышления – натуральный, связанный с природой, ее вещами и событиями, благодаря тому что сенсорные системы людей развиты одинаково, следовательно природу люди могут воспринимать похожим образом (при условии аналогичных условий среды). Однако никто из людей (в отличие от животных) не свободен от культурно-цивилизационных стереотипов и систем ценностей, сформировавшихся в их сообществе.

В поведении людей по ходу формирования современного способа использования природных и умственных ресурсов сформировались различные

культурно-цивилизационные типы поведения, которым соответствуют типы мышления. Среди них Олег Лещак и Рышард Стефаньски выделяют два натуралистических типа, такие как трибализм и туранизм (Leszczak, Stefański 2024), отмечая существование их исторических прототипов – охоты, собирательства и кочевого животноводства для туранизма и оседлой аграрной культуры для трибализма. Для обеих культурно-цивилизационных моделей свойственно рассматриваемое здесь мифомагическое мышление. Как пишет О. Лещак в другой работе,

> Натуралистические модели (туранизм и трибализм), как следует из самого их наименования, это модели, наиболее близкие к естественному состоянию, для которого жизненно важные ценности (биологическое выживание, уверенность в существовании и безопасности, прямые социальные отношения и сообщество как таковое) являются основными детерминантами социального мышления и поведения. Будучи самыми древними культурно-цивилизационными способами организации человеческого общества, они наиболее глубоко укоренились в арефлексивном поведении даже самых модернистски настроенных людей и сообществ в их экзистенциальной, повседневной, обыденной деятельности (Лещак 2025).

Эти архаические модели культурно-цивилизационных способов организации человеческого общества близки к естественному состоянию, в котором основные ценности включают биологическое выживание, общинный способ жизнедеятельности и мифомагическое восприятие действительности и опыта. В их формировании значимы паттерны арефлексивного поведения, основанного на вере. Автор подчеркивает, что устойчивость традиционных моделей, несмотря на развитие современных технологий и изменяющиеся общества, позволяет им до сегодняшнего дня влиять на повседневную жизнь через обыденное сознание и традиции. В этом смысле можно утверждать, что мифологизм лежит у оснований человеческого культурно-цивилизационного развития и представляет собой субстрат человеческого мышления как такового.

Беря во внимание наше понимание мифичности как когнитивной функции сознания и свойство хранимой в памяти информации, можно задать себе вопрос о форме такого рода информации. Теоретически мифичным может быть и единичное понятие или представление, но гораздо чаще можно встретиться с мифичными по своей сути суждениями или концепциями. Эти последние могут сохраняться в памяти человека в виде т.н. когнитивных или ментальных пространств (см. Петренко 1988), т.е. знаний, воспроизводимых в виде разного рода сообщений (высказываний) или целых текстов. Условно можно такие когнитивные пространства называть *мифами*. Отметим, что такое понимание мифа не является общепринятым, т.к. обычно мифами называют уже готовые тексты разных нарративных фольклорных жанров или же просто состояние мыслительной деятельности, при котором обсуждаемое содержание

принимается полностью на веру без какой-либо критической проверки. В этом последнем случае лучше использовать термины *мифическое мышление* или *мифическая картина мира,* тогда как в первом – лучше говорить о легендах, преданиях, сказаниях, сказках и под. мифических текстах экспрессивного фольклора. Сам же термин *миф* лучше зарезервировать для когнитивного пространства, сохраняемого в памяти, которое интуитивно оценивается как истина, не нуждающаяся в верификации и не подлежащая фальсификации. Именно такого рода пространство нашего сознания является означаемым (используя семиотическую терминологию) для соответствующего мифического текста.

Показательно, что эта часть человеческого сознания является наиболее консервативной и мало поддающейся изменению, а тем более кардинальной ревизии. Именно она лежит в основе всех стереотипов и штампов как мыслительной, так и лингвосемиотической деятельности. Отсюда особый интерес к проблеме изменчивости или неизменности мифа в филогенетическом и социальном (когортном) аспекте.

Неизменность (сохранность) мифа на онтогенетическом уровне можно объяснить тем, что представления о мифе связаны не с волей, а с верой, понимаемой как психологический процесс. На филогенетическом же уровне его неизменность связана с механизмами социальной мимикрии и подражанием последующих поколений предшествующим. Неизменность мифа функционально может быть описана в понятиях *мифем* и *мифологем* (как структурных информационных форм мифического знания), а также через понятия моделей мифологизации и вербализации мифического знания в виде *жанровых моделей фольклора*. Мифемы, по моему мнению, стоит отличать от мифологем, руководствуясь степенью мифичности заключенного в этих формах знания. Если информация совершенно нефальсифицируема (т.е. находится полностью зависимой от веры), можно ее называть *мифемой*, если же она частично фальсифицируема (человек отдает себе отчет, что ее не следует понимать прямо и верить ей как в полную очевидность), но при этом они никак не верифицирована и не подвергнута критической оценке, лучше ее называть *мифологемой.* Если даже оценивать фольклорные тексты на различных этапах их филогенетического (социально-исторического) функционирования, то следует понимать, что на каком-то этапе люди, обращавшиеся к фольклору, начинали трактовать представленную в нем мифическую информацию как до определенной степени условное понимание действительности, т.е. **то, что для поколений их предшественников было мифемой, в их сознании постепенно преобразовывалось в мифологему**.

В случае, когда происходит критическая переоценка мифа как в онтогенезе (в сознании отдельного человека), так и в филогенезе (при сохранении и передаче такого рода информации от поколения к поколению) можно говорить о профанации мифа или о демифологизации. Если брать во внимание фольклорное наследие, то содержание и смысл почти каждого фольклорного текста в современном мире подверглось такого типа процедуре. Сложно найти людей (особенно в среде образованных горожан), которые бы верили в информацию, заключенную в фольклорных текстах (т.е. для этих людей сказанное в фольклорном тексте – это либо просто вымысел, либо устаревшее понимание чего-то, что они уже знают и считают истиной). Это однако не значит, что сознание современных людей свободно от мифов. Только это уже современные мифологемы или даже мифемы – бытовые, экономические, идеологические, эстетические, мировоззренческие и даже научные.

Тем не менее объектом исследования в настоящей работе являются именно мифы (мифемы и мифологемы), сохраненные в более или менее неизменном состоянии в фольклорных текстах, а в еще большей степени – те мифы, которые были лишь потенциальным означаемым для текстов, использовавшихся в прошлом для мифомагической коммуникации, и которые не дошли до наших времен в такой же неизменной форме, как мифы, запечатленные в воспроизводимых (прецедентных) фольклорных текстах (легендах, сказках или преданиях). Для понимания сущности такого рода потенциальных мифов следует сосредоточиться на понятии когнитивной инвариантности и фольклорной модельности.

Демифологизация фольклорной информации, произошедшая с приходом промышленного производства и формированием корпоративно-государственного общественного устройства, вытеснила исторический (допромышленный) миф из сознания людей не только в рациональных формах деятельности (наука и экономика), но и из остальных рефлексивных форм опыта (политической жизни, искусства или философии). Единственным местом, где фольклорные мифы имели шанс сохраниться в сравнительной неизменности (за счет прецедентности текста или прецедентности модели), была обыденность, причем не столько повседневная, сколько досуговая. В этих случаях трансформация мифа обретает формы ритуализации (фольклор трактуется как формальное средство исполнения обрядового обычая) или эстетизации (фольклор становится средством развлечения). Это касается как мифологем, вербализованных в прецедентных фольклорных текстах, так и мифологем, которые могут быть вербализованы при помощи сохранившихся в народной традиции жанровых моделей.

Такая модель мифического или мифологического представления даёт возможность выражения преферируемого варианта мифа в относительно стабильной речевой форме. Следует брать во внимание возможность трансформации такого рода мифов и образования на их основе новых мифов, для которых, за неимением готовых воспроизводимых текстов, необходим соответствующий инструментарий.

В понимании, чем является миф как историческая стадия в развитии мышления, выработались различные мнения. Для многих ученых основополагающей для определения понятия миф стала идея цикличности событий в природе, которая позволила создать целостное ментальное представление о повторяющейся информации. Карен Армстронг говорит о том, что миф является фактически прецедентным событием:

> Миф представлял собой событие, в каком-то смысле произошедшее однажды, но при этом повторяющееся постоянно (…) Привычный нам строго хронологический подход к истории не позволяет подобрать слово для описания подобного явления. Но мифология – это особая форма искусства, устремленная за пределы истории ко вневременному ядру человеческого бытия, помогающая вырваться из хаотичного потока случайных событий и уловить отблеск самой сути реальности. (Армстронг 2005: 16).

Спорным при этом является мнение о том, что мифология является искусством. Несомненно, что для определенной группы людей существовал навык эстетической мифологизации событий, но для огромного большинства носителей мифического сознания миф – это прежде всего синкретическое объединение едва ли не всех форм мышления и деятельности, направленной на определения сути происходящего и ее использования в практической жизни. Спорным может быть здесь и определение мифа как состоявшегося события (если понимать под *событием* определенную когнитивную. структуру). Вряд ли когнитивное или ментальное пространство может сохраняться и транслироваться из сознания в сознание в неизменном, полностью повторяющемся виде. Так можно говорить лишь о мифах как воспроизводимых прецедентных текстах (например, в фольклоре). Со временем тексты мифического мышления, повторяемые многократно на детском возрастном этапе развития человека, отложились в сознании и поведении людей в известной нам сегодня фольклорной, а также ритуально-магической форме, причем некоторые из них повторяются без изменений (прецедентные тексты), а некоторые, ввиду реализации их в коммуникативной функции в повторяющихся событиях жизни, сохранились не в качестве целостных речевых единиц, а в формах прагматических жанровых моделей, по которым можно создавать аналогичные тексты.

Поэтому мне ближе понимание мифа Мирче Элиаде. Он подчеркивает, с одной стороны, что миф следует рассматривать в категориях веры, а, с другой стороны, указывает на модельную природу мифа, связывает миф не только с мышлением, но и с поступком:

> Мы, наконец, начинаем осознавать и понимать то значение мифа, которое было заложено в него «примитивными» и архаическими обществами, то есть теми слоями человечества, где миф является истинной основой общественной жизни и культуры. И теперь сразу же бросается в глаза следующий факт: в таких обществах считалось, что миф передает абсолютную истину, так как повествует священную историю, то есть стоящее выше человека откровение, имевшее место на заре Великого Времени, в священное время начал in illo tempore. Будучи реальными священным, миф становится типичным, а следовательно и повторяющимся, так как является моделью и, до некоторой степени, оправданием всех человеческих поступков. Другими словами, миф является истинной историей того, что произошло у истоков времени, и предоставляет образец для поведения человека» (Илиаде 1996: 22).

Таким образом, говоря о мифическом (или мифомагическом) сознании можно и нужно выделять, как минимум, два рода единиц – собственно мифы как когнитивные (ментальные) пространства в соответствующей картине мира и модели мифического (мифомагического) мышления. Как дискурсивное, так и интуитивное мышление (в т.ч. обыденно-мифическое или мифомагическое) оперирует суждениями, которые являются различного рода отношениями между понятиями и представлениями (образными, эмоциональными, волитивными), а значит миф также можно рассматривать как некоторое соотношение представлений и понятий, а значит, можно говорить о мифических суждениях и мифическом мышлении в целом.

Мифическими суждениями могут быть не только мысли о мифических понятиях и представлениях, но и суждения, соотносящие между собой совершенно немифические информационные единицы, например, обыденные понятия и представления, но сведенные в единое целое мифическим образом (назовем его *мифическим отношением*). Мифологизм мышления, следовательно, может опираться как на мифологизме концептуализации (мифическом отношении к понятию или представлению), так и на собственно когитативном мифологизме, т.е. на построении суждений с опорой либо на веру в практический опыт, либо на полное доверие к иррациональной интуиции. Подобным образом рассуждает М.А. Лазарев:

> Трансформация мифологической картины мира во времени на различных этапах развития общества имеет дифференцированное назначение. К примеру, если в архаическую эпоху она имела доминирующее значение, то на позднем этапе (средние века, эпоха Нового времени) она носит незначительный характер. Мифология не прекращает своё существование на современном этапе развития общества, она просто не играет в данном случае большой роли, но является необходимым компонентом в жизни общества. Следовательно, надо тогда говорить о современном мифологическом

> сознании, а значит и о современной мифологической картине мира, которая призвана решать конкретные социальные, политические, экономические, идеологические задачи. (Лазарев 2017: 278-279).

Обратим внимание еще на одно существенное концептуально-терминологическое обстоятельство. Следует отличать **фольклорные речевые знаки** (высказывания, сверхфразовые единства и тексты) от лежащих в их основании **мифических суждений** и **мифов** как когнитивных культурно значимых единиц. Под категорией суждения, как уже говорилось, понимается мысль (идея), которую не стоит смешивать с выражающими ее высказываниями. Одно и то же суждение может быть выражено различными высказываниями или даже текстами. Если суждение становится значимой и воспроизводимой частью человеческого сознания (или многих сознаний членов одного и того же коллектива), оно становится **концептуальным суждением**. Если концептуальное суждение построено исключительно на логике мифа (т.е. на вере и познавательной интуиции), его можно назвать *мифическим суждением*, если же оно служит сверхъестественному воздействию на реальность (или наоборот), определяем его уже как *магическое суждение*. Точно так же миф как когнитивное или ментальное пространство в картине мира стоит отличать от фольклорного текста, который его вербализует.

Закрепление мифа в форме суждения или целостного ментального пространства (в сочетании с когнитивным сценарием его развертывания), содержащегося в картине мира и мировоззрении человека, предполагает, что обычно вышеупомянутое мифическое отношение не распадается, а единство его восприятия и по сей день может выражаться в вербальных знаках разного типа (фольклорные тексты, прецедентные высказывания) или же имплицироваться в обычаях и ритуальных предметно-манипулятивных действиях (например, в обрядах, где значимы невербальные действия, которые часто лишены лексической вербализации этого отношения). Светлана Лещак пишет, что семиотизация подобных отношений в культуре может иметь собственную вербализацию (номинацию в языке и предикацию в речи) и / или паралингвистическое означивание (Лещак 2006: 23–24).

В последнем случае довольно часто мифические суждения (и целостные мифы) могут утрачиваться как, собственно, мотиваторы ритуальных действий и поступков, что не меняет формы самого ритуального поведения. Например, обычай красить яйца на пасху, освящение яблок на Преображение, рвать травы и ломать ветки деревьев на Троицу для украшения двора и интерьера дома, класть сено под скатерть в Сочельник

и под. сохранились, несмотря на то, что прагматика и глубинная семантика этих действий утрачены. Мало кто в наше время осознает, какое мифическое суждение лежит в основе этих ритуальных поступков. Но точно то же может происходить и с вербальными знаками мифических суждений. В случае утраты (распада) мифического отношения в понятиях или представлениях, ранее бывших мифическими, или же в случае утраты мифической логики самого суждения, происходят процессы демифологизации. Фольклорные тексты и высказывания переосмысливаются и преобразуются в пословицы, поговорки, шаблонные фразы фатического, эстетического, людического или этикетного характера.

Следует учитывать, что, говоря о сохранении или утрате мифического отношения в мифическом суждении (равно как и в содержании соответствующих им прецедентных фольклорных единиц), мы отдаем себе отчет, что обе эти процедуры предвидят сложный процесс трансмиссии информации и знаков, осуществляемый носителями языка и фольклорной традиции из поколения в поколение. Даже если такая трансмиссия произошла без существенных качественных потерь, нельзя быть уверенным, что современное мифическое высказывание (или текст) содержит мифическое отношение идентичное тому, которое присутствовало в текстах и высказываниях наших предков. Скорее наоборот: можно быть почти уверенным, что современный человек, обремененный представлениями и понятиями современной технологической культуры и цивилизации, а также усвоенной в ходе школьного обучения рациональной логикой, вряд ли способен концептуализировать и аксиологизировать мир тем же образом, как люди, жившие в эпоху, когда фольклор был сводом воспитательно-дидактических советов, утилитарно-экономических наставлений и познавательно-деятельностных установок. Более глубинная проблема, однако, состоит в том, что то, о чем мы сейчас говорим в категориях мифа, в эпоху порождения большинства таких фольклорных произведений мифом не считалось. Это была просто реальность и правда об этой реальности. Невозможность принять такой способ мышления не дает возможности адекватного восприятия современным человеком фольклорных текстов. Эрнст Кассирер выражает этот холистический характер мифа (мифической картины мира и мифического мышления) следующим образом:

> Разве не является миф единством созерцания, интуитивным единством, лежащим в основе всех филиаций, претерпеваемых им в дискурсивном мышлении и предшествующих ему? И даже эта форма созерцания не представляет собой последний пласт, из которого миф происходит и постоянно получает жизненную силу. Ибо нигде в

> мифическом речь не идет о пассивном созерцании, о спокойном наблюдении за вещами, всякое наблюдение здесь происходит от акта оценки, акта аффекта и воли. Поскольку миф сгущается в постоянные фигуры, поскольку он раскрывает перед нами четкий контур «объективного» мира персонажей – постольку и значение этого мира постижимо для нас только тогда, когда мы ощущаем за ним динамику чувства жизни, его изначально и порождающего. Лишь там, где это чувство жизни возбуждается изнутри, когда оно выражается в любви и ненависти, в страхе и надежде, в радости и печали, возникает возбуждение мифологической фантазии, порождающей определенный мир представлений (Кассирер 2001: 85).

Кассирер рассматривает миф как динамичную и живую систему, базирующуюся на единстве созерцания и интуиции. Он подчеркивает, что миф является не пассивным наблюдением, а активным актом оценки, аффекта и воли, который создаёт и поддерживает мифологическую картину мира. Эмоции и воля играют ключевую роль в формировании и поддержании мифологической картины мира. Без этих компонентов миф утратил бы свою жизненную силу и значимость. Однако в нашем понимании такие процедуры ближе не столько к мифу, сколько к магии. Можно согласиться с Кассирером, что миф представляет собой интуитивное единство, лежащее в основе всех изменений и модификаций картины мира и поведения человека. Это единство является фундаментом мифологического мышления и предшествует дискурсивному (логическому) мышлению, порождающему в промышленную эпоху аналитическое видение мира и опыта.

Утверждение автора о мифе как активном процессе, где миф не является пассивным созерцанием, можно принять лишь для обыденно-мифического мышления, которое характеризуется большей степенью рефлексивности. Миф базируется на интуитивном единстве, которое предшествует и сопровождает его развитие. Это единство позволяет мифологическим представлениям сохранять свою целостность и непротиворечивость, несмотря на возможные изменения. Тогда действительно, всякое наблюдение в мифологическом контексте происходит через акты оценки и волевого воздействия, что подразумевает активное участие субъекта в процессе. Важным моментом является создание определенного мифологического мира представлений, который имеет свои правила и логические связи. Понимание этих аспектов помогает глубже понять природу мифологических представлений и их влияние на человеческое мышление и поведение.

Как видим, миф как нерефлексируемая информация о мире и опыте, лежащая в основе прежде всего повседневной жизнедеятельности, направленной на реализацию витальных потребностей, объединяет обыденное сознание человека допромышленной

и промышленной эпох (более того, как показывают исследования обыденного сознания людей индустриальной и постиндустриальной эпох, им также свойственны многие черты мифологизма; см. Голованова 2013). Принципиальное отличие допромышленного человека и человека более поздних этапов развития сознания, по моему мнению, касается именно магической составляющей, т.е. веры в возможность произвольного активного использования мифического знания в практических целях.

Отличие чисто мифического типа мышления от магического обусловлено факторами воли, а точнее, – волитивной рефлексии, а также гораздо большей сосредоточенности на неочевидном, недоступном для повседневной эмпирии (сверхъестественном). Обыденное мифическое мышление человека состоит в привычке, арефлексивности (без необходимости задумываться): человек верит в то, о чем думает и о чем говорит, а действительность вокруг него не подвергается сомнению (снег растаял, солнце светит, лед тронулся, трава зеленеет, птицы прилетели, огонь горит, еда варится и т.д.). Все это очевидные и повседневные процессы и явления (факты), не требующие размышлений над происходящим. Именно поэтому обыденность, подверженная наименьшему влиянию рефлексии, сохранила даже у современного человека остатки мифического мышления. **Различие между мифическим у человека с мифомагической картиной мира и современного человека состоит в том, что современный человек уверен, что всему есть какое-то естественное (или научное) объяснение, а человек допромышленной эпохи знал, что мир полон духовных сил и каждая вещь одновременно содержит в себе либо такую духовную силу, либо зависима от нее**.

1.4. Магическое представление как волитивная составляющая мифомагического мышления

Собственно мифический аспект восприятия мира напрямую связан с фактом, к которому автоматически добавляется мифическое суждение, в которое человек верит: ветер дует, потому что у него есть дух. Открытым для него оставался вопрос, как повлиять на этот факт (а в действительности – на этот дух). В представлении такого человека такое влияние было принципиально возможно, просто не каждый обладал для этого соответствующими знаниями и умениями. Пассивность и нежелание (или невозможность) влиять на мифическую действительность можно объяснить незнанием либо запретами, низким социальным статусом и отсутствием инициации. В таких случаях следовало обращаться к компетентным и инициированным субъектам. Опыт преобразующего воздействия на мифическую действительность можно определить как *магию*, а знания и умения, благодаря которым можно реализовать такой опыт – как *магическую картину мира*.

Появление в литературе термина *магия* взаимозаменимо с термином *миф* сильно осложняет понимание сути исследуемого объекта. Когда говорят о магии как о мифе, это еще не значит, что речь идет именно о магической картине мира. В данной работе о магии говорится только тогда, когда берутся во внимания волитивные акты воздействующе-преобразующего поведения. Магическое восприятие и картина мира непосредственно связаны с желанием повлиять на происходящее, что возможно только у субъектов с высоким социальным статусом и обязательной инициацией, обладающих соответствующим знанием и на которых не распространяются социальные запреты.

В случае, если акты веры и воли выражены одновременно, можно говорить о мифомагическом мышлении, характерной чертой которого является здраворассудочность. Распад мифомагического мышления можно объяснить трансформацией общественного опыта, а следовательно и дискурса, что привело к специализации дискурсивных знаний. В дискурсивном плане мифическое осталось в быту (оно доступно всем и характеризуется пассивностью и верой), а магическое постепенно преобразовалось в научно-техническую сферу дискурса, оно доступно не всем и характеризуется активностью (волей) и специализированными знаниями.

Ключевыми концептами, различающими собственно мифическое мышление от магического, являются вера и воля.

Огромное значение в обеспечении реализации обыденного мифического опыта имеет прежде всего **вера** и ее производные – доверие и арефлексия (отсутствие критической интерпретации сообщений). Вера является основным компонентом мифомагического мышления, так как без неё мифы теряют свою силу и значение. Вера позволяет людям принимать и следовать мифомагическим представлениям, даже если они противоречат рациональному мышлению. Вера в мифические объяснения помогает людям понять и принять окружающий мир, особенно в трудные и необъяснимые моменты. Доверие[3] играет ключевую роль в мифическом обыденном опыте, поскольку оно обеспечивает приемлемость и распространенность мифомагических практик и верований. Доверие укрепляет связь между членами общины, создавая ощущение принадлежности и общности. Доверие к старшим поколениям, предкам и традициям создает основу для поддержания культурных ритуалов и обычаев. Доверие к устным преданиям и легендам помогает передавать мифомагические знания из поколения в поколение. Вера в старейшин, а также авторитетных лидеров, таких как жрецы или ведуны, способствует легитимизации ритуалов и магических действий. Вера в магические силы и мифы помогает людям справляться со страхами, неуверенностью и стрессом. Вера в то, что магические ритуалы могут изменить жизнь к лучшему, мотивирует людей на участие в этих ритуалах.

В свою очередь арефлексия ведет к безоговорочному следованию традициям без активного вмешательства или критического анализа. Она подразумевает готовность следовать установившимся ритуалам и верованиям, способствует поддержанию социальной и культурной стабильности, так как люди следуют общепринятым нормам и традициям, помогает избежать конфликтов, связанных с оспариванием установленных верований, позволяет людям принять события и явления как часть предустановленного порядка, не пытаясь изменить их. В русской народной традиции есть поверье, что для защиты дома от злых духов нужно повесить подкову над дверью. Доверие к этой практике передается от старших поколений младшим, вера в её эффективность укрепляет уверенность людей, а арефлексивное следование этому обычаю становится частью повседневной жизни. Таким образом, вера, доверие и арефлексия играют важную роль в поддержании мифомагического обыденного опыта. Эти компоненты создают основу для принятия и распространения мифомагических

3 О значении доверия в мифомагическом способе мышления можно судить по его функциям «взаимодействия людей друг с другом, но и человека с миром в целом и его отдельными частями» (Леонова 2015: 39).

практик, обеспечивая их устойчивость и значимость в культурной и социальной жизни общества) (см. подробнее о роли веры в мифическом образе мысли (Новиков 2009: 99-101).

Ключевую роль в магическом опыте играет **воля**, поскольку она помогает направлять и контролировать основанные на мифах и магических убеждениях действия и поведение людей. Воля позволяет инициированным в области магии людям настойчиво стремиться к достижению целей, несмотря на трудности и препятствия (часто в условиях невозможности опыта). В мифомагическом контексте это может включать выполнение ритуалов и обрядов, несмотря на возможные сомнения или страхи. Активность мага проявляется прежде всего в создании и использовании магических объектов, таких как амулеты, талисманы, ритуальные предметы. Это требует времени, усилий и знаний, которые передаются из поколения в поколение. Воля обеспечивает решимость и настойчивость посвященного субъекта в регулярном исполнении магических практик и ритуалов. Особых волевых усилий требует также активное обучение и передача мифомагических знаний младшему поколению, что играет важную роль в сохранении культурного наследия общины. Этот тип деятельности может включать: рассказывание мифов, обучение ритуалам и объяснение символического значения различных обрядов. Активность требуется не только от шамана (мага), но и от рядового носителя мифомагического сознания. Мало просто верить в силу магии, от члена сообщества требуется также активное участие в ритуалах и обрядах, поскольку это помогает поддерживать единство общины и передавать мифомагические верования следующим поколениям. Сюда входит участие в празднованиях, сельскохозяйственных ритуалах, обрядах перехода и других мероприятиях, направленных на взаимодействие с миром духов и предков (см. также работы: Буслаев 1861; Мелетинский 1979; Афанасьев 1995; Кляус 2000; Виноградова 2000; Мелетинский 2001; Агапкина, Топорков 2014).

Второй характерной чертой, отличающей собственно магическое мировидение от собственно мифического мировосприятия, является сосредоточенность на неочевидном, недоступном для повседневной эмпирии – **сверхъестественном**. Сверхъестественное – это область, выходящая за пределы естественного и эмпирически доступного мира. Оно включает в себя верования, связанные с духами, магией, сверхъестественными существами и явлениями, которые невозможно объяснить с точки зрения повседневного опыта и научного подхода (тем более, что в допромышленную эпоху такого подхода еще не было). Для выявления различий

бытовой проблематики мифического восприятия мира и экзистенциально-духовной проблематики магической картины мира следует учесть их особенности и значения в процессе идентификации объектов противопоставления. При определении критериев сравнения учитывались такие аспекты, как смысл (и значение), влияние на повседневную жизнь, функции и социальная и культурная значимость информации.

Учитывая указанные критерии, в бытовой проблематике мифического восприятия мира важны: практическая семантизация опыта (объяснение повседневных явлений и обеспечение эмоциональной устойчивости картины мира), практическая значимость действий (регулирование повседневного опыта, формирование привычек и ритуалов, укрепление социальных связей), а также их социальная и культурная значимость (сохранение традиций и поддержание общественного порядка). Бытовая проблематика включает в себя повседневные верования и практики, которые объясняют и интерпретируют события и явления с помощью мифов. Выбранные аспекты значимы при поддержании повседневных традиций и социальных связей. Следование мифическим верованиям может быть связано с общественными ожиданиями и нормами, которые накладывают ограничения на индивидуальное мышление и действия. При этом мифическое восприятие мира и его ограниченность бытовой эмпирией, помогающие в рутинной практике жизнедеятельности, могут не только помогать в повседневной жизнедеятельности, но и затруднять адаптацию к новым условиям и изменениям (Виноградова 1982; Агапкина 2002; Гинзбург 2004).

По тем же самым критериям экзистенциально-духовная проблематика магической картины мира характеризуется осмыслением экзистенциального опыта (поиском смысла жизни и духовного руководства деятельностью), сверхъестественной деятельностной креативностью (формированием мировоззрения и моральных принципов, взаимодействием с невидимыми силами), глубинной социальной и культурной значимостью ритуальных действий (укрепление внутриплеменной духовной связи и культурной идентичности социума, основанное на сверхъестественных принципах). Люди в волитивных актах экзистенциального характера, основанных на магической картине мира, решают насущные проблемы при осмыслении опыта и поддержания связи с имманентными духовными сверхъестественными сущностями. Имманентная интеракция между мирами, которую обеспечивает магическая картина мира, включает взаимодействие с божествами, духами (в т.ч. духами предков), что укрепляет духовную связь и чувство принадлежности к большему целому, позволяет мыслящим подобным образом людям

находить сверхъестественные силы, способные помочь им в повседневной деятельности. Магическая картина мира предполагает особый взгляд на реальность, где повседневная жизнь переплетается с мифическими представлениями и магическими интеракциями

Проявления и функции мифического и магического основаны на базовых экзистенциальных оппозициях, т.е. жизнь – смерть, здоровье – болезнь, везенье (удача) – невезенье (неудача), счастье – несчастье, случайное (чудесное) – неслучайное (закономерное). В таких оппозициях мифомагические верования предоставляют утешение и уверенность в непредсказуемых и стрессовых ситуациях. Кроме того, вера в магию и мифы и воля к действию, часто включают представления о справедливости, наказании и вознаграждении, регулируют моральные нормы и этические принципы поведения.

На основании вышеуказанного противопоставления можно предположить различие функций мифа и магии: **бытовая мифическая проблематика важна для поддержания стабильности и преемственности в обществе, тогда как экзистенциально-духовная магическая практика помогает людям находить смысл и цель в жизни, укрепляет духовные и моральные принципы организации их сообщества**.

Мифы, легенды и ритуалы, связанные со сверхъестественным, играют ключевую роль в формировании и поддержании культурных традиций, социальных связей и коллективного сознания в этих культурах. Обряды и праздники, связанные с сельскохозяйственными и природными циклами, практически всегда включают в себя элементы сверхъестественного.

Обряд как сложное культурное действо представляет собой систему символических актов, во-первых (каузально), связанных с верованиями, обычаями и социальными нормами, во-вторых (телеологически), направленных на значимое установление начала, конца или перехода от одного события или состояния к другому или, а в-третьих (функционально), представляющих собой повторяемую, структурированную, синхронизированную и эмфатическую (подчеркнуто выразительную) последовательность значимых поступков. В основе обряда лежит идея передачи сакрального смысла через коллективное участие и ритуальные практики. Обряд синкретично объединяет в едином акте различные формы культурного выражения, а именно мифа и религии, музыки и песни, одежды и танца, сценического квазитеатрального сценария (например, спонтанные инсценировки культурнозначимой

истории с переодеваниями и масками и под.). Не в последнюю очередь он предусматривает, с одной стороны, коллективное участие и организованное проведение, а с другой, символический межпоколенческий трансфер ценностей.

Синкретичность обряда можно объяснить его дискурсивной мультимодальностью (единство аудиального, визуального и кинестетического ряда, а нередко также ольфакторного и вкусового), но в еще большей степени единством предметного поля (натур- и артефактов), картины мира (инфофактов) и кода (семиофактов) в целостном дискурсивном событии. Приведем несколько примеров, обращая особое внимание на ключевые концепты, лежащие в основе обрядового события и напрямую связанные с его прагматикой.

Примером русских мифомагических обрядов, связанных с календарным циклом, могут быть масленичные обряды. Т.А. Агапкина в словаре «Славянские Древности» подчеркивает функцию масленицы как празднества, маркирующего в народном календаре границу между зимой и весной, а также между периодами *мясоеда* и *Великого поста* (реализуется прагматика подведения итогов истекшего года и сезона):

> Масленичные обычаи, запреты, предписания и традиционные развлечения ориентированы на инициирование и активизацию биологической жизни в начале хозяйственного года. Объектом многочисленных репродуцирующих обычаев и магических ритуалов на М. являются культурные растения, скот и человек. Тема плодородия культурных растений и фертильности женщины и скота находит также выражение в образности календарных кукол типа Масленицы или Карнавала и в масках животных, символизирующих плодовитость и силу (Агапкина 2004: 194).

Неотъемлемой необрядовой деятельностью в период масленицы были обычаи, связанные с хозяйственной деятельностью с целью обеспечения роста и плодоношения растений (там же: 194), а также воспроизводства домашних птиц и животных (там же: 195). Ключевым обрядовым артефактом здесь являлась кукла Масленицы, олицетворявшая Смерть и зиму (Валенцова 2004: 180), которую следовало под конец обряда сжечь. Невербальными, предметно-манипулятивными компонентами семиотики Масленицы были: изготовление чучела, одевание ряженого, разжигание костров, сжигание чучела с целью изгнания духа уходящей зимы, часто также в этом огне сжигали старые вещи и скоромную пищу (Агапкина 2004: 194.). Типичными обрядовыми действиями были приготовление, поедание и одаривание выпечкой (блинами, оладьями, хворостом), олицетворяющее принятие духа весны, очищение и обновление при потреблении блюд, символизирующих солнце. В период масленицы типичными были оргии и поведение, когда «человек освобождается от своих обязанностей и получает право игнорировать все общественные нормы» (там же, 198).

Завершают период празднеств обряды, связанные с уничтожением (топлением, сжиганием, разрыванием или выбрасыванием) чучела Масленицы (Толстая 2004: 134)

Одновременно с такого рода артефактуальными действиями масленичные обряды предвидели использование соответствующих обрядовых вербализаций. Во время сжигания старых обмолоток льна известен пример приговорки стариков: «Масленка, прости, долгий лен расти!» (Усачева 2004: 94).

В Чехии устраивали на Масопуст (чешская версия Масленицы) карнавальное застолье, во время которого участники произносят ритуальные слова «Však na nej už rok čekáme, velikou chuť k nernu máme», после чего начинался сам театрализованный обряд встречи Масопуста (Zíbrt 1889: 35). Девушки изготавливали и наряжали чучело Морены, а парни изнотавливали мужской вариант духа Смерти и называли его Мараком, Смертяком (чеш., морав. *Marák, Marec, Marec, Marek, Meřoch, MařoŠek, Mrvioch*, чеш. *Smrťák*, пол. силез. *Marzouk, Marzaniok*) (Валенцова 2004: 180). Кроме чучела изготавливались зооморфные маски (козла, быка, тура, медведя и под.) для ритуального способа «обеспечения плодородия и урожая с помощью животворной силы» (Агапкина 2004: 194). В этой этнокультурной среде типичным был танец, исполняемый с целью магического обеспечения яйценоскости кур. В свою очередь девушка «старается протанцевать этот танец с ряженым медведем и оторвать у него гороховой соломы, чтобы положить ее в птичник (Гура 1997: 170). Так, кроме ношения чучел по деревне, у моравян, чехов и силезцев молодежь устраивала забавы-обряды «похорон контрабаса», «казни медведя» и «осуждение петуха» («Петуха осуждали на смертную казнь за аморальное поведение, кражи, разбой и другие проступки и в итоге отрубали голову»; Агапкина 2004: 197).

Кроме артефактуальных действий в период Масопуста также использовались обрядовые вербализации, к примеру пели песни с целью обеспечения хорошего урожая льна и конопли (Гура 1997: 170). При коммуникации с чучелом или при разговорах в его присутствии исполнялась «общинная критика» как форма «выражения общественной критики по поводу неблаговидного поведения отдельного человека и сообщества в целом в течение прошедшего года» (Агапкина 2004: 196–197).

Мифические по своей сути верования и магические в своей основе обряды представляют собой неразрывные элементы единой традиционной культуры, и формируют единый комплекс духовных практик и коллективных представлений. Несомненно, обряд и верование находятся в сложной взаимозависимости: верование является основой обряда как предметно-событийной формы выражения мировидения,

а обряд, в свою очередь, способствует укреплению и трансферу верований в культурном сообществе.

Однако обрядовость не вычерпывала всего объема мифомагических представлений. Огромный пласт верований реализовывался в магических действиях и поступках в повседневной деятельности: в быту, в трудовой деятельности, на досуге, в семейных и племенных социальных отношениях. Такими мифомагическими актами могли быть разного рода поступки (сплевывания, стучание по дереву, обход определенных мест, скрещивание пальцев и под) или высказывания (заговоры, приговорки, заклинания, призывания, заклички, изгнания, проклятия и под.). С точки зрения современного человека такого рода вербальные и невербальные поступки могут оцениваться как суеверия или невежество, однако для носителя мифомагической картины мира это были совершенно очевидные формы интеракции со сверхъестественным.

Понимание различий между бытовой проблематикой мифического восприятия мира и экзистенциально-духовной проблематикой магической картины мира помогает глубже понять культурные традиции и верования людей с мышлением, основанным на мифах. Эта дистрибуция ролей подчеркивает важность выбранных аспектов в формировании социальной и духовной организации общества, а также указывает на возможности глубже понять их значение в жизни общины в рамках культурной идентичности и определении моральных принципов. Большое значение имеет при этом интеграция повседневного и духовного опыта, создающая более полное понимание человеческого существования и культурных традиций по мере возникающих при таком типе мышления потребностей.

Модели бытового поведения на основании мифа обеспечивают эмоциональную устойчивость и социальную стабильность, в то время как модели экзистенциально-духовного поведения при помощи волитивных магических актов помогают людям находить смысл и цель в жизни, позволяют укреплять духовные и моральные принципы и целостность мировоззрения. Это понимание важно для изучения культурных традиций, верований и механизмов передачи культурного наследия

Таким образом, магическое мышление – это мифическое мышление о мире (прежде всего о сверхъестественных сущностях), на основании которого формируется знание о практическом его использовании в своих целях, для решения своих насущных проблем, часто экзистенциального характера (здоровье, жизнь, судьба, везение) как проявление воздействующе-преобразующей воли человека. В рамках

мировозренческой магической картины мира и мышления, магию можно представить как функционально-прагматическое отношение представлений, верований и практик, основанных на воздействии на действительность через сверхъестественную реальность (обряды и ритуалы). Вполне вероятно, что магическую картину мира обычно рассматривают в рамках мифической картины мира. Однако следует принимать во внимание, что магические представления – это более деятельный способ понимания мира, чем мифический. Можно предположить, что магическая картина мира отличается от чисто мифической повышенной степенью эзотеризма (многие магические практики окутаны тайной, чтобы сохранить их силу и уникальность, в то время как мифы обычно экзотеричны и повсеместны в общественном сознании) и табуизации (некоторые магические действия или знания могут быть запрещены или считаться опасными для широкой публики, мифические же представления обычно упрощают жизнь и коммуникацию), а также пониженной степенью доступности (магические знания и ритуалы чаще всего скрыты и передаются только избранным, мифические же обряды и ритуалы открыты для всех, кто в них верит). Следовательно, магическое мышление в отличие от пассивного мифологического является активным участием со стороны человека, это активное мышление о метафизическом.

Рассмотрим различные способы понимания магического мышления и магической картины мира. У Я. Кайфоша встречаем лингвокогнитивное понимание магии и магической картины мира. Для такого понимания картины мира типично, что более значимой областью является не область означаемого (когниции), а область означающего (прежде всего, текста). Когнитивисты трактуют картину мира не как сугубо информационную область (когницию и когитацию) в сознании и подсознании субъекта, а область вербализации (языковой деятельности) и вербализованного знания. Это распространяется также на явление магии и магической картины мира, которая понимается как «Принципы упорядочивания реальности в рамках (…) кода – вместе с его перформативной плоскостью, то есть плоскостью текста» (Kajfosz 2009: 177). Код же здесь понимается как «дискурсивно обусловленные, достаточно распространенные и почти рутинные (т.е. относительно постоянные) правила построения этого образа» (там же). Такое панвербалистическое понимание магии показывает, что для исследователя суть магии заключается именно и прежде всего в языковой деятельности:

> Говоря иначе, под термином «магический образ мира» мы подразумеваем как сферу языка, то есть порядок, в котором организовано знание и весь опыт, так и сферу

> реализации этого порядка (parole), то есть сами знания и опыт и языковые тексты, в которых эти знания и опыт раскрываются (Kajfosz 2009: 177).

Автор рассматривает магию как фрагмент языковой деятельности, а магическую картину мира – как фрагмент языковой картины мира, что порождает ряд критических замечаний. Прежде всего, вспомним, что магия обычно требует ритуальных предметно-манипулятивных действий, которые сложно свести к языку и речи. Кроме того, и это представляется наиболее существенным, магия требует веры в имманентные сверхъестественные силы и явления, а также уверенности в возможность влияния на них при помощи разного рода действий (среди которых также и языковые). Не будем забывать, что даже среди дискурсивных составляющих магического ритуала гораздо больше места обычно занимают невербальные знаковые действия. Все это позволяет смотреть на магию и магическую картину мира, скорее, как на образ мысли и понимания мира, чем на вербальное общение. Специалист в области магии и религии профессор Верчиньский писал о магии следующее:

> […] магию можно определить как совокупность ритуальных действий, направленных на сверхъестественную, одушевленную и таинственную сторону реальности и призванных посредством инструментального воздействия на нее заставить произойти желаемые изменения в окружающей среде. Магия основана на социальной вере в действенность своих процедур и призвана достичь целей, преследуемых ремеслами и технологиями, а также наукой и искусством. Магия, таким образом, характеризуется практичностью и в архаических обществах, живущих под непреодолимым давлением анимистической парадигмы, была призвана, с одной стороны, поддерживать эффективность обычного инструментального или социального поведения, а с другой – приводить к специфическим эффектам в сложных или необычных ситуациях, когда обычное поведение было бы бессильно. Для магии характерно убеждение, что тщательное выполнение отдельных элементов магического действия в конкретных условиях места и времени, а также психофизического состояния его исполнителя должно привести к желаемому эффекту. (Wiercinski 2010: 103)

Как видим, здесь даже не упоминается вербальная или семиотическая составляющая. Поэтому для нас важно в вопросе о магических представлениях и их фольклорного выражения рассмотреть, в первую очередь, мировоззренческую картину мира, т.е. на то, что мог представлять или знать субъект, а не что он говорил. В этом определении магическая картина мира предстает как особое, квазимистическое понимание мира, а магия – как способ воздействия (действия с целью перемены, трансформации) на имманентную реальность, связанную с потусторонним миром. У Кайфоша же магическое сводится лишь к отдельным аспектам лингвосемиотики. Речь у него идет не о самом магическом понимании и восприятии мира, а о чисто вербальных проявлениях картины мира, о магических языковых ритуалах. В дефиниции, поданной автором, перечислены составные элементы картины мира – *langue* (порядок

организации знания и опыта) и *parole* (собственно реализация знания и опыта). В концепции Ф. де Соссюра оба этих элемента составляют *langage* – языковую картину мира.

Панвербалистическое понимание картины мира не учитывает невербальных семиотических фактов. Компетентные субъекты в сфере магии – шаманы, ведьмы, чародеи – знают, как камлать, приворожить, наложить чары – но обычно не говорят об этом либо потому, что нет такой необходимости (как и во многих других процедурах обыденного опыта), либо потому, что не способны описать словами сам порядок действия (какие звуки производить и чем, как двигаться, какими предметами своего инвентаря манипулировать) и саму сущность верования. А значит магическая картина мира не только не сводится к языку и речи (не часть *langue* и *parole*), но может и не быть связана непосредственно с языком (аналогично функционируем мышление художника, скульптора, музыканта, спортсмена, танцора, водителя, охотника, массажиста, т.е. всех тех, чья деятельность сосредоточена на оперировании чувственными образами, эмоциональными и волевыми впечатлениями). Функционально-прагматическое понимание картины мира как таковой и магической (или мифомагической) картины мира, в частности, учитывает иную возможность, предполагающую невербальный и довербальный порядок организации знания и опыта. Опыт (в т.ч. магический) локализован не в языке, а в памяти, и реализуется не в речи, а в мышлении (одновременно образном и дискурсивном) и предметно-манипулятивных действиях.

Панвербалистическое понимание мифической картины мира в утверждении Кайфоша о *langue* (как порядке, «в котором организовано знание и весь опыт» – магическое знание и магический опыт) и *parole* (как сфере «реализации этого порядка», т.е. сфере магических действий), сводит магию к говорению и умению говорить, т.е. означаемое (магические знания и мысли) сводятся при этом к порядку, форме организации информации. Из дефиниции Кайфоша не следует, что магия – это что-то большее, чем только вербальная форма коммуникации. Из нее не ясно, входит ли в понятие магической картины мира само знание и опыт и их реализация (в т.ч. невербальное знание и невербальный опыт). Можно согласиться со второй частью утверждения Кайфоша, что под *parole* действительно можно понимать языковые тексты (в данном случае – магические), а под *langue* – языковые средства построения таких текстов (своеобразный язык магии). Но реализация этого порядка (языковой

формы) через речевое действие, не может охватывать всей области магической картины мира. Вряд ли она сводится лишь к языковой деятельности.

Исходя из вышесказанного можно было бы предположить, что в когнитивистской перспективе речь – это реализация языка, а человек говорит, чтобы показать владение языком. В таком понимании не предполагается, что у человека наличествуют какие-то представления и знания, а также возникает определенная мыслительная интенция, которая вынуждает его использовать для коммуникации (в т.ч. со сверхъестественными силами) доступную ему семиотическую систему (в случае человека без отклонений – это язык, благодаря которому выстраивается речь, а также целый комплекс невербальных кодов, благодаря которым он может выражать свои интенции и воздействовать на окружение). Для прагматического понимания семиотической перспективы важны две вещи: во-первых, речь – это не реализация языка, а вербализация интенции при помощи языка как инструмента (при помощи языка можно реализовать саму мысль в коммуникативном плане в форме текста или высказывания), а во-вторых, речь – это далеко не единственный (а в случае магии – далеко не основной) способ семиотической интеракции (многие обряды состоят прежде всего в предметно-манипулятивных действиях).

При панвербалистском понимании магии не учитывается, что ритуальную мифомагическую языковую деятельность всегда предвосхищает магическое понимание происходящего, основанное на мифическом мировоззрении, а значит, и на характерной для такой деятельности картине мира. Субъект, обладающий убеждениями и верой в рамках мифомагической картины мира, может проводить магические предметно-манипулятивные действия не обязательно в речевой форме. Ритуальные магические практики (скажем, ритуалы *вуду* или *славянские гадания девушек*, при которых не говорят ничего) довольно часто основаны на действиях, прагматика которых – добиться результата, ответа на вопрос эмпирически или на здраворассудочное (в рамках мифомагического мировоззрения) объяснение события и ситуации. Магический субъект, понимая суть действий, может вовсе ничего не говорить, либо в силу разных причин умалчивать многое, осуществляя действия (жечь перья, закапывать кости) на основании убеждений и верований (т.е. картины мира), веря, что такими действиями можно добиться искомого результата. Наряду с осуществлением предметно-манипулятивных действий субъект может осуществлять и вербальные (коммуникативные и экспрессивные) действия. Значительная часть магических ритуалов либо дополнена вербальными действиями, либо даже

заключается в вербальных действиях (заговоры, заклинания или приговорки). Для нас важно одно: вербализация магического ритуала и магическая картина мира – далеко не одно и то же.

Магические коммуникативные и экспрессивные действия вербального плана составляют область вербализации, тогда как магические предметно-манипулятивные действия составляют область физико-физиологических действий. Однако и одни, и другие основаны на одном и том же – на процедурах магического оперирования мифической информацией (т.е. когитации и когниции), опирающихся на вере в определенные причинно-следственные отношения. Такие отношения не доказаны эмпирически, а субъект, обладающий такой информацией в нее просто верит. О.Лещак называет эту психосоциальную функцию *прагматической верой*:

> Во-первых, прагматическая вера – это вера в целесообразность и эффективность человеческих действий. Иными словами, она обеспечивает осмысленность человеческой деятельности и дает человеку основание стремиться к пользе. Во-вторых, прагматическая вера дает человеку уверенность в собственной полезности для других и создает условия для сосуществования в обществе (Leszczak 2010: 396).

Именно такая, прагматическая вера до сих пор лежит в основе бытовой мифологии, в которой переплетены остатки старых мифомагических представлений с более новыми, иногда сверхсовременными нерефлексируемыми знаниями. Как пишет Кайфош,

> В обыденном мышлении, в модифицированных, остаточных формах, они сохранились практически до наших дней, о чем можно судить по непреходящему интересу к гороскопам в современной поп-культуре, которые не только позволяют предсказывать будущее, но и воспринимать в настоящем признаки астральной фатальности (Kajfosz 2009: 201).

Подводя итог анализа магической (или шире – мифомагической) картины мира, можно вполне согласиться с польским ученым.

> Магическая картина мира никогда не бывает одинаковой, то есть в разных местах и в разное время он принимает разные обличья. В этом смысле магическое мышление имеет свою историю – от наиболее интенсивных проявлений магии в архаических культурах до ее менее интенсивных или даже остаточных проявлений в современном фольклоре и мировой поп-культуре. Сегодня в Европе проявления магии не образуют целостной парадигмы, хотя реликты магического порядка вещей все еще могут представлять собой «тихую гавань» в современном массовом сознании, где всему придается должное значение и все может быть полностью объяснено, хотя бы с помощью таких категорий, как пятница 13-е или черная кошка, перебежавшая кому-то дорогу (Kajfosz 2009: 205).

1.5. Мифомагический дискурс как основа фольклорного дискурса

Магическое мышление, равно как и мифомагическая картина мира в целом тесно сопряжены с лигвосемиотической деятельностью, образуя разновидность этой последней – мифомагический дискурс. Под ним понимается определенный языковой код магии, определенные магические речевые действия, при повторении и запоминании которых (при ситуации распространения в обществе) формировались магические тексты (часть которых могла сохраняться в виде прецедентных текстов или высказываний в памяти, т.е. в том же языковом коде). Но сам мифомагический дискурс – это еще не мифомагическая картина мира, а всего лишь его способ реализации в экспрессивных или коммуникативных целях.

Говоря о понимании дискурса как реализации представлений картины мира, не следует забывать о потребностях. Мифомагические потребности обычно носят практический характер (успешный сбор грибов, охоты; призывание дождя, снега, весны в сельском хозяйстве). Субъект такого дискурса хочет осуществить поставленную практическую цель разными способами. Когда этого нельзя сделать эмпирически, он обращается к магии посредством инициированных лиц. Можно предположить, что именно в этом коммуникативном отношении и лежит ключевое отличие собственно обыденно-мифического от мифомагического. Лицо или сообщество в качестве бенефициара магической деятельности может не обладать магическими знаниями, довольствуясь верой в ее эффективность. Такое состояние ранее было определено как *мифическое сознание* (обыденно-мифическая картина мира). Инициированные же лица наряду с обыденно-мифическим мировоззрением обладают специализированными знаниями магического плана. Их деятельность можно определить как *магическую*, а мировоззрение – *мифомагическим*. **Следовательно, магическое мировоззрение – это не какая-то качественно отличная от обыденно-мифической картина мира, а просто ее вариант, усложненный и обогащенный прагматическими знаниями о взаимодействии натурального и сверхъестественного миров**.

Именно инициированные лица являются полноценными актантами магической деятельности и субъектами мифомагического дискурса. У них есть не только необходимые представления и знания (мифомагическая картина мира), но и практические знания о способах предметно-манипулятивных и семиотических магический действиях (ритуалах). Субъект, желающий осуществить магическую цель, действует согласно ритуалу, прогнозируя одновременно будущий результат.

Фольклорные или собственно магические тексты как чисто информационное явление (согласно антропоцентрической методологии), возникают в результате вербализации мифомагического мышления на базе мифической картины мира. Сохранение мифического характера современной обыденной картины мира становится основанием и почвой для переноса прежних мифических воображений в современную сферу публичного дискурса. Кайфош, ссылаясь на Анну Энгелькинг упоминает, что картина мира подвержена изменениям, но при этом многие, казалось бы, архаичные, элементы сохраняются: «некоторые аспекты более древних форм мифомагического мировоззрения находят свое продолжение в современных представлениях и практиках» (Kajfosz 2009: 178). Изменения, несомненно, происходят, и тот факт, что люди до сих пор имеют дело с мифомагическим сознанием – это все же не тот же опыт, который можно пережить идентично нашим предкам и адекватно с их переживаниями, а нынешний, современный опыт, преобразованный нашей культурой. Такие представления и переживания можно определить либо как *квазимагические*, либо как *современные мифологические*.

Базовой формой социально-исторического трансфера и сохранения мифа в форме фольклорных текстов и изречений была и остается устная речь. Как отмечает исследователь мифомагического мышления Анджей Верчиньски,

> (…) оставаясь на уровне устной речи как единственной системы коммуникации, передаваемый из поколения в поколение запас культурной памяти происходит через устную традицию, что накладывает дополнительные ограничения. Действительно, устная традиция характеризуется: 1. передачей содержания в форме относительно короткого нарратива, 2. зависимостью от присутствия в обществе людей, специализирующихся на запоминании и искусной декламации таких нарративов, 3. жесткой стандартизацией передаваемого содержания и 4. невозможностью частого повторения одного и того же содержания в силу обычно ритуально определенных обстоятельств, при которых используются услуги таких специализированных нарраторов. Только в семье эти ограничения ослабевают. Устная традиция приспособлена к передаче из поколения в поколение довольно небольшого запаса культурной памяти малочисленных человеческих групп, то есть в первую очередь сообществ собирателей-охотников или примитивных фермеров и скотоводов. Системы постоянных символических знаков освобождены от многих ограничений, характерных для устной речи в целом и устной традиции в частности (Wierciński 2010: 62).

Понятно, что собственно мифомагическими такие устные тексты были до момента, пока существовали культурно-цивилизационные и психосоциальные предпосылки – натуральный (допромышленный) уклад общественной жизни и мифическая картина мира. В раннюю промышленную эпоху такой уклад и такая картина мира постепенно начинают разрушаться как на синергетическом уровне (уровне спонтанного поведения), так и на уровне социальной кибернетики (уходит институт шамана или

сказителя как носителей эзотерического знания). Активное использование письменности фактически привело к постепенной утрате умения удержания в памяти большого массива прецедентных текстов. Сохранялись, в первую очередь, ритмизированные и рифмованные тексты (легкие для запоминания), нарративы с четкой и неизменной фабулой и композицией и модели суждений или микротекстов. Именно этот пласт текстов, восходящих в своем означаемом к мифомагической картине мира мы и называем сегодня *фольклором*.

Дискурсивную прагматику мифомагического опыта как формы жизнедеятельности можно предварительно представить при помощи схемы типов человеческого опыта, предложенной О. Лещаком, в которой выделены шесть базовых типов опытной деятельности и шесть макродискурсов: три реальных – быт, экономика и общественная жизнь и три виртуальных – наука, искусство и философия.

Схема типов человеческого опыта

Схема 2 (см. Лещак 2016: 7).

Ввиду того, что данная схема построена на основании принципа фрактала, каждая из ее секций может быть представлена как сфера, выстроенная на тех же основаниях, что и вся схема опыта в целом. Поэтому мы вправе представить бытовую часть допромышленного опыта как единую сферу, в которой можно выделить свои обыденные, экономические, общественные, познавательные, эстетические и мировоззренческие проблемы. Если же учитывать, что наша задача состоит не в том, чтобы представлять всю сферу опыта как таковую, а только ту ее часть, которая представлена в фольклоре, т.е. синкретический мифологический и отчасти магический опыт допромышленного общества, можно, во-первых, элиминировать из схемы чисто бытовую (личностно-витальную, партикулярную) составляющую, а, во-вторых, объединить все виртуальные аспекты мифическо-бытовой жизни в одну –

мифомагическое мировоззрение. В бытовой форме мифомагического опыта, как свидетельствуют работы антропологов, еще не было жесткого противопоставления частной семейной или личной жизни общественным формам труда и досуга, а в виртуальной сфере еще не оформились и не разделились функции осмысления, познания и эстетического переживания (т.е. не было еще науки, искусства и философии как отдельных форм опыта). В этом случае прагматическая (аксиологическая) типология мифомагического опыта допромышленного типа могла бы быть представлена как трехчастная структура[4] (так же, как и представленная выше схема фольклорного опыта, см. с. 12):

Прагматическая схема мифомагического опыта

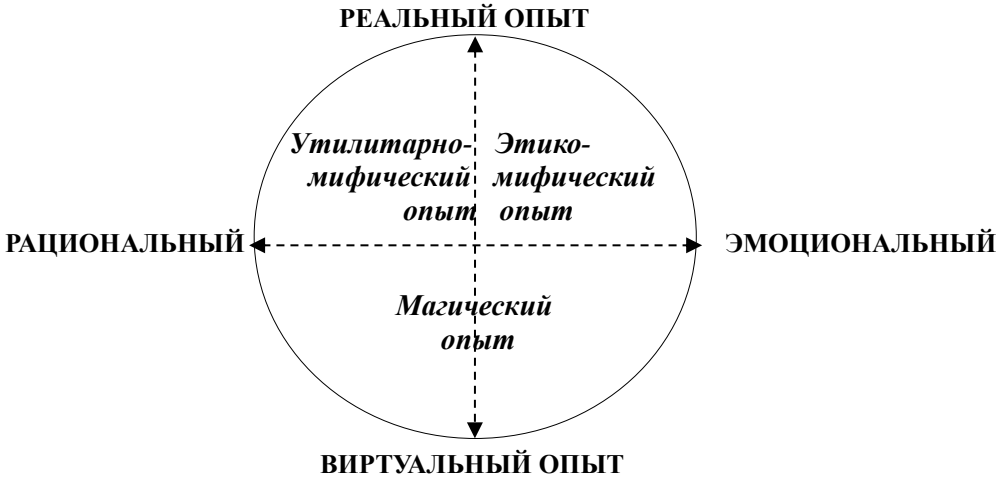

Схема 3 (собственное предложение на основе схемы типологизации данных О.Лещака)

Данная схема опыта рассматривается как историческая (не современная), но понимаемая в современных категориях. В то время, когда сформировался фольклор, сложно говорить о четком разграничении опыта на отдельные сферы реального опыта (общественно-этнический, экономический и собственно бытовой) и, тем более, об их четком отмежевании от опыта виртуального. Общественно-этический или экономический опыт в допромышленную эпоху реализовывались в самой тесной связи с опытом собственно бытовым, повседневным, семейным или родоплеменным. Если и можно отделять в этой сфере реального опыта какие-то сектора, то это утилитарный опыт (обеспечение благосостояния) и этический опыт (социализация с целью обеспечения безопасности). При этом оба типа опытной деятельности носили

[4] Ввиду нерелевантности для допромышленной эпохи оппозиции «индивидуальное – коллективное» третье измерение сферической типологии Лещака было элиминировано.

мифический, дорациональный, дологический характер. На представленной выше схеме они определены, соответственно, как утилитарно-мифический и этико-мифический опыт. Еще более синкретичен был, судя по всему, сектор виртуального, мировоззренческого опыта (что можно найти в многочисленных работах исследователей этнокультурологии и социальной антропологии). Ни наука (как сфера рационально-критического познания), ни искусство (как область собственно эстетического удовольствия) ещё не обособились от сферы непрофессиональных мировоззренческих делибераций, представляя собой единое целое, опирающееся на магические представления о метафизических, неосязаемых сущностях.

Синкретизм мифического дискурса Лещак объясняет за счёт разных типов рефлексии на базе изначального магического опыта. Все современные сферы опыта развились и расширились изнутри, где они были сжаты в единой сингулярности синкретизма магического опыта и реализовывались, скорее всего, в ходе единого обыденного дискурса (Leszczak, 2008: 193).

Такая дифференциация сфер опыта, по моему мнению, предшествует дифференциации сфер опыта, представленной на схеме Лещака, и в некотором упрощении схематически демонстрирует, как из обыденно-мифомагического ядра постепенно эволюционно развились разные типы современного человеческого опыта. От реальной сферы обособилась, с одной стороны, утилитарно-мифическая сфера, которая позже преобразовалась в экономическую, а с другой – этико-мифическая, в конечном итоге сформировавшая общественно-этическую сферу, а по мере индивидуализации и социализации жизни от них эмансипировалась бытовая сфера (сфера личной жизни). Если же говорить о виртуальной (изначально – мифомагической) сфере, то ее эволюция привела к формированию сначала искусства и философии, а из последнего постепенно выделилась наука (при этом следует помнить, что вторым полноценным источником науки как отдельной сферы опыта следует считать экономическую деятельность).

Стоит заметить, что представленная выше схема мифомагического опыта допромышленной эпохи не должна отождествляться с современной обыденно-мифологической деятельностью, которую мы, поглощенные витальными заботами, осуществляем в повседневном быту. В историческом дискурсе обыденность для субъектов была целой их жизнью, тогда как обыденность в современной жизнедеятельности – это лишь фрагмент реального опыта, которому противопоставлены необыденные, рефлексивные формы поведения. Обыденно-

мифологический опыт деятельности современного человека – это рутина, привычка, навык, иначе арефлексия, поскольку в ее ходе нет необходимости задумываться над событиями и своим поведением, человек уверен в истинности происходящего и своих поступков не потому, что не может иначе, а потому, что в силу различных причин не хочет этого делать. Современный быт арефлексивен в силу того, что весь остальной опыт рефлексивен и, временами, даже метарефлексивен (рефлексия над рефлексией).

В рассматриваемом историческом дискурсе вряд ли можно говорить о рутине и арефлексии в ее современном понимании, поскольку в основе синкретического события всегда лежит то или иное действие, с которым связан тот или иной миф, а в основе большинства поступков – магическая установка, для которых нет чёткого арефлексивного разделения на оппозиции: реальное – ирреальное, личное – общественное, эмоциональное – рациональное. Эти характеристики сливаются в рамках обыденно-мифического опыта, они организованы, вербализованы и реализованы в единстве мифа, магии и реальности, т.е. в состоянии, которое предшествовало рефлексии (а значит и арефлексии). В историческом дискурсе человек поступает так, чтобы предвидеть эффект той или иной ситуации или события, для которых важно учитывать два критерия бытийной существенности, с одной стороны, не попасть в опасность (не накликать беду), а с другой обеспечить успех. Оба фактора совмещают практику утилитарной или социальной деятельности с такими метафизическими (и фактически мифомагическими) факторами, как судьба, счастье, удача, успех или рок, несчастье, беда, горе.

Способы и модели арефлексивного поведения современной обыденности заменяют модели рационального и рефлексивного поведения современного опыта, а мифомагический опыт остаётся в форме воспоминаний в памяти и петрифицируется в текстах, которые после перемены с модели на текст перестают быть частью мышления а становятся частью памяти. В памяти откладываются рабочие и нерабочие (актуальные и устаревшие) прецеденты опыта. Рабочие прецеденты нужны в опыте человека. Нерабочие прецеденты значимы, но они не служат по назначению, а если и используются, то без соответствующего типа рефлексии, в качестве элементов языка (стереотипы, шаблоны), часто с игровым назначением (прагматикой) в досуге человека. Песня, танец, пожелания, тосты несут декоративную функцию в меморативной ситуации фольклорного дискурса. Прагматика таких жанров фольклора – это воспоминание о прошлом, сопряженное с развлечением. Извлечение и реализация модели и/или текста такого воспоминания о прошлом лежит в основе явления

фольклоризации (подробнее вернемся к этому в следующем подразделе). Таким образом, в современном дискурсе человек арефлексивно использует стереотипы фольклорного исторического дискурса (а следовательно – обыденно-мифического исторического опыта) в принятых в народной или бытовой традиции обычаях (перекреститься для охраны от сглаза и нечистой силы, три раза плюнуть через левое плечо, постучать по дереву и под.) Все это действия по привычке и обычно за ними не стоит реальная вера ни в сверхъестественное, ни в спасительную роль самих таких действий.

Обратим внимание на семиотическую структуру обыденно-мифического исторического опыта. В семиотических событиях, связанных, во-первых, с наблюдениями за природой с утилитарной целью, с охотой и собирательством, а затем и с сельскохозяйственным и ремесленническим производством, во-вторых, с поддержанием этически значимых общественных отношений и, в третьих, с воздействием на имманентные сверхъестественные силы, можно выделить следующие два типа событий коммуникативного характера: 1) получение полезной информации утилитарного, общественно-этического или магического характера и 2) необходимость передать эти знания следующим поколениям или нуждающимся. По лингвосемиотической форме оборот информации в такого рода событиях может быть реализован как запрос (чаще всего в виде задавания вопросов), ответ, совет, рекомендация, предписание, объяснение или обучение. При этом в основе всех этих коммуникативных практик лежит именно мифический и/или мифомагический характер как дискурсивной, так и, собственно, самой опытной деятельности.

Ясно, что до нас дошли только некоторые фрагменты такого рода дискурсивной деятельности в виде фольклорных текстов (высказываний) или моделей речевого поведения. Основная масса моделей и текстов не сохранилась. А значит, не сохранились и их семантика и прагматика. Поэтому даже дошедшие до нас фольклорные тексты и модели коммуникативного фольклора могут быть аксиологически и прагматически оценены только с определенной степенью приблизительности (о чем идет речь в 1.2.). На этом уровне анализа обыденно-мифического мышления и выражающего его дискурса можно лишь отметить, что мифомагическим характером могут обладать как все компоненты дискурса в целом, так и каждый из них в отдельности. Мы принципиально выделяем в лингвосемиотической структуре дискурса (как практики информационно-знаковой жизнедеятельности) три элемента: прагматический (ключевой, связанный с позицией действующего субъекта, который определяет

сценарии интеракции), семантический (дополнительный, определяемый объектом интереса субъекта) и формальный (определяемый средствами, используемыми субъектами в ходе интеракции). Если говорить о фольклорном дискурсе, то наиболее явно его мифомагический или, по крайней мере, обыденно-мифический характер проявляется в форме – т.н. фольклорных жанрах, весьма характерных для этой разновидности дискурса. В значительной степени мифическим характером может обладать и фольклорная семантика: зачастую фольклорные тексты носят ярко выраженный фиктивно-фабулярный характер (особенно ярко он проявляется в т.н. экспрессивном или «перформативном» фольклоре; подробнее об этом см. в 1.3.). Сложнее усмотреть этот характер в том, что мы будем определять в данной работе как *коммуникативный фольклор*. Наконец, наименее очевидным, но при этом наиболее значимым в плане проявления мифомагических черт оказывается именно прагматический, субъектный аспект. Проблема состоит в том, что у нас нет прямого доступа к дискурсивной практике допромышленного прошлого и приходится домысливать, в каких ситуациях, почему и зачем создатели обыденно-мифических высказываний и текстов, определяемых в наше время как фольклорные, порождали такого типа речевые единицы. Если же мы посмотрим на эти тексты с прагматической точки зрения, то может оказаться, что именно она (т.е. позиция субъекта) определяет саму дискурсивную сущность текста. Отсюда тот особый интерес, который вызывают фольклорные (и шире – обыденно-мифические) **дискурсивные субъекты**.

Такого рода субъектов может быть два: непосвященный (рядовой носитель обыденно-мифического мышления, являющийся обычно пассивным участником дискурсивной интеракции, нуждающимся в полезной информации или адресатом информационного воздействия мифомагического характера) и посвященный (обычно инициированный особым образом активный участник дискурса, обладающий полезной информацией и пытающийся воздействовать на арефлексивных субъектов). Очень часто роль посвященных (инициированных) субъектов выполняли шаманы, старейшины, вожди, рассказчики, знатоки (умельцы), наиболее опытные члены сообщества. Инициированные субъекты знали наизусть прецедентные тексты и сценарии коммуникации, более того, эти тексты и сценарии носили для такого субъекта чисто инструментальный характер. Непосвященные же субъекты, в лучшем случае, помнили коммуникативные ситуации и роли участвующих в значимых событиях субъектов, можно также предположить, что они могли знать воспроизводимые высказывания и тексты, а также модели обыденно-мифического поведения, но

воспринимали их не инструментально, а информативно (чему-то учились, что-то узнавали, руководствовались ими как образцами) и сакрально (полностью верили в заложенную в этих текстах и моделях информацию, считая ее продуктом общения с высшими силами). В результате реализуется прагматика коммуникации с помощью дискурсивных ролей: опытный субъект подсказывает, инструктирует, приказывает, объясняет, обращает внимание неопытному субъекту, нуждающемуся в информационной помощи, а в наиболее радикальных случаях инициированный субъект готовит неинициированного (непосвященного) к инициации.

Последний момент, который стоит обсудить, рассматривая мифомагические основания фольклорного дискурса, касается самой сущности **семиотизации мифомагических представлений**. Поскольку объектом нашего исследования является концепт «птица» в фольклорном представлении, попытаемся отделить все элементы семиотической (в первую очередь – лингвосемиотической) цепочки, в которую может быть встроено мифомагическое представление именно на примере этого понятия. Предположим, что мы видим птицу в ее натуральной среде, к примеру, летящую белую птицу. Если смотреть сквозь призму лингвосемиотики, сама по себе птица ещё не знак. Знание о том, что это птица, т.е. понятие о птице – это результат когнитивной познавательно-распознавательной процедуры. Это тоже еще не знак. Когда носитель русского языка в процессе коммуникации производит звуки при помощи артикуляционного аппарата [пт’ицъ], а чех – звуки [ptāk] – это уже не знак, а сигнал, который является репрезентантом соответствующего знака их языков в речи. Не важно, делает человек это вслух или только про себя. Из чего можно предположить, что основанием для знака служит определённое когнитивно-психическое и одновременно лингвосемиотическое состояние, которое условно можно представить в виде своеобразного психологического соотношения ещё-не-знака (понятия) и уже-не-знака (звучания).

Ситуация несколько усложняется тогда, когда речь идёт об иконических знаках оптического и/или изобразительного плана. Имеется в виду соотношение между определённым видимым объектом и тем, как мы реагируем на этот объект семиотически. Подразумевается не просто распознавательная реакция. Если мы смотрим на изображение птицы (фотографию или картину) и идентифицируем изображенный объект как птицу (т.е. соотносим его с понятием птицы), это распознавательная когнитивная процедура, но сам объект – изображение – не идентичен особи животного, наблюдаемого в действительности, равно как не

идентичен он и понятию о птице, хранимом в нашей памяти. Их отождествление требует от нас специального усилия, т.е. проведения процедуры неполной и условной аналогии. А это и есть семиотическая процедура. Значит изображение птицы – это иконический знак. Но может ли быть знаком сам образ птицы, которую мы наблюдаем в природе? Если мы видим птицу и понимаем, что это птица, мы видим ее перемещение в пространстве и понимаем, что она летит, мы видим её цвет и понимаем, что это белый цвет, то поступающая информация носит чисто распознавательный (когнитивный) характер, поскольку в этой процедуре еще нет семиотических действий. Мы просто прямо соотносим образ данного объекта с уже существовавшим у нас понятием «птица».

Зададим вопрос – когда такая понятийно-перцептивная информация начнёт быть семиотической? Ответ очевиден: образ летящей птицы может становиться семиотической функцией (иконическим знаком), когда, наблюдая действия и/или атрибуты птицы, мы начнём понимать нечто иное, чем просто совокупность информации, заключенной в высказывании *Летит белая птица*, а глядя на саму птицу, будем понимать, что на самом деле это душа умершего или вестник сверхъестественных сил. Такого рода семиотические процедуры требуют магического или мифического способа мышления. Именно такой тип мышления лежит в основе реального, «живого» фольклора, т.е. фольклора, еще не ставшего конструктом (т.е. еще не превратившегося в некий музейный реликт прошлого).

В этом смысле фольклор сходен с понятием мифа. Пока они «живые», они – просто части актуальной картины мира и культуры, носители практического и истинного знания. Как только их начинают называть «фольклором» и «мифом», они начинают восприниматься, как нечто архаичное, неактуальное и сомнительное. Немногие философы отстаивают понимание мифа как актуальной истины (для тех, кто ею владеет). Наиболее близкой к принятому в этой работе пониманию мифа является трактовка мифа Алексеем Лосевым в «Диалектике мифа»:

> С какой-то произвольно взятой, совершенно условной точки зрения миф действительно есть вымысел. Однако мы условились рассматривать миф не с точки зрения какого-нибудь научного, религиозного, художественного, общественного и пр. мировоззрения, но исключительно лишь с точки зрения *самого же мифа*, глазами самого мифа, мифическими глазами. Этот вот мифический взгляд на миф нас тут и интересует. *А с точки зрения самого мифического сознания ни в каком случае нельзя сказать, что миф есть фикция и игра фантазии*. Когда грек не в эпоху скептицизма и упадка религии, а в эпоху расцвета религии и мифа говорил о своих многочисленных Зевсах или Аполлонах; когда некоторые племена имеют обычай надевать на себя ожерелье из зубов крокодила для избежания опасности утонуть при переплытии больших рек; когда религиозный фанатизм доходит до самоистязания и даже до самосожжения; – то весьма невежественно

было бы утверждать, что действующие тут мифические возбудители есть не больше, как только выдумка, чистый вымысел для данных мифических субъектов. Нужно быть до последней степени близоруким в науке, даже просто слепым, чтобы не заметить, что миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но – *наиболее яркая и самая подлинная действительность*. Это – *совершенно необходимая категория мысли и жизни*, далекая от всякой случайности и произвола (Лосев 1994: 8–9).

«Живой» фольклор, или лучше сказать, «живая» народная творческая семиотическая деятельность, занимает как бы промежуточное место между собственно практической магией, реализующейся в предметных и отчасти семиотических манипуляциях (магических действиях), мифологией, которую можно трактовать как лишенную эзотеризма и социализированную магию (функционирующую прежде всего в форме повседневной деятельности и общественно значимых текстах мировоззренческого характера), и собственно искусством как художественной деятельностью, основанной на категории прекрасного, чувстве эстетического вкуса, отстранённой форме и стремлении к порождению эстетического переживания. Семантика фольклора уходит корнями в магическую картину мира[5], прагматика – напрямую привязана к мифологии (фольклор обслуживает обыденную жизнедеятельность натуральной общины), хотя отчасти может совпадать и с элементами магических ритуалов, а вот с точки зрения формы фольклор максимально приближается к искусству[6]. Однако фольклор еще не является искусством. Цель искусства – получение эстетического удовольствия, цель фольклора – эстетизировать быт во всех его проявлениях – труде, отдыхе, буднях и праздниках. Особенно проблематична семантика фольклора, а именно логика репрезентации объектов. Спорным остается вопрос: чего больше в фольклорных текстах – условной аналогии, лежащей в основании метафоры, а значит – искусства, или же прямой трансформации

[5] Многие исследователи пробуют представить фольклор в качестве основания для мифов, но с функционально-прагматической точки зрения истоки фольклора следует искать в обыденности и первичной магии: «[…] корни каждой формы виртуального опыта следует искать в мифе и первобытной магии. Одной из первых форм эстетизации мифа, а значит, первой формой искусства можно считать фольклор» [Leszczak 2008: 327]. Миф – это когнитивная функция опыта, а фольклор – семиотическая, следовательно фольклор производен от мифа, а не наоборот.

[6] О.Лещак подчеркивает значимость формы для фольклора как первого и наиболее естественного проявления эстетической деятельности: «Мифу нужна только вера в единство содержания и формы. Фольклору требуется вкус и умение различать форму и содержание, а также талант оценивать качество структуры как формы, так и содержания. Миф вовсе не нуждается в сложной (затрудненной) форме и многослойной (символической) семантике. Напротив, для мифологического повествования лучше всего, когда форма легко воспринимается (стандартная), а содержание не требует размышлений. Субъет восприятия произведения искусства должен осознавать, что перед ним произведение искусства. Субъет восприятия мифа должен быть уверен, что перед ним сама жизнь или Истина» [Leszczak 2008: 327].

и транссубстанциализации смысла, лежащей в основе метаморфозы, а значит – магии и мифа [7].

Следовательно, фольклор оперирует некими специфическими, культурно значимыми образами и понятиями (т.е. концептами), из чего следует что, когда мы смотрим глазами носителя фольклора на эту же летящую (сидящую где-то, клюющую что-то и под.) белую птицу, мы начинаем понимать, что это связано с неким скрытым смыслом происходящего и подсказывает нам, что белая птица – это чистая душа умершего человека, которая несет родственникам умершего какую-то весть (летит) или передаёт им волю сверхъестественных существ (клюёт). В этом случае у нас образуется мифическая когнитивно-семиотическая единица (концепт, концептуальное суждение, знак-образ) – мифема. Под этим термином понимается такое знание, не просто концептуального, но уже непременно семиотического характера, возникающее в ситуации, когда мы через динамическое изображение определённой птицы (определённого типа обыденной категории) начинаем актуализировать в своём сознании смыслы, прямо не связанные с наблюдаемым объектом и событием и непременно отсылающие нас к совершенно иному когнитивному пространству, не представленному в поле актуального опыта. Поскольку эти смыслы непосредственно не связаны с когнитивным пространством обыденного понятия «птица», появляется необходимость замены термина «понятие о птице» термином «мифема птицы». Если мифическая концептуальная информация закрепляется в языковом коде в виде знака или модели и начинает активно использоваться в народном творчестве, она становится элементом фольклора. Необходимо дополнить, что в когнитивном пространстве

[7] Логика метаморфозы, характерная для мифа, отличается от логики метафоры, свойственной искусству. Знак в системе фольклора, как мне кажется, должен трактоваться не в терминах метафоризации (представление одного как если бы оно было другим) – такая логика более свойственна художественному дискурсу, а в терминах метаморфозы (одно превращается в другое или одно на самом деле является другим). Как отмечал Лещак, «Семиотической основой мифа является не метафора (как в сказке), а метаморфоза (логика метафоры – сходство разных объектов, логика метаморфозы – их тождественность). Я считаю, что при сравнении мифа и сказки нельзя применять категории иерархии или степени сложности. Суть мифа как деятельности заключается в отсутствии расчлененности, синкретизме рационального и эмоционального, реального и обязательного, тогда как сказка является формой игрового и первичного эстетического опыта, в котором уже присутствуют все эти оппозиции. И отправитель, и получатель фольклорного сообщения осознают, что сказочный персонаж – это не реальный субъект, а условность, эффект воображения и продукт семиотического украшения» [Leszczak 2008: 327]. С последними высказываниями, однако, никак нельзя согласиться. Сказанное о сказке должно относиться прежде всего к произведениям художественной литературы (в том числе к литературной сказке). Если же сказка является аутентичным фольклорным текстом и пока она выполняет свою прямую функцию источника народной мудрости, то в ней метафорический способ художественного мышления существенно уступает мифологической логике метаморфозы. С другой стороны, можно согласиться, что в современном мире народные сказки перестали восприниматься в своей фольклорной функции и превратились в обычные анонимные художественные произведения и/или прецедентные тексты собственно художественного плана.

фольклора мифема совмещается с понятием о птице как животном и образует с ним одно целое.

Наряду с термином *мифема* можно встретить иногда термин *мифологема*. Как уже было сказано ранее, можно различить оба этих знака, учитывая намерения субъекта дискурса и специфику самого макродискурса, в котором функционируют обозначаемые ими единицы. Называя какой-то знак мифемой, я имею в виду единицу «живого» мифического дискурса, предполагающую, что его субъекты безоговорочно интуитивно верят в понятия и образы, стоящие за мифическим знаком. Употребление же термина *мифологема* уместно в описании бытового или публичного дискурса в обществе, в котором фольклор уже превратился в конструкт. Это уже предполагает два явления. Во-первых, пользователи фольклора уже не воспринимают заключенную в нем семантику как абсолютную истину и допускают иносказательность, условность или фигуративность знания, а во-вторых (и это уже не имеет прямого отношения к фольклору), активные субъекты дискурсивной деятельности внедряют в сознание ее пассивных участников определенные мифические знаки, смысл которых должен восприниматься на веру, интуитивно, без рефлексии. Это всегда идеологически значимые концепты. Полностью социализованная мифологема может становиться мифемой и в этом случае общественный, публичный дискурс начинает обретать черты не только обыденно-бытового дискурса, когда включенные в народное творчество мифемы становятся элементами постфольклора, но и черты обыденно-мифического дискурса идеологически сконструированной реальности.

Чтобы понять, как дискурсивно реализуются мифомагические или обыденно-мифические представления через фольклорные модели коммуникативного типа, следует обратиться к самому определению фольклора и принципам типологизации его жанров.

Итоги раздела I

Анализ обыденно-мифологической и мифомагической картин мира, рассмотренных в качестве основы фольклорного дискурса был проведен с учетом функционально-прагматической сущности мышления, в соответствии с антропоцентрическим принципом мышления человека.

Была проанализирована специфика обыденного мышления и обыденно-мифологической картины мира, в которых миф является эпистемической основой мифомагического мышления. Миф как форма мышления невозможен без учета магического представления в качестве волитивной составляющей мифомагического мышления. В результате, все вышеперечисленные положения позволяют рассматривать мифомагический дискурс как основу фольклорного дискурса.

Анализируя высказывания и тексты мы пришли к выводу что высказывание или текст являются проявлением мыслительного опыта вербализации. Возникающие в результате процессов психо-языковой деятельности и закрепления в памяти как высказывания, так и тексты закрепляются в когнитивной форме опыта, известной как мысль (или суждение). Информация в высказывании или тексте используется с определённой коммуникативной или экспрессивной целью, характерной для мифологического мышления и мифологического опыта. Ключевое значение при вербализации играют процессы знания и веры, которые являются общими для адресанта и адресата и из которых возникает логика нацеленности на самовыражение и на объект.

Обыденно-мифологическая вербализация реализуется прежде всего в диалогической форме, для которой более важны процедуры актуальной инновационности, противопоставленные процедурам шаблонности или модельности, необходимые, скорее, для сохранения полезных знаний и их передачи следующим поколениям. В бытовом макродискурсе вербализация информации происходит в народной традиции с помощью веры в мифы и магию, которые заложены в обыденно-мифологическом и мифомагическом мышлении. Именно для этого и нужны, во-первых, устойчивые языковые конструкции (прецедентные тексты монологического характера), а во-вторых, модели стереотипного, шаблонного поведения, представляющие собой основу культуры и цивилизации. Первой и основной формой любого культурно-цивилизационного достояния был фольклор, сохранявший такого рода конструкции и модели для будущих поколений.

Рассматривая миф как эпистемическую основу мифологического мышления следует отметить, что для фольклорного дискурса типичны воспринимаемые как миф (т.е. как абсолютная правда) тексты и высказывания со стабильными жанровыми характеристиками. Содержание фольклора включает в себя верования и убеждения, которые необходимы в первую очередь для манипуляции с предметами внешнего мира и, опосредованно – объектами потустороннего мира. Фольклорный субъект, от которого зависит содержание фольклора, редко когда зависел от чисто метафизического и трансцендентального восприятия мира. Этот способ мышления характерен, скорее, для религии. Мифомагическое же восприятие всегда носило практический, почти утилитарный (а иногда и полностью утилитарный) характер.

РАЗДЕЛ II
ФОЛЬКЛОР КАК ДИСКУРСИВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И СРЕДСТВО ЗНАКОВОЙ РЕАЛИЗАЦИИ ОБЫДЕННО-МИФОЛОГИЧЕСКОГО И МИФОМАГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Вводные замечания

Выдвинутая в названии главы рабочая гипотеза возникла как результат научно-методологической рефлексии над современным состоянием корпуса произведений т.н. «народного творчества», называемых повсеместно *фольклором.* Предполагая, что мы имеем дело с фольклором, который в функциональном и прагматическом плане может рассматривается либо как «живой», деятельный опыт, встроенный в целостную жизнедеятельность человека, либо как определенного рода культурный конструкт, очень важно уделить особое внимание методологии исследования фольклора.

Но прежде, чем излагать методологические основания работы, представим бытующие в научном обиходе представления о фольклоре. Для исследователей фольклора – это работа с определёнными текстами, а также с определённого рода перформансами, возникшими в результате коммуникации либо экспрессии, которая нуждаются в дополнительном их объяснении.

Термин *фольклор* традиционно неразрывно связывают с понятием народной мудрости или народного творчества. Юрий Соколов рассматривает фольклор в его разнообразии и богатстве текстов и жанров как часть народного творчества:

> ФОЛЬКЛОР – художественное творчество широких народных масс, преимущественно устно-поэтическое творчество. Термин впервые был введен в научный обиход в 1846 английским ученым Вильямом Томсом. В буквальном переводе Folk-lore означает: народная мудрость, народное знание. (…) Помимо термина «фольклор» в научном обиходе разных стран встречаются и другие термины: немецкий – Volkskunde, в более узком значении слова – Volksdichtung; французский – Traditions populaires (Соколов 1939, 11: 775–776).

Тексты фольклора рассматриваются Соколовым в качестве части художественной литературы. Фольклор, по мнению ученого, основан на использовании слов и образов для понимания и отражения общественной действительности. Образность же играет ключевую роль в фольклоре, так как включает в себя такие элементы речи, как рифмы, метафоры, символы и иносказательное повествование. Для Соколова фольклор – это практически художественное творчество:

> [Фольклор], как и письменная художественная литература, является словесно образным познанием, отражением общественной действительности. Но создание Ф. народными массами, условия бытования Ф., характер художественного творчества в докапиталистическую[8] пору, когда сложилась значительная часть дошедшего до нас старого Ф., определили известные особенности Ф. по сравнению с письменной художественной лит-рой (там же, 777).

Важно учитывать, что фольклор создаётся в рамках того или иного этноса не профессиональными писателями или поэтами, а обычными людьми, чье авторство вскоре затирается из памяти слушателей. Суть фольклора состоит именно в его принципиальной **анонимности**. Условия бытования фольклора, его передачи в устной традиции были возможны при пересказывании из поколения в поколение (в результате чего возникли элементы изменений и вариаций). Его «потребители» являются одновременно его соавторами (часто дополняя и трансформируя его формальные и содержательные черты) и «диспозиторами» (передавая его дальнейшим «потребителям»). Это придаёт фольклору уникальность и аутентичность, он обретает таким образом прямое отношение к социальному опыту, мудрости и традиции общины. В отличие от письменной литературы, устная адаптивность позволяла фольклору сохраняться и развиваться в различных культурных и исторических контекстах. Анонимность большинства фольклорных произведений проявляется в том, что те изменялись и адаптировались во времени, этнографы фиксировали обычно исполнителя. Анонимность позволяет фольклору быть более гибким и адаптивным, например, в записях былин севера Российской империи встречаются тексты былин киевского и новгородского циклов в исполнении Кирши Данилова.

> Коллективное начало в Ф., анонимность большинства фольклорных памятников, значительная роль традиции в Ф. – все это откладывает свой отпечаток на Ф. и обусловливает известные особенности его изучения (там же).

Отдельный аспект, ключевой для нашего понимания фольклора, – это коллективное или социальное знание, доступное всем. Соколов считает, что фольклор создавался и развивался коллективно, в общности людей, где автор нерелевантен. Передача такого знания в фольклорных произведениях разнообразны и отражают общие ценности, верования и опыт группы людей. Сложности при интерпретации возникают в случае, когда утрачиваются контексты и культурная среда, в которой существовали и развивались эти произведения. Это указывает на значимость «живой» традиции, которая играет важную роль в сохранении и передаче фольклорных произведений.

[8] В нашей работе принимается несколько иная отправная точка аутентичного зарождения фольклора – не «докапиталистическая», а допромышленная эпоха.

Традиция обеспечивает непрерывность и преемственность культурных ценностей и обычаев.

Мысль об эстетическом характере фольклора поддерживает и Л.Т.Ретюнских, хотя и дополняет это понимание витальными, бытовыми характеристиками: «искусство, создаваемое народом и бытующее в повседневной жизни» (2009: 1089). По мнению ученого, фольклор характеризуется

> (...) связью с традицией и мифологическими архетипами, устным способом вербализации и отсутствием авторства. Традиционно Ф. представлен народно-поэтическим, песенным, музыкальным, танцевальным и декоративно-прикладным творчеством в индивидуальных и коллективных формах. Сегодня происходит расширение понимание Ф., и специалисты наряду с традиционными формами выявляют Ф. телевизионных передач, спортивных состязаний, настенных граффити, компьютерных вирусов и т.д.; ведутся теоретические дискуссии о предмете, формах и функциях Ф. в традиционной и современной культуре. (там же).

Согласен Ретюнских и с мыслью, что фольклор укоренен в обыденном сознании, хотя и не замечает его более глубоких, мифомагических корней. Но особо важным в его понимании фольклора можно считать признание фольклора не простым набором произведений, а «особым типом социокультурной коммуникации, обеспечивающей воспроизведение и передачу коллективной традиции» (там же). Стоит заметить, что Ретюнских противоречит себе, одновременно объявляя фольклор искусством и считая его типом социокультурной коммуникации, призванным сохранять традиционные ценности и мировоззрение.

Автор статьи «Народное поэтическое творчество» в «Литературном энциклопедическом словаре» К. В. Чистов понимает фольклор намного у́же – именно как народное поэтическое творчество, народную словесность, устную словесность или народную поэзию. Базовыми чертами такого вида творчества ученый считает устность, традиционность, непосредственную народность, вариантность, коллективное самозарождение («фольклор создаётся и передаётся в рамках народной среды») и коллективный же характер вербальной презентации картины мира, но при этом он подчеркивает индивидуализацию самой перформативной презентации произведений:

> Возникали своеобразные профессии, связанные с созданием и исполнением поэтич., муз. и др. произведений (др.-греч. рапсоды и аэды, рим. мимы и гистрионы, рус. *скоморохи,* франц. жонглеры, нем. шпильманы, укр. *кобзари,* казах, и кирг. *акыны,* азерб. *ашуги,* франц. шансонье н т. п.). В раннефеод. время возникает особый переходный тип певца-поэта, тесно связанного с рыцарством (франц. *трубадуры,* нем. *миннезингеры),* позже – с бюргерством (напр., нем. *мейстерзингеры)* или клерикально-студенч. средой (напр., франц., итал. и нем. *ваганты,* польск., укр. и белорус, вертепники) (Чистов 1987: 234).

Это последнее обстоятельство особо важно для настоящего исследования, поскольку обращение внимания на особую роль исполнителей фольклорных произведений опосредованно указывает на перформативную основу понимания фольклора. Суть фольклора не сводится к самим произведениям, но предполагает прежде всего его исполнение.

Стоит обратить внимание еще на одну ценную черту дефиниции Чистова – опытную разнородность и социальную дистрибуированность фольклора: в разных социальных слоях (например, в среде крестьянства, ремесленничества, купечества) формировались свои формы фольклора в зависимости от их уникальных условий жизни, опыта и мировоззрения этой социальной группы. Эти различия могут быть источником для появления различных фольклорных и литературных жанров, которые служат выразителями специфических социальных, культурных и исторических реалий.

У чешского исследователя Йозефа Петерки находим довольно широкое понимание фольклора как народной духовной культуры (*lidová duchovní kultura*), ядром которой является народное словесное творчество, «возникающее среди сельского, и, отчасти, городского населения и сохраняемое на протяжении поколений посредством устной передачи» (Peterka 1994: 28). Ученый обращает внимание на такие характерные свойства фольклора, как анонимность, коллективность и вариативность.

Польский литературовед Михал Гловиньский рассматривает фольклор как

> совокупность культуры определённого социального круга, прежде всего крестьянства, существенно отличающаяся от культуры, считающейся в данный период официальной и представляемой образованными слоями общества (Głowiński 1998: 161).

Взгляд польского ученого на фольклор гораздо шире, чем у предыдущих авторов. В понимании Гловиньского фольклор охватывает не только художественное творчество анонимных представителей традиционного сообщества – литературное (например, народная литература), музыкальное, изобразительное и прочее, но также различные традиции и обряды, играющие важную роль в жизни определённой общности. Можно согласиться с автором что фольклорные жанры развиваются в относительно обособленных сообществах и тесно связаны с архаичными культурными укладами. Гловиньски в качестве частного случая фольклора рассматривает городской фольклор, либо в форме жанров городского творчества (например, шутовская литература), либо в форме культуры социальных слоёв, преимущественно предместий, которые сохраняют свои уникальные черты (см. Głowiński 1998: 161-162). Польский исследователь подчёркивает значимость проникновения фольклора в культуру образованных классов

общества, вследствие чего в определённых культурных контекстах становится не только возможным, но и обязательным обращение к фольклорным мотивам. Таким образом в настоящее время проявляется общественно-этическая (политическая) прагматика в литературе – идея народности. Автор подчеркивает связь фольклора и массовой культуры, в так называемой молодёжной музыке, что можно интерпретировать как процесс фольклоризации. Такая связь возможна благодаря устной передаче фольклорных текстов и произведений, которая выполняет ключевую функцию не только как средство сохранения и распространения культурных традиций, но и как механизм адаптации культурного содержания к изменяющимся условиям жизни. Даже в условиях массовой культуры устные элементы продолжают существовать, трансформируясь и сохраняя свою коммуникативную функцию. В данном определении не сказано напрямую, чем вызвано сходство городского и народного фольклора, или чем обусловлена связь фольклора и массовой культуры, однако такие отношения сходства можно объяснить посредством заимствования.

Попытаемся разобраться, что собой представляет фольклор как в количественном, так и в качественном отношении.

2.1. Количественные факторы дефиниции фольклора (объем предметной сферы)

В количественном (формальном) смысле следует определиться, во-первых, какой объем единиц можно отнести к фольклору, т.е. каковы границы этого явления, если мыслить его как определенное информационное пространство, а во-вторых, каковы формальные характеристики этих единиц (к какого рода бытийным сущностям они относятся).

Б. Н. Путилов предложил количественный критерий, касающейся объёма предметного поля фольклористики, с целью определить, что включать в предмет фольклора, а что из него исключать. Заслуживают внимания, предложенные им «пять основных позиций в отношении [исследователя] к предметному полю фольклора» (Путилов 1994: 23-24). Несколько переформулировав процитированный фрагмент, можно сказать, что мы будем анализировать пять обобщений количественных критериев предмета фольклора для определения позиций исследователей с учетом материальных, духовных, лингвальных и эстетических характеристик фольклорных форм.

Каждая позиция исследователей значима для определения границ и объема понятия «фольклор». Путилов базирует обобщения на оппозициях культуры: материальная – духовная, вербальная – невербальная, искусство – неискусство. Предложенные пять позиций исследователя фольклора по отношению к количественному пониманию предмета исследования (объема предметного поля фольклористики) позволяют определить, что относить к фольклору, а что исключать. Представим вкратце позицию автора:

> 1. Фольклор включает всю совокупность, все многообразие форм традиционной культуры.
> 2. К фольклору относится весь комплекс традиционной духовной культуры, реализуемой в словах, идеях, представлениях, звучаниях, движениях, действиях.
> 3. Фольклор включает только комплекс явлений духовной культуры, относящихся к искусству.
> 4. Фольклор – это в первую очередь сфера словесного искусства.
> 5. К сфере фольклора относятся явления и факты вербальной духовной культуры во всем их многообразии (Путилов 1994: 23-24).

Путилов, как видим, представил пять исследовательских перспектив для фольклористики, в которых он обобщает подходы разных фольклорных исследований, определяя, в какой из них должно рассматриваться его собственное исследование. Он приходит к выводу, что фольклористы отличаются друг от друга по определению разницы в объёме фольклора как предмета фольклористики. Эти пять позиций

отличаются широтой охвата материала и, иногда, его формальным или прагматическим характером. К примеру, если фольклор – это только словесное искусство, то кинестетически выраженные ритуалы и обряды, а также разного вида танцы или музыка не должны рассматриваться как фольклор. Если же фольклор – это эстетическое проявление народного творчества, то из него должны быть исключены все прикладные, утилитарные, познавательные или этические творческие проявления.

Нашей задачей при анализе является определение и обоснование порядка и отношений предложенных вариантов с целью определить – является ли такие обобщения продуктом классификации или типологизации, а также – насколько обоснованно то или иное определение границ фольклора.

Все представленные Путиловым подходы так или иначе исходят из ключевого для фольклора признака традиционности. Автор анализируемой здесь систематизации формулирует собственное определение традиционности, развивая при этом понимание данного вопроса И. Земцовским:

> традиционность в фольклоре всеохватывающа, всепроникающа, действует с исключительной последовательностью и не допускает „сторонних" процессов, а, во-вторых, все ее проявления обусловлены внутренними закономерностями, вытекают из ее состояния. Феномен фольклора в том, что любой отдельно взятый текст, какой-либо его элемент, любое правило фольклорной грамматики, как и любой жанр, проясняют свои значения лишь на фоне традиции: сами по себе они словно бы не существуют. Присоединимся к словам И. Земцовского: «Традиционность касается в фольклоре всего без исключения, начиная от особого склада мышления, от мировоззрения, не подверженного моде, от особой точки зрения на жизнь и историю... и кончая манерой звукоизвлечения» (Путилов 1994: 40–41).

Со сказанным вполне можно согласиться. Фольклор как **коллективное** творчество, растянутое во времени (трансфер поколений) и пространстве (контакты с соседями), принципиально отличается от всех форм индивидуального творчества. От себя можно только добавить такое неотъемлемое свойство традиционности, как анонимность. Принципиально неважно, создал ли то или иное произведение конкретный автор или же в его создании участвовало много соавторов (даже незнакомых друг с другом), неважно также то, вносили ли другие лица какие-то изменения в авторский оригинал или же он функционирует в неизменном виде. Существенно то, что, во-первых, никто не знает и не стремится узнать имени автора, а, во-вторых, ничто в самом произведении не указывает на индивидуальность автора. Именно таким образом некоторые произведения искусства или утилитарные тексты могли впоследствии превращаться в фольклорные произведения.

Проанализируем каждое из предложенных Путиловым информационных пространств, которые можно отождествить с фольклором.

2.1.1. Фольклор как многообразие форм традиционной культуры

Положение 1. «Фольклор включает всю совокупность, все многообразие форм традиционной культуры».

В первом обобщении предмета фольклора речь идет как об информационных явлениях (культурные и фольклорные инфофакты и семиофакты[9]), так и о

[9] В антропоцентрической перспективе инфофакт – это ментально-мыслительная функция человеческого опыта. Основная цель инфофакта – сохранение того или иного типа знания в качестве фрагмента картины мира. Формами инфофактов могут быть и сенсорные впечатления, и представления эмоционального или волитивного характера, и когнитивные понятия, а также все виды семиотической информации – как вербальной, так и невербальной. Инфофакт как информационное явление функционирует на уровне человеческой деятельности (когнитивной и предметно-манипулятивной). Те инфофакты, функционирование которых зависит от способа и характера семиотической интеракции (т.е. от дискурса), можно определять как семиофакты. Как соотносится понятие семиофакта с такими понятиями, как артефакт или натурфакт? У А. В. Алексеева встречаем следующее толкование «(...) поскольку культурология изначально обращает значительное внимание на функционирование артефактов, то предметом культурологии в наиболее узком смысле могли бы стать материальные объекты, изготовленные человеком (артефакты), рассмотренные в их знаковой функции (семиофакты). Неочевидность выделения именно такой предметной области культурологии связана с тем, что у всех артефактов символическая функция сопряжена с утилитарной, а у многих из них утилитарная функция даже преобладает» (Алексеев 2021: 42). На основании приведенного текста может сложиться впечатление, что семиофакт – это все тот же созданный человеком материальный объект (артефакт), который рассматривается в его знаковой (символической) функции и лишь интерпретируется с точки зрения культурологии как носитель смысла. Автор подчеркивает, что можно «понимать под семиофактом любой феномен культуры (артефакт), обладающий в контексте знаковой функцией (...)», а «именно взаимодействие лексических единиц с семиофактами и ведет к передаче словом культурных смыслов, к формированию его культурной значимости (там же: 43). В антропоцентрической и реляционистической перспективе здесь возникает целый ряд неясностей. Во-первых, если семиофакт – это результат рассмотрения артефакта «в знаковой функции», то это рассмотрение уже является информационным действием, а значит возникший в его результате семиофакт – также информационное явление, т.е. инфофакт. Во-вторых, чтобы рассмотреть некий артефакт (а также натурфакт, например растение, животное или любой неорганический объект природы) в качестве знака чего-то, чем он сам не является, необходимо предварительно выстроить некую информационную картину причинно-следственных отношений, частью которой, может стать не сам артефакт (или натурфакт), а информация о нем (когнитивный инфофакт). Только после этого можно наделить такой инфофакт дополнительными функциями указателя на нечто иное, чем он сам, например, на угрозу, несчастье или счастливое разрешение проблемы и под. Наконец, в-третьих, фраза «взаимодействие лексических единиц с семиофактами» сама по себе довольно странная, т.к. лексическая единица (слово, фразеологизм, языковое клише) – это языковой знак, т.е. семиофакт. Понятно, что в случае называния лексическими единицами каких-то культурных знаков можно интерпретировать как отношение первичного знака (культурного семиофакта) с лексической единицей (как языковым семиофактом), но обычно такой процедуре предшествует качественно отличный когнитивный процесс – культурная концептуализация. Чтобы воспринять какой-то артефакт или натурфакт «в его знаковой функции», надо провести вторичную, культурную концептуализацию (например, дуб как знак силы, дым как предупреждение об опасности, ворон как знак предвестник смерти, крест как знак христианства, меч как знак войны, буханка хлеба как знак гостеприимства). При этом, как оказывается, почти никогда не происходит называния таких семиофактов новыми лексическими единицами. Происходит неосемантизация старых. Таким образом ключом к такой неосемантизации является человеческая когнитивная деятельность в определенном культурном контексте. Нельзя исключать ситуации, когда семиофакт (возникший на

материальных (фольклорные артефакты), совокупность которых и формирует все многообразие форм фольклора. Такое обобщение, по нашему мнению, слишком широкое. Все это многообразие порожденных некоторым сообществом в ходе его исторического развития фактов – это просто его традиционная культура (в другом толковании – культурно-цивилизационная модель организации жизнедеятельности этого сообщества).

Обозначенные нами в диссертации инфо- и семио- и артефакты автор совокупно представляет как явления фольклора, или иначе – ментофакты, которые, по его словам, представляют собой единство материального и духовного, практического и идеологического (Путилов 1994: 50). Сложно согласиться с таким термином, поскольку его внутренняя форма указывает на память, сознание, дух (*mens, mentis*) как основную характеристику. Для единства информационного и материального следовало бы найти иное определение. В любом случае, при первом понимании нам следовало бы внести в разряд фольклора не только семиотические произведения, но и физические предметы, созданные в ходе традиционного исторически протяженного коллективного творчества, обычно изучаемые этнографией или культурная антропология. Вероятно, говоря о комплексе традиционной духовной культуры, реализованной в словах идеях звучаниях, движениях, действиях, – автор хотел подчеркнуть значение памяти, без которой существование такого комплекса невозможно.

С учетом оппозиции культуры – «материальная – духовная», которую принимает во внимание Путилов, эта позиция исследователя лишь количественно отличается от второй позиции, сужающей предметное поле фольклористики лишь до фактов духовной культуры.

2.1.2. Фольклор как комплекс традиционной духовной культуры

Положение 2. «К фольклору относится весь комплекс традиционной духовной культуры, реализуемой в словах, идеях, представлениях, звучаниях, движениях, действиях».

Мы уже встречались с такими определениями у Михала Гловиньского (Głowiński 1998) и Йозефа Петерки (Peterka 1994). В таком определении объема фольклора рассматриваются семиофакты (произведения, выраженные в знаковой

основании переосмысления роли артефакта) становится самодостаточным: когда артефакт перестает существовать физически, его символическое значение (семиофакт) может продолжать жить в культуре.

форме) и инфофакты (содержания, смыслы, значения, знания, понятия, суждения), т.е. только факты духовной культуры. Такое понимание фольклора, с нашей точки зрения, также слишком широкое, хотя и более адекватное, чем первое. Хотя при такой позиции фольклор и оказывается тождественным духовной культуре (которой, по идее, должна заниматься культурология и культурная антропология), здесь все же показана значимость субъекта – носителя фольклора (поскольку только в его памяти и сознании могут существовать семиофакты и инфофакты). Тексты и выраженные в них идеи и представления, хотя и предусматривают связь с артефактами, но эта связь не прямая и не безусловная. Сами по себе предметы, физические действия, телодвижения, звуки, не детерминированные семио- и инфофактами ничтожны и сами по себе не имеют ценности. Обратим внимание на смешение, собственно, инфофактов духовной культуры (идей и представлений), способов их означивания (слов) и способов сигнализации семиофактов (звучаний, движений, действий). Эти последние принципиально не отличаются от артефактов (сказка может быть рассказана или записана: в первом случае способ ее сигнализации звучание, во втором – следы чернил на бумаге). Фактически, включая зримые или слышимые факты в область «традиционной духовной культуры», Путилов возвращает нас к первой категории исследователей.

Однако проблема второго подхода к определению границ фольклора состоит не в этом. Если мы уравняем семиотические проявления (высказывания, тексты и модели их образования) с самой заключающейся в них информацией (и, тем более, с информацией, которая лишь потенциально могла бы в них выражаться), то мы бы свели фольклор именно к культурно-цивилизационному характеру данного этнического сообщества, включающему наряду с произведениями как результатами его коллективного творчества также всю совокупность традиционного мировидения (картину мира) и мировоззрения. Чем же тогда должны заниматься этнология, этнопсихология, мифология, концептология и философия культуры? Следовательно, объем предмета фольклористики следовало бы сузить до семиотических проявлений традиционной обыденно-мифологической деятельности. Однако Путилов в третьем пункте своей систематизации совершает сужение прагматического типа.

2.1.3. Фольклор как духовная культура, относящаяся к искусству

Положение 3. «Фольклор включает только комплекс явлений духовной культуры, относящихся к искусству».

При третьем обобщении позиций исследователей в вопросе границ и объема понятия «фольклор» были особо выделены только эстетические семиофакты и инфо-факты, что свидетельствует о смене критерия систематизации: культура сужается до искусства или же прото-искусства. Эстетика – это не просто часть духовной культуры, противопоставленная всей остальной, «неэстетической» ее части, а один из шести (если верить О.Лещаку, см. Leszczak 2008) типов человеческого опыта наряду с бытом, экономикой, наукой, философией и общественно-политической деятельностью. Сводя фольклор к эстетическому опыту, мы тем самым исключаем из фольклора его утилитарно-практический и познавательно-практический характер, не говоря уже о его мировоззренческой (квазифилософской) функции. Такое понимание фольклора слишком узкое в прагматическом отношении и не предусматривает включения произведений утилитарного и мифомагического характера. Впрочем, если фольклор – это «комплекс явлений духовной культуры, относящихся к искусству», то он автоматически становится объектом исследования искусствоведения или эстетики. Чем же тогда должен заниматься фольклорист?

Выше уже были вкратце рассмотрены дефиниции фольклора как сферы народного искусства (Соколов 1939; Ретюнских 2009). Аналогичное понимание находим и в следующих определениях фольклора:

> Народное творчество – художественное, народное искусство, фольклор, художественная творческая деятельность трудового народа; создаваемые народом и бытующие в народных массах поэзия, музыка, театр, танец, архитектура, изобразительное и декоративно-прикладное искусство. В коллективном художественном творчестве народ отражает свою трудовую деятельность, общественный и бытовой уклад, знание жизни и природы, культы и верования (Народное творчество 1974: 799).

> Народное искусство – синтетическое по характеру иск-во, изначально связанное с трудовой деятельностью человека и представляющее одновременно материальную и духовную культуру. Н. и. восходит к синкретизму первобытной культуры, сохраняет в своей основе мифо-поэтическое чувство мира. Развивается как коллективное творчество на основе преемственности и традиции; носит преимущественно эпический характер (Эпос), к-рый определяется и самим типом творчества, коллективным методом работы над образом, основанном на подробности, повторе и вариации. Образная структура Н. и сохраняет изначальный образ, входящий в синтезе с его вариациями и новыми элементами в единую худож. целостность произв. (Народное искусство, 1989).

2.1.4. Фольклор – это в первую очередь сфера словесного искусства

Положение 4. «Фольклор – это в первую очередь сфера словесного искусства».

Для четвертого типа понимания объема предмета фольклора берутся во внимание только вербальные эстетические факты, что представляет эту исследовательскую позицию как простое сужение предыдущей. Такое определение («народное поэтическое творчество») ранее было проиллюстрировано подходом В. Чистова (1987). При таком подходе мы остаемся все в той же прагматической перспективе, т.е. сводим все многообразие функций фольклора к эстетике, забывая, что для людей, которые создавали эти факты духовной культуры, фольклор был не развлечением и получением эстетического удовольствия, а реальным подспорьем в их практической жизнедеятельности и мировоззренческим ориентиром. Сведение же фольклора лишь к вербальным проявлениям народного искусства (т.е. к текстам как речевым продуктам и, возможно, к соответствующему словарному запасу) является еще большим сужением пространства фольклора на основе оппозиции «вербальной – невербальной» культуры. Еще сильнее сужает фольклор В. Я. Пропп (1895–1970), который определяет фольклор как «только духовное творчество, и даже уже, только словесное, поэтическое творчество» (Пропп 1976: 18). Показательно, однако, что «сфера словесного искусства» в рассматриваемой дефиниции фольклора рассматривает фольклор не как комплекс фактов, а именно как эстетическую сферу дискурсивного опыта или же как форму лингвальной эстетической деятельности. Под термином *лингвальный* О.Лещак понимает объединение языкового и речевого компонентов языковой или, шире, – лингвосемиотической деятельности. В представленном понимании отсутствует категориальный маркер *комплекс*, что показывает, что в такой позиции исследователя утрачивают значение структурные отношения в наборе фактов, подчеркнутые в первых трех подходах словом *комплекс*. Определение фольклора как сферы искусства, фактически можно интерпретировать в деятельностном или опытном, а значит, прагматическом плане. С таким категориальным пониманием фольклора (как опыта или деятельности) можно было бы вполне согласиться, если только не сужать его до эстетики и до вербальности. Указанное сужение сводит фольклор до предмета литературоведения. Если признать, что фольклор – это традиционная линвосемиотическая (вербальная, словесная) деятельность, то наукой, которая должна его исследовать, должно быть языкознание, а если сузить этот предметный круг до традиционной словесной деятельности эстетического характера, то достаточно будет проведения исследований в области лингвистики художественного текста.

Однако Путилов не останавливается на представлении четырех позиций, предлагаю свою – пятую, нарушая при этом принятый собою же принцип сужения объема предметного поля.

2.1.5. Фольклор как вербальная духовная культура во всей ее многообразии

Положение 5. «К сфере фольклора относятся явления и факты вербальной духовной культуры во всем их многообразии».

Как видим, автор систематизации усматривает в этом предметном поле не только эстетические явления сферы языковой деятельности, но все лингвальные факты (тексты, коды) и явления (возможно, речевые и речемыслительные действия) духовной культуры. По усмотрению приходится домысливать, что Путилов все еще остается в сфере традиционной (синергетической) коллективной деятельности, иначе в область фольклористики вошли бы все без исключения достижения и процессы лингвосемиотического характера. Этот подход не просто намного шире двух предыдущих с точки зрения прагматики, но и практически отождествляется в этом отношении со вторым подходом (напомним: «К фольклору относится весь комплекс традиционной духовной культуры, реализуемой в словах», если убрать из перечня форм выражения все остальное), но при этом все так же узок в формальном плане, поскольку принципиально исключает из фольклора песни, музыку, танцы, телесные ритуалы и под. В таком понимании фольклор – это многообразные вербальных фактов, созданных или создававшихся когда бы то ни было в ходе становления народной традиции. Как уже было отмечено, можно провести аналогию между вторым и пятым подходом. Понимание, предложенное самим Путиловым, отличается от второго только конкретизацией характера явлений и фактов духовной культуры как вербальных. В основном же она является даже шагом назад по отношению к четвертой позиции: вместо сферы деятельности мы опять находим в дефиниции фольклора «явления и факты вербальной духовной культуры во всем их многообразии». Является ли совокупность «явлений и фактов», даже взятая «во всем их многообразии» целостной опытной деятельностью или же это опять лишь статичный набор достижений народного творчества – понять сложно. Тем не менее, этот подход представлен как наиболее адекватный и современный (на конец XX века):

> Позиция эта в последнее время получает все большую поддержку в отечественной науке, чему в немалой степени содействовало включение в сферу исследования свежих,

> нестандартных материалов, почерпнутых из традиционной культуры, связанное с этим умножение научных методик, расширение междисциплинарных изучений, успехи таких дисциплин, как этнолингвистика и этномузыкознание, укрепление связей фольклористики с этнографией. Живая и многосторонняя исследовательская практика преодолевает догматически установленные границы предметного поля и возбуждает теоретическую мысль на новые поиски (Путилов 1994: 25).

Исходя из комментария Путилова ключевым в этом понимании границ предмета фольклористики является многообразие и нестандартный подход в дискурсивная сфере фольклора, в рамках которой функционирует многообразие вербальных духовных явлений и фактов – новых источников, текстов, жанров и методов. Однако само по себе многообразие и открытость на нестандартные проявления еще не решают основной проблемы объема предметного поля фольклористики, напротив, скорее, лишь размывают это поле. Поэтому необходимо предложить более современное понимание, основанное на теории деятельности и дискурсивного опыта.

2.1.6. Критический комментарий

Определение и обоснование порядка и отношений предложенных вариантов приблизило решение нашей задачи, а именно критической функционально-прагматической оценки предложенных автором пониманий как постепенно сужающихся иерархических классов явлений традиционной культуры: от культуры вообще через духовную культуру и эстетическую деятельность до словесного искусства, чтобы на их фоне утвердить собственное видение фольклора как вербальной традиционной духовной культуры. Подведем короткие итоги.

Недостатком первого класса обобщений, построенных на основании оппозиции материальной и духовной культуры, является то, что он самый широкий и не позволяет заниматься многообразием форм собственно фольклорных текстов, которые теряются в многообразии всех проявлений народной традиции. Таким же недостатком страдает и второй подход, поскольку практически невозможно отделить традиционное от современного в информационном пласте достояний любой культуры (сравнительно легче отделить традиционное и современное в области семиофактов). Появляется потребность установления дополнительных критериев традиционности. Искать их следует, скорее всего в семантике плана содержания (типе картины мира, выражаемой в фольклоре) и прагматике действий человека, использующего фольклор. Третий и пятый подходы – это два альтернативных способа сужения предметного понимания

фольклора: третий сужает фольклор до эстетических феноменов, пятый – до вербальных. Четвертый способ комбинирует два предыдущих. Это самое узкое понимание фольклора, сводящее его до словесного народного искусства. Однако этот способ дает нам полезное концептуальное орудие – понятие деятельности. Но этой деятельностью не может быть искусство, поскольку фольклор только сейчас, когда мы пользуемся его произведениями как предметами развлечения и досуга, сблизился с искусством. В актуальном своем использовании он не сводился к получению эстетического удовольствия (к примеру гадания, прогнозы, советы, запреты, заговоры, верования и под. при понимании фольклора как искусства не входят в фольклор, поскольку их прагматика не несет эстетической нагрузки).

Если говорить о собственном предложении Путилова, то оно нас не устраивает, т.к. остается неясным, как быть с фольклорными действиями, ритуалами, танцами и церемониями, которые могут быть проведены в невербальных формах. Можно предположить, что для Путилова для определения фольклорного материала ключевым является понятие текста, причём текста именно вербального, словесного, положенного в основу операции классификации фольклора. Выход опять-таки можно найти в понятиях деятельности и опыта. И танец, и телесный ритуал, и музыка – это семиотические способы проявления неких традиционных опытных представлений и именно в этом они схожи с вербальными формами – текстами как речевыми произведениями. Можно предположить, что вербальные и невербальные формы фольклора можно объединить при помощи понятия дискурсивной деятельности.

Положительной чертой пятого подхода является то, что к фольклору Путилов относит не только явления и факты, связанные с эстетикой, но и утилитарно-магические, являющиеся предметом изучения в нашей диссертации. Однако при этом неясно, можно ли отнести к «явлениям и фактам» вербальной духовной культуры модели речевого поведения определенного типа, т.е. жанры. Об этом Путилов не пишет. А это ключевой момент для констатации фольклорного характера интересующих нас фольклорных изречений как явлений, не связанных напрямую с текстовой прецедентностью.

Обобщая рассмотренное выше количественное понимание фольклора, отметим, что первые четыре предметных обобщенных понимания фольклора характеризуются сужением объёма предметного поля на каждом последующем уровне, тогда как последнее, пятое предложение расширено и таким образом становится категориальным для лингвальных фактов фольклора, нарушая предложенный Путиловым принцип

типологизации. Типологически проблема должна решаться уже на качественном, а не количественном уровне, т.е. для решения проблемы, что включать в фольклор, а что не включать, нужно учитывать не только формальные признаки («традиция - современность», «духовное – материальное», «искусство – не искусство», «вербальное - невербальное», «словесное – несловесное»), но и сущностно-прагматические. Гораздо важнее для определения фольклора ответить на вопросы «почему» и «зачем», чем «что» и «какой». Значимость семиотических или несемиотических, вербальных или невербальных, утилитарных или эстетических факторов в том или ином жанре народного творчества важны не на формальном (количественном), а именно при качественном (сущностном) рассмотрении проблемы. Самым важным оказывается само понимание онтологии и аксиологии фольклора, а это уже качественная проблема.

Наше решение проблемы количественного объема фольклора как некоторого проявления традиционной культуры и объекта научного исследования опирается всецело на качественных факторах. Без определения качественной сути фольклора и его составляющих невозможно говорить об объеме исследуемого явления. Даже наиболее общее определение фольклора как части духовной культуры требует определения онтологической сущности этой самой культуры и этой ее части. Исходя из антропоцентрических методологических установок, т.е. понимая фольклор как часть человеческого опыта (как личностного, так и группового), следует определить духовную культуру как некоторую динамичную систему информационных и семиотических фактов (инфо- и семиофактов[10]). Понятно, что каждый семиофакт, по определению, представляет из себя некую информацию, но это не значит, что семиофакты можно полностью отождествить с остальными, чисто когнитивными или сенсорно-эмотивно-волитивными инфофактами. Во всяком случае, если можно утверждать, что каждый семиофакт – это инфофакт, то обратного уже сказать нельзя. Не все в нашем сознании и подсознании семиотизируется и сохраняется в памяти в виде знака. Таким образом, духовная культура – это не только все то, что получило свое знаковое оформление, но и все те знания, переживания и чувства, которые обладают социальным происхождением (или социальной верификацией) и социальным предназначением. Понятно, что фольклор не покрывает всего объема традиционной духовной культуры.

[10] Инфофакты – информационные факты картины мира, зафиксированные в сознании (собственная дефиниция) и вызывающие в ответ соответствующий семиофакт.

Представим себе, что будет, если мы отнесем к фольклору все существующие инфофакты и семиофакты, созданные в рамках традиционной культуры. Традиционная культура существует до сих пор, просто сейчас она функционирует как бытовой повседневный обыденно-мифический опыт, область здравого рассудка, переплетенная с суевериями и стереотипами. А значит, традиционная культура – не историческое явление, а вполне современное. Появление в культуре и цивилизации новых понятий, к примеру, «колесо» или «фашизм» – связано с определенным культурно-цивилизационным этапом развития мировоззрения определенного исторического времени и для людей времени их появления было абсолютной инновацией, однако впоследствии эти понятия вошли в современный обыденный способ мышления. Если семиотизация и вербализация этих понятий в то время становились до какой-то степени значимыми, они могли порождать клишированные или прецедентные конструкции, а также семиотизированные изобразительные знаки, вплоть до каких-то изречений, пословиц, текстов, которые сохранились до наших дней в обыденном обиходе. Сейчас мы можем считать такие изречения и тексты фольклорными, относя их к «традиционной духовной культуре», однако для их создателей и носителей в историческую эпоху это было то же, чем для нас сегодня являются обыденные языковые клише и прецеденты (а также прецедентные изображения, например, колеса или свастики).

Вспомним сказку о трех поросятах, в которой встречаемся с представлениями о домах из соломы, дерева или камня. Волк сдувает соломенный дом, ломает деревянный, но ничего не может сделать с каменным. Значит ли это, что сами понятия или суждения, используемые в этом тексте традиционные или современные. На протяжении многих столетий и взрослые, и дети понимают рассказанное событие со всеми его составляющими, интерпретируя его, как поучительную и занимательную историю. Таким образом, на уровне инфофактов рассказ вполне современен. Однако прецедентный характер и форма текста, его анонимность и аксиологическая прагматика подсказывают, что сам текст был создан в прошлом, а его трансфер носил характер устного пересказа. В данном случае даже неважным оказывается то, что это не русская, и не славянская сказка, а перевод с английского. Для многих поколений детей, выросших на этой сказке, – это их фольклор. В случае с аутентичными фольклорными текстами (что бы не называть этим термином) проблема еще более упрощается, т.к. зафиксированный в XVIII в. в письменном виде вариант текста традиционной духовной культуры и не адаптированный в языковом отношении сразу

же будет определен как текст прошлого. Однако достаточно его переписать в современной языковой форме, чтобы он мог быть воспринят как современное произведение. Единственное, что будет выдавать в нем отнесенность к «духовной традиции» – это какие-то логические или мировоззренческие анахронизмы, проявляющие явно несовременный, мифомагический способ мышления.

Уже из этого следует, что гораздо проще и легче очертить традиционную культуру на уровне семиофактов (включая вербальные, лингвальные единицы), чем на уровне инфофактов. Сложно сказать, мыслит ли тот или иной человек понятиями традиционными или современными. Легче сказать, традиционны или современны его фразы или иные знаковые единицы. Определить четкую грань между традиционным и современным не представляется возможным, без учёта мифомагического способа мышления. В таком случае, если в явлении культуры задействованы мифомагические механизмы, то оно традиционно (а его семиотическая реализация – фольклорна), в противном случае, при наличии аналитического способа мышления, оно современно и не фольклорно (по крайней мере с точки зрения плана содержания, поскольку в плане выражения существуют устоявшиеся формы и структуры лингвального характера, по которым можно определить актуальную или вышедшую из употребления модель жанра). Отсюда вывод: употребление фактов духовной культуры можно в меру уверенно констатировать только на уровне форм (как, собственно, фактуальных, так и жанровых), но архаичность и традиционность способов мышления, понятий и суждений установить не так просто. Для этого требуется специальное концептуальное исследование.

Даже если мы отделим от общего объема духовной традиционной культуры все те явления информационного и семиотического плана, которые «осовременились» в ходе эволюции, то все равно в оставшейся части, явно сохраняющей следы мифомагического мировидения, надо будет отделить собственно мыслительные факты (концепты, концептуальные суждения, концептосферы, модели мифомагического мышления) от семиофактов, т.е. различного рода знаков культуры – как вербальных, так и невербальных, которые эти мыслительные факты семиотизируют.

Нельзя путать того, что было высказано в текстах (высказываниях), и того, что осталось в области импликации. Прежде всего надо понимать, что невозможно полностью вербализировать представление и мысль о вещи, процессе или свойстве, да и зачастую нет такой необходимости в условиях устной непосредственной коммуникации, которая представляла основу семиотических интеракций в эпоху

функционирования традиционной мифомагической культуры. Достаточно, что говорящий вербально или остенсивно определяет главный субъект, объект, атрибут и функцию, которые будут обозначены в высказывании или тексте. Большое количество информации остаётся невыраженной. Различные убеждения и мнения также остаются не высказанными, они могут быть очевидны для слушателя, могут быть табуированы в этой культуре, но наглядные действия позволяют определить в кодах использования семиофактов определенные оценочные инфофакты поведения (например пренебрежение или угрозу, социальную позицию или отношение к собеседнику).

Такая невыраженная мыслительная информация ещё не текст, не все, что есть в картине мира, в мировоззрении, миропонимании, находит свое выражение в семиофактах. Следовательно, в мифомагическом мышлении не все инфофакты находят свое прямое выражение в текстах фольклора. Некоторую информацию следует домыслить с учетом условий дискурсивного события. Догадаться о ней можно по способу речевой реализации слова, фразы, СФЕ или невербальных средств коммуникации. Основным условием успешности такой коммуникации является обладание культурным, семиотическим и языковым кодами и, самое основное – верой в определенные инфофакты (в мифомагическую картину мира). Для современного собирателя фольклора и антрополога все эти условия являются внешними и, в лучшем случае, благоприобретенными в ходе подготовки к исследованию. Он всегда будет посторонним наблюдателем, т.к. в нем отсутствует этот последний ключевой фактор.

Понятно, что масса информации является имплицированной в текстах фольклора, она может быть выражена неявно. На когнитивном уровне оперирования информацией переход от формы к способу мышления плавный, в нём сложно определить границу, в то время как на уровне вербальном (лингвосемиотическом) выражение форм мышления позволяет намного чётче определять семантические границы и определять прагматику употребления тех или иных единиц. Однако даже здесь адекватно оценить употребление слова / мысли удаётся не всегда. Тем не менее исследователь может из них извлекать когнитивные и культурные инфофакты, однако такое «извлечение» всегда может быть подвержено опасности сверхинтерпретации. И хотя такие инфофакты отсутствуют непосредственно в тексте, они могли наличествовать в картине мира и мифомагическом способе мышления создателей и актуальных пользователей фольклорных текстов. Поэтому не следует путать эти две вещи: несмотря на то, что в известной мере исследователь фольклора должен обращаться к мифомагическому способу мышления, нельзя исследование фольклора

сводить к исследованию мифомагического способа мышления. И наоборот, не следует при исследовании мифомагического способа мышления опираться только на фольклор. Это две разные сферы традиционного духовного опыта. Таким образом мы отличаем свою исследовательскую позицию от практически всех позиций (кроме четвертой), описанных Путиловым, в которых идеи и тексты исследуются вместе. Фольклор – это прежде всего тексты (включая прецедентные высказывания и имена), а также другого рода семиотические факты перформативного плана (музыка, танец, ритуальные и обрядовые действа), в которых выражены идеи, но сами идеи не являются объектом исследования фольклора. Такие мифомагические идеи можно исследовать через изучение фольклорных текстов, но не только. Возможны и другие источники их исследования через архаизмы в языке или через археологические или этнографические артефакты (например, на базе интерпретации пещерных рисунков и геоглифов).

Информация в инфофакте, которая нашла выражение в фольклорном тексте, является очевидным объектом нашего исследования, в то время как никак не выраженная информация таковым не является. Поэтому мы выдвигаем предварительное положение, что **фольклор – это область семиофактов, которая выражает инфофакты традиционной, мифомагической духовной культуры (т.е. мифомагической картины мира)**.

Следующим важным шагом в определении сущностных свойств фольклора, а одновременно также объема, который он занимает в рамках духовной традиционной культуры, является дистрибуция понятий «семиотическое» и «вербальное». В четвертом и пятом понимании, согласно Путилову, фольклор был сведен к словесной форме. Наше предложение касается существенного расширения фольклора до уровня перформативно-семиотического.

Инфофакты по определению невербальны, семиофакты же могут быть вербальны и невербальны, т.е. семиотизация инфофактов может осуществляться языковыми или неязыковыми средствами. В случае такого семиотического явления, как фольклор, следовательно, можно говорить о фольклоре вербальном (словесном) и невербальном. Лингвиста интересует прежде всего именно словесный фольклор и та часть перформативного фольклора (песенного или игрового), в которой присутствует вербальный элемент.

Проблемой понимания фольклора, как только словесной формы (четверная позиция в перечне Путилова) является то, что изучая исключительно словесные жанровые формы – легенды, сказки, поверья, фраземы и паремии, вне внимания

исследователей остаются не только несловесные формы выражения мифомагического мировидения – музыка, танец, визуальные артефакты – орнаменты, вышивки, росписи и под., но и тексты песен или игровые реплики в разного рода действах.

Сужение фольклора до эстетических проявлений сильно упрощает сущность мифомагического миропонимания. Во-первых, даже такие, казалось бы, очевидные эстетические проявления, как песни, танцы, театрализованные действа или сказки лишь с точки зрения современной перспективы выглядят как элементы развлечения на досуге. Исследования сообществ, сохранивших до настоящего времени собирательско-охотничий способ существования, показывает, что все эти явления функционально экзистенциальны и вполне утилитарны. Поэтому наряду с фольклором эстетизированным можно выделять и фольклор чисто коммуникативно-познавательный (который и является объектом интереса в настоящей работе).

2.2. Качественные дефиниции фольклора (предметная категоризация объекта)

Переходя к качественной типологизации понимания фольклора, следует сосредоточиться на сущности и аксиологической значимости этого явления для человеческого сообщества. С помощью количественного фактора можно решить проблему объёма фольклора, т.е. что включать в фольклор и каковы его границы. Учет качественного фактора помогает определить сущность фольклора как такового. Пытаясь определить, что такое фольклор и каковы его качественные границы, обратимся к эпистемологическому фактору, т.е. зададим вопрос, чем должна заниматься фольклористика или шире – ученые, исследующие фольклор. Наиболее существенным для нас является тут вопрос, что может в исследование фольклора внести лингвистика.

Для проведения анализа рассмотрим четыре методологически отличных понимания сущности фольклора, соответствующих историческим этапам развития методологии гуманитарных наук:

- фольклор как совокупность произведений т.н. «народного творчества», передаваемых из поколения в поколение в ходе генеалогического развития родственных народов (компаративистское понимание),
- фольклор как совокупность этнографических проявлений – текстов – передаваемых от одного сообщества другому (позитивистское понимание),
- фольклор как нематериальное общечеловеческое культурное наследие, различным образом проявляющееся у разных народов путем автономного самозарождения (комплексное метафизическое понимание),
- фольклор как дискурсивная пространственно-временная культурная деятельность обобществленного человека (антропоцентрическое понимание).

В определении сущности предмета с учетом качественного фактора важна последовательность. В вопросе определения понимания фольклора упомянутые четыре варианта следует расположить в определённом онтологическом порядке, который будет определяться характером объекта по двум признакам:

- «культурное – материальное» совокупность произведений – это чисто культурное явление, трудно фиксируемое научными методами, а совокупность этнографических проявлений – более конкретизированный набор фактов, который легко описывать, но невозможно интерпретировать в силу отсутствия прагмасемантической составляющей) и
- «метафизическое – психосоциальное» (нематериальное культурное наследие обладает культурно-фактуальной полнотой, но при этом предполагает полную автономность и аутотеличность фольклора, а дискурсивная деятельность человека является ее полной противоположностью, т.к. предполагает прагматическую и функциональную зависимость фольклора от характера деятельности социализированного человека),

а также в порядке хронологическом: от наиболее раннего к наиболее позднему. Фольклор изначально понимался именно как совокупность произведений т.н. «народного творчества» (компаративистское понимание), затем было сведено к более осязаемым и фактическим фольклор совокупность этнографическим проявлениям (позитивистское понимание), впоследствии обобщен в качестве объективной духовной сущности (метафизическое понимание) и только сравнительно недавно стал трактоваться как дискурсивная деятельность человека (антропоцентрическое понимание).

Логика этих четырёх типов качественного фактора фольклора может соответствовать этапам исторического развития наук, изучающих фольклор: компаративизм – позитивизм – системоцентризм – антропоцентризм. Рассмотрим все четыре онтологических понимания фольклора.

2.2.1. Фольклор как совокупность произведений т.н. «народного творчества» (компаративистское понимание)

В девятнадцатом столетии в Европе интерес к народному творчеству, как материальному, так и нематериальному, способствовал выработке понимания фольклора как проявления т.н. «народной мудрости». В 1846 году в Англии Уильям Дж. Томс использовал для обозначения таких проявлений английское выражение *folk-lore*, которое он предложил использовать вместо устаревшего уже к тому времени выражения *popular antiquities* (народные древности), в результате чего изменилась не столько онтология предмета (древности такие же «предметы», как и произведения фольклора), сколько ее аксиология: древности указывали лишь на архаичность, фольклор же указывает на то, что в изучении народного творчества обозначился дополнительный критерий – мудрость народа. Напомню, что происходит это в разгар романтизма с его увлечением духом народа. Такое определение фольклора, которое дал Томс в XIX веке, позволяло по-новому оценить произведение, однако сложно рассматривать его как критерий онтологии народного творчества. Сам Томс занимался прежде всего составлением публикаций, например «Сказания и легенды» (Lays and Legends, 1834) и др.

Первым научным пониманием фольклора стало понимание его как совокупности произведений, которые исследовались преимущественно методом сравнения, ввиду чего этот этап в развитии науки о фольклоре можно назвать

компаративизмом. Произведения здесь понимаются как объективно существующие явления в культуре народа. Такое направление исследований можно определить как не комплексный, реалистический метафизический подход. При таком подходе исследователь пытается свести область своего изучения к определенным метафизическим, но при этом вполне реальным сущностям (реальным, конечно, в здраворассудочном понимании этого слова). В нашем случае такими сущностями являются фольклорные произведения.

Необходимо отметить, что хоть и такое понимание в отношении к фольклору названо компаративистским, в действительности же речь идет не о компаративизме в прямом смысле слова, а прежде всего о собирательстве произведений фольклора людьми, по тем или иным причинам интересующимися фольклором, описании этих произведений и их сопоставлении. Значимой чертой такого понимания является понимание фольклора именно как реального проявления культуры или духа народа. Для этой эпохи типичными проявлениями фольклора считались паремии и нарративы с мифомагическим содержанием. В результате собирательства формировалась совокупность произведений фольклора определенного этноса.

Фольклор как совокупность произведений народного творчества стал предметом исследования многих дисциплин: фольклористики, этнографии, филологии, исторического и сравнительного языкознания. Совокупность произведений значительно проще в структурном и функциональном плане, чем духовная культурная сфера (в понимании идеалистов) или деятельность человека (у антропоцентристов), хотя и сложнее, чем совокупность внешних этнографических признаков (у позитивистов). Однако указанная совокупность произведений – явление довольно интуитивное. Сложно на основе реального опыта определить, что является произведением и каким именно, а что не является и почему. Следовательно такое интуитивное понимание фольклора – наиболее «наивное» и самое примитивное. Тем не менее, оно долгое время пользовалось успехом в фольклористике именно вследствие своей простоты и здраворассудочности.

Ю. Соколов подчеркивает, что:

> (…) «мифологическая» школа (…) была первым этапом в развитии научной фольклористики. (…) научным разысканиям предшествовал период романтического собирания «народной поэзии» и использования ее в художественных целях (...). (Соколов 1939, 11: 778).

Мифологическая школа в фольклористике возникла в 19 веке и основывалась на представлении о том, что фольклорные тексты и мифы являются древними искаженными воспоминаниями о реальных событиях или выражениями коллективного бессознательного, связанного с мифологическими образами и сюжетами. Несмотря на недостатки мифологической школы (интуитивность и отсутствие методик сбора, классификации и квалификации) в концепции этой школы возникло несколько ключевых принципов: а именно заимствование фольклора и концепция бродячих сюжетов, которые впоследствии станут методологической базой для концепции Теодора Бенфея и сыграют значительную роль в сравнительных методах изучения фольклора.

Известными собирателями фольклора в рамках этой школы были братья Вильгельм и Якоб Гримм (в большей степени этот последний, опубликовавший книгу «Германская мифология», 1835). В XIX веке инспирированные работой братьев Гримм, по их стопам шли участники панславистического движения. В Австро-Венгрии это были Ерней Копитар, Вацлав Ганка, Франтишек Ладислав Челаковский, Павел Йозеф Шафарик и др., а в Российской империи – Александр Востоков, Фёдор Буслаев, Александр Афанасьев и Орест Миллер и др.

Собиратели собирали тексты произведений, обычно отдельных жанров (чаще всего сказок). Определение жанра, и обоснования сущности произведения и текста компаративистами не производилось, поскольку для собирателя такие определения были очевидными и не требовали обоснований.

Интерес к фольклору в Европе возрос с одной стороны при популяризации литературных произведений сентиментализма и романтизма, а с другой стороны при развитии путешествий и этнографии. Подход Гримма способствовал развитию романтического взгляда на фольклор. Роль собирания в этом процессе была чрезвычайно важной. Исследователи активно собирали сказки, песни, легенды и другие формы фольклора, что позволило сохранить и изучить их тексты. Этот сбор зачастую происходил интуитивно, без строгих научных методов, что, тем не менее, способствовало созданию обширного корпуса материалов для дальнейших научных исследований.

Влияние в фольклорной традиции с конца XVIII – начала XIX века сентиментализма и романтизма сформировали новый взгляд на народное творчество, особенно на миф, сказку и легенду, придавая им особую эстетическую и философскую

значимость. Параллельно с науками, изучающими миф развивалась философия, которую Мелетинский обозначает как романтическую:

> Романтическая философия мифа, подготовленная работами Хр. Г. Гейне, друга Гёте К. Ф. Морица, научными и теоретико-литературными выступлениями братьев Шлегелей и других авторов, получила свое завершение у Ф. В. Шеллинга (параллельно писали о мифе и символе Ф. Крейцер, И. Гёррес, И. А. Канне, братья Гриммы, Г. Х. Шуберт и др.7). В романтической философии миф преимущественно трактовался как эстетический феномен, но ему вместе с тем придавалось особое значение как прототипу художественного творчества, имеющему глубокое символическое значение; преодоление традиционного аллегорического толкования мифа (отчасти еще у Хр. Г Гейне) в пользу символического – ее основной пафос. Кроме того, здесь имеются и зачатки исторического подхода к мифу и его различным «национальным» формам, разумеется, в крайне абстрактном и идеалистическом виде (Мелетинский 2000: 17).

Сентиментализм (в литературе и философии) способствовал гуманизации фольклорных сюжетов, подчеркивая их эмоциональную насыщенность, индивидуальные переживания героев и нравственные аспекты.

Романтики, в отличие от сентименталистов, трактовали фольклор не просто как источник нравственных истин, а как проявление глубинных сил человеческого духа и творчества. Совокупность произведений фольклора как выражение национального духа предполагало рассмотрение мифов и легенд, как первичное, дорациональное выражение мировоззрения народа, его культурной идентичности.

На поздних этапах развития эта наука акцентировала внимание на поэтических и мифологических формах, рассматривая их как ключ к пониманию народной души и самобытности нации.

> В идеалистической романтической философии того времени большой популярностью пользовалось утверждение, что история народа определяется не волей отдельных личностей, но есть проявление его «духа», выражением к-рого являются и все области коллективного творчества, где творец – сам народ (язык, мифология, Ф.) (Соколов 1939, 11: 777).

2.2.2. Фольклор как нематериальное культурное наследие (комплексное метафизическое понимание)

Идея духовной или психологической (в смысле психологии народов) основы фольклора стала очередным этапом развития качественной онтологии фольклора. Если компаративисты пытались свести фольклор к простой совокупности произведений в их метафизической имманентной сущности, представители собственно идеалистической методологии не только усилили духовное начало фольклора, выходя за пределы собственно исследуемых текстов, но и пытались вывести онтологию фольклора на

более высокий уровень универсализма, представляя его как целостное культурное явление надличностного психосоциального характера. Существенным шагом к возникновению этого подхода было возникновение немецкой школы психологии народов Мориса Лацаруса и Вильгельма Вундта, а также английской антропологической школы Джеймса Фрезера и Эдуарда Тейлора (автора известной книги «Первобытная культура»).

В частности, Тейлор и его последователь, шотландский ученый Эндрю Ленг выдвинули новую теорию для объяснения сходства сюжетов и мотивов у самых разнообразных народов, которую иногда называют теорией самозарождения фольклора. Суть ее заключается в идее единства общечеловеческого опыта, для которого не особо значимо расстояние и удаленность, в результате чего в разных этносах могут возникать сходные нарративные сюжеты в представлениях. Такая универсальность человеческого опыта, могла быть основана прежде всего на мифомагическом мышлении и сопутствующих ему психологических процессах.

> Эта теория получила название теории «антропологической». Она основывалась на положении, что все народы проходят в общем одинаковые пути развития и поэтическое творчество их совершается по одинаковым законам психологии, следовательно, совершенно естественно допустить самостоятельное зарождение поэтических сюжетов у самых различных народов в самых отдаленных друг от друга географических пунктах. Поэтому теория эта называется еще «теорией самозарождения». Большое значение придавала антропологическая школа т. наз. «пережиткам» или «реликтам», т. е. остаткам в поэзии элементов более ранних культур (…) эта теория модифицировалась в теорию «психологическую». Большое значение в процессе создания поэтических образов и фабул представителями этой школы отводилось состояниям сна и галлюцинаций. Одной из разновидностей психологической школы был т. наз. «фрейдизм» (Соколов 1939, 11: 781).

В теории самозарождения учитывается схожесть культурных явлений у разных этносов, она помогает объяснить такую общность, даже если этносы не имели контакта друг с другом. Этим с помощью такой теории обращалось внимание на наличие общих универсальных закономерностей в развитии человеческой культуры как духовного феномена. Проблемность указанной теории заключается в недостаточной очерченности онтологических оснований единства человеческого опыта. Такое единство может быть объяснено двояко: либо существует некое единое информационное поле человеческого опыта (в этом случае концепция обретает явно идеалистические метафизические очертания), либо сами условия развития человеческого вида на макроуровне предполагают аналогичный способ восприятия и понимания мира представителями не связанных между собой сообществ (психологический универсализм). В этом случае часто используется концепция

архетипичного в человеческом мышлении, что также предполагает возможность двоякого толкования архетипа – либо как врожденного коллективного знания, либо как культурного опыта, передаваемого из поколения в поколение (в т.ч. в бессознательных формах).

В первом случае явственно просматривается сходство системоцентризма и компаративизма, в основе которого также лежала метафизика. Однако, если компаративизм можно определить как некомплексный метафизический подход, при котором объектом исследования были отдельные фольклорные произведения и заключающиеся в них мифомагические представления, то в комплексном системоцентристском подходе рассматривается целостная картина фольклора во всем многообразии его проявлений и целостности духовной культуры. В метафизическом понимании (как компаративистском, так и системоцентрическом) произведения и жанры фольклора рассматриваются как нематериальное культурное наследие, реально существующее и бытующее в духовной культуре.

В результате антропологического исследования производится обобщение, которое выходит далеко за пределы самих произведений. При таком понимании фольклор рассматривается как составная целостной системы культуры. Роль человеческого фактора (особенно роль исследователя) отодвигается на второй план и уступает роли фактора народа как создателя и носителя фольклора, т.е. как его коллективного субъекта. Фольклор из совокупности проявлений или произведений превращается при таком видении в духовный процесс, в результате которого из определённых ресурсов возникают те или иные (отнюдь не случайные) продукты, для которых значимо культурное пространство и время, а также имманентные закономерности, которые лежат в основе этого процесса. В системоцентризме отсутствует не только пользователь, но и носитель фольклора. Фольклор в таком понимании – это самодостаточная объективно существующая система, которую любой человек может не только описывать, но и воспринимать. Такой объективизм предполагает, что фольклор – это имманентная система, автономная и от исследователя, и от его пользователя.

Своеобразным объединением позитивистского социологизма и антропологического системоцентризма была советская фольклористика второй половины XX века. Марксистская по своей идеологии советская школа понимала фольклор «как социально обусловленный, исторически развивающийся специфический вид творческой деятельности народных масс» и как отражение

действительности в народном творчестве (Гусев 1977: 517). Идея «не фольклор в человеке, а человек в фольклоре» характерна для всех оттенков метафизического системоцентризма.

Системоцентрический объективистский подход актуален до наших дней. В 2001 году в ЮНЕСКО был поставлен вопрос о статусе фольклора именно как нематериального культурного наследия человечества. Термин «нематериальное культурное наследие» трактуется при этом как:

> выработанные людьми процессы наряду со знаниями, навыками и творчеством, которые наследуются и развиваются ими, продуктами, которые они создают, и ресурсами, пространствами и другими аспектами социального и природного характера, необходимыми для обеспечения их устойчивости; эти процессы формируют у существующих общин чувство преемственности по отношению к предыдущим поколениям и имеют важное значение для культурной самобытности, а также для сохранения культурного разнообразия и творчества человечества (Доклад Юнеско 2001).

Именно в среде антропологической школы постепенно созревали более антропоцентрические трактовки фольклора, более четко связывавшие социально-психологические информационные процессы т.н. «народного творчества» с жизнедеятельностью человека в составе разного рода традиционных сообществ. Одним из таких пионеров антропоцентризма в понимании онтологической сущности фольклора был российский ученый Александр Веселовский. Как отмечает Соколов в статье «Фольклор» в Литературной энциклопедии,

> многие результаты антропологической школы были использованы в оригинальном учении академика А. Н. Веселовского. А. Н. Веселовский, начавший свою научную деятельность в духе бенфеевской школы заимствования, а затем освоивший положения антропологической школы, сочетая их с принципами эволюционной теории Дарвина, с теорией Спенсера, сделал попытку нарисовать общую картину развития поэтических видов. (...) Веселовский использовал грандиозный материал мирового Ф. и сделал попытку установить закономерность развития поэзии на первых стадиях человеческой культуры, когда разные виды искусства не были еще отделены друг от друга и когда само искусство было тесно слито с производственно-практической деятельностью человека и религиозно-магическими моментами. Он прослеживал, как поэзия в своем развитии движется от синкретизма к отдельным, самостоятельным видам искусства, а внутри поэзии совершается постепенная дифференциация родов (эпос, лирика, драма) и их видов, путем постепенного высвобождения их из обрядово-магического комплекса (Соколов 1939, 11: 782–783).

К предтечам функционального понимания фольклора, пытавшимся представить народные этнокультурные традиции одновременно во внешних системных связях и внутренних структурных отношениях, и при этом динамично – через понятия реализуемых функций, можно отнести также английского этнолога Бронислава Малиновского (1884–1942). Для его подхода к определению фольклора существенным было понятие контекста социальных практик, а также понятие прикладных функций,

связанных с потребностями общества (например, функция регулирования социальных норм).

В качестве примера комплексного понимания влияния природных и социальных условий на формирование фольклора можно привести работу Владимира Яковлевича Проппа «Русские аграрные праздники». В концепции Проппа осуществлена попытка объединения собственно позитивистского понимания аграрных практик и сезонных изменений как базы фольклорного ритуального поведения с идеями объективного системоцентризма.

> Одна из ошибок дореволюционной науки состояла в том, что праздники изучались в отрыве один от другого. Материалы одних празднеств не сопоставлялись с материалами других. Так, например, в отдельных работах Вс.Миллер изучал только масленицу, А.А.Потебня – только Ивана Купалу, Е.В.Аничков – только весенние праздники – встречу весны и Троицу и т.д. Такой способ характеризует буржуазную науку, тогда как наша наука требует изучения явлений во всех обусловливающих связях. Между тем каждый праздник в отдельности может быть правильно понят тогда, когда будет изучен весь годовой цикл их (Пропп 1995: 21).

Но вместе с тем тот же Пропп одним из первых начал объяснять сущность фольклорных явлений через понятие функции, что стало впоследствии основанием для перехода от системоцентрической парадигмы к структурно-функциональной.

> Структурно-типологический принцип описания фольклорных текстов был одним из очень важных результатов, который был тогда получен и который послужил базой для последующих исследований. Не распространяя свои выводы на другие нарративные жанры, Пропп показал, что все волшебные сказки строятся по общей модели. Эта модель конструируется из динамических единиц – функций, порядок которых в сказке неизменен. Каждая функция состоит из постоянного и переменных членов: постоянным является действие, переменными – субъект действия, объект, на который действие направлено, обстоятельства действия и пр. (Адоньева 1995: 7).

Таким образом, постепенно конкретизируя системоцентристские и объективистские установки антропологического направления (оперировавшего понятиями народа, поколения, человечества, культуры, культурной самобытности, культурного достояния и под.), эти исследователи постепенно переводили понимание фольклора из разряда объективных социальных сущностей в разряд функций и отношений человеческой деятельности и мировоззренческого опыта обобществленных индивидов.

2.2.3. Фольклор как совокупность этнографических проявлений (позитивистское понимание)

Говоря о фольклоре как о народном творчестве не всегда понятно, о чём именно идёт речь. Несложно наблюдать народное творчество в целом, принимая во внимание

разные его аспекты. Чаще всего речь идёт непосредственно о произведениях как результатах народного творчества, причем одновременно как материальных, так и нематериальных. Наиболее часто под нематериальными продуктами словесного народного творчества можно понимать повторяющиеся элементы устной речи, которые являются основой устного народного творчества. Типичной характеристикой как материальных, так и нематериальных продуктов народного творчества, с точки зрения реалистической метафизики, является их субстанциальный характер. Их можно наблюдать, осязать, ощущать прежде всего визуально либо аудиально (если мы имеем в виду материальные артефакты), но как метафизические сущности их можно воспроизводить в воображении, помнить, анализировать, делить на части, расширять и сужать в умственных процедурах.

Позитивисты, будучи противниками метафизики (сначала идеалистической, а позже и реалистической) постепенно уходили от такого понимания фольклорных фактов, все чаще сужая его до материального артефакта, который может подвергаться информационной оценке. В основе позитивистского понимания фольклора как совокупности этнографических проявлений лежит идея зафиксированного визуально или аудиально факта и возможности информационно-познавательной манипуляции с ним. В собираемых этнографами текстовых вариантах произведений фольклора, к примеру народных сказок учитывался не только текстовый уровень – для варианта важно учесть сказки их характеристики и условия повествования. С этнографической точки зрения кроме повествования значимо также время записи регион, условия рассказа повествование – то есть отношения рассказчика и публики при рассказывании варианта сказки. Для фольклорного анализа важно учесть была ли сказка подвержена редакции текста, в чём была необходимость такой редакции и насколько новый вариант соответствует языковой норме по отношению к оригинальному диалектному звучанию (диалектные особенности реализации текста).

Термин *фольклор* в компаративистской фольклористике использовали для обозначения художественной народной культуры, воплощенной в произведениях (народных преданиях, сказках, легендах). Однако со временем под влиянием вошедшего в моду в середине XIX века позитивизма более популярным становится определения фольклора как текста (или шире – как любой этнографической материальной формы). В отличие от метафизически понимаемых произведений или стоящих за ними мифов, текст можно определить, как гораздо более позитивный, осязаемый факт. Второй стороной позитивистской трактовки фольклора является

выведение истоков фольклорных проявлений из жизненной эмпирии (часто социально-экономической) или из видовой специфики человека.

В середине XIX века в основе позитивизма лежит идея исключение из науки неочевидных домыслов (спекуляций) и здраворассудочных предположений. Позитивисты сосредоточиваются на поведении человека, в результате которого тех или иных социокультурных отношениях реализуется конкретная фольклорная произведение. Иначе говоря, они сосредоточиваются на речевом действии, на реализации текста, исполнении музыки (песни), практическом использовании изображений и орнаментов, таким образом они исследуют то, что им видится как реальное.

Позитивистский подход связан, прежде всего, с накоплением и описанием фактов. При таком понимании главную роль начинает играть научная интерпретация факта, поскольку лишенный имманентной метафизики факт сам по себе ни о чем «сказать» не может.

В случае накопления фактов в науках того времени типичным решением был натурализм. Эта школа, известная с половины XIX века, стала популярной под влиянием естествознания (в частности биологии). В позитивизме накопленную информацию исследователи натуралисты классифицировали по определенному принципу, в основе которого лежал определенный тезис. В языкознании немецкий лингвист Август Шлейхер (1821–1868) поставил тезис, что язык – это живой организм, который зависит от внешних условий и развивается под влиянием биологических процессов. Разработанная им теория языкового древа, представляла генеалогические связи между языками. Джузеппе Коккьяра отмечает, что натуралистическое направление было присуще многим исследователям того времени, и что со временем оно трансформируется в историческое направление и в фольклористике (Коккьяра 1960). Среди фольклористов-натуралистов, сбором и классификацией фактов занимался при анализе ведийских книг Фридрих Макс Мюллер (1823–1900), который разрабатывал тезис человека-арийца:

> он целиком принял позитивистский метод сведения всех фактов к определенной системе классификации, придавшей истории черты, характерные для естественных наук. Так же как и позитивисты; он сначала наблюдает отдельные случаи и затем уже переходит к рассмотрению целого. У Мюллера, как и у позитивистов, положения просветителей постоянно смешиваются с романтическими (Коккьяра 1960: 300).

Анализ Вед в качестве материала натолкнул Мюллера на мысль, что миф не является явлением, изолированным от языка, в результате чего он разработал метод лингвистического истолкования мифа (там же: 300).

В натуралистической школе информационные факты перестают быть очевидными (каковыми они были у компаративистов) и становятся проблемными. При позитивистском понимании фольклора нет непосредственного доступа к содержанию и смыслу фольклорного текста (факта). Доступны лишь его осязаемые проявления. Возникает необходимость выработки методологии и методов описания и объяснения, интерпретации, в т.ч. типологизации фольклорных фактов. В основе понимания этнографических проявлений лежит научное наблюдение. Понимание фольклора как простой очевидности является менее научным, чем понимание фольклора как текста или модели наблюдаемого перформанса (ритуала, обряда, исполнения произведения и под.). В этом заслуга более научного подхода при изучении фольклора позитивистами. С их ограничением понимания фольклора как позитивных фактов (осязаемых, ощущаемых), стала релевантной роль учёного интерпретатора. С этого момента нельзя сказать, что повествуемый в данный момент текст является сказкой или другим фольклорным жанром, поскольку вопрос определения жанра зависит не от собирателя, а от учёного-исследователя. Это он решает: отнести тот или иной текст к сказкам или легендам и относить ли его к фольклору вообще. А значит вырастает роль исследователя и выдвигаемых им принципов анализа. Исследователь наблюдает различные социокультурные отношения человека, часть из которых он определяет как фольклор. Как пишет Л.Ретюнских, такой подход сохранился до наших дней:

> Сегодня широко распространен взгляд на Ф. как на текст, существующий в режиме его «гетерогенной рецепции», зависящий во многом от отношения к нему исследователей (А. Дандес, Л. Рерик, Л. Хонко, Г. Баузингер и др.) (Ретюнских 2009: 1089).

Положительный вклад позитивистов в науку в разные отрасли заключается в том, что они обратили внимание на неочевидность вопросов, откуда мы можем знать о духовной составляющей фольклора, как определить семантический или прагматический компонент фольклора. Мы можем говорить о том, что видим и слышим, что можем взять в руки, что можем наблюдать своими глазами, иначе говоря, воспринимать действия людей и обобщая их как ритуалы, обряды и так далее. В значительной степени это существенные ограничения для исследования фольклора, но именно это можно считать установкой на определённого рода объективное восприятие исторического прошлого, иначе говоря, на более научную основу исследований фольклора.

В центре внимания позитивистского понимания фольклора как совокупности этнографических проявлений, являющихся отражением практической деятельности и социально-исторических процессов, оказываются проблемы этнокультурных контактов и, как следствие, – фольклорных заимствований (миграционная теория). При этом речь уже не идет о произведениях, но об отдельных их составляющих или модельных элементах.

Теодор Бенфей, возражая против компаративистской логики духа народа и генеалогического родства культур, указывал на:

> (…) поразительное сходство санскритских сказок с европейскими и со сказками других, неевропейских народов. Сходство сюжетов, по мнению Бенфея, вызвано не родством народов, а культурно-историческими связями между ними, заимствованием; отсюда названия теории Бенфея – «теория сравнительная», «теория заимствования», «миграционная теория», «теория странствующих сюжетов», «бродячих сюжетов» (Соколов 1939, 11: 779).

Другим проявлением позитивистского видения фольклора был историзм. Если лежащий в основе компаративизма «дух народа» находится вне времени и специфически проявляется в произведениях народного творчества именно благодаря наличию имманентных и характерных черт, идея исторической изменчивости условий жизни и эволюции общества представила фольклор как постоянно меняющийся результат этой эволюции. Один из теоретиков культурологического позитивизма Ипполит Тэн (1828 –1893) сформулировал три условия, определяющих любое историческое событие, а значит изменчивость любого культурного факта, в т.ч. фольклорного: расу (т.е. «врожденные „естественные" качества»), среду («географические и климатические условия») и т.н. «исторический момент» («бытие „расы" и „среды" в определенную историческую эпоху») (см. Балашов 1977: 406).

Значительную роль в развитии этого аспекта в понимании сущности фольклора сыграла российская историческая школа В.Ф. Миллера (1848–1913):

> Исходной точкой всякого фольклорного произведения, по мнению представителей этой школы, является какой-либо исторический факт. По формулировке В. Миллера, в фольклоре наблюдаются встречные процессы: поэтизация исторического факта и историзация поэтического сюжета (Соколов 1939, 11: 782),

а также финская историко-географическая школа Юлиуса и Каарле Кронов, которая проводила исследования

> (...) фольклорных сюжетов (в области сказок, легенд, песен, пословиц и загадок), чтобы установить пути их перемещения и происхождения, а затем реконструировать их историю и найти архетипы (Krzyżanowski 1965: 227).

Наконец, третий момент позитивистского понимания фольклора можно усматривать в явлении социологизм второй половины XIX века. Исследователи фольклора (и шире – культуры) рассматривали народное творчество как детерминированное влиянием природных и социальных условий, в первую очередь экономических. Как подчеркивает Коккьяра,

> (...) в 1900 году двое авторитетных представителей французской социологической школы, Юбер и Мосс, в их «Общем обзоре представлений о времени в магии и в религии» (...) выдвинули положение, что в фольклоре есть традиции, обреченные на умирание, но также такие, которые (употребляя их выражение) омолаживаются. Это и делает фольклор бессмертным, как бессмертна и жизнь, вечным и всеобщим выражением которой он является. Французские социологи, занятые главным образом этнологическими исследованиями, безоговорочно признавали фольклор приложением к этнографии, или, точнее говоря, к этнологии.

Некоторые социологи-позитивисты, рассматривая явления духовной жизни как проявления общественного устройства, закладывали начала функционального понимания фольклора. Так, например, Эмиль Дюркгейм (1858–1917) полагал функциональную зависимость социологического объекта и внешнего воздействия. Его работа «Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии» (1912) анализирует связь обрядов и мифов, связанных не только с социальной структурой общества, но и с его системой ценностей.

2.2.4. Фольклор как дискурсивная деятельность (антропоцентрическое понимание): методологические основания функционально-прагматического исследования фольклора

Фольклор как дискурсивная деятельность – это наиболее позднее онтологическое понимание этого явления. В основу такого понимания положен человеческий фактор, взятый одновременно в его индивидуальном и социальном измерении, а значит на первый план выдвигается функция и прагматика фольклора как определенного вида человеческой деятельности и человеческого опыта.

Антропоцентризм на фоне рассмотренных ранее методологических подходов можно рассматривать как своеобразный возврат к позитивизму после объективистской метафизики антропологической школы, но с сохранением системности, мировоззренческого фактора. На передний план выходит роль обобществленного индивида как субъекта фольклорной деятельности. Из концепции удаляются любые собственно метафизические факторы (фольклор локализируется в сознании его

носителя) и усиливается роль исследователя (т.е. методологической установки), который обязан учитывать одновременно то, что фольклор неразрывно связан с жизнедеятельностью его органического носителя, а также то, что он сам таковым не является и ему фольклор дан исключительно как определенного рода конструкт. Вместе с тем фольклор как деятельность и опыт уже не может быть редуцирован до отдельных этнокультурных или этнографических проявлений и форм. Фольклорная деятельность предполагает наличие мифомагического информационного субстрата в сознании фольклорного субъекта.

Понимая фольклор как дискурс, антропоцентрист учитывает как опыт мифомагического мировидения и мировоззрения носителя фольклора, так и прагматику его лингвосемиотической деятельности (бытовой, утилитарной, общественно-этической, квазипознавательной и квазиэстетической). Фольклор, понимаемый как дискурс, необходимо предполагает наличие некоторого культурного кода (системы знаков и моделей), комплекса фольклорных действий (как отправителя, так и получателя), а также результаты таких действий – фольклорные произведения. Понятно, что в случае словесного (вербального) фольклора речь должна идти об особом фольклорном языке, фольклорных речевых актах и фольклорных текстах или высказываниях, хотя, беря во внимание лингвосемиотический характер дискурса, прагматика фольклорного действия должна обязательно учитывать и невербальные факторы (как когнитивные, так и собственно знаковые). Как видим, **при антропоцентрическом подходе фольклор из объективно существующей метафизической системы реинтерпретируется в опытную деятельность обобществленных индивидов.**

Дискурсивное понимание включает в себя экспрессивно-коммуникативный аспект культурно-семиотической интеракции участников дискурса.

При дискурсивном подходе, с одной стороны, следует рассматривать фольклор как одну из сфер межличностной коммуникации, в связи с чем важным становится определение ролей дискурсивных субъектов в функциональном аспекте (один субъект может определять цель и способ коммуникации, инициируя коммуникацию. Этот же или другой субъект может определять дискурсивную стратегию (например, наррацию, делиберацию или прескрипцию) и становиться адресантом фольклорной коммуникации или автором первичной версии фольклорного текста. Третий и многие последующие субъекты в зависимости от дискурсивных ситуаций и событий могут изменять, добавлять или сокращать, упрощать или усложнять первоначальный вариант,

фактически создавать его варианты и версии, множество остальных, формально пассивных субъектов-адресатов, могут становиться участниками трансформации фольклорного текста в силу специфики понимания и интерпретации или просто специфики мнемонической деятельности. Фольклорный дискурс – это синергия коллективного творчества, сродни творчеству и работе ансамбля, оркестра, театральной трупы или кинематографического творческого коллектива. Принцип такого творчества: каждый вносит в общую задумку что-то своё, в результате чего получается целостное произведение. Однако, если действия оркестра или театральной труппы одновременны, сингармоничны и, что самое главное – целеположенные, то в фольклорном дискурсе эти действия разрознены и разложены во времени.

Есть отличия и в самом коммуникативном событии, каковым является исполнение произведения. В художественном творчестве роли жестко разделены: одни создают, другие исполняют, третьи воспринимают. В фольклорном дискурсе эта дистрибуция не столь остра. Прежде всего нерелевантной является роль создателя фольклорного произведения (исключением могут казаться субъекты-отправители в коммуникативном фольклоре, но это касается только порождения текста, поскольку сама жанровая модель и значительная часть ее наполнения носит исторический, традиционный характер). Важными остаются две роли: исполнителя и адресата. При этом следует иметь в виду, что мифомагическая коммуникация, лежащая в основе фольклорного дискурса, не является стандартной коммуникацией между любым отправителем и любым получателем. Это своего рода «вертикальная», иерархическая коммуникация, участниками которой являются условный «нуждающийся» (человек, испытывающий потребность в восприятии фольклорного произведения или участия в фольклорном действе) и условный «инициированный» помощник (авторитет, знаток). Важно, что этот второй «инициирован» неформально. Им может быть каждый, кто обладает достаточными знаниями и умениями организовывать фольклорный дискурс. Такое понимание фольклора даёт нам более позитивную картину, которая довольно далека от метафизической, но при этом не позитивистская, так как кроме «явного», поверхностного аспекта в виде коммуникации обладает вторым – неявным, интенциальным (экспрессивным и импрессивным).

Реализация дискурсивных интенций в виде коммуникативно выраженных форм требует использования различных прагматических и функциональных стратегий (Лещак 2017). Это могут быть нарративы (прямые, демонстративные, миметические) делиберации (наблюдательные, диагностические или прогностические), дескрипции

(описания внешнего вида или итеративы), а также прескрипции совершения определенных действий (запреты, советы, напутствия, предостережения и пр.), которые позволяют предотвратить нежелательное будущее или обеспечить желательное будущее. Каждая из стратегий связана с системой потребностей и ценностей субъектов фольклорного дискурса и избирается в зависимости от экспрессивной интенции (потребности самовыражения). Нельзя забывать также о том, что, в отличие от традиционного искусства, адресат фольклорного перформанса почти никогда не бывает пассивным получателем. Он обычно активно участвует в фольклорном действе, даже если это просто прослушивание сказки или легенды. А это значит, что для анализа фольклорного дискурса важны также интенции получателя, например его установка на импрессию или интерпретацию.

Фольклорный дискурс можно рассматривать как особую форму коммуникации, в которой «передаются» ценности, знания, эмоции и нормы поведения. Он выступает как средство взаимодействия между поколениями, социальными группами и даже разными культурами. Фольклор как выражение мифомагической интенции (намерения) можно рассматривать в различных аспектах – социальном, культурном, психологическом и даже сакральном. Интенция передать / перенять коллективный опыт имеет целью сохранение важных знаний и умений и их трансфер следующим поколениям (пословицы и поговорки концентрируют житейскую мудрость, сказки передают способы инициации и модели поведения, загадки, былины, предания используются в процессе воспитания и социализации, народные песни, частушки, лирические сказания выражают чувства и переживания, танцы, обряды, игры способствуют сплочению коллектива, обрядовые песни и ритуалы в традиции обеспечивают контакт с сверхъестественными силами и пр.). Самое главное в фольклорном дискурсе как живой опытной функции то, что в нем не только передаётся информация, но и формируются практические, эмоциональные, социальные, культурные и мировоззренческие связи сообщества.

Специфика антропоцентрического (дискурсивного, деятельностного) понимания фольклора еще в одном плане сходна с позитивизмом: здесь крайне важную роль играет методология исследования, поскольку антропоцентризм отрицает объективную данность не только фольклора как такового или его отдельных жанров или произведений, но и его внешних проявлений. Все эти фольклорные «явления» должны пониматься как **функции опытной деятельности обобществленного человека**. Разнообразие представлений о фольклоре требует от исследователя выбора

определенной точки зрения, теоретического способа описания и объяснения фольклорных проявлений, а это возможно только при определении методологической перспективы.

От методологии как научного мировоззрения зависит не только характер исследовательских действий, но и характер самого объекта исследования. Рассмотрение предыдущих способов понимания фольклора убеждает в том, что разные методологии представляют различные видения предметного поля исследования и способа его организации.

Для функционально-прагматической методологии значимы два базовых металогических критерия понимания исследуемого объекта – антропоцентризм (в аспекте отношений между субъектом и объектом) и реляционизм (в аспекте отношений между объектами), – из которых исследователь выводит понимание (перспективу) своей методологии, а именно прагматизм и функционализм. Антропоцентрическая металогическая перспектива предполагает зависимость картины мира от опытных и познавательных возможностей субъекта (мир для нас таков, каким нам позволяют его видеть и понимать наши информационные механизмы, т.е. мир для нас – это мир нашего опыта). Реляционистическая же перспектива предполагает видение и понимание каждого объекта нашего опыта (мира) как того или иного рода отношение. Из этих двух «символов научной веры» выводятся два исследовательских механизма – прагматизм и функционализм. Все объекты лингвистического исследования должны пониматься как опытные значимые функции, находящиеся одновременно в двух типах отношений – в отношении к другим функциям и в отношении к субъекту (см. Лещак 2008: 36–43).

В основе функционально-прагматического понимания фольклора как деятельности и опыта лежит лингвистическая методология языковой деятельности, восходящая к работам Я.Бодуэна де Куртенэ, Ф. Де Соссюра, представителей ОПОЯЗа, пражской школы функционализма, чехословацкой и советской школ ономасиологии, развитая позже О. Лещаком, В. Заикой, М. Лабащуком и др. Показательно, что к функционально-реляционистическим и одновременно антропоцентрическим методологическим идеям лингвисты пришли в практике научно-теоретической деятельности, а не путем философских спекуляций (хотя существенным философским подспорьем им стала реляционистическая и антропоцентрическая по своей сущности критическая философия Иммануила Канта). Первые шаги в создании теоретических принципов реляционистического и антропоцентрического понимания языка

предпринял Ян Бодуэн де Куртенэ, который однозначно определил язык как психосоциальную по своей онтологической сущности

> (...) форму человеческой деятельности, в равной степени обращенную как внутрь человеческого сознания, так и вне его - на предметный, эмпирически постижимый мир. Такая постановка проблемы выявляла в языке основное его сущностное свойство – быть функцией, отношением, переменной между работой сознания человека и его предметной коммуникативной деятельностью (Лещак 1996: 92).

У самого Бодуэна де Куртенэ эта мысль выражена следующим образом:

> Объяснение языковых изменений может быть только психологическое и до некоторой степени физиологическое. А психическая и физиологическая жизнь свойственна только индивидууму, но не обществу. Психические процессы и физиологические изменения происходят только у единиц, но никогда не происходят в обществе. А то, что у разделенных между собой индивидуумов они происходят подобным образом или даже одинаково, то это зависит, во-первых, от одинаковости уклада и условий существования, во-вторых, – при психических изменениях – от само собой разумеющегося взаимного общения обобществившихся индивидуумов (Бодуэн де Куртенэ 1963: 224).

Антропоцентризм стремится представить и объяснить происшествия в мире (как объекте) и события в жизни человека (как субъекта) с точки зрения человеческого опыта, как априори, так и апостериори. Наиболее значимые работы в этой методологии принадлежат авторству Иммануила Канта, Уильяма Джемса, Габриэля Тарда, Бронислава Малиновского, Фердинанда Каннинга Скотта Шиллера и др. Из методологии антропоцентризма исходит принцип что опыт основан на деятельности. Акт деятельности всегда основан на том или ином способе мышления как оперирования суждениями, опирающимися на понятиях и моделях мышления. В свою очередь, социальный характер человеческого опыта требует не только семиотизации, но и вербализации мыслительных актов в речи.

Непосредственным следствием антропоцентрического понимания мира является прагматизм как установка на релевантность, значимость, ценность как характеристику всех объектов и всех действий субъекта. Мы замечаем, фиксируем, выделяем в окружающем мире то, что для нас каким-то образом значимо, запоминаем и воспоминаем то, что представляет для нас какую-то ценность (или антиценность). Если применять этот принцип к языковой деятельности, то можно смело утверждать, что каждая языковая единица возникла в свое время как нечто семиотически важное, необходимое для ее создателя, а ее сохранность в языковой системе является свидетельством ее социальной значимости.

То же можно сказать и о фольклоре. Все, что возникло входе т.н. «народного творчества» по определению значимо, представляет ценность, с одной стороны, как

результат человеческой деятельности (опыт), а, с другой – для самой человеческой деятельности как ее инструмент. Важно лишь понять, для какой именно деятельности и какую именно ценность оно представляет. Для этого необходимо проанализировать прагматику деятельности, в которой используются произведения фольклора и способ их использования по сравнению с другими, нефольклорными произведениями. А для этого необходимо обратиться ко второму методологическому механизму – функционализму.

Антропоцентрическая перспектива позволяет не впасть в гипостазирование субъекта и не приписывать субъектные свойства каким-то обобщенным институциональным или неинституционализированным сущностям, вроде семьи, племени, народа, нации, государства и под. Субъектом в антропоцентрической перспективе всегда остается человек, понимаемый одновременно как индивид, как вид и как представитель какой-то социальной группы. Таким образом антропоцентрическое представление о фольклоре как таковом или об отдельных фольклорных произведениях необходимо выводить из опыта именно такого субъекта. Иначе говоря, если мы определяем некий объект как фольклорное произведение или как элемент системы фольклорной деятельности, то нашей задачей становится оценка этих явлений как опытных функций человека, для которого они имеют соответствующую культурно-семиотическую ценность. Возникает проблема носителя фольклора как живой функции опыта в противовес пользователю фольклором как историческим наследием. Функциональность фольклора зависит именно от того, кто, как, почему и зачем им пользуется.

В свою очередь реляционизм как металогическое основание построения научной методологии представляет собой определенного рода веру в то, что мир и опыт человека должны пониматься как совокупность отношений, связей, взаимностей, обусловленностей, взаимодействий, функций и под. В реляционистической перспективе нет места для какой-то оторванной от всего остального единичности или «самости», так же, как и нет мести для холистического, нерасчлененного единства; каждый объект одновременно является частью чего-то большего и состоит из чего-то меньшего (это относится как к форме этого объекта, так и к его семантике). При этом реляционизм нельзя сводить к системоцентризму или структурализму. Он касается не только системных состояний (статики) объекта и его внутренних, структурных отношений, но и его деятельностной динамики. Каждый объект функционально связан с некоторыми процессами, которые он совершает или которые совершаются с его

использованием. Благодаря реляционистическому пониманию мира и опыта можно выработать функциональную методологию системного исследования взаимосвязей в опыте и взаимовлияний в деятельности субъекта с реальным или воображаемым миром. Таким образом реляционизм позволяет не только выстроить функциональную методологическую перспективу для исследования объекта как части опыта, но и выстроить прагматическую, деятельностную перспективу исследования объекта в динамике его функционирования (в частности, определить роль объекта как актанта, процесса, атрибута, обстоятельства, причины, цели или следствия и под.) (подробнее об этом см. Leszczak 2008: 16).

В случае лингвосемиотических исследований реляционистическая перспектива позволяет также четко разделять две взаимосвязанные сферы опыта: языковую картину мира (включая язык как кумулирующую и моделирующую функцию) и речевую деятельность (как функцию коммуникативно-экспрессивную и импрессивно-интерпретирующую):

> Если мы примем ономасиологическую, антропоцентрическую и одновременно функционально-прагматическую методологическую перспективу, нам придется признать, что за каждой речевой процедурой, как номинативной, так и предикативной, стоит речемыслительная процедура означивания одновременно двух когнитивных пространств – картины мира и мыслительной интенции (Лещак 2019: 64).

Проецируя эту мысль на фольклор как опыт и деятельность, можно сказать, что исследователь обязан **последовательно различать хранящийся в памяти фольклорный инструментарий (жанровые модели и прецедентные единицы) и сами процедуры фольклорной экспрессии и коммуникации**. Каждая из опытных функций фольклора обладает собственной прагматикой и вступает в специфические функциональные отношения со смежными лингвосемиотическими и культурно-цивилизационными функциями человеческого опыта.

Функционализм и прагматизм как методологические установки в лингвосемиотическом исследовании фольклора нельзя сводить к объекту исследования, выводимому из самих названий, т.е. к функциям фольклора и к его прагматике. Это не субдисциплины и не аспекты исследования, а именно методологические основания. Их суть состоит в том, что каждое исследуемое явление, начиная от фольклора как такового через фольклорные жанры и произведения, заканчивая текстами этих произведений и их составляющими понимаются как разного рода функции (деятельные отношения), при этом каждый из этих объектов рассматривается не как «вещь в себе и для себя», а исключительно сквозь призму их

значимости для потребностей и целей человеческой деятельности, т.е. в аспекте их релевантности или нерелевантности для человеческого опыта.

Функционализм в понимании Лещака представлен следующим образом:

> Везде, где объект научного исследования рассматривается как функциональное опытное отношение: актуальное (социальные или психические, эстетические или этические акты), ролевое (социальные образования, психические наклонности, этические убеждения или предубеждения, эстетические, научные или технические способности) или результативное (последствия и продукты социальных или психических, этических или эстетических, научных или технических действий), – можно говорить о функционализме как методологическом направлении (Лещак 2000: 243-254).

Наиболее ярко функционально-прагматическое понимание языковой деятельности было представлено у пражцев. Пражская школа традиционно понимается как структуралистическая, хотя сами представители этой школы называли себя *функционалистами*. Их понимание функционализма можно рассматривать как направленность на определённую цель, а сам язык – как коммуникативное средство выражения. Функцию они понимали как выполнение роли и как средство, направленное на достижение определённой цели. По сути, речь идёт о прагматике, только тогда это слово не было столь популярно (в начале XX века были известны прагматические подходы Ч. С.Пирса и У. Джеймса). Переняв от Соссюра идею взаимных связей и отношений как системообразующего начала, представители Пражской школы обогатили ее идеей деятельного целенаправленного отношения. В результате в их понимании функции слились одновременно системное или структурное отношение и прагматическое предназначение (роль). Именно так понимается функция применительно к фольклору в данной работе.

Как известно, пражцы создали функциональную лингвистику (Вилем Матезиус, Владимир Скаличка, Богумил Трнка, Николай Трубецкой и др.) и функциональное литературоведение (Ян Мукаржовский, Феликс Водичка, Зденек Матхаузер, Мирослав Червенка и др.). Вполне можно ожидать, что эта общая тенденция не обошла и этнологию или фольклористику. Владимир Пропп, известный своим функциональным решением проблемы структуры сказочного жанра, говоря о успехах чешской фольклористики, высоко ценил способ классификации фольклора по функциональному критерию («Фольклор и действительность»). В Чехословакии межвоенного времени к наиболее известным фольклористам относят Эдварда Бенеша, Олдржиха Сыроватку, Марту Шрамкову. Их способ мышления вполне мог бы быть определен как структурно-функциональный. Своеобразным «посредником» между лингвистами и фольклористами был один из основателей функционализма Роман Якобсон, хотя

пионером структурно-функциональной фольклористики в Чехословакии считается Петр Григорьевич Богатырев (1893 – 1971).

Особенностью структурно-функционального подхода является нацеленность на определение структуры (системных и структурных отношений) исследуемого объекта и его функций (ролевой прагматики). Исследование народной культуры и фольклора с учётом функциональных и структурных аспектов явлений предусматривает определение

- структурных элементов (обряд, предмет народного творчества, песня и т.д.), которые должны рассматриваться в контексте всей системы;
- функции в культурной системе, их социальному назначению и роли в жизни общества;
- семиотической системы знаков и символов, где обряды, костюмы, песни и другие элементы культуры выступают как знаки, несущие определённые смыслы и значения.

Охватывая вышеперечисленные элементы в подходе, становилась значимой контекстуальность, столь необходимая для точного понимания функций и значений культурных элементов, позволяющая принимать во внимание жанровый, социальный и культурный контексты. Функционально-структурный метод Богатырёва позволил уйти от сугубо описательного подхода и предложил системное осмысление народной культуры, раскрывая её как целостную и структурированную систему совместной деятельности. (Сорокина, Фадеева 2015).

В современных терминах функционально-прагматической методологии фольклор следует понимать как функциональное явление, действующее в рамках дискурса, понимаемого как специфическое проявление лингвосемиотического и культурно-цивилизационного опыта. Любые структуры, выделяемые в фольклорном дискурсе (жанровые модели, произведения, тексты, тропы, мотивы и пр.), понимаются как деятельные функции вербализации обыденно-мифологического или мифомагического мышления. Элементарной функциональной единицей фольклорного опыта является номинат когнитивного понятия (слово, клише), а элементарной прагматической единицей – фольклорное наименование как знак культурного понятия (концепта), обладающее фольклорно значимыми коннотациями. В этом последнем случае проявляется различие между собственно функциональной и прагматической составляющей представленной здесь методологии.

Прагматическая составляющая исследования предполагает сосредоточение внимания на ценности, значимости определенных в ходе функционального анализа

отношений. Прагматика фольклора напрямую связана с аксиологией деятельности, реализуемой в фольклорном дискурсе. Ее сущность заключается в представлении и объяснении мира и опыта человека через категорию значимости деятельности. Основы прагматического подхода в методологии были заложены еще Иммануилом Кантом (1999) и развиты Вильямом Джемсом (1995). В методологическом плане прагматическое исследование – это не исследование прагматики высказывания, речи или языка (как у Дж. Остина и Дж. Серля), а исследование любого явления с точки зрения его ценности, значимости или релевантности для человеческого опыта.

Рассматривая фольклор как дискурсивный опыт, стоит отдельное внимание посвятить фольклорному коду, т.е. языку фольклора. Обычно эта проблема сужается до понимания кода как системы знаков. Закрепленная в обществе знаковая система любого этноса всегда содержит микрознаки (мелкие структурные элементы, такие как словесные номинации и клише, необходимые для передачи понятийного значения (как денотативного, так и конотативного) и макрознаки – прецедентные высказывания, сверхфразовые единства и тексты (крупные смысловые единицы предикативного характера, использующиеся как средства вербализации устойчивой ситуативно-событийной информации). Специфика фольклорного кода как лексикона заключается в том, что это единственный код, в котором макрознаки количественно доминируют над микрознаками. Роль микрознаков в фольклоре выполняют слова и клише народных говоров (а в более позднюю эпоху – обыденно-бытового языка деревни). Собственно фольклорных слов и клише не так уж много. Функцию микрознаков можно определить с одной стороны, как структурную, поскольку из них состоят макрознаки, а с другой, как когнитивную, поскольку, будучи устойчивыми номинатами понятий, они обеспечивают узнаваемость передаваемого смысла и его выразительность. Связь макрознаков с культурным контекстом (с мифомагической картиной мира) не обходится без соответствующего состава микрознаков.

В то же время фольклорный дискурс (как никакой другой) преисполнен макрознаками, причем с довольно высокой степенью воспроизводимости. Таковыми являются собственно все фольклорные тексты как результаты дискурсивных действий. В отличие от всех других дискурсов, в которых результаты либо исчезают сразу же после их создания, либо фиксируются в смежных, технически вторичных формах (письменность, аудио- или видеозапись), здесь продукты фольклорного речепроизводства не только сохраняются в памяти, но и многократно используются в полной мере – от начала до конца (а не только в виде цитат или аллюзий).

Каждый макрознак как семантико-синтаксическая структура обладает определенной внутренней логикой в способе и последовательности расположения частей. Формально-смысловые конструкции, организующие макрознаки в категории, классы или типы, традиционно обозначают как жанры – сказки, былины, предания, песня, плач, заговоры, заклинания и под. Семантическое поле, заключающее содержание макрознака, позволяет носителю фольклорного кода воссоздавать его в виде текста. Однако самое существенное для понимания как самих произведений (речевых, литературных или фольклорных), так и макрознаков то, что они сопряжены с моделями речепорождения, которые представляют собой вторую подсистему кода. Фольклорные тексты и высказывания (впрочем, как и всякие другие) образуются не хаотически и спонтанно, но создаются согласно наличествующим в подсистеме моделей алгоритмам (схемам). Поэтому, когда фольклорное высказывание или фольклорный текст запоминается (становится частью фольклорного лексикона), их семантические поля всегда структурируются согласно той модели, по которым они были ранее созданы. Обычно такой функциональный элемент семантического поля (или ментального пространства) называют вслед за Марвином. Минским *когнитивным сценарием* (см. *Сценарий в когнитивной науке*, 2010).

С макрознаками фольклора непосредственно связано модельное понимание жанра. Понимание фольклорного жанра как модели позволяет с одной стороны, рассматривать группу текстов как произведение фольклора одного типа, а с другой, рассматривать такую жанровую модель как самодостаточное фольклорное явление, равноценное самим произведениям (речь идет о т.н. коммуникативном фольклоре, в котором сами тексты, продуцируемые по таким моделям оказываются менее релевантными, чем модели).

Особенное значение для фольклора имеют две когнитивные функции человеческого сознания – когнитивное (ментальное) пространство и модель фольклорного текста. Даже такие прецедентные тексты фольклора (макрознаки), как сказки или легенды, зачастую воспроизводятся не дословно (как песни), а вариативно. Сохранность содержания и смысла гарантирует соответствующее когнитивное (ментальное) пространство данной сказки или легенды, а ее фабульно-композиционная тождественность базируется на модели когнитивного сценария, сопряженного с этим ментальным пространством.

Инструментарием фольклорной вербализации мифа являются не только модели речевых единиц, но и модели дискурсивных ролей, учитывающие специализации

занятий человека (знахарь, ведьма, пастух, крестьянин, купец и под.) или позиции в обществе (вождь, отец, старейшина рода). Эти модели социализируются двумя путями: либо дискурсивным (часто предваряемым конструкциями *как в народе говорят, старые люди говорят*, *как когда-то говорили*, *мой дед говорил* и под.), либо практическим, когда сведущий субъект предоставляет прогностическую или диагностическую информацию или же дает совет, в основе которого лежит некое традиционное верование.

Фольклорные модели, будучи соединительным звеном между мифомагическими представлениями (мифами) и обыденным дискурсом, становятся дополнением обыденно-мифологического мышления современного человека. Обладая такими моделями, человек может вербализовать мифические представления в форме текстов или отдельных изречений даже тогда, когда не помнит наизусть фольклорных произведений. При их помощи можно создавать «свои» тексты, которые являются «своими» только формально: они действительно созданы, а не воспроизведены, но их содержание, смысл, прагматика, а зачастую также когнитивный сценарий их фабулы или внутренней логики продиктованы, с одной стороны, мифом, а с другой – фольклорной моделью. Это может касаться как текстов коммуникативного фольклора, которым посвящена эта работа, так и собственно произведений экспрессивного («перформативного») фольклора. Если, предположим, человек слышал какую-то сказку в разных версиях или небольшое количество раз, он может ее и не запомнить. В памяти в виде ментального пространства сохранена лишь общая канва повествования, имена и характеристики героев, ключевые события. Но при этом этот человек обладает фольклорной моделью сказки. Он вполне может образовать сказочный текст, который будет напоминать услышанную им сказку, но только на уровне семантики и прагматики. Формальные характеристики (фоника, стиль речи, синтаксис, грамматика и лексика) могут быть утеряны. В этом случае сложно говорить о прецедентности данного текста, но смело можно говорить о **прецедентности жанровой модели** и, что самое главное, о **когнитивной прецедентности самого содержания**.

Таким образом основу фольклорной вербализации мифомагической картины мира (т.е. основу фольклорного дискурса) составляют три компонента – когнитивный (мифы, мифемы, мифологемы), модельно-языковой (модели фольклорных жанров) и знаково-языковой (прецедентные тексты, прецедентные высказывания, прецедентные

имена и фольклорный лексикон). Фольклорные модели и знаки[11] обеспечивают формальный аспект фольклорного дискурса, а обыденно-мифическая или мифомагическая составляющая предоставляют ему семантическое наполнение. Остается вопрос: что порождает прагматику фольклорного дискурса? По моему мнению, ее нужно искать, с одной стороны, в самой мифомагической и обыденно-мифической деятельности, а с другой – в дискурсивной практике. Каждый вид деятельности, в т.ч. дискурсивной, по определению телеологичен. Если действие или ряд действий не имеет никакой цели, его сложно назвать деятельностью. Именно цель деятельности: мыслительной или коммуникативно-экспрессивной – придает фольклорному дискурсу необходимую прагматику. При этом стоит обратить внимание на факт, что, стремясь к реализации некоторой дискурсивно-когнитивной цели, мы выбираем именно ту модель текста, которая максимально направлена на эту цель. Поэтому фольклорные модели, будучи источником формализации речевого поведения, одновременно являются и его телеологическим инструментом, т.е. прагматика обычно вписана в ту или иную фольклорную модель. Это наблюдается как в сказках или былинах, так и в коммуникативных жанрах фольклора, о чем будет сказано позже.

[11] Для нас существенны фольклорные знаки как семиотические единства релевантного для мифологической картины мира значения (содержания) и релевантной для фольклорной традиции формы (прежде всего, лингвальной). Для обыденно-мифического дискурса характерны присущие ему знаки, которые по своей семантике и прагматике близки, с одной стороны, магической деятельности первобытного общества, а с другой, символической деятельности общественной жизни, характерной для допромышленной эпохи.

2.3. Фольклор как актуальная функция обыденно-мифологической деятельности и как исторический конструкт

Для определения онтологической сущности фольклора как разновидности дискурсивной деятельности (или дискурсивного опыта) крайне важными оказываются ответы на два вопроса: к какой макродискурсивной разновидности можно или следует относить фольклор в синхронно-типологической перспективе и насколько целостным является фольклорный дискурс, если его рассматривать в перспективе исторической. Ответ на первый вопрос требует наличия более-менее четкой типологии дискурсов. Если исходить из принципов сферической типологизации О.Лещака (эссенциальная шкала, телеологическая шкала и каузальная шкала), можно выделить шесть ключевых макродискурсов: три реальных (бытовой, экономический и общественно-политический) и три виртуальных (научный, художественный и философский) – по эссенциальной шкале, а также два рациональных (экономический и научный), два эмоциональных (общественно-политический и художественный), и два смешанных: синтетический философский и синкретический бытовой – по телеологической шкале. Каузальная шкала (определяющая причины возникновения опыта и мотивы деятельности) в данном случае нерелевантна (см. Лещак 2016: 7). Для нас здесь важно определить, является ли фольклорная деятельность реальной или виртуальной (т.е. касается прежде всего человеческой экзистенции или же в большей мере осмыслению мира и опыта), а также преследует ли она цели, связанные, скорее, с упорядочением мира природы (рациональная рефлексия) или же упорядочением мира межличностных отношений (эмоциональная рефлексия).

Если проанализировать разные семантико-прагматические пласты (магические сказки, этологические легенды, бывальщины, трудовые, посиделочные, обрядовые или солдатские песни, срамные байки, детские считалки и загадки, прогнозы и предсказания, заговоры, гадания, заклички и под.), окажется, что в фольклоре можно найти следы как бытовой, так и мировоззренческой прагматики, произведения как экономической или познавательной, так и общественно-этической или эстетической направленности. Более того в фольклорных текстах сложно отделить собственно экзистенциальное или утилитарное от мировоззренческого или познавательного. Но так ли используются фольклорные произведения в современном опыте, представленном в вышеописанной сферической типологии?

В современном обществе мы находим только три широко распространенных способа использования фольклорных текстов: воспитательный (детские сказки), развлекательный (все остальные жанры – в бытовом или общественном досуге) и художественный (профессиональный перформанс). Остальные случаи использования фольклорных текстов (а чаще – моделей фольклорной коммуникации) можно спорадически найти в бытовом, реже – общественно-этической иои производственном опыте. Сопоставление прагмасемантического потенциала и реального использования фольклора в современном мире свидетельствует об одном: то, что мы сегодня называем фольклором, – это лишь след былого, некогда широко используемого вида дискурсивной деятельности. Этот, некогда актуальный, «живой» вид дискурсивного опыта напрямую не укладывается в предложенную Лещаком схему современных макродискурсов. Невозможно отнести его ни к одному из предложенных шести макродискурсов. А значит, необходимо отрицательно ответить и на второй вопрос, который был сформулирован в начале этого подраздела: **нельзя отождествлять современный словесный фольклор с той лингвосемиотической деятельностью, которую осуществляли его создатели и их прямые последователи во времена господствования мифомагического мышления.** Следует говорить, как минимум, о двух принципиально отличных объектах или формах опытной лингвосемиотической деятельности: актуальном, «живом» словесном фольклоре как форме вербализации мифомагического опыта и о собственно словесном фольклоре, как современной форме людического вербального опыта, функционирующей на пограничье обиходного, публичного и эстетического метадискурсов[12]. Как видим, фольклор в его современном восприятии и использовании – это явление, функционирующее уже на метадискурсивном уровне, т.е. на уровне синкретического смещения макродискурсов.

Впрочем, если мы попытаемся посмотреть на внутреннюю сущностно-телеологическую структуру «живого» фольклора, то нам придется признать, что он также характеризовался высокой степенью синкретизма, поскольку в силу отсутствия жесткого разделения, с одной стороны, сферы *sacrum* и сферы *profanum,* а с другой – сферы реального опыта и сферы опыта виртуального, «живой» фольклор по

[12] Термином *метадискурс* О.Лещак и П.Беднарска называют диффузию смежных макродискурсов, при которой иерархия ценностей одного макродискурса «совершает экспансию» на другие макродискурсивный сферы. Так, экспансия обиходно-бытового макродискурса на другие может порождать возникновение обыденного метадискурса, экспансия общественно-политического макродискурса на соседние порождает публичный метадискурс, а экспансия художественного макродискурса ведет к появлению эстетического метадискурса (Лещак, Беднарска 2021: 21–22).

определению был изначально смешанной формой деятельности. К этому можно еще добавить синкретизм когнитивного (мифомагического) и коммуникативного (лингвосемиотического), поскольку (как отмечают исследователи вопроса), в обществе, находящемся на уровне доаналитического или арефлексивного мышления господствует первый тип коммуникативной компетентности, при котором субъект не разделяет явления, с которым имеет дело, понятия об этом объекте и названия, которым это понятие выражает (см. Preyzner 2006: 198–200).

Синкретизм является вообще одним из ключевых понятий в фольклористике. Обычно под этим понятием понимают:

> (...) нерасчлененность различных видов культурного творчества, свойственная ранним стадиям его развития. Чаще всего однако термин этот применяется к области искусства, к фактам исторического развития музыки, танца, драмы и поэзии. В определении А. Н. Веселовского С. – «сочетание ритмованных, орхестических движений с песней-музыкой и элементами слова» (Розенфельд 1937: 734).

Понятно, что с этим понятием связывают прежде всего конкретный тип мышления, в котором «разнородные представления недифференцированно связываются друг с другом» (Ушаков 2009: 548) хотя и несколько поверхностно определяют его как «детское» и даже «примитивное». Проблема понимания синкретического мышления состоит в том, что оно всегда определяется *post factum:* после того, как некоторое родовое понятие (или некоторое общее суждение) оказывается аналитически разделено на виды, появляется оценка изначального неразделения как проявления синкретизма. Следовательно, о синкретизме «живого» фольклора, равно как и о синкретизме фольклора в его современном понимании, можно судить только на фоне более позднего аналитического расчленения видов деятельности (в т.ч. дискурсивной).

В функционально-прагматическом понимании Лещака понятие синкретизма связывается с ситуативностью, которая практически всегда ведет к дискурсивной размытости:

> (...) понятия синкретизма и ситуативности следует понимать (...) как гораздо высшую степень размытости границ между единицами и их частями, а также как гораздо более значительную зависимость от внешних обстоятельств опыта, чем это имеет место в языках культуры и цивилизации и в языках виртуальной деятельности (Лещак 2016: 43).

Судя по всему, под «языками культуры и цивилизации» ученый понимает языки, обслуживающие рефлексивные формы деятельности (например, экономику или политику), а под «языками виртуальной деятельности» – языки науки, искусства и философии. Как известно во времена «живого» фольклора такие формы деятельности еще не выделились в самостоятельные виды опыта. Синкретическая размытость и

погруженность в ситуативный опыт позволяет объяснить затирание границ между сакрум и профанум, а также между реальным и виртуальным, а через него объяснить имманентность анимических верований «живого» фольклора.

Концепция синкретизма фольклора немыслима без органического единства всех его элементов. В этом случае для выработки единства и органического взаимодействия всех элементов значимы цивилизационные условия. Для общего фольклорного дискурса характерен определенный тип синкретизма. В «живом» фольклоре все смешано, но это смешение вполне органично, в отличие от его современного реликта, где довольно часто встречаются ситуации, когда современный его реципиент не может понять тех или иных мотивов поведения, объяснить логику поступков героев наррации, не видеть ключевых моментов фольклорной делибераций или дескрипций, а также неверно истолковывать посыл фольклорных прескрипций.

Неорганичность «современного» фольклора напрямую связана с вопросом о нестабильности его информационного поля и проблемой неустойчивости его когнитивно-информационной системы. М. Родионов выделяет два фактора, определяющих стабильность или нестабильность информационного поля фольклора: естественная среда («наличие социальной среды, внутри которой могут не только исполняться, но, прежде всего, продуктивно развиваться те или иные жанры») и естественный трансфер («наличие интенсивных контактов между поколениями») (Родионов, 2008: 97–98). Отсутствие этих факторов ведут, по мнению исследователя, к утрате необходимого кода, что может иметь следующие последствия:

> Вариант первый: вследствие утраты кода текст оказывается невостребованным, ибо заложенная в нем информация становится для слушателей тайной за семью печатями. Итог – вымывание произведения из фольклорного репертуара.
> Вариант второй: частичная утрата кода, в результате чего полностью или значительно искажается смысл текста. Итог – неправильное понимание произведения, нахождение в нем изначально отсутствующей информации, изменение функции фольклорного текста и т. д. (там же, 97).

В момент, когда аналитический опыт начинает преобладать над синкретическим, а натуралистические условия культурно-цивилизационного миропонимания будут заменены институциональными, наступает распад системы «живого» фольклора, а первичное состояние синкретизма сменяется аналитизмом, причем не только в новых формах жизнедеятельности (наука, философия, искусство, политика, экономика), но и в самих реликтах «живого» фольклора, которые дошли до наших времен и которые принято называть собственно *фольклором*. Такая замена имеет множество причин: начиная от осуществления разного рода культурно-цивилизационных революций и

изменений в укладе жизни и системе верований, заканчивая влиянием более технологически развитых или социально сложных сообществ. Таким образом при распаде органического синкретического единства формируются новые дискурсы, а граница между ними устанавливается с учетом новых прагматических и функциональных различий и релевантностей, связанных с определенным типом цивилизационной рефлексии (подробнее см. Stefański 2022).

Появление нового дискурсивно-деятельностного порядка ведет к возникновению новых типов синкретизма – актуального и функционального, необходимого для приспособления мифомагического мышления и «живого» некогда фольклора к цивилизационным изменениям. Мифомагическое мышление преобразуется, с одной стороны, в обыденно-бытовую арефлексию, а с другой, – во вполне рефлексивное идеологическое мышление религиозного типа. В свою очередь определенная часть фольклора, подвергаясь аналитической неосемантизации, сохранилась как фрагмент исторической памяти. В прагматике исторического синкретизма реализуется стремление современных носителей фольклора вернуться в воображаемое исходное состояние общества предков и/или каким-то образом найти в нем традиционные основания для собственной современной синкретической арефлексии (которая доминирует в бытовом дискурсе). Тем не менее, наблюдая современный арефлексивный синкретизм бытового общения, в котором рациональное смешано с эмоциональным, а реальное с виртуальным, можно попытаться реконструировать опытную ситуацию, которая имела место в мифомагической деятельности «живого» фольклора, когда экономическая и общественно-политическая сферы опыта еще не эмансипировалась от быта, индивидуальный опыт еще не отделился от коллективного, а все собственно виртуальные сферы (наука, искусство и философия) еще носили сугубо практический и мифомагический характер. Понятно, что реконструкция такого типа касается прежде всего семантики и прагматики фольклорного текста или жанровой модели, по которой он был построен и носит характер реинтерпретации. В связи с этим реконструированный таким образом «живой» фольклор имеет право называться лишь *конструктом*.

Стремление вскрыть исходное состояние сознания общества предков или «вернуться» в арефлексивное состояние типичное для исторического (первичного) синкретизма, однако для современного человека постижение мифомагического опыта, как и адекватное понимание фольклорного дискурса в целом возможны лишь в конструктивных представлениях. Представляемая и конструируемая семиотическая

система предполагает наличие органического единства исторического синкретизма в тех или иных традициях. Изменения цивилизационного и культурного плана приводят к утрате органического единства опыта.

Общее направление развития и трансформации исторического синкретизма мифомагического опыта в современный аналитический опыт был представлен О.Лещаком в виде следующей схемы:

Схема развития и трансформации исторического синкретизма

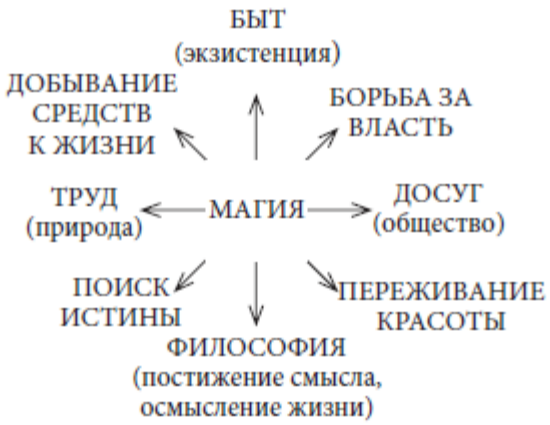

Схема 4 (см. Лещак 2008: 220).

Как видим, дискурсивные различия восходят к различиям опытно-деятельностного характера, а эти последние зависят от поставленных целей и касаются дифференциации поведения, связанного с возникающими потребностями. Таким образом изначально синкретический тип мифомагической деятельности постепенно распадается на отдельные (также синкретические) сферы, как минимум, по двум критериям: телеологическому и экзистенциальному. По первому критерию мифомагический опыт, как показывают фольклорные данные, постепенно распадался на бытовую деятельность, направленную на добывание средств к жизни (опыт благосостояния), и бытовую деятельность, направленную на упорядочения жизни в общине (опыт безопасности). В обоих типах деятельности в силу ведения натурального хозяйства и общинного типа жизни индивидуальная (личная) жизнь еще не отделена от общественной. Одновременно, а может быть несколько позже происходит распад мифомагического единства на собственно практическое и чисто магическое (о чем также свидетельствуют многие фольклорные тексты, в которых экономическая или общественно-этическая семантика тесно переплетена с магическими компонентами смысла). Но даже после условного «высвобождения» утилитарного быта от

сверхъестественного опыта, первый еще долгое время остается мифическим (можно утверждать, что и в наше время обыденно-бытовой обыт сохраняет такие свойства), а второй представляет собой синкретическое единство магического познания, аксиологического осмысления, и эстетического переживания.

В любом случае конструирование мифомагического опыта подсказывает его трехчленную структуру, которая была уже представлена во введении (см. с. 12) и в предыдущем подразделе (с. 68). Поскольку дискурс понимается здесь как деятельностно (опытно) специфицированная лингвосемиотическая деятельность, структурирование дискурсивной деятельности может и должно рассматриваться как производная структурирования опытной жизнедеятельности как целого. Поэтому можно по аналогии с мифомагическим опытом предложить аналогичную схему мифомагического дискурса:

Прагматическая схема мифомагического дискурса

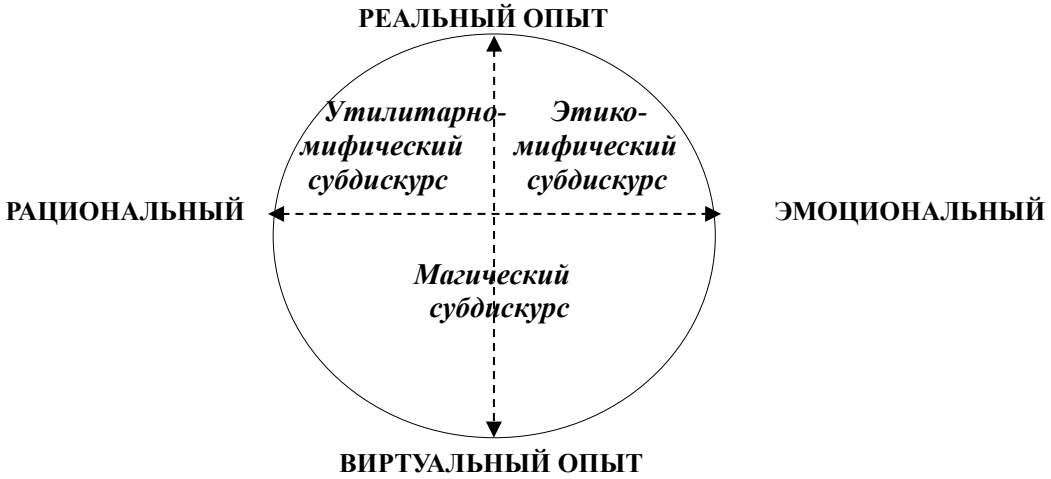

Схема 5 (собственное предложение на основе схемы типологизации данных О.Лещака)

В мифомагическом опыте субъект с помощью словесного фольклора вербализирует прагматику своей деятельности. Фольклор мифомагичен, но одновременно практичен. В фольклоре практицизм присутствует в двух утилитарных формах экономической и этической. «Чисто» магические проблемы, в свою очередь, могут быть сосредоточены на вопросах общения с потусторонним и сверхъестественным, а также с такими явлениями, как судьба, счастье, беда, удача, случай, проклятие, сглаз, порча и под. Вопрос лишь в степени утилитарности мифомагического или степени мифологичности или магичности утилитарного. Этим фольклор в известной мере подобен магии (в силу ее практической направленности), но не религии, поскольку религия не утилитарна, а трансцендентна, а её прагматика – эсхатологична: это жизнь после смерти,

предполагаемое спасение души в будущем и апокалиптическая ситуация будущего в целом. Утилитарность магии определяется настоящим временем и нужна для решения насущных проблем, связанных равно с благосостоянием, как и с безопасностью общины. Фольклорные тексты утилитарного характера могут условно рассматриваться либо в рамках обыденно-экономической сферы опыта, т.е. как часть утилитарно-мифического субдискурса, либо в рамках обыденно-социальной сферы опыта, т.е. как часть этико-мифического субдискурса. Тексты же с широко понимаемой виртуальной проблематикой (познание, осмысление, эстетическое переживание) столь же условно могут пониматься как часть магического субдискурса (хотя их прагматика принципиально неотделима от утилитарного компонента мифомагического мировоззрения).

В ходе эволюции фольклор при переходе обществ с натуральной стадии на стадию институциализации перестаёт быть «живым» и постепенно становится конструктом аналитического мышления (в работах фольклористов, этнологов и историков культуры) или синтетической практикой досуга его естественных носителей, постоянно подвергающимся цивилизационному воздействию со стороны урбанизированных форм опыта. В обоих случаях из «живого» фольклора уходит его естественная логика и концептуализация.

Ученые пытаются внести в семантику и прагматику фольклорных текстов современные формы интерпретации. Этнологи, фольклористы и др. исследователи традиционно изучают фольклор и миф как его информационное основание уже тогда, когда они подверглись критическому анализу и перестали выполнять функцию истинного практического знания. Такую функцию могли выполнять лишь фольклор и миф, погруженные в тотальную реальность опытной жизнедеятельности. Необходимо, таким образом, отличать понимание «живого» фольклора (мифа) от понимания фольклора как **научного конструкта**, т.е. искусственно выделенного из культурного контекста деятельности информационного или семиотического явления.

Но и носители фольклора (чаще всего сельские жители) постепенно забывают аутентичные мотивы и цели, известные их предкам, трансформируют ключевые понятия мифомагической картины мира и ресемантизируют первичные суждения мифомагической логики. Изменения могут происходить и на более поверхностном, т.е. языковом уровне: многие слова устаревают (нередко вместе с номинируемыми ими реалиями), многие высказывания утрачивают свой первобытный синтаксический или морфологический вид (достаточно вспомнить хотя бы несколько наиболее ярких

примеров деконструкции или декорреляции первичных фраз, вроде: *Попал как кур во щи; Подвести под монастырь; Работа не волк, в лес не убежит; Делу время, а потехе час*). Многие истины мифомагического способа мышления перестали быть предметом веры, а его логика перестала быть убедительной для современных носителей фольклора, погруженных в новый социально-культурный контекст. Это не значит, что использование фольклорных текстов их новыми носителями стало аналитически расчлененным и осознанным. Включение их (естественно, далеко не в полном виде, поскольку многие тексты и модели фольклорного поведения отсеялись как непонятные или нерелевантные, и далеко не в первичной форме, о чем уже упоминалось) в современные бытовые (витальные, обыденно-обиходные) контексты в силу доминирующей в этой форме опыта арефлексии породило новый, функциональный синкретизм. Перед исследователем фольклора стоит двойная задача: во-первых, отделить поздние наслоения и выделить первичный субстрат на уровне формы фольклорного текста, а во-вторых, суметь за функциональным синкретизмом усмотреть синкретизм исторический. Все это однозначно говорит в пользу конструктивного характера фольклора: равно как коллекции текстов, как и разновидности публично-бытового метадискурса.

Функциональный синкретизм нового дискурсивно-деятельностного порядка приспосабливает синергетическое мифомагическое мышление к цивилизационным изменениям в дискурсивных ситуациях и событиях. Проявление этого типа мышления заметно либо в обыденно-бытовой арефлексии, либо в рефлексивном идеологическом мышлении религиозного типа. В результате синтеза мифомагического мышления и новых форм бытовой арефлексии происходит функциональная трансформация старого мифа в новую обыденно-мифологическую или религиозную картину мира. Само установление комплементарного функционального соотношения мифомагического мышления и современной картины мира в сочетании с новой фольклорно-дискурсивной ситуацией обеспечивает типичное для функционального синкретизма смешение в психике плана содержания и плана выражения.

Информация в функциональном синкретизме обиходно-бытового дискурса кодируется для актуальных нужд арефлексивного лингвосемиотического опыта, а это значит, что в рамках этого типа дискурса и трансформированный мифомагический опыт, и «выхолощенный» в ходе эволюции фольклор начинают функционировать по принципу привычки (продуктом такого типа мышления становится автоматизм во всех его проявлениях). При этом, что, как представляется, наиболее существенно – фольклор

и сохранившиеся в нем остатки мифомагической картины мира прагматически сужаются, во-первых, до эстетического средства народного досуга, во-вторых, формы эстетического перформанса для городской интеллигенции и, в-третьих, предмета национальной гордости и почитания для идеологов.

«Живой» фольклор или «живой» миф, понимаемые в роли актуальной функции жизнедеятельности, как свидетельствует тематика фольклорных текстов (а в еще большей степени, прагматика моделей т.н. коммуникативного фольклора) покрывали все пространство опыта. Миф, как и фольклор выполняют свою роль аутентичного или адекватного средства обыденного мышления и его вербального выражения только при условии, что это мышление и эта вербализация по своей культурно-цивилизационной сути являются мифомагическими (нерациональными, недискурсивными и синкретическими в онтологическом смысле), а также арефлексивными (интуитивными, некритическими и синкретическими в смысле логическом). Этот тип мышления нехарактерен для современного человека, выросшего в технологизированном и рационально-рефлексивном культурно-цивилизационном пространстве. Будучи органической частью мифомагического опыта, фольклор представлял собой реальное подспорье обыденной деятельности (как собственно бытовой, так и общественной или экономической). Сейчас же мы воспринимаем фольклор как некое подобие искусства, забывая, что эстетизм был лишь эпифеноменом фольклорных произведений. Их задача была одновременно утилитарная и магическая (в синкретическом единстве практики и эзотерики). В случае отрыва фольклорного произведения от фольклорного дискурсивного действия, а этого последнего – от целостного мифомагического опыта, такое произведение становится конструктом, который можно изучать или использовать в каких-то других, не свойственных ему целях, например людических (для развлечения), художественных (для получения эстетического удовольствия) или идеологических (для политической борьбы).

Следовательно, конструктивизацию фольклора можно объяснить следующим образом: фольклорные жанры и их тексты перестают быть «живыми» (вследствие изменения или замены самого исторического опыта, например христианизация язычников или цивилизационные преобразования народного быта) и перестают выполнять первоначальное назначение. Сохраняются лишь отдельные фольклорные свойства, тогда как модель в целом и её дискурсивная реализация перестают осуществляться надлежащим ей образом. Субъект пользуется ею не по её назначению – обеспечивать семиотизацию мифомагического опыта, а в каких-то иных целях –

эстетических, людических, познавательных или идеологических. Инструментальные свойства фольклора оказываются заменены свойствами экспоната (почти музейного), произведения (художественного или декоративного) или игры на досуге.

После операции культурной или научной рефлексии над продуктами духовной вербальной культуры (т.е. после трансформации словесного фольклора в конструкт) в сознании современного человека появляются новые, уже сугубо аналитические представления об этих продуктах, которые вытесняют естественные для мифомагического мышления синкретические связи. Нарушается натуральный принцип организации синкретических представлений, выраженных в определённой речевой форме (в нашем случае – в фольклорной форме). Однако, вовлеченные в новый аналитический контекст, такие формы могут использоваться в новых дискурсивных практиках (например, в уже упоминавшихся людических или эстетических), в силу чего они врастают в новые синкретические структуры поведения и автоматизируются, становясь органической частью несвойственных им изначально дискурсов – обыденно-мифологического (бытового) или эстетического (художественно). Так фольклорные произведения становятся частью коллективного бытового досуга (как застольные песни или как детские сказки) или начинают использоваться как обычные произведения искусства (например, исполняемые артистами со сцены). При всем том, что данные формы считаются фольклорными, они принципиально ничем не отличаются от аналогичных нефольклорных форм – авторских песен, сказок, легенд и под. А значит, это не живые формы выражения представлений о жизни и мире, каковыми они были в эпоху их возникновения, а уже конструктивные функции опыта.

В самом чистом виде конструктивный характер фольклора виден в науке, т.е. в случаях, когда фольклорные произведения являются объектом исследования, т.е. **научным конструктом**. В чем заключается конструктивный характер явлений словесного фольклора (поскольку именно им посвящена данная работа) как объектов научного исследования? Лучше всего это продемонстрировать на сходстве и контрасте с художественной литературой. В формальном смысле о литературе можно говорить как о каноне литературных текстов, под которым с точки зрения функциональности понимается список литературных произведений, выполняющих художественную и артистическую функции в определённом обществе. Эти функции лежат в основе критерия для отбора текстов для канона. Точно так же фольклорные произведения входят в определенный канон в рамках определенной этнокультуры. Более того, по существующей со времен романтизма традиции их неизменно вводят в канон

большинства литератур и презентацию истории той или иной национальной литературы традиционно начинают с презентации фольклора, хотя это противоречит самой идее литературы как письменно зафиксированного художественного словесного творчества. Конструирование самого канона изменчиво, измениться может художественный вкус, способы художественного выражения и восприятия, однако пока существует понятие литературы все такого рода тексты будут восприниматься всеми как художественная литература с каноном зафиксированных в определенной форме художественных текстов, обязательных к учету при их литературоведческом исследовании.

Вопрос с фольклором не столь однозначен, поскольку в первую очередь не ясно, как определить, что было фольклором для людей прошлого, а что из того, что они использовали в качестве прецедентных текстов, носило принципиально иной характер, чем тот, какой носит для нас сейчас фольклор. Вполне вероятно, что люди в отдаленном прошлом и не подозревали, что использовали в устной речи фольклор. Современные люди не знают, кто автор конституции, законов, инструкций, рекомендаций, памяток, объявлений, но при этом не считают такого рода тексты фольклором. «Живой» фольклор фиксировался исключительно в памяти, но вызывал сходные реакции поведения его современников. Однако уже одно то, что нет исходного зафиксированного текста ни одного фольклорного произведения, а все существующие записи и коллекции сделаны собирателями и исследователями с опозданием в столетия, ставит под сомнение сходство фольклорного и литературного канонов.

Научный конструктивизм фольклора состоит также в том, что его содержание и смысл (а иногда и форма) – это следствие научной реконструкции. Если рассматривать фольклор как дискурс, то это прежде всего вербализация определенного способа мышления, а именно мифомагического мышления. Рефлексивный (научный, реконструированный) способ мифомагического мышления, представленный в фольклорном тексте, может рассматриваться как конструкт. Исследуя фольклор, мы исследуем не реальные тексты в их функциональном и прагматическом применении, а лишь гипотетическое функциональное и прагматическое их применение. С помощью научной рефлексии мы предполагаем способ и характер применение различных жанров фольклора в конкретную эпоху и в конкретном обществе.

При этом фольклор изучается всегда как историческое явление (разновидность исторических семиофактов). Мы должны отдавать себе отчёт в том, что у нас нет возможности однозначно определить характер того или иного жанра или прагматику

конкретного текста. Формально он может казаться текстом песни, но если он проговаривался шёпотом, декламировался речитативом с персуазивной интонацией, то он был заклинанием. Однако, если эта декламация была организована мелодически и фактически была пением, его можно считать заклинательной песней. Но чтобы однозначно утверждать, что это, необходимо исследовать то, чего в настоящее время нет, а именно: дискурсивный опыт субъектов конкретной эпохи, деятельность людей, пользующихся «живым» фольклором естественно и в полной мере функционально. Одним из примеров неоднозначности фольклорных продуктов может быть интерпретация пословицы *Работа не волк, в лес не убежит*. Ее можно интерпретировать как ‘работа сама не сделается (волк сам не вернётся в лес), её надо сделать (прогнать волка)’ (как утверждают ученые) или как: ‘работа не дикое животное (волк может сам убежать в лес), ее можно отложить на потом’ (как ее интерпретируют в современном публичном метадискурсе).

Механизм трансформации «живого» фольклора в научный конструкт актуален и для мифа. В «живом» состоянии миф фактически является не мифом в бытовом смысле (т.е. ложным знанием, вымыслом, ошибкой), а, напротив – проявлением веры в совершенную истинность нашего знания. Как уже говорилось в первом разделе, «живой» миф – это истина в ее самом высшем проявлении. Аутентичная истина становится мифом тогда, когда последующие поколения осознают ее неадекватность современному пониманию мира и человеческого опыта. Современники называют словом *миф* то, что для их предшественников было чистой и непреложной правдой. Как отметил О.Лещак, парафразируя взгляды Вильяма Джемса, «Истина – это то, что совместно признается истиной и полезно в общей деятельности» (Leszczak 2010: 394). Проблема лишь в «совместности» и «общности» такого признания. Так же происходит и в случае, когда часть наших современников верит в нечто как в полнейшую истину, а мы считаем это их знание неверным, называя его *мифом.*

Аналогично сложилась ситуация и с термином *фольклор.* Мы используем его сейчас по отношению к совокупности духовной культуры, созданной в далеком прошлом людьми, чья картина мира и способ мышления не сохранились в аутентичном виде. Для них эти легенды, сказки, народные песни не были чем-то внешним по отношению к их мировоззрению и способу мышления. Проблема в том, что как для мифа-истины, так и для «живого» фольклора нет соответствующих названий. То, что в науке обозначают терминами *миф* и *фольклор* – это лишь обозначение перспективы исследования этих явлений как современных конструктов. Культурный трансфер

истины и ее вербального выражения между поколениями возможен лишь при согласии мыслительных и мировоззренческих категорий. Если же мировоззрение и способ вербализации мысли существенно изменился (например, мифомагическое мировоззрение стало обыденно-мифологическим, а это последнее – научно-рефлексивным или даже метарефлексивным), прежние формы словесного творчества и заложенные в них истины могут и должны пониматься исключительно как конструкты, а значит их изучение становится возможным только в сослагательно-гипотетическом ключе.

Как только категории мышления (в т.ч. вербальное) перестают соответствовать современному типу мышления, миф и фольклор перестают быть живыми актуальными социокультурными функциями опыта и переходят в разряд исторических явлений, для которых значимы прежде всего отношения становления и развития объекта и вербальных действий с ним. Исторические явления, во-первых, нельзя объяснить с позиции одной только дискурсивной сферы, необходим весь комплекс опыта (включая предметно-манипулятивный), которого у на по определению уже нет (и мы не можем вернуться в прошлое, чтобы понять, как именно понималось и воспринималось то или иное явление в прошлом), а во-вторых, невозможно оценить прошлое мыслительно-дискурсивное состояние, используя современный мыслительно-дискурсивный инструментарий (например, сложно современному человеку понять совмещение экономических и эзотерических действий при лечении или изготовлении каких-то предметов).

Эпистемологически приблизиться к «живому» пониманию фольклора и стоящего за ним мифа возможно лишь гипотетически с помощью установления прагматики и функциональных отношений в социокультурной жизни, понимаемой как историческое явление, которое следует рассматривать не с позиции рефлексивных способов мышления, а с позиции синкретизации обыденного дискурса и его субдискурсов с экономическим, общественно-этическим и магическим (который в настоящее время практически отсутствует). Но и такие попытки должны оставаться в сфере критического анализа, т.к. современный аналитический способ разделения реального и виртуального, рационального и эмоционального, индивидуального и коллективного представляет собой существенное препятствие на пути таких спекуляций.

Фольклор как научный конструкт представляет собой организованную по фольклористическому (этнографическому, этнологическому, культурологическому

или литературоведческому) принципу коллекцию произведений (текстов). Такие коллекции произведений обычно помещают в словарях, энциклопедиях, учебниках, монографиях, посвящённых фольклору. Там они существуют в письменной форме изолированно от соответствующего дискурса, поскольку их никто не исполняет (не воспроизводит). Единственное их предназначение – использоваться как музейный экспонат и объект научного описания. Цель использования такого экспоната – продемонстрировать и, по возможности, объяснить, как предки того или иного этноса говорили, пели, чем занимались. Понимание фольклора как дискурса позволяет ученому дополнительно к восстановлению информации о формах мифомагической культурной деятельности реконструировать сами дискурсивные принципы организации такой деятельности, т.е. восстановить модели фольклорного опыта.

Для науки фольклор является просто объектом исследования, однако, будучи вовлеченным даже как конструкт в иные дискурсы и типы мышления (быт, общественно-этический опыт, искусство), он в когнитивной перспективе частично остается, пусть и в исторической, но все-же мифомагической реальности, в языковой же перспективе он является средством выражения такой реальности, что позволяет исследователям фольклора производить ее более или менее удачные реконструкции. Во всех формах опыта (кроме науки и философии) фольклор может становиться частью дискурсивной деятельности при условии реализации схем мифомагического или хотя бы обыденно-мифологического мышления.

В настоящее время произведения фольклора обычно рассматриваются как отдельная область в сфере публично-эстетического метадискурса. Следует отметить, что совершенно неприемлемым является прежде всего отнесение «живого» фольклора к искусству как к сфере дискурсивного опыта, а следовательно и его произведений – к разновидности произведений искусства. Суть «живого» фольклора в его утилитарности и мифомагичности, а не в его эстетике, как часто интерпретируют фольклористы, литературоведы и историки искусства. Фольклор существовал задолго до возникновения искусства. Искусство аналитично, в нем форма принципиально довлеет над содержанием. Оно аутотелично (эстетическое переживание служит формальному удовольствию). В современной перспективе фольклор с чисто формальной точки зрения можно лишь условно определить как сферу квазиэстетическую, т.е. как **эстетический конструкт**. Однако с исторической точки зрения (как «живой» фольклор) это знаковая реализация мифомагических представлений, служащих решению совершенно насущных экзистенциальных проблем, а не получению

эстетического удовольствия. Фольклорные обряды объединяли социум, а не делили его на исполнителей и зрителей.

Но и фольклор как конструкт нельзя однозначно отнести к сфере искусства. В современном эстетическом использовании народные произведения отвлекаются от фольклорного события, помещаются в публичную эстетическую сферу, где значение приобретает не столько событие или текст, сколько способ исполнения и антураж. Сложно однозначно считать фольклор как эстетический конструкт полноценным искусством в его классическом понимании (творец – поклонники, артист / художник – публика). В этом смысле фольклор – это общее достояние (вследствие анонимности и наличия множества вариантов фольклорного произведения каждый представитель данной этнокультуры может считать себя причастным к фольклору, считать его своим). Однако при этом сейчас редко совершаются попытки развивать и изменять фольклорные тексты, как это было принято в «живом» фольклоре. В наше время фольклор – это сфера чистого перформанса. Каждый в публичной метадискурсивной сфере может перформативно использовать фольклорные произведения с целью создания прежде всего эстетического эффекта – красота произведения, необычный способ его представления, качество исполнения и пр. К публичному перформансу следует отнести также эстетическое исполнение народных жанров фольклора, чаще всего народных песен, профессиональными артистами на различных мероприятиях чисто эстетического плана, например, на концертах. Сюда же относим и экранизации или инсценизации фольклорных произведений, а также весь спектр фольклоризации, т.е. стилизации художественных произведений под фольклор.

При конструктивизации фольклора происходят принципиальные изменения первоначальной прагматики дискурса, вместо коммуникативно-нарративной или коммуникативно-прескриптивной, начинает доминировать перформативно-экспрессивная прагматика. «Живой» фольклор нужен был для общения, трансфера знаний и помощи в повседневном существовании. В перформансе (сугубо исполнительском режиме реализации), несомненно, поддерживаются коллективные социокультурные отношения, однако утрачивается непосредственная связь мышления и действия, важной в первую очередь становится людическая прагматика. Использование фольклора как элемента коллективного досуга ради совместного развлечения (шутки, игры) или ради игровой социализации (застолье, календарные праздники и традиционные обряды) позволяет рассматривать фольклор как **людический конструкт**. На культурном мероприятии или при застолье задача такого

конструкта выражена чаще всего в формальных действиях – спеть песню, сказать тост, рассказать историю, ввиду отсутствия мифомагических интенций и компетенций такие действия обычно хаотичны и мотивированы, скорее всего, простой привычкой, поскольку нет согласованности между актуальным опытом и заложенной в фольклорном произведении первичной логикой (новые комбинации категорий мифомагического мышления и современного опыта порождают в лучшем случае атмосферу веселья и развлекательный эффект). Даже участие в традиционных обрядах, насыщенных фольклорными элементами, чаще всего носит сугубо игровой характер (представляет собой своеобразное квазитеатральное действо). Изменения аналитического характера происходят на уровне календарных праздников, вместе с колядками исполняются и другие типы песен, а также на уровне жизненно значимых событий, на свадьбах происходят изменения в порядке действий, традиционно принятых для этого события, известных людям, но прошедшим корректировку ведущего свадьбой, а фольклорные действия исполняются раньше или позже положенного. При этом всегда сохраняется своего рода «зазор» между реальным «я» участника такого обряда и его временной ритуальной маской. Фольклор занимает все меньше места в естественном опыте сельских жителей. Как отмечает чешский фольклорист Олдржих Сироватка,

> Чешские собиратели народной словесности единодушно признают, что место фольклора в народной жизни значительно сузилось. Если сравнить с тем, что было пятьдесят лет и даже сто лет назад, то люди сейчас меньше поют и меньше рассказывают. Многочисленные поводы для песен и рассказов – такие, как многочисленные обычаи в течение года, коллективное обирание перьев, прядения и зимние соседские посиделки – исчезли, а прекрасные певцы и знаменитые рассказчики и сказители – редкость. Люди в городе и деревне предпочитают другие формы развлечений. Для старых народных песен, сказок, историй, юмора, детских стишков и игр остается все меньше времени и интереса (Sirovátka 2002: 53).

Конечно, остатки «живого» фольклора, т.е. очаги его естественного использования можно обнаружить в селах, вдали от городов, где городская цивилизация мало ощутима. Относительно «живой» же он только тогда, когда его воспринимают как неотделимую органическую составную своей повседневной жизни, более того, как составную ее практической части, а не только как части досуга. Однако «живой» характер даже такого фольклора вызывает сомнения, поскольку одновременно с фольклорными практиками в повседневности люди ездят на транспорте, смотрят телевизор, общаются с помощью смартфона, хранят продукты в холодильнике. А это значит, что некорректно даже на окраинах распространения технической и цифровой

цивилизации говорить о сохранении мифомагического мышления. Поэтому здесь лучше использовать термин *обыденно-мифическое мышление*.

Обыденно-мифическое мышление так же, как и мифомагическое, арефлексивно и выражается в подобных стереотипных иррациональных и интуитивных схемах мышления, которые воспринимаются как естественный элемент повседневности. Различие состоит только в четком противопоставлении имманентной и трансцендентной реальности, а также в выведении значительной части бытовых преставлений из области мистического знания в область неосознаваемой привычки.

В народных развлечениях и обрядах все чаще фольклор смешивается с поп-культурой. Людическое использование фольклора приводит к тому, что к фольклору как способу выражения начинают относить не только модели вербализации реликтов мифомагического мышления, конструктивно преобразованные под влиянием современной картины мира, но и все квазифольклорные жанры современного публично-обыденного метадискурса. Иногда это явление называют *фольклоризмом.* У Сироватки находим такое определение этого явления:

> Связующим звеном между фольклорной традицией и современным профессиональным искусством и массовой культурой является фольклоризм, или вторичный, секундарный фольклор. Он представляет собой переходное явление между народной словесностью и народной культурой, с одной стороны, и явлениями урбанизированной культуры – с другой. Явления фольклоризма распространялись с прошлого века, но особенно после Второй мировой войны они приобрели массовый характер и поэтому стали предметом пристального изучения этнографов (Sirovátka 2002: 58).

Как видим, понятие фольклоризма вполне применимо ко всем ранее описанным случаям использования классического фольклора в современных целях и в современных формах.

От фольклоризма следует отличать явление постфольклора. Предметом постфольклора является не только (и не столько) «оживление» старых традиций (как в фольклоризме), а скорее использование всего спектра традиционных фольклорных моделей к дискурсивной презентации новых жизненных явлений. Впервые его употребил Сергей Неклюдов в статье «После фольклора». В частности, он отмечает:

> Как и всякая синкретическая традиция, современный городской фольклор не существует в виде чистого репертуара текстов. Семиотический ансамбль «низовых», официально не санкционированных культур включает орнаментику и содержимое рукописных альбомов, символику тюремных поделок (четки, шахматы, платки и пр.), настенных граффити и татуировок, одежды и прически, украшений и жестов, «арготизированные» формы речи, «посвятительные» обряды, практикуемые у уголовников, подростков, солдат срочной службы и т.п., – от всего этого контекста устная словесность неотделима, будучи одним явлениям параллельна, другим синонимична, а с третьими составляя нерасторжимые комплексы (Неклюдов 1995: 4).

Если учесть, что постфольклор является живым дискурсивным откликом на актуальную деятельность и реально происходящее в опыте, представляется, что, несмотря на фактические текстовые и формально-жанровые различия, по сути он гораздо ближе к «живому» фольклору, чем конструктивный фольклор как реликт этого последнего. Носители постфольклора обычно относятся к нему не как к чисто эстетической или людической условности, но как к выражению живой мысли. Например, многие люди совершенно серьезно относятся к сентенциям, афоризмам, статусам, анекдотам как к формам выражения глубокомыслия или остроумия, а также средствам более наглядного представления сложных суждений и умовыводов. Тосты и приуроченные к различным поводам поздравления могут восприниматься современным обыденно-мифологическим мышлением так же, как присяги или клятвы, т.е. как значимые ритуальные формулы перехода или инициации. В некоторых случаях мифологизм постфольклорных произведений может приобретать черты, близкие к мифомагическим, но чаще всего не за счет собственно магической прагматики, а за счет мистического или трансцендентного смысла. Таковы многие городские легенды, рассказы о рептилоидах, НЛО и контактах с инопланетянами, рассказы о полтергейстах, покойниках, тайнах, загадочных местах (Бермудский треугольник), разного рода бывальщины и былички (т.е. мемораты о невероятных событиях из прошлого) и под. Сюда же можно.

В этом смысле сложно определить четкую границу между постфольклором и фольклоризмом. Во многих отношениях обыденно-мифическое мышление сохраняет реликты мифомагического мышления, но в более современной версии (можно его назвать *квазимифомагическим*). Примерами могут служит многочисленные IT-суеверия (ошибка 404, синий экран, зависание компьютера, кактус перед монитором), суеверия медиков (действия при падении хирургического инструмента, запрет пожелания спокойной ночи перед ночным дежурством, пол первого пациента скорой помощи как примета интенсивности работы), водителей (мытье машины как примета дождя, запрет свистеть в салоне), стюардесс (запрет шить перед полетом, обязательность приветствия самолета), летчиков (не фотографироваться перед полетом), шахтеров (предостережение от оставления жетона), актеров (обязательность сесть на упавший сценарий) и многие другие.

Обсуждение процесса конструктивизации фольклора будет неполным, если не вспомнить об идеологическом ее характере. Использование народных произведений с

идеологической целью превращает его в политическое орудие и способ манипуляции сознанием, например при демонстрации национальной принадлежности государственными деятелями, подкрепления националистических или популистских идей представителями различных партий, иногда также включение фольклорных обрядов в парамилитарную практику различных организаций или сект. Таким образом возможен ещё одно определение фольклора – как **идеологического конструкта**.

Конструктивизация «живого» фольклора должна была проходить в несколько этапов. Можно предположить, что на первом этапе происходила географическая маргинализация «живого» фольклора и его вытеснение в сельскую местность с одновременным недопущением его в городскую (институциализированную и рационализированную) среду. Город становится центром цивилизации и фольклор оказывается функцией маргинального опыта. На втором этапе, после появления высокой элитарной культуры фольклор начинает восприниматься как удел нижних слоёв общества. Этот этап можно назвать социальной маргинализацией фольклора. На третьем этапе – перехода от корпоративно-этатистического состояния цивилизации к идеократическому – появляется потребность в собирательном субъекте истории, т.е. народе или нации, в связи с чем возникает мода на фольклор и фольклоризацию эстетического или идеологического опыта. Её вводят представители элитарной городской культуры. Они начинают использовать фольклор инструментально, как орудие идеологической борьбы и одновременно как орнаментальное украшение. Мифомагическая сущность фольклора при этом начинает выхолащиваться. Он начинает восприниматься как историческое достояние народа, то есть как идеологический конструкт. Примерно в это же время появляется вызванный социально-политическими преобразованиями интерес ученых к фольклору как части народной (национальной) культуры. Однако, с одной стороны, применение филологической и сциентистской методологии не позволяло выявить в фольклоре его все еще «живой» субстрат, с другой стороны, само рационально-логическое научное мышление не давало возможности погрузиться в стихию народной арефлексии и мифологического синкретизма. В результате фольклор фактически представал в их работах как чистый научный конструкт. Наконец, на четвёртом, окончательном этапе городской способ жизни и соответствующее ему аналитическое мышление массово проникает в деревню (через образование, развитие медиасферы, демократизацию, технический прогресс), делая фольклор уже собственно культурно-социальным конструктом, но теперь уже для крестьян как его естественных носителей.

Итоги раздела II

Для анализа фольклора, в качестве дискурсивной деятельности, а также средства знаковой реализации обыденно-мифологического и мифомагического мышления необходимо дать дефиницию понятия «фольклор». Для этого нужно учитывать количественные факторы дефиниции фольклора (понимаемые как объем предметной сферы фольклора) и ее качественные факторы (понимаемые как характер предметной категоризации этой сферы).

Рассматриваемая дефиниция понятия «фольклор» прошла определенные этапы развития и предполагает различные понимания этого явления. Наиболее простым и интуитивным является компаративистское понимание фольклора как совокупности произведений т.н. «народного творчества». С дальнейшим развитием гуманитарных наук появилось позитивистское понимание фольклора, как совокупности этнографических проявлений. Метафизическое понимание оказалось значимым при рассмотрении фольклора как нематериального культурного наследия. Для настоящей работы наиболее значимым является (кроме позитивистского) также антропоцентрическое понимание, положенное в основу методологических оснований функционально-прагматического исследования фольклора, где фольклор следует рассматривать как дискурсивную деятельность.

Если говорить о понимании онтологической сущности фольклора, то наиболее распространенными являются понимания фольклора: (а) как «живого» и реального явления (что ближе компаративизму и метафизическому направлению) и позволяет говорить о фольклоре как об актуальной функции обыденно-мифологической деятельности, и (б) в качестве исторического реликта и научного конструкта (свойственного позитивизму). В функционально-прагматическом понимании, которое является ключевым в данном исследовании, совмещены элементы обоих этих онтологических представлений. С одной стороны, фольклор трактуется как актуальная, но историческая дискурсивная деятельность, часть непосредственного опыта носителей мифомагического мышления (т.н. «живой» фольклор, понимаемый нами как своеобразная вещь в себе, к которой у нас нет непосредственного доступа) и как дискурсивный функционально-прагматический конструкт, воссоздаваемый в ходе гипотетических предположений на основе дошедшего до нас остаточного материала, «вырванного» из своего натурального деятельностного контекста. Таким образом

реальным объектом исследования всегда является фольклор как конструкт, но идеальным объектом при этом остается гипотетический «живой» фольклор.

Мифомагическое мышление, лежащее в основе фольклорного дискурса, проявлялось как в специфическом для своего времени наборе концептов, а значит, и наборе моделей когнитивного и культурного фрейминга (о чем речь пойдет в IV разделе), так и в специфических жанрах как моделях порождения речевым единиц (этому аспекту посвящен III раздел). Исторические и культурные изменения, происходящие в общественном сознании современного человека, существенно затрудняют адекватное понимание как семантики, так и прагматики текстов, созданных в «живом» фольклоре. Вместо первоначальной мифомагической либо даже обыденно-мифической прагматики в современных интерпретациях фольклорных текстов все чаще появляется эстетическая или людическая прагматика, поскольку мифологическое мышление во многих случаях было вытеснено мышлением рациональным. То, что во времена «живого» фольклора было практической подсказкой, выражением истины или даже откровением, в наше время воспринимается просто как удачная поговорка, пустое морализаторство или эстетическая языковая игра.

РАЗДЕЛ III
ФОЛЬКЛОРНЫЕ ИЗРЕЧЕНИЯ КАК ОБЪЕКТ ЛИНГВОСЕМИОТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Вводные замечания

Жанры фольклора как объект лингвосемиотического исследования, можно онтологически рассматривать как модели знакового поведения (в случае словесного фольклора – дискурсивные модели), которым присущи собственные языковые способы вербализации, механизмы кодирования и реализации смысла различными семиотическими средствами, интерпретации текста / перформанса и их контекста и под. В основе каждой такой модели лежат все три аспекта семиозиса, однако, как представляется с функционально-прагматической методологической перспективы, ключевую роль как в механизмах фольклорной экспрессии смыслопорождения, так и в механизмах интерпретации текстов и перформативов, играет именно прагматика.

В этом разделе будут рассмотрены возможности вычленения жанровых моделей фольклора на фоне таксономически более высоких единиц моделирования фольклорного опыта, а также возможности внутрижанровой типологизации, которая позволит подойти к анализу конкретных примеров текстовой реализации такого жанра словесного коммуникативного фольклора, как фольклорное изречение.

Исследуя качественные факторы понятия фольклор ранее были проанализированы взгляды различных фольклористических школ на фольклор как таковой и принципиальные возможности его исследования. В результате оценки достижений различных школ было предложено рассмотрение фольклора как разновидности семиотического (а в случае словесного фольклора – лингвосемиотического) опыта, т.е. как дискурса.

Как следствие поиска ответов на вопрос о месте фольклорных изречений в общей системе фольклорного опыта возникла потребность поиска оптимального способа его систематизации. Традиционно сложилось, что все такого рода классификации или типологизации в науках, занимающихся фольклором, опирались на ключевое понятие жанра. Надлежит подчеркнуть, что далеко не все исследователи трактуют жанр как модель.

Польская исследовательница Паулина Вуйциковска-Вантух пишет:

> (…) XX век изобилует различными исследовательскими теориями, которые, помимо создания все новых типологий литературных жанров, рассматривают жанры с точки зрения генезиса (например, сказка берет свое начало в мифологии), структуры (например, по аналогии с языковыми структурами), социальной полезности, исторической или коммуникативной ситуации и так далее. Одни теории основаны на убеждении в универсальности жанровых структур и систем (русская формальная школа, Цветан Тодоров), другие выступают за рассмотрение каждого произведения как отдельного жанра (Фридрих Шлегель, Бенедетто Кроче), третьи отрицают его существование (Морис Бланшо, Жак Деррида). Наибольший вклад в развитие генологии внесли ученые русской формальной школы (Виктор Шкловский, Юрий Тынянов), позднее видные структуралисты, в том числе Владимир Пропп, изучавший жанры фольклора, и Цветан Тодоров (…) (Wójcikowska-Wantuch 2016: 8).

Е. В. Марковская, реферируя взгляды российских ученых на понятие жанра, отмечает:

> (…) В. Я. Пропп определял жанр как «совокупность памятников, объединенных общностью своей поэтической системы» (…). Позднее, в трудах И. И. Земцовского и Б.Н.Путилова изменяется отношение к понятию «жанр». И. И. Земцовский подробно останавливается на этом вопросе и утверждает, что «жанр – это не только совокупность произведений данного типа, но и производство произведений определенного типа по определенным моделям, на основе определенных социально-творческих стимулов» (…). Б. Н. Путилов провел границу между жанрами в литературе и жанрами в фольклористике (…) (Марковская 2019: 100).

В свою очередь Ежи Бартминьски обращает внимание на полную размытость понятия жанра в современных исследованиях:

> Описание фольклорных жанров по своей природе ориентировано на выделение социально закрепленных признаков, составляющих образцы выражения. Такое описание требует включения существенных признаков. В то же время эти признаки должны быть максимально простыми. Они функционируют на основе контраста присутствия и отсутствия (например, запутанность ситуации против отсутствия таковой), эквивалентности одних качеств по сравнению с другими (например, связь с рождественскими обычаями, с пасхальными обычаями, с днем святого Иоанна), наконец, на основе степени интенсивности того или иного качества (например, длина текста). Жанр может иметь несколько характеристик. Обычно один из них доминирует. Современная генология подчеркивает многомерный, типологический, открытый характер понятия жанра, включая в определение признаки, характерные для всех экземпляров данного жанра (...), а также признаки, характерные только для типичных, нормальных экземпляров (…) (Bartmiński 2004: 170).

Показательно, что обычно жанры фольклора выводят из типологизации или классификации жанров литературы. В таком подходе легко усматривается понимание фольклора как народного творчества или своеобразной «устной» литературы. Оставим пока в стороне контраргументы, связанные с несловесным фольклором (музыка, танец, театрализованный обряд, изобразительные формы), жанры которых вряд ли можно выводить из литературы. Но даже словесный фольклор далеко не всегда структурно сопоставим со структурой художественной литературы.

Виктор Гусев подчеркивает, что перенос членения литературы на роды на фольклор стало массовым и нормативным в науке:

> В основу жанровой классификации произведений фольклора целесообразно положить аристотелевско-гегелевскую триаду родов искусства – эпос, лирика, драма. Такая концепция широко применяется в отечественной фольклористике. В. Я. Пропп утверждал, что родовые понятия эпики, лирики и драматики могут быть применимы к области фольклора с дальнейшим подразделением на жанры (…). Поскольку в последующее время это подвергалось сомнению некоторыми фольклористами из опасения, что на фольклор переносится литературоведческая терминология, напомним, что эти родовые понятия возникли до появления литературы как особой формы искусства и относились в античной эстетике К сложному «мусическому искусству» в целом, и только в новое время они были перенесены на литературу. Поэтому применительно к фольклору родовые категории применяются в их исконном, универсальном значении (Гусев 1993: 43).

Вряд ли аргумент Гусева, отсылающий к авторитету «античной эстетике» здесь применим. Ведь в основе ошибки лежит не то, что это литературоведческая терминология, а то, что она не покрывает всего пространства фольклора (включая изображения, телодвижения и мифомагическую коммуникацию).

Проблематично также непосредственное рассмотрение жанровых моделей фольклора сквозь призму концепции речевых жанров Михаила Бахтина. Она подходит исключительно к словесному фольклору. При этом следует иметь в виду, что нельзя сводить весь объем речевого выражения к фольклору (тем более, понимаемому как конструкт). Теоретически можно было бы согласиться, что то, что мы называем «живым» фольклором, в свое время было гораздо более тесно включено в обыденную речевую деятельность (или вернее, переплетено с ней), чем нынешний конструкт, исполняющий в нашей жизни, скорее, орнаментально-развлекательную функцию. Фольклорная жанровая модель как модель речевого поведения в свое время предполагала не только (и не столько) речевую реализацию, но и специфическую языковую вербализацию мифомагического мышления в различных обыденных ситуациях общения. Такая вербализация наверняка предполагала более активную роль прецедентных высказываний и текстов, а также моделей мифомагической экспрессии и коммуникации. Тексты и модели, понимаемые сегодня как фольклорные, должны были быть органической частью «живого» мифомагического дискурса точно так же, как органической частью современных дискурсов являются фрагменты художественных произведений (особенно из сферы поп-культуры), научные работы и юридические документы, фрагменты вынесенных из школы дидактических текстов, административные штампы и, конечно, постфольклор.

Современное дискурсивное разнообразие может лишь отчасти служить образцом реконструкции ситуации «живого» фольклора. Лучше всего здесь использовать область публично-бытового метадискурса как усредненного общения и

самовыражения. Если в такой области вдруг кто-то начинает строить свою речь в научном, философском, профессиональном, административном, собственно эстетическом или политическом ключе, включая в свою речь прецедентные единицы и модели текстов или высказываний, чуждые публично-бытовой сфере, его речь создает эффект особости (у одних этот эффект может быть сопряжен с удивлением и уважением к авторитету, у других – вызывать раздражение из-за неуместности). Можно предположить, что точно так же далеко не весь объем коммуникативно-экспрессивного пространства в допромышленную эпоху носил однородный характер (подсказывают это в т.ч. наблюдения антропологов за общинами собирателей и охотников). Было собственно бытовое общение и было общение ритуальное, эмфатическое. Если некий фрагмент речи не обретал специальной культурной значимости, то ни он сам, ни модель, по которой такого рода фрагменты образовывались, не становились прецедентными и не сохранялись для потомков в качестве фольклора. У «особых» (ритуальных) форм коммуникации было намного больше шансов стать прецедентными единицами языка, чем у форм чисто бытовых и ситуативных, которые фиксировались, скорее всего, лишь в виде моделей речевого общения. Показательно у Бахтина то, что, рассуждая о жанрах (бытовой рассказ, диалог, застольная беседа, письмо, роман, летопись), он понимает жанр именно как модель:

> Когда мы строим свою речь, нам всегда предносится целое нашего высказывания: и в форме определенной жанровой схемы и в форме индивидуального речевого замысла (Бахтин 1986: 457).

Многие из фольклорных прецедентных текстов выстроены по таким жанровым схемам. И обычно это собственно текстовые схемы. Хотя в качестве главного т.н. базового речевого жанра Бахтин выделяет именно высказывание. В этом смысле можно обратить внимание на опыт Петра Богатырева, который предлагал рассматривать словесный фольклор в рамках словесных формул, сопровождающих мифомагическую деятельность. Ученый отмечал, что обычно в словесных формулах присутствовал не только собственно ритуально-магическая вербализация, но и объяснение (Богатырев 1971: 544). Именно такого рода высказывания (или сверхфразовые единства) стали объектом внимания в данной работе. Их жанровый (т.е. модельный) характер намного ярче выражен, чем у других фольклорных единиц (вроде сказок, песен, легенд), у которых фокус смещен на сам прецедентный (т.е. воспроизводимый) текст.

3.1. Различные эпистемологические подходы к типологизации жанров словесного фольклора

Далеко не все исследователи словесного фольклора смотрят на свой объект с точки зрения функциональности и прагматики. Это касается и такой проблемы, как типологизация фольклорных жанров. В таком случае возникает вопрос – как эпистемологически типологизировать фольклорные жанры, беря во внимание онтологически конструктивный характер фольклора, данного нам как историческое наследие? Что брать во внимание в первую очередь: форму, содержание (тематику) или отношение субъекта (прагматику)?

Эта важная проблема будет рассмотрена на примере анализа статьи американского фольклориста Дана Бен-Амоса, опубликованной в переводе на польский язык в журнале «Pamiętnik literacki». Критический анализ синтетического обзора Бен-Амоса позволит оценить существующие подходы типологических исследований фольклора и, в конечном итоге, руководствуясь избранной в нашей работе фольклориста функционально-прагматической методологией, определить их пригодность для определения места фольклорных изречений в общей систематике фольклорных жанров.

Рассмотрим подробнее типы разных пониманий фольклора у фольклористов с их точки зрения. Наша задача при этом:

- дать концептуальную и терминологическую оценку проблемы в ее представлении Бен Амосом;
- установить, действительно ли подходы, которые выделил этот автор, соответствуют эпистемологической прагматике типологизации словесного фольклора;
- определить, насколько релевантно его понимание жанровой типологизации словесного фольклора, принятому в диссертации.

Ключевыми понятиями анализа Бен-Амоса являются *этнический жанр* и *аналитическая категория.* Этническими жанрами ученый называет «естественную», синергетическую общность вербализации и реализации дискурсивно-жанровой модели в конкретном этнокультурном пространстве (например, русские былины, украинские думки, хорватские булгарщицы и под.). Если же эти этнические жанры свести на более высоком таксономическом уровне, то все остальные ступени категоризации называются аналитическими категориями. Сам исследователь утверждает, что:

> Этнические жанры – это культурные способы коммуникации, а аналитические категории – это модели текстовой организации. Эти разные системы должны соотноситься как реальная материя по отношению к абстрактным моделям (Ben-Amos 1989: 307).

По мнению Бен-Амоса, ожидаемого соотношения систем культурных способов коммуникации (т.е. этнических жанров), с одной стороны, и моделей текстовой организации (т.е. аналитических категорий) не происходит (см. там же, 307).

В статье Бен-Амоса рассматривается 4 подхода к классификации жанров в фольклористических исследованиях: тематический, холистический, архетипный, функциональный. Их анализ показывает, с одной стороны, их слабые места, а с другой, – спорность их трактовок самим исследователем. Присмотримся к ним внимательнее.

3.1.1. Тематический подход

Бен-Амос выделяет в качестве первого т.н. «тематический» подход к словесным фольклорным жанрам, понимая под этим термином оценку фольклорных произведений и явлений с точки зрения их тематики. Более того, он пишет, что само понятие жанра в фольклоре при таком подходе сводится к тематическому единству:

> Сравнительные исследования фольклора занимаются вопросом диффузии тем между различными традициями. С этой точки зрения, жанр – это тематическая категория. **Критерием для такой жанровой классификации текстов является ответ на вопрос «О чем это?».** Легенды – о святых, героях, чудесах и других сверхъестественных явлениях, Märchen [этнический жанр - Д.К.] – о «героях низкого происхождения, убивающих врагов, захватывающих королевства и женящихся на принцессах», сказки – о животных и растениях, пословицы же содержат народную мудрость в сжатом виде. В основе такого понимания народной литературы лежит предположение, что тематическое сходство означает принадлежность к одному и тому же жанру повсеместно. Формальная природа данной экспрессии неразрывно связана с ее содержанием, так что все истории, относящиеся к одному и тому же [...], автоматически образуют один жанр. Эта концепция прямой взаимозависимости между тематикой и типологией фольклора, несомненно, имеет важное методологическое значение, поскольку дает четкие ориентиры при классификации традиций а, следовательно, и при сравнительном изучении текстов разных культур. Однако в то же время она ведет к эволюционистским и диффузионистским представлениям о фольклорных жанрах, а они не выдерживают критики в свете исторических и культурных фактов (Ben-Amos 1989: 308-309) [выделено мной – Д.К.].

К представителям такого подхода Бен-Амос относит таких ученых (фольклористов) как: Стит Томпсон (1885–1976), Джозеф Джекобс (1854–1916) и Герберт Дженнингс Роуз (1883–1961).

Если внимательно вчитаться в цитируемый фрагмент, несложно заметить его внутреннюю несвязность. Автор реферирует взгляды этих исследователей, отмечая, что основным критерием выделения и описания ими фольклорных жанров является

тематика. Однако, «святые, герои, чудеса, сверхъестественные события», а также «животные и растения» – это не тематика, а семантика, «традиционная мудрость в конденсированной форме» – это соединение формы и прагматики, и только похождения «героев низкого происхождения, убивающих противников, становящихся во главе королевств и женящихся на принцессах» условно можно было бы признать тематикой, хотя это, скорее, мотив, характеризующий определенные нарративные жанры.

Говоря о содержании того или иного фольклорного произведения, следует четко отличать семантическое наполнение текста (о чем этот текст, какая информация в нем представлена) и собственно тематику (т.е. обобщенную полевую информацию макросемантического уровня). С собственно семантической точки зрения текст может быть о животных, людях, лесе, море, войне или охоте, в то время как тематический аспект определяется мотивами: тексты о путешествии как жизненном пути, тексты о поиске счастья, тексты о противостоянии добра и зла, тексты об охоте на исключительную добычу и под. Все перечисленные тематические ходы чаще всего развиваются в нарративных жанрах. В ненарративных жанрах, например, встречаем тематику переживаний о несчастной любви, переживаний расставания с любимым / любимой, высмеивание пороков, переживания в неволе и под. Роль тематики невозможно оценить без сопоставления с семантикой.

Как определить отличия семантики и тематики? Возьмем в качестве примера семантическую категорию «птица». Любой текст о птице, птицах или каком-то из видов птиц – это семантическое определение текста. Тематика же – это, с одной стороны, типологизированная семантика (например, птица как обитатель леса / поля / болота, птица как предвестник судьбы или погоды, а также птица как помощник в деятельности), а с другой, семантика, помещенная в событийный ряд (например, прилет / отлет, токование / гнездование птиц). Содержание фольклорного текста о птицах (чистая семантика) существенно отличается от тематики такого текста: как типологизированной (тексты о хитрой сороке или злобном коршуне), так и событийной (тексты о птице, снесшей особое яйцо, или о птицах, исполняющих желание).

Из того, что представил Бен-Амос, можно сделать вывод, что представителей тематического подхода интересовала не столько тематика, сколько собственно семантика. В настоящее время такой подход можно было бы назвать семантическим. Но даже если бы они сузили свои критерии до тематики, сложно было бы утверждать, можно ли говорить о жанрах фольклора при таком подходе. На одну и ту же тему (об

аналогичном событии или аналогичном семантическом поле) можно найти тексты из разных жанров фольклора, и никак нельзя называть особым жанром фольклор о животных вообще, о вещих животных в частности или же о животных, помогающих людям. Неуместно семантическое поле, выражающее тематику, определять как жанр, поскольку на одну и ту же тему или об одном и том же тематическом объекте (например, птице, несущей яйца) может быть и песня, и сказка, и загадка, и верование, и магический ритуал, и совет, и множество других жанровых вариантов фольклора. На подобную неуместность, касающуюся темы в качестве критерия классификации фольклора на жанры, обращает внимание В. Я. Пропп:

> Но что назвать темой? Возьмем, например, балладу о Софье и Василии, где мать отравляет влюбленных, которые не ходят в церковь, а затем на их могилах вырастают деревья, сплетающиеся верхушками. Что здесь основное: тема трогательной любви, продолжающейся за гробом, тема убийства из изуверства, или права на любовь вопреки церковному учению и мировоззрению? Понятие темы применимо для монографии по одному сюжету, но оно неприменимо для научной классификации [фольклорных жанров – ДК] (Пропп 1976: с 42-43).

Отрицает продуктивность такого подхода и сам Бен-Амос. Такой подход неуместен и вызывает серьезные сомнения. «Тематическое» мышление о фольклорных жанрах сопряжено с логической ошибкой замены причины следствием («если X то Y» > «если Y то X»). Более верным мышлением является утверждение, что жанр влияет на выбор семантики и тематики содержания фольклорного текста.

Жанр словесного фольклора, как и весь фольклор как форма лингвосемиотической деятельности, определяется прагматикой деятельности. Фольклор касается практически всех сторон деятельности человека, обладающего мифомагическим мировоззрением. А это значит, что тематически и семантически фольклор не ограничен. Если под жанром мы понимаем способ целенаправленной семиотической деятельности, то и спецификация того или иного фольклорного жанра должна зависеть не от того, чего касается деятельность субъекта (семантика, тематика), а того, что именно, почему и зачем он делает (прагматика), а также как именно он это делает (форма).

Семантика каждого жанра определяет референтную ситуацию и через нее создает те или иные тематические сценарии. Элементы семантического поля такой ситуации упорядочены в речевой реализации в зависимости от стратегии дискурсивного поведения (чаще всего это нарратив, реже – делибератив или экспрессив, еще реже – прескриптив). Моделирование и петрификация таких сценариев и порождает стереотипные тематические мотивы. Любая референтная ситуация

упорядочивается на основе принятых способов мышления о разного рода событийности («субъект – действие», «действие – объект», «субъект / объект – атрибут», «действие – обстоятельство», а также «субъект – субъект», «объект – объект», «атрибут – атрибут», «действие – действие» и «обстоятельство – обстоятельство»). В результате возникает целостное событийное референтное пространство фольклорного текста. Каким образом такое пространство может реально повлиять на жанровый характер текста?

Предположим, Бен-Амос некорректно семантический подход назвал «тематическим». Стоит задаться вопросом, насколько такой подход может быть релевантен для изучения фольклорных жанров. Сематический подход, возможно, может быть оправдан для изучения отдельных нарративных жанров, типа сказки (волшебные сказки, сказки о животных) или легенды (легенды о святых, легенды о происхождении народа). Если брать во внимание сами тематические мотивы, то определенные частные жанры вполне могут коррелировать с конкретной тематикой, например сказки о хитрой лисе, которая добивается своей цели обманом, или легенды о сделках с дьяволом. Однако это вовсе не значит, что содержание сказок сводится к наррации о животных, а легенды – к героическим или сверхъестественным событиям. Ведь существуют сказки о людях, о чудесах, совершаемых кудесниками или при помощи сверхъестественных сил, о героях (например, об Илье Муромце) и под. Во всех таких нарративах может обильно присутствовать элемент народной мудрости, основанный на вполне конкретной теме или семантике. Таким образом указание на семантику или тематику вполне уместно при типологизации (или классификации) уже выделенных и определенных нарративных жанров, но не наоборот. Для этого необходимо сначала определиться, что такое сказка и чем она отличается от легенды (былины, предания, сказания). Именно это позволит нам ответить на вопрос, к какому жанру относятся семантически или тематически сходные нарративы.

Но такие же референтные ситуативные пространства можно найти и в ненарративных жанрах экспрессивного фольклора, как лиро-эпических, так и чисто лирических: есть многочисленные заклинательные, любовные, обрядовые или шуточные песни о птицах и растениях, сверхъестественных силах и явлениях (обычно имманентного характера) (Круглов 1989: 35-50, Вайткявичене 2005: 375-384), т.е. на темы, согласно тематическому подходу, свойственные сказкам или легендам.

Более того, аналогична ситуация и с коммуникативными (нетекстовыми или несобственно текстовыми) фольклорными жанрами, например, фольклорными

изречениями, проклятиями или пожеланиями. В них могут встречаться семантические и тематические мотивы, которые ранее были заявлены как маркеры сказок или легенд. В качестве примера можно привести многочисленные фольклорные изречения о птицах в их магической функции (которые являются предметом данного исследования), проклятия, отсылающие к сверхъестественным силам, а также заклинания или пожелания, обращенные к святым или божественным силам (Виноградов 1907– 1909, Вельмезова 2004).

Как видим, семантика или тематика могут становиться значимыми, но не для определения сущности фольклорного жанра, а исключительно для семантической или тематической типологизации текстов того или иного жанра (далее мы определим такого рода жанровый маркер как *семантическая область* или *зона жанра*). Сами же жанры определяются не семантикой или тематикой, а, скорее, тем, что в методологии функционального прагматизма называют дискурсивными стратегиями (см. Лещак 2017), а эти последние целиком и полностью зависят от дискурсивной установки на вербализацию мифомагических представлений, мотивированной прагматикой социальной лингвосемиотической деятельности.

Очевидно, что основоположники фольклорных исследований заметили корреляцию жанров с той или иной тематикой и /или семантикой, что нашло отражение в ранних классификациях фольклора. Так, например, для одного из нетекстовых жанров – верования, – анализируемого с помощью этого подхода, Шарлотта Бен выделила такие классы, как верования о небе, воде, животных, людях и под. (см. Гусев, эстетика фольклора, типология Ш. Бен, см. Гусев 1967: 98–99).

Таким образом, рассмотренный тематический подход в современном исследовании фольклора следует понимать как семантический аспект внутренней типологической маркировки отдельных жанров. Можно даже предположить, что можно выработать семантико-тематические критерии такой типологизации. В одной из работ (Klymenko 2022) мной были выделены тематические поля для семантической категории «птица» выраженные в следующих оценках (категориальное или прототипное – оценка птицы как таковой, субъектное – оценка птицы как субъекта действия, объектно-деятельностное – оценка птицы как объекта деятельности человека, атрибутивное – оценка атрибутов птицы, процессуальное – оценка действий птицы, локально-процессуальное – оценка места действия птицы, темпорально-процессуальное – оценка времени действия птицы, процессуально-объектное поле – оценка объекта воздействия со стороны птицы, количественное – оценка групп птиц).

Все они выстроены по принципу семантической смежности в пределах референтного поля этого категориального понятия. Говоря о птицах, предвещающих погоду, помогающих в охоте, несущих яйца, о птицах как олицетворениях семейных или общественных отношений, объектах эстетического удовольствия или магических посредниках между мирами и под., мы используем различные тематические ходы для разного рода мифомагических нарраций (рассказов), делибераций (рассуждений) или прескрипций (предписаний) в текстах фольклора различных жанров. При этом сама по себе схема тематической презентации птицы в фольклоре может быть универсальной для фольклора в целом, но если исследуются фольклорные тексты о птицах, то исходным пунктом всегда является жанр. Семантика является определенным следствием корреляции жанра с тем или иные ключевым концептом, референтной ситуацией и тематическим мотивом.

Несостоятельность тематического подхода для общей типологии фольклорных жанров заключается в игнорировании прагматики использования того или иного жанра фольклора в обыденной (или обыденно-мифологической) жизни. Фольклорный материал демонстрирует, что тематика может быть релевантна только внутри одного жанра (сказки о героях, о животных и под.), но не между жанрами, где сказки могут быть только о животных, а легенды – о героях.

Жанр можно поделить не только по тематико-семантическому принципу, но и по формальному, а также прагматическому. Формальный уровень важен, поскольку текст и модель – это две разные формы, а соответственно реализуют две разные цели. У обоих разные сущности и целевые нагрузки. Текст консекутивен, это результат вербализации, а модель инструментальна, это способ вербализации фольклорной семантики прагматики. Как модели, так и тексты могут нести разнообразную семантику. Этот принцип лежит в основе формально-прагматического разделения текстов и моделей.

Иное дело – внутреннее деление текстов или моделей. Роль формы при типологизации текстов становится доминирующей. В случае же модели (а жанр – это прежде всего модель) и семантика, и форма уходят на задний план, уступая доминирующее место прагматике. Стоит обратить внимание, что в представленной выше критике Бен-Амосом тематического подхода не берется во внимание разница между межжанровой и внутривидовой типологизациями фольклора. Роль семантики (или тематики) возрастает по мере сужения типологизации.

Особенно заметна некорректность представления тематического подхода Бен-Амосом при оценке жанровых особенностей т.н. «народной мудрости». Не вызывает сомнения, что все без исключения жанры фольклора содержат в своих текстах тот или иной аспект народной мудрости. Под народной мудростью следует понимать прагматически важную семантику, проверенную поколениями фольклорных субъектов. Пословица как жанр при этом отличается не столько самой прагматикой мудрости народа, сколько лапидарной (а часто и ритмизированной) формой. Семантика же и тематика пословиц может быть самой разнообразной. Таким образом фольклорный жанр как таковой не зависит ни от тематики, ни от семантики.

Причиной казуса с тематическим подходом в исследовании Бен Амоса является игнорирование этнографической прагматики. Для этнографов и фольклористов определение названия для фольклорного жанра связаны с совершенно иной целью и задачей, а именно научной каталогизацией в общем списке собранных фольклорных жанров.

Ни семантика, ни тематика не даёт никаких оснований для выделения того или иного жанра. Более того, когда речь идёт о жанре, имеется в виду способ фольклорного поведения, где поведенческие акты сопряжены с конкретной целью. В этом случае не существенно какая семантика или тематика доминирует в фольклорном материале, поскольку цель определяет жанры фольклора в фольклорной ситуации, а не наоборот. Следовательно, не тематика и семантика влияет на становление жанра, а жанр влияет на появление той или иной тематики или семантики.

В заключение можно согласиться с автором в том, что тематический подход не следует использовать для жанровой типологизации, но вполне можно брать во внимание в качестве приема глубокой типологизации внутри жанра.

3.1.2. Холистический подход

Второй подход к исследованию фольклорного корпуса Бен-Амос называет «холистическим». Под холистическим подходом исследователь понимает трактовку фольклорных явлений как формально-тематических целостностях, для которых характерно органичное единство, самотождественность. В цитате автора читаем:

> Согласно холистической концепции фольклорных жанров, басни и песни, загадки и пословицы – это не скопления эпизодов или случайные сочетания метафор, а формально-тематические целостности, характеризующиеся органическим единством. **Это единство – онтологическая реальность каждой фольклорной формы; оно не зависит от какой-**

> **либо теоретической ориентации или обусловленного восприятия и не меняется при смене точки зрения в анализе**. Таким образом, жанры поддаются структурному описанию в том смысле, что теоретически можно показать, как различные элементы этих форм связаны друг с другом, создавая отдельные цельные поля действия. Единство, характеризующее каждый жанр фольклора, принимается в качестве основного допущения в холистически ориентированных исследованиях, поэтому основные усилия здесь направлены на открытие, а не на систематизацию, характерную для сравнительной школы. Фольклористы, представляющие это направление, должны обнаружить существующую структуру вербального сообщения, которую говорящий или певец и его слушатели не обязательно осознают, поскольку могут интуитивно реагировать на любое нарушение структурных правил такого сообщения, но не могут точно определить, откуда исходит их чувство разочарования и несбывшихся ожиданий. Только тот, кто открыл формальную структуру данного жанра, может указать на это (Ben-Amos 1989: 312) [выделено мной – Д.К.].

Речь идёт о том, что фольклорные произведения – это некие сущности сами в себе, у которых есть свои имманентные черты, которые играют ключевую роль в определении их жанра, невзирая на методы изучения жанра. При таком метафизическом подходе, под обозначением «онтология» имеется в виду именно онтология метафизическая. Автор относит к представителям холистического подхода следующих ученых: Карл Вильгельм фон Сюдов (1878-1952), Владимир Яковлевич Пропп (1895-1970), Алан Дандес (1934-2005), Клод Леви́-Стросс (1908-2009).

Если обратить внимание на приведенную выше цитату, несложно заметить, что речь идет о подходе, который можно в равной степени назвать структурным, феноменологическим или гештальт-подходом. Во всех случаях принимается установка на объективную сущностную самость фольклорного жанра, которая проявляется в конкретных фольклорных текстах, делая их тем самым образцами данного жанра. Объективизм такой сущности подчеркивается нерелевантностью эпистемологических и методологических процедур: не важно, каковы установки исследователя, объект остается собой независимо от исследователя. Сложно сказать, насколько данный подход свойствен, например, Владимиру Проппу, который довольно большое значение уделял ролевым установкам и функциям структурных элементов фольклорных текстов. Читаем у Бен-Амоса:

> Владимир Пропп, одним из первых применивший холистический подход к фольклорным жанрам, следовал именно методу классификации, принятому в естественных науках, и считал свое описание морфологией народной сказки. По аналогии с термином «морфология» в ботанике, он рассматривал описание сказки как «описание по ее составным частям и отношению частей друг к другу и к целому» (Ben-Amos 1989: 313).

Речь идёт о сугубо структурном подходе[13]. Такой структурно целостный объект должен обладать имманентным онтологическим бытием, поскольку речь здесь явно идёт о некоей сущности в себе и для себя. Сложно сказать, какой онтологический статус имеет эта сущность. Такая онтологическая реальность может быть либо объективно-имманентной (метафизический реализм), либо концептуально-феноменологической (индивидуалистический антропоцентризм). Идея «открытия» сущности фольклорных жанров очень напоминает методику эйдетического схватывания у феноменологов или методику вчувствования у представителей т.н. «понимающей» психологии. При этом частично автор классификации под холистическим подходом подразумевает структурный подход, поскольку в основе понимания жанра лежит идея определённого типа имманентной структуры.

Очередной вопрос, связанный с этим подходом, можно озвучить так: каким образом может возникнуть новое произведение? Каким образом возникают новые ботанические (и вообще органические) явления понять можно, поскольку растения размножаются, передают наследственные признаки, рассевают семена и под. Понятно, что сказки не создаются путем размножения или почкования. Вряд ли Пропп, изучая генеалогию сказки как фольклорного жанра, пытался натурализовать эволюцию фольклора, скорее всего, он лишь отмечал имманентные таксономические свойства у данного фольклорного жанра. Причем здесь речь идёт о таксономии, зависимой от структуры, но не семантической или тематической, а, скорее, формально-прагматической. При этом Пропп вводит понятие распределения функций: идея действующего лица (протагонист, антагонист, помощник), выполняющего определённую роль, и говорит, что по большому счету, в пространстве жанра (сказки) существуют роли-функции и в разных сказках герои могут выполнять эти роли. На этом принципе построена его концепция морфологии сказки, в которой из девяти разделов, четыре посвящены именно функциям. Проблема, что автор классификации подходов относит В. Я. Проппа к представителям холистического подхода лишь на основании метафоры морфологии растений с морфологией сказки, в то время как работа Проппа посвящена не структурным, феноменологическим или гештальтным сущностям, а функциям. Поэтому помещение работы Проппа в класс исследований в рамках холистического подхода сложно оценить с методологической точки зрения.

13 Следует заметить, что если такое понимание и возможно, после ознакомления с работами В.Я. Проппа, то читая его комментарии к спору с Клодом Леви Стросом очевидно, что это не так.

То же касается и упоминания в этом ряду работ Веселовского, который в своих исследованиях развивал собственно функциональный подход. Можно частично согласиться с автором классификации, что уместно рассматривать в холистическом подходе структуралистические работы Леви Стросса, однако работы последнего сложно рассматривать в понимании Ельмслева и его холизма. Скорее его можно отнести к женевской и французской школе:

> Таким образом, мысля структурно, миф и народная сказка идентичны друг другу или, по крайней мере, генеалогически связаны. **Клод Леви-Стросс, который рассматривает отношения между мифом и сказкой в терминах модальности, а не генеалогии,** выразился более лаконично: «Сказки – это мифы в миниатюре». При таком подходе целью структурного анализа больше не является эксплицитное описание фольклорных форм; вместо этого он предлагает другую концепцию жанров, в которой акцент делается не на различия, а на характеристики сродства. Главным вопросом может становиться, скорее, генеалогия форм, чем их отличительные черты (Ben-Amos 1989: 314) [выделено мной – Д.К.].

Если профессор Леви Стросс подходит с точки зрения модальности, возникает вопрос, что есть модальность? Если модальность понимать как отношение говорящего к действительности (шире – отношение человека к происходящему), то вызывает сомнения, что в работах Леви Стросса представлен холистический подход.

Из текущих наблюдений следует, что автор классификации, под холистическим подходом понимает прежде всего структурализм, забывая, что структурный анализ каждой из школ структурализма понимался совершенно различно, так же, как и сами объекты такого анализа. При этом некоторые структуралисты в большей, а некоторые в меньшей степени определяли структуру как совокупность функциональных отношений, сопряженных с социопсихологической (Пражская школа) либо этнокультурной (Лондонская школа) прагматикой. Они брали во внимание роль и функционирование структуры, а не просто рассматривали внутреннюю (морфологическую) структуру объекта, к тому же замкнутую в себе. Следовательно он определяет холистический подход как структурный анализ, в котором важно, как устроена структура, но неважно, как структура функционирует и какую функцию и роли выполняет. Несущественно также, зачем такая структура нужна. Однако в концепции Проппа или Леви Стросса такого подхода не было. Можно сказать, что элементы холистического подхода, но не в феноменологической или метафизической трактовке, вполне уместны при концептуализации фольклорных жанров, поскольку он предполагает четкое определение сущности каждого из типов и каждого из последующих элементов таксономии.

Недостатком холистического подхода являются: во-первых, нарочитый объективизм (не берущий во внимание факт, что уже само понимание и выделение жанра как некоего целостного объекта, требует определенной системоцентрической методологической установки исследователя, а сам жанр не является неизбежной имманентной данностью), во-вторых, нарочитый эссенциализм (не учитывающий ни функциональных отношений жанров между собой, предполагающих возникновение гибридных жанров, ни прагматических отношений жанров с опытом и специфической деятельностью фольклорного субъекта, в сознании которого этот жанр существует).

3.1.3. Архетипный подход

Архетип как аналитическая категория прочно укрепился в психологии и ассоциируется с первоначальным (*архе*) типом подсознательных коллективных представлений о разных объектах и процессах мира. Бен Амос ставит тезис о жанрах словесного фольклора, которые можно рассматривать как универсальные категории только тогда, когда структуральные образы (прототипы), тематика и использование жанра в разных культурах должны покрываться (Бен-Амос, 315). Для проверки своего тезиса Бен-Амоса анализирует работы, авторами которых являются – Андре Иоллес (1874-1946) и Курт Ранке (1908-1985):

> Чтобы жанры фольклора можно было считать универсальными категориями, структурными образцами, тематика и социальное назначение каждого из них должны совпадать повсеместно. Если легенда, например, должна быть кросс-культурной категорией, то истории о святых должны следовать одному и тому же четкому образцу во всех традициях. **Если же такие образцы действительно оказываются всеобщими, это означает, что фольклорные жанры онтологически независимы от культуры и не подвержены дифференциальной социальной обусловленности. Их тематическое сходство и формальная неизменность должны объясняться трансцендентными, надкультурными, универсальными архетипами** (Ben-Amos 1989: 315) [выделено мной – Д.К.].

То есть автор не предполагает другой возможности универсализации, кроме как за счет единства происхождения фольклорных жанров. Этот подход был свойствен представителям историцизма девятнадцатого века (например, концепция существования праиндоевропейского языка в сравнительно-исторической грамматике). Почти до конца XIX века историки языка пытались ответить на вопрос, почему в разных языках существуют сходные или аналогичные явления, предполагая, что так сложилось, потому что эти языки родственные. Появление географической лингвистики, а также развитие функциональных и психо-социологических

лингвистических направлений (И. Бодуэн де Куртенэ, Ф. де Соссюр, представители пражской школы) позволило доказать, что концепция родства языков не выдерживает критики, а типологическое сходство языков возникает независимо от их родства. Гораздо более существенными оказываются факторы социальных контактов, в т.ч. коммуникация. До конца девятнадцатого века не было принято брать во внимание такие факторы как контакты (и как следствие, взаимное влияние языков) и коммуникация, а поэтому на вопрос, почему все люди говорят на германских территориях на немецком языке, Ян де Вриз и его последователи отвечали, что существует германский дух, под которым можно представить архетип. Изучение информационных (в т.ч. семиотических) явлений сквозь призму понятия архетипа весьма проблематично, т.к. требует онтологического определения сущности последнего. Наличие неких первичных «пред-жанров» или «пра-жанров» словесного фольклора, из которых выводятся все существующие неминуемо ставит перед исследователем вопрос: какова природа этих архетипов (идеально-метафизическая, психологическая или психофизиологическая) и, что самое важное, каким образом происходит независимое возникновение современных жанров национальных фольклоров из этих первоисточников. Ответа здесь может быть два: идеальная эманация или нативизм (генетическая передача врожденных идей).

В современной терминологии т.н. «архетипный» подход, описываемый Бен-Амосом, можно было бы просто назвать историко-генеалогическим, причем основанным на нативистских предположениях о существовании двух врожденных универсальных факторов генеалогического единства фольклорных жанров – установки человеческого разума (в понимании Андре Иоллеса) и потребности человеческой души (у Курта Ранке). Свое понимание «онтологических архетипов» (термин Бен-Амоса) оба учёных выводили непосредственно из фольклорных текстов.

В оправдание упомянутых в статье учёных отметим, что такое понимание происходило из методологической необходимости в исследованиях того времени выделения чистых первичных типов (жанровых категорий), для которых в дальнейшем определяют фольклорный текст, его функцию и прагматику. Так, Иоллес устанавливает первичность разума (в качестве архетипа) в отношении устных этнических жанров, которые в свою очередь становятся прообразами для вторичных литературных форм. В понимании же Ранке над использованием фольклорных жанров архетипно доминируют эмоции и психические потребности. Можно согласиться с Бен-Амосом что установки разума и психические потребности существуют реально, независимо от фольклора, при

этом подавляющее их большинство носит видовой характер. Однако автор не развивает своей мысли, и остается неясным, существуют ли упомянутые категории самостоятельно в качестве онтологических сущностей (передаваемых от особи к особи по наследству или каждому подвиду в целом из некоего общевидового ресурса), или же это чисто психические информационные процессы мозга у отдельных людей, сопряженные с их внутри- и межвидовыми контактами. Бен-Амос не видит возможности объединить категории разума и психические потребности в исследовании жанров фольклора. Решение этой проблемы возможно при использовании функционально-прагматического понимания текста и жанра фольклора, и как представления, и как интенции субъекта, рассматриваемого в рамках теории дискурса, разработанной О. Лещаком (2016). И установки разума (включая его экзистенциальные «заботы», о которых писал Иоллес), и психические потребности (в концепции Ранке) вполне могут быть представлены как когнитивно-психологические основания человеческого экзистенциального опыта, взаимодействующие между собой и порождающие модельные прагматические решения. Для современного человека такие решения могут обретать формы моделей бытового, общественно-политического, экономического, познавательного, эстетического или мировоззренческого поведения, для человека же, жившего в далеком прошлом это могли быть модели мифомагического поведения, вербальной формой которых были жанровые модели фольклора.

Можно предположить, что подход, названный здесь «архетипным» – это своеобразная версия экзистенциализма, которую вполне можно было бы использовать для современных исследований фольклорных жанров, однако с очень большой осторожностью. Важно помнить, что современный исследователь является детищем своей эпохи и ему непосредственно не доступны модели мифомагического мышления (он их конструирует на основе оценки дошедших до нас текстов), а фольклорные жанры (тем более наиболее архаичные и экзотические), с которыми он работает, «видятся» и понимаются им не всегда адекватно той функции и прагматике, которой они были подчинены в эпоху их «живого» функционирования.

3.1.4. Функциональный подход

Из определения последнего подхода, который анализирует Бен-Амос, очевидно, что предметом функционального подхода в фольклористике должна быть функция того

или иного жанра. Анализ такого подхода автор демонстрирует через его понимание Уильямом Р. Бэскомом (1912 – 1981). Основные критерии классификации фольклорных жанров при функциональном подходе автор понимает как:

> Связи между формами словесного искусства и культурными, психологическими и социальными потребностями также являются одним из основных направлений анализа в рамках функционального подхода к классификации устной литературы (Ben-Amos 1989: 316).

Автор упоминает, что отношения форм фольклорной речи и широко понимаемых потребностей типичны для антропологических исследований, ввиду чего более правильно назвать какой подход антропологическим, а не функциональным. Понятие потребности основано на отношениях каузальной (причинной) зависимости, в то время как функционализм предполагает в гораздо большей степени телеологические аспекты деятельности, т.е. целеполагание. Важно не столько то, почему возникают те или иные фольклорные формы, сколько то, зачем они нужны.

Следует обратить внимание, что имеет в виду автор под словом «онтология». Он называет *онтологическими* холистический и архетипный подходы, только в одном из них взята за основу имманентная структура, а в другом генеалогия. И один, и другой, по большому счету, это метафизические подходы. Бен-Амос подчеркивает принципиальное отличие феноменологии от онтологии, приписывая склонность к первой приверженцам функционального подхода:

> Антропологи, практиковавшие этот тип исследований, занимались не онтологией, а **феноменологией фольклорных жанров** (Ben-Amos 1989: 317) [выделено мной - Д.К.].

Попытаемся ответить на вопрос, что же такое феноменология фольклорных жанров. Следует упомянуть, что было три направления в широко понимаемой феноменологии: Канта, Гегеля и Гуссерля, все эти феноменологии объединяет одно и тоже, все они задавали вопрос: какова сущность явления (явлений). Они пытались не сводить изучение явлений к их описанию, а понимать их сущность, которую, правда, трактовали по-разному, более того саму онтологию сущности они понимали тоже по-разному (Разеев 1997: 73). При этом у Гегеля феноменология сугубо метафизическая (идеалистическая), у Канта – концептуалистическая (трансцендентальная), а у Гуссерля – логическая. При этом каждая из феноменологий «ищет» сущность в какой-то сфере бытия, т.е. по своей сути онтологическая. Просто для каждой релевантна какая-то другая онтология. Антропоцентристы, для которых существенна сфера опытного бытия человека, считают эту сферу онтологической. То же происходит и у собственно феноменологов в современном смысле этого слова (т.е. последователей Гуссерля). Они,

подобно антропоцентристам, трактуют интеллигибельный мир человека как определенную сферу бытия, но при этом отрицают ее опытный и психологический характер, подобно метафизикам-идеалистам.

В таком случае в определении этого подхода как феноменологического, в противовес онтологическим подходам, тоже возникает неточность, так как, с одной стороны, поиск сущности (феноменология) не имеет прямого отношения к проблеме определения бытийных свойств объекта, а с другой, собственно феноменологический подход предполагает объективное и независимое от субъекта наличие сущности в сознании того же субъекта. Если обратимся к Бен-Амосу, заметим, что он настаивает, что сущность фольклорных жанров все же зависит от того, как их понимают и как ими пользуются носители фольклора:

> При выделении жанров они опираются **не на внутренние свойства устных литературных форм**, а **на то, как их характеристики воспринимаются и распознаются самими пользователями этих форм**. Здесь исследуется не то, какими бывают жанры, а то, какими их считают члены того или иного сообщества. Таким образом, таксономия устного искусства стала, по сути, классификацией культурного опыта, отраженного в культурных установках по отношению к темам и формам. В большинстве случаев эти установки соответствуют отношениям между верой и неверием, которые отныне составляют основу для классификации формальных экспрессий и аналитической интерпретации их функций в культуре (Ben-Amos 1989: 317) [выделено мной – Д.К.].

Исходя из цитаты, феноменология т.н. «функционального» подхода – это поиск внутренних свойств (сущности) через ее внешние проявления, отражающиеся в опыте определенного этноса (жанры фольклора выделяются на основании этнического опыта). А это приводит к видимости понимания «функционального» подхода как феноменологического, но не в гуссерлианском, а в кантианском виде. Однако сказанное несколько противоречит предыдущим утверждениям о привязке фольклорных жанров исключительно к потребностям, но не к целям опытной деятельности. Получается, что исследователи-«функционалисты» ищут только причины возникновения фольклорных жанров, заложенные в этнической и социопсихологической культуре некоего социума, но не обращают внимания на то, какие функции выполняют эти жанры в самой культурной деятельности и какие цели они призваны реализовать. Кроме этого, вызывает сомнение способность современного исследователя-«функционалиста» исследовать «не то, чем являются жанры, а то, чем их считают члены данного сообщества» (там же), поскольку реальными носителями «живого» фольклора являются люди, живущие в сфере мифомагического сознания и вряд ли они способны произвести научную рефлексивную оценку жанров собственного фольклора. А значит,

эту фразу можно понимать следующим образом: фольклориста, пользующегося т.н. «функциональным» подходом, интересует не столько то, чем является фольклор как некое метафизическое универсальное явление, сколько то, чем он является в данном конкретном социокультурном пространстве. А это уже позволяет трактовать такую феноменологию как именно гуссерлианскую.

Недостатком такого подхода является не только игнорирование целеполагания фольклорной деятельности, но и слишком узкое понимание потребностей (культурные, психологические и общественные). Ни один из перечисленных уровней потребностей не может стать достаточным основанием для сведения всего разнообразия фольклорных жанров в единую систему. Для этого необходимо выйти на уровень видовых потребностей и видовых целей деятельности человека как такового (такое видение мы находим именно в кантианской перспективе). Можно согласиться с Бен-Амосом, во-первых, что психологические акты веры и неверия, положенные в основу классификации жанров словесного фольклора, не позволяет достичь универсальности их классификации, и что специфика культурно и социально обусловленных жанров фольклора может не позволить выйти на уровень построения универсальной аналитической модели. Автор подчеркивает, что в некоторых случаях Бэском впадает в противоречие, пытаясь выйти за пределы, очерченные триадой потребностей данного этнического сообщества, и вводил в систематизацию комбинированные типы жанров (выделяя, например, мифолегенду), которые рассматривал при этом как историческую реальность. Проблема описываемого Бен-Амосом т.н. «функционального» подхода состоит в его непоследовательности. Говоря о сущностях информационных или семиотических явлений (таких, как фольклорные тексты разных жанров), сложно (если не невозможно) говорить о них с эволюционной или ретроспективной точки зрения. Суть каждой сущности состоит в том, что она неизменна в момент ее выделения, а значит исследование сущностей возможно только двумя способами: или в ее идиосинхронном системном состоянии *hic et nunc,* либо в универсалистском панхроническом аспекте – как о гипотетической, вневременной, видовой функции человеческого опыта. Собственно эволюцию в ретроспекции можно наблюдать лишь в текстах как лингвосемиотических феноменах, но не в жанрах.

Вызывает сомнение вывод автора статьи о нецелостности и «незамкнутости» классификации нарративного фольклора, предпринятой Уильямом Бэскомом, поскольку, во-первых, неясно, как определить уровень целостности для символической системы фольклорных жанров, в особенности с позиции исследователя, у которого

отсутствует реальный фольклорный опыт носителей этого типа культуры, а, во-вторых, также сомнителен постулат о системе фольклора как «определенной замкнутой в себе целостности» (Бен-Амос 1989: 318). Представляется, что ориентация фольклора даже на одни только потребности социальной группы уже противоречит его пониманию как «замкнутой в себе системы», не говоря уже о том, что еще более такому пониманию будет противоречить видение фольклора как функциональной системы целесообразной опытной деятельности.

Попытка автора статьи описать представленный выше подход как функциональный явно неуспешна, как Бэскам, так и Бен-Амос вместо функции сосредотачиваются на сущностной природе фольклорных жанров в отдельных культурах, т.е. находятся в плоскости каузального исследования. Рациональное зерно для понимания сути того, чем должен быть фольклор и его жанры, лежит в ключевом тезисе подхода, где говорится об отношении жанра устной речи к разного типа культурным и социо-психологическим потребностям. Сложно, однако, назвать такой подход *функциональным,* поскольку игнорируются и собственно функции фольклорных жанров, и само рассмотрение фольклора как функции человеческой опытной деятельности.

3.1.5. Критический комментарий

В основе собственно функционально-прагматического исследования фольклорного жанра, как и словесного фольклора в целом, лежит не «способ познания действительности» (сложно понимать фольклор как действительность), «помогающий выделить из нее отдельные стороны, явления, объекты для того, чтобы подвергнуть их специальному изучению» (как можно выделить из действительности то, чего там быть не может по определению – стороны, явления и объекты – это продукты познавательного интереса ученого, а не феномены действительности), как пишет автор статьи «Аспект исследования» в Словаре лингвистических терминов под редакцией Т.В. Жеребило (2010: 42). Реферат статьи Бен-Амоса доказывает тот простой эпистемологический факт, что каждая школа, каждое направление, каждая методология сама устанавливает, что считать явлением, что является ее объектом, сколько и какие именно стороны можно в нем выделить и какие аспекты можно постулировать в своем исследовании. Функционализм основывается на реляционизме (без субъекта нет объекта), а прагматизм – на антропоцентрической аксиологии (нечто

только тогда становится тем или иным объектом, когда это для чего-то нужно субъекту).

Представляя функционально-прагматическое понимание фольклора как опыта и деятельности, а жанров как моделей опытного поведения, стоит особо сосредоточиться на его темпоральном аспекте. Как известно Иммануил Кант выделял три формы концептуализации времени:

> (…) постоянность, последовательность и одновременность [бытия]. Поэтому всякому опыту должны предшествовать и делать его возможным три правила всех временных отношений явлений, согласно которым можно определить существование каждого явления относительно единства всего времени (Кант 2006: 306–307).

Под влиянием Канта (а, может быть, и самостоятельно) Фердинанд Соссюр выделял три темпоральные ипостаси лингвального факта: панхронию (неизменность) статус (идиосинхронию) и мотус (диахронию и историю) (Saussure 2002: 222–225; 263).

Попытаемся применить эти дистинкции при определении темпоральных свойств фольклора как типа деятельности. Ранее в этом разделе были рассмотрены определенные аспекты панхронии, истории и системной сущности фольклора, что оставило больше вопросов, чем ответов. Неизменным с современной точки зрения представляется то, что и во времена «живого» фольклора, и сейчас то, что мы понимаем под этим словом, было, во-первых, формой семиотического проявления некоторой «особой» формы мыслительной деятельности в пределах коллективного опыта, а во-вторых, формой, направленной на единение коллектива в пространстве (т.е. с членами сообщества) и времени (т.е. с предками).

Если рассматривать диахронию фольклора в смысле изменения (т.е. исторически), то ранее было выдвинуто предположение что система фольклора (его идиосинхрония) существенно изменилась. Сохранились два существенных момента: коллективность фольклорного опыта и его анонимность. Если же говорить об изменениях, то прежде всего фольклорная деятельность существенно сократилась, перестав быть тотальной формой выражения этносоциального опыта. Сейчас это форма досуга. Кроме того, и это намного важнее, из фольклора ушли реальные мифомагические основания (современный конструктивный фольклор не является единением социума на сверхъестественных основаниях). Они оказались заменены чистой этикой – уважением к прошлому и «мудрости» народа. Если бы эти перемены произошли эмерджентно, можно было бы говорить, что это две совершенно различных функции коллективного этнического опыта. Однако этот процесс происходил постепенно и он еще не закончился. Фольклор в сознании современных людей все еще

не отождествляется с искусством и не уходит полностью в прошлое в качестве пережитка или музейного артефакта. Его функциональность сохраняется. Иногда она сопровождается высокой долей мифологизма (хотя и не магического, а, скорее, обыденного).

Если говорить о фольклоре с чисто диахронической (т.е. синтагматической) точки зрения, то это единственное, что хоть как-то дошло до наших времен. Имеются в виду формальные проявления фольклорных знаков (танцы, музыка, изображения, хуже с текстами словесного фольклора, многие из которых произносятся не так, как это было в «живом» фольклорном дискурсе). Однако беря во внимание, что сами по себе наблюдаемые формы (изменения тела, звуки, изображения) не обладают смыслом, пока не будут концептуализированы и семантизированы, сложно как-то серьезно относиться к этого рода реликтам. Для этого нам нужен доступ до идиосинхронической системы фольклора как опытного семиотического единства и как кода. Современный код нам дает весьма ограниченные основания для того, чтобы судить о сущности «живого» фольклора. Приходится заниматься реконструкцией, для которой нужны методологические основания. Нам представляется, что такие основания можно найти в функциональном и прагматическом понимании фольклора как такового.

3.2. Функционально-прагматическая типология жанров словесного фольклора

В предыдущем подразделе были рассмотрены темпоральные свойства фольклорного опыта. Говоря о его внутренней типологизации, следует обратить внимание на его локализацию в общей системе человеческого опыта. Используем для этого фрактальные свойства предложенной О.Лещаком сферической типологии опыта. Оставим все те же три облигаторные для всякого опыта типологические шкалы – сущностную, каузальную и телеологическую, но применим их к самому фольклору.

Сферическая схема типологии фольклорного опыта

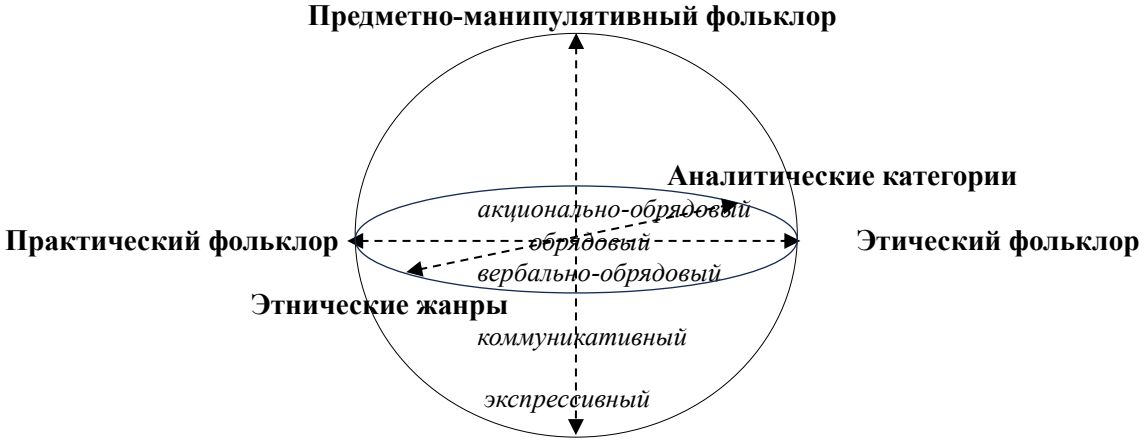

Схема 6 (собственное предложение на основе схемы сферической типологизации данных О.Лещака)

На типологической оси **предметно-манипулятивного** (реального, деятельного) и словесного (виртуального, информационного) фольклорного опыта можно распределить все его разновидности по принципу онтологических проявлений. Более осязаемы (наблюдаемы органами чувств) и чем более физиологичны проявления фольклорного поведения, тем более эта разновидность ближе к точке предметно-манипулятивного опыта. Таков изобразительный и пластический фольклор, танец, музыка, предметные действия, телодвижения и другие физиологические действия. Чем больше фокус сдвинут на словесное поведение и манипулирование информацией, тем с большей уверенностью можно называть такой фольклор словесным или лингвосемиотическим. Поэтому вполне допустимо именно словесный фольклор называть также термином *фольклорный дискурс.* Если говорить о разного рода театрализованных действах и ритуальных перформансах, т.е. о т.н. обрядовом фольклоре, то его место находится между этими крайними точками. При этом

акциональная его часть находится ближе к предметно-манипулятивному фольклору (если язык в таких обрядах не используется), а вербальная (т.е. та, где обрядовый перформанс сопровождается текстом) – ближе к фольклору словесному.

На типологической оси **практического** (рационального, субъект-предметного) и **этического** (эмоционального, субъект-субъектного) фольклорного опыта можно локализировать фольклорные жанры в зависимости от их целеполагания. В этом плане может наблюдаться существенное отличие между фольклором «живым» и его современным конструктом. В современном опыте практически весь фольклор находится в области эмоционального опыта (как этического, так и эстетического). «Живой» же фольклор, скорее всего, был более разнороден в телеологическом плане. Част «обслуживала» практическую, экономическую сферу жизни, часть – общественный порядок в этносе. При этом магический опыт мог быть задействован как с первой, так и со второй целью.

Если, несколько опережая изложение, посмотреть сквозь призму вышеизложенных принципов прагматической типологии на объект настоящего исследования – фольклорные изречения, можно однозначно локализировать их в сфере фольклорного дискурса, причем в обеих его частях – как практической, так и этической. В практике фольклорного дискурса субъекты, использующие фольклорные изречения, реализуют дискурсивную прагматику в формах утверждений, ответов на вопросы, актов речевого воздействия (приказы, запреты, декларации или обещания). Таким образом их дискурсивная сущность практически целиком завязана на потенциальной или реальной интеракции, т.е. на коммуникативной ситуации. Однако, в отличие от перформативных по своей сути обрядов со строгим регламентом действий и с заранее утвержденным текстом (иногда полностью воспроизводимом), фольклорные изречения лишь модельно предполагают интеракцию, не предоставляя готовый текстовый материал в виде прецедентных высказываний. Поэтому их можно очертить как жанр *коммуникативного фольклора*, локализирующегося на шкале словесного фольклора в промежуточном положении между вербально-обрядовым и экпресствным (или «перформативным») фольклором, почти полностью автономным от коммуникативной или обрядовой интеракции.

Наконец, на типологической оси **индивидуальной и коллективной мотивации** (на схеме это ось z) весь фольклор должен по определению локализироваться в социально детерминированных формах опытного поведения. Фольклор по определению на может быть индивидуальным. Сугубо индивидуальные проявления

обычно не фиксировались и забывались, а те из них, которые поддерживались сообществом, моментально становились коллективными. И именно эти последние становились предметом межпоколенческого трансфера. Модели фольклора всегда отражают коллективные ценности и традиционные взгляды сообщества, в котором они создавались и сохранялись. Поэтому филогенетическое развитие фольклорного опыта обычно рассматривают комплементарно с историческими событиями в этногенезе (это касается даже таких, казалось бы, индивидуализирующих факторов, как возраст или пол). Онтогенетический аспект фольклора может быть релевантен лишь в аспекте когнитивных проявлений индивидуального мифомагического мышления. Таким образом, вся полусфера индивидуального опыта в данной схеме не учитывается. Однако шкала каузальности может быть использована уже в рамках собственно коллективного опыта для различения того, что Бен Амос называл этническими жанрами, и того, что он определял как аналитическая категория. Чем ближе то или иное проявление фольклора к индивидуализированному опыту осмысления фольклорного поведения, тем более общими, культурно-цивилизационными или общечеловеческими выглядят фольклорные жанры, чем далее от индивидуализации (т.е. чем более конкретен и синергетичен фольклорный коллектив), тем специфичнее фольклорные жанры и их разновидности. Такое понимание позволяет, с одной стороны, упорядочить объяснение межкультурных различий этносов, субэтносов и отдельных сообществ, поскольку в разных культурах и субкультурах могут появляться разные модели фольклорного поведения. С другой же стороны, идея все более широкой социализации каузальных оснований фольклора позволяет объяснять наличие принципиальных сходств между этническими жанрами на разных уровнях их обобщения в аналитические категории фольклорного опыта.

Попытаемся взглянуть на предложенную Бен-Амосом оппозицию сквозь призму иерархической таксономии В. Я. Проппа, разработавшего собственное понимание движения жанровой классификации словесного фольклора от родов до вариантов: роды > области > виды > жанры > типы > сюжеты > версии > варианты (см. Пропп 1976: 35–39).

Понятно, что то, что Бен-Амос называет аналитическими категориями, на этой схеме обозначено практически всей цепочкой понятий вплоть до версии. Виктор Жирмунский рассматривал четыре основные «национальные» версии сказания об Алпамыше (Жирмунский 1974: 8, 133) подразумевая, что каждая версия актуальна в той или иной этнической группе, например «кунгратская версия – Алпамыш в

узбекской, каракалпакской, казахской, таджикской редакциях». Национальная или этническая версия в понимании ученого является заключительным звеном типологизации фольклорных жанров.

Опасно однозначно утверждать, что все «национальные» версии фольклорных жанров появлялись вследствие дивергенции каких-то общих, более древних жанров (и являются их версиями), но столь же опрометчиво было бы считать, что все без исключения общие для ряда культур жанры являются конструктами, изобретенными фольклористами на основании обобщения этнических жанров. Сам Бен-Амос приводит в качестве примера этнического жанра немецкую сказку Märchen, которая была выделена братьями Гримм. Никаких сведений о Märchen в приписываемом ей смысле до Гриммов нет. Неизвестно, выделяли ли сами немцы именно такой жанр до того, как фольклористы собрали и опубликовали такие тексты.

Поэтому примем за основу типологической классификации жанров фольклорного дискурса (т.е. словесного фольклора) схему Проппа, однако с небольшими коррективами. Прежде всего следует перенести в схеме понятие области (ввиду его нетаксономичности) на уровень типологизации разновидностей жанра или жанрового типа по какому-то содержательному критерию (его можно дополнить также понятием «зона»). В свою очередь, полезными могут оказаться таксоны вроде подвид, поджанр, подтип. И, наконец, стоит установить в этой цепочке, как минимум, две цезуры: между собственно жанром и аналитическими категориями, в которые он может быть включен, и между таксономическими единицами и их областями.

Предлагается сопоставить, как выглядели бы на каузальной шкале два жанровых типа словесного фольклора – волшебная сказка и вещевание:

волшебная сказка

Фольклор >

Род – *словесный фольклор (фольклорный дискурс)*

> Вид – *экспрессивный фольклор*

> Характер – *текстовый фольклор*

> Подвид – *фольклорный эпос*

> Жанр – ***сказка***

> *семантическая область жанра – *сказка о животных*

> Жанровый тип **– *волшебная сказка***

> прагматическая область жанрового типа – *архаическая волшебная сказка*

> *семантическая область жанрового типа > *волшебная сказка о животных*

> семантическая зона жанрового типа – *волшебная сказка о домашних животных*

> сюжетные разновидности жанрового типа – *повторяющиеся сюжетные организации такого типа сказок*

> этнокультурные версии – *русские, немецкие, японские и пр. сказки такого типа*

> варианты – *тексты, которые можно рассматривать как разные версии того же этнического жанра.*

вещевание

Фольклор

> Род – *словесный фольклор (фольклорный дискурс)*

> Вид – *коммуникативный фольклор*

> Характер – *модельный фольклор*

> Жанр – ***фольклорное изречение***

> *семантическая область жанра – *фольклорное изречение, связанное с птицами*

> прагматическая область жанра – *прогностическое фольклорное изречение, связанное с птицами*

> прагматическая зона жанра – *предсказательное* фольклорное изречение, связанное с птицами

> жанровый тип – ***вещевание***

>*семантическая область жанрового типа – *вещевание на птицах*

> этнокультурные версии – *русские, чешские вещевания на птицах*

> варианты

Как видим, использование пропповской цепочки вполне возможно, однако термины *область* и *зона,* здесь носят полевой, дополнительный характер. Так, вполне можно говорить (и при волшебных сказках, и при вещеваниях) о выделении прагматических областей и зон, специфицирующих прагматику основного жанра или жанрового типа, а также о семантических областях и зонах, специфицирующих их семантику. Астериском обозначены места, в которых может быть введена подобная спецификация на альтернативной основе. Так, можно говорить о волшебных и архаических сказках и лишь затем конкретизировать этот жанровый тип семантикой животных, но можно рассматривать жанр сказок, семантически конкретизированный тематикой животных, а уже потом выделять жанровый тип волшебной сказки о животных. Аналогично и в случае с вещеваниями. Птиц как элемент семантики можно

вводить как на уровне всего жанра фольклорных изречений, так и на уровне жанрового типа вещеваний.

Наконец, пропповскую цепочку следует дополнить информацией об онтологическом характере фольклорных жанров, т.к. далеко не все фольклорные произведения представляют собой прецедентные тексты (т.е. относятся к т.н. *текстовому* фольклору). Многие из них носят чисто модельный характер (порождаются в качестве текстов по определенным моделям – когнитивным сценариям) на основе хранящейся в памяти информации. В этом смысле классический фольклор, называемый здесь *экспрессивным,* гораздо чаще бывает текстовым, реже – текстово-модельным, в то время как коммуникативный фольклор может быть как модельно-текстовым (разного рода коммуникативные формулы), так и собственно модельным (например, фольклорные изречения).

Продемонстрируем принципиальное отличие волшебной сказки как образца экспрессивного фольклора и фольклорного изречения как примера коммуникативного фольклора на чешском примере:

> *O ptačí svatbě bájí lid: Kdysi šel pastýř lesem a spatřil veliké množství ptáků týmže směrem letěti. – Dal se za nimi a viděl, / že na velikém dubě sedí orel a kolem něho ptačí družina. Přišli hudebníci, a společnost se pustila do tance. Pastýři se to líbilo, ale když vykřikl, ptáci ho chtěli zabit. Orel však tomu zabránil a řekl ulekanému člověku: „Nesmíš nikdy povědět, cos viděl. Přijd každým rokem na sv. Valentina pod tento strom, kopej tu a zbohatneš; ale jámu pokaždé zahrab. Obdařený pastýř se vrátil a stal se zámožným pánem; o svatbě ptačí pověděl teprvé na smrtelné posteli* (Košťál 1895: 9).

Сказка – это нарративное произведение экспрессивного фольклора с типичной текстовой композиционной структурой: начало, структурированное повествование о событиях (фабула и сюжет) и окончание (часто с явным или подразумеваемым моральным уроком). Фольклорное изречение же – это либо рассуждение (умозаключение), либо персуазивное речевое действие с максимально однозначным прагматическим посылом и практической ценностью. В приведенном отрывке пастух, идя по лесу, увидел птичью свадьбу, начал подсматривать и раскрыл свое присутствие, орел (в роли старейшины) пощадил его, но приказал ему молчать и пообещал ему награду, пастух сдержал слово и стал богатым. Как мы видим, это типичный нарратив с поучительной историей, которую люди могут передавать из поколения в поколение в достаточно стабильной воспроизводимой форме. Однако он не выполняет функции совета (приказа) или запрета, не раскрывает (не предсказывает) будущее и не объясняет скрытую сущность какого-либо явления природы или тайны мира духов. Другими

словами, в этой истории нет никаких практических советов и действий, которые являются сутью ФИ. Даже в самой морали, заложенной в сказке, можно увидеть прагматизм, скорее сближающий ее с пословицами и притчами, но не с ФИ. Из сказки не следует ни то, что «если увидишь птичью свадьбу и никому об этом не расскажешь, это приведет к обогащению», ни то, что «в День святого Валентина под какими-то деревьями в лесу можно найти богатство». Все, что было рассказано, носило единичный событийный характер и является, скорее, сказочным курьезом с довольно общим моральным уроком, но без мифологической или магической пользы для реципиента. Единственная возможность интерпретировать высказывание орла («Нельзя никому рассказывать об увиденной птичьей свадьбе») как ФИ заключается в том, что оно демонстрирует определенные черты магического предписания. Но это высказывание не подкрепляется никакой аргументацией, которая превращала бы его в прогностическое или магическое персуазивное верование, поскольку из самого высказывания не ясно, что будет в случае нарушения. Единственное что мы узнаем из фабулы сказки, это то, что пастух никому не рассказал и разбогател. Рассказал только на смертном одре. Что было дальше, мы не знаем. История носит чисто нарративный характер, и выглядит как единичное событие из жизни отдельного человека. Каждый волен интерпретировать его по-своему. В ФИ это недопустимо, их прагматический посыл почти всегда совершенно однозначен, а прогнозы, толкования, советы и запреты почти всегда сопровождаются аргументацией.

Возвращаясь к типологизации фольклора, нельзя не вспомнить об оригинальной классификации его жанров авторства Ш.-С. Бён, которая разделила их на три основные группы: I. Верования и действия; II. Обычаи; III. Проза, пение и речения (см. Гусев 1967: 98–99). Первая выполняет прогностическую функцию на базе мифов в культурном хронотопе, вторая организует человеческую этнокультурную деятельность, а третья выполняет вторичную номинативную функцию и близка к языковой деятельности. с дальнейшим подразделением на тематические подгруппы. Следует отнестись к этому предложению. Как видим, вторая группа – обычаи – практически полностью совпадает с тем, что выше было определено как предметно-манипулятивный фольклор (включая обрядовый), а последняя – со словесным фольклором. Следовательно, проблема заключается лишь в выделении первой группы. Бён выделяет десять тематических областей, входящих в сферу верований: земля и небо; растительный мир; мир животных; человеческое существование; вещи, сделанные человеком; душа и потусторонний мир; сверхчеловеческое бытие;

предзнаменования и предсказания; искусство магии, а также болезни и врачевание. Несложно заметить, что перед нами не что иное, как мифомагическая картина мира, т.е. область когнитивного, которая по определению не может быть фольклором, т.к. является лишь мыслительно-ментальным основанием фольклора. Фольклор – это область семиотически явленного. И именно в этом аспекте проявляется проблематичность предложения Бён. Верования должны каким-то образом проявляться. Такими формами могут быть либо предметы, либо действия (обычаи, обряды), либо высказывания и тексты. Сама исследовательница, кроме верований, включает в первую группу еще и магические действия. Однако все такого рода действия опять-таки включаются как составляющие в различного рода словесные и несловесные поступки, обряды и обычаи. Поэтому, полагаю, нет смысла в отдельном вычленении из общей системы фольклора верования, которые должны присутствовать в качестве означаемого в фольклорных семиотических поступках, так же, как и магических (или квазимагических) действий, которые, в свою очередь, могут присутствовать в такого рода поступках как части их формы.

Сосредоточимся теперь на собственно словесном фольклоре.

В отличие от всего фольклорного опыта его род – *словесный фольклор* (другие названия: чеш. *lidová slovesnost,* поль. *folklor werbalny*) – обобщает только проявления фольклорного дискурса. Жанры словесного фольклора – это лингвосемиотические модели произведений устного народного творчества, находящиеся в функциональном отношении с дискурсивной фольклорной ситуацией / событием, и соответствующей прагматикой фольклорного поведения субъекта, соответственно которой построены разные формы народных текстов (запоминаемые и передаваемые из поколения в поколение). Традиционно под жанрами словесного фольклора понимают сказки, пословицы, песни, загадки и легенды и под. Основной способ употребления таких жанров можно обнаружить в устном общении, а конкретно в устном сообщении (поскольку практически все они представляют собой законченные прецедентные тексты). В функциональном плане с помощью таких жанров вербально закодирован мифомагический и обыденно-мифологический опыт людей (коллективные представления, верования, назидательное и игровое поведение и др.), выраженный в семиотической системе обычаев и обрядов. Однако достаточно большую часть фольклора в качестве многовековой традиции вербализации мифологического мышления составляют так называемые *фольклорные коммуникативные жанры*, специфика которых заключается не в их воспроизводимости как законченных текстов

(т.е. как фольклорных фактов), а в их когнитивно-лингвистическом моделировании (произведении по моделям). Фольклорный характер носит прежде всего сама модель таких изречений, содержащая семантически и прагматически облигаторный способ мышления и говорения об объектах и событиях как окружающего нас мира, так и мира метафизических сущностей и событий. Это довольно большой пласт произведений (в качестве культурных знаков), роль которых не сводится к сообщению, напротив – их смысл и прагматика всецело коммуникативны. Их задача – «обслуживать» текущие потребности участников фольклорного дискурса, многие из которых ситуативны и специфичны. Каково же место коммуникативных форм фольклора в общей системе словесного фольклора?

Ключевой проблемой методологии изучения словесного фольклора является, во-первых, сведение сбора материала исключительно (или преимущественно) к поискам текстов воспроизводимого характера, а во-вторых, фиксации текстов в отрыве от этнографического описания предметов, действий и обстоятельств их использования (действия, совершающиеся одновременно с фольклорной коммуникацией, обычно не описывались, что осложняет построение жанровой классификаций и типологий). Другая крайность описания фольклорных проявлений деятельного характера (т.е. проявлений фольклорного общения) заключается в том, что все они определялись как обрядовые или ритуальные, что предполагает облигаторность и априорную заданность действий и текстов, сопровождающих такое действо. Отсюда – определение такого рода фольклорных жанров как вербальных ритуалов, как это делают представители московской этнолингвистической школы Никита и Светлана Толстые. С. Толстая, анализируя т.н. «вербальные ритуалы», отмечает:

> В фольклористике и этнографии какой-либо классификации или даже просто перечня вербальных ритуалов пока не существует. Есть лишь термины, обозначающие сами произносимые тексты, и некоторые из них могут одновременно служить названиями соответствующих ритуалов. Например, *благопожелание* – это и текст (высказывание) с иллокутивной функцией пожелания благ, и ритуал произнесения такого текста в определенном обрядовом контексте – в свадебном обряде, на крестинах, при колядовании и т. п. Ответом на этот ритуальный акт может быть другой текст (благодарность) или некое действие, что бывает весьма часто, – обычно подарок, что позволяет и сам вербальный акт считать «даром», а весь обряд – обменом дарами. В терминах, используемых фольклористами, закрепляются (маркируются) и другие признаки текстов. Если в термине *благопожелание* отражена иллокутивная функция текста, то в термине *приговор* – структурная функция вербального компонента ритуала по отношению к невербальным (приговор при некотором действии). *Заговор* по действию *заговаривать* предполагает объект или два объекта – прямой и косвенный: заговаривать кому что или заговаривать кого от чего («заговаривать больному зубы, зубную боль» или «заговаривать ребенка от бессонницы»). *Заклинание* или *заклятие*, а также *клятва*, *проклятие* – все эти термины, несмотря на совершенно различную прагматическую

природу обозначаемых ими актов, восходят к одному «речевому» глаголу *клясть* и объединяются признаком, который также имеет прагматический характер: *клясть*, в отличие от *говорить*, означает сакрализованную речь, слово, обладающее силой действия (Толстая 2013: 211).

Представляется, что историки фольклора слишком большое значение уделяют именно ритуализированным формам поведения, исключительным в сопоставлении с обычным повседневным поведением. Нам кажется, что ритуалы и обряды как собственно действа должны быть отнесены в гибридную область на пограничье словесного и несловесного фольклора – как род **обрядового фольклора**. В рамках этого рода можно выделить гибридный вид – **вербально-обрядовый фольклор** и отнести к нему упомянутые вербальные ритуалы.

В качестве примеров акционно-обрядового фольклора можно привести по одному описанию русской и чешской предметно-манипулятивной традиции:

На Русском Севере, защищая дом от молнии, держали скорлупу в красном углу либо рассыпали ее в четырех углах избы (архангел.) (Бушуев, Виноградова 2012: 20).
Na Květnou neděli berou čeští rolníci mladého, zdravého a pěkně rostlého holoubka a pohladí jím tvář každému z lidí, kteří žijí v tom domě, aby mu byli duševně i tělesně podobní, aby byli vždy čistí, krásní a mladí, aby měli hezkou kůži, neměli pihy a bradavice. (Krolmus, I: 221)

В свою очередь, вербально-обрядовый фольклор необходимо включал некий речевой фрагмент. Он мог носить характер собственно воспроизводимого высказывания или небольшого текста, однако мог предполагать и речевую деятельность, заданную определенной моделью (что сближает этот жанр с коммуникативным фольклором):

У русских Смоленской области в этой же ситуации поджигали скорлупу на загнетке печи с приговором: «Як дым расстелется, так и туча разойдись...» (Бушуев, Виноградова 2012: 20).
Na Velký pátek chodí lidé v okolí Prahy k řece Vltavě, jdou do vody, dokud jim nesahá po prsa a omývají se. Pak pokleknou na břehu a třikrát se pomodlí:
Chodil Pán Bůh po ovoci, / modlil se tam k Bohu otci, / a židé ho ulapili, / ku Dunaji postavili, / ptali se ho: „zima-li ti, teplo-li ti?“.
Tímto úkonem a modlitbou se člověk chrání před každou nečistotou těla. (Grohmann 2010: 65).

Все же остальные виды собственно словесного фольклора можно разделить по принципу «сообщение – общение» на **фольклор экспрессивный** (основанный на перформативной презентации прецедентной информации в виде целостного текста) и **фольклор коммуникативный** (предусматривающий разные формы речевых интеракций необрядового характера).

Особенностью словесного фольклора как дискурса является его определенная изоморфность языковой деятельности. Так же, как языковая деятельность (у Ф. де Соссюра – *langage*) предполагает наличие семиотического кода – языка (*langue*), при

помощи которого выстраивается общение / сообщение, т.е. коммуникация / экспрессия в форме речи (*discours*) (Saussure 2002), так же и фольклорная деятельность предполагает наличие системы фольклорных знаков и моделей, при помощи которой можно выстраивать такие же виды семиотических действий. Однако существеннейшее отличие между этими двумя дискурсами состоит в том, что речь нужна прежде всего для общения (интеракции при необходимости), а сообщение, как правило, либо маргинально (декламация текстов стихотворений, воспроизведение заученных наизусть фрагментов прозы и под.), либо второстепенно (например, цитирование чужих текстов или использование прецедентных текстов и высказываний в ходе общения). Фольклорный дискурс в массе своей – это сообщение уже готовых текстов, и только отчасти это общение. Именно поэтому его так часто путают с искусством.

В свое время И. С. Торопцев обратил особое внимание на роль моделей в языковой системе (наряду со знаками). Язык без моделей – это статичный словарь. Особенно важны, с точки зрения Торопцева, модели выбора моделей, т.е. поведенческие языковые алгоритмы (Торопцев 1985: 147). Столь же важное значение уделял моделям и основатель трансформационной грамматики Ноам Хомский. Практически вся языковая система в его концепции понималась именно как модель порождения высказываний. Сами знаки – лишь материал для порождения речи. В принципе, это касается не только слов, языковых клише и фразеологизмов, но и прецедентных высказываний и текстов.

Понимание фольклора лишь как набора произведений (или текстов), т.е. говоря лингвистическим языком, набора знаков – это такая же попытка уйти от проблемы функционирования фольклора как деятельности, как и в случае сведения языка к словарю. Для такого функционирования нужны модели. Они необходимы не только для коммуникативного фольклора (что совершенно естественно), но и для фольклора экспрессивного, поскольку сказку, легенду или притчу еще нужно уметь рассказать. Следует знать, когда, кому и зачем надо их рассказывать, кто может или должен это делать, каковы должны быть условия такого рассказа. К тому же в одних случаях достаточно просто знать наизусть текст произведения экспрессивного фольклора (сказка, былина, эпос, песня), а в других – нужно, обладая определенными традиционными знаниями, по ходу перформативной экспрессии фактически создавать фольклорный текст по определенному когнитивному сценарию (легенды, сказания, мифы). Воспроизведение фольклорных текстов сейчас происходит по совершенно иным моделям, чем в то время, когда фольклор был еще «живым». Сейчас это модели

либо эстетические, либо идеологические, либо людические, либо дидактические, но, наверное, не мифомагические.

Беря во внимание вышесказанное в работе рассматриваются два типа фольклора: тот, для которого условием существования *sine qua non* является наличие прецедентного текста (экспрессивный или иначе – «перформативный») и тот, для которого таким же условием является наличие особого рода воспроизводимых моделей (коммуникативный). На основе анализа фольклорных материалов можно выделить текстовые (языковые) и модельные (речевые) прецеденты. В большинстве случаев реализации фольклора в разговорной речи люди знают или, по крайней мере, распознают порядок ситуаций в когнитивном сценарии культурного события, в котором используются языковые прецеденты или коммуникативные модели. В экспрессивной фольклорной ситуации это сказитель и слушающие субъекты. В фольклорном коммуникативном событии предполагается наличие нуждающегося субъекта и компетентного (инициированного) субъекта – лица, принимающего коммуникативное решение, направленное на предсказание, диагностику или убеждение нуждающегося. И оба этих типа должны быть четко отделены от вербально-обрядовых форм.

Как видим, в основе деления словесного фольклора на экспрессивный и коммуникативный, а также выделения на его границе с предметно-манипулятивным фольклором отдельного слоя обрядового фольклора лежат три различных принципа реализации фольклорной деятельности. Один из них (обрядовый) заключается в совершении семиотических (а в данном случае также и вербальных) высоко регламентированных действий в ходе определенных (нередко цикличных) событий, культурно значимых для данного фольклорного коллектива. Второй – экспрессивный – состоит в создании и межпоколенческом трансфере произведений с целью сохранения культурной традиции. В основе таких произведений находится целостный и завершенный вербальный знак (текст), зачастую прецедентный, хотя допускается также возможность недословного воспроизведения содержания и смысла таких произведений. Восприятие (воссоздание) такого произведения носит довольно произвольный характер и жестко не привязано ни к календарному жизненному циклу, ни к культурно обусловленным событиям. Более того воспроизведение таких текстов обычно носит характер специально созданной ситуации вербальной экспрессии и своеобразного представления воспроизводимой информации сказителями. Именно поэтому такой фольклор можно назвать *экспрессивным* или *перформативным.*

Наконец, третий (коммуникативный фольклор) зиждется на актуальном языковом взаимодействии, призванном решать возникающие у членов фольклорного сообщества проблемы на основе традиционной системы знаний и ценностей, которыми обладает инициированное лицо.

Попытаемся продемонстрировать сказанное в форме таблицы:

Таб. 1. Принципы реализации фольклорной языковой деятельности

вид / **принцип**	**Обрядовый**	**Экспрессивный**	**Коммуникативный**
Форма существования	Коллективный ритуал	Произведение	Языковое взаимодействие
Основной носитель фольклорной информации	Высоко регламентированное знаковое поведение	Текст	Речевые акты
Цель	Знаковое воздействие на мир / культурно значимый переход	Передача / сохранение традиционных вербализованных смыслов	Вербальное решение актуальных проблем / потребностей
Место реализации дискурса	Обрядовое событие	Воображение (языковое сознание)	Языковая ситуация
Пример	Свадебный обряд	Волшебная сказка	Толкование сна

Эти три принципа действуют в фольклорной практике не изолированно – **они переплетены**. Например, свадебный обряд (действо) включает в себя не только собственно вербальные ритуалы, но и песни (тексты), а также разного рода приветствия, благословения, напутствия, советы, запреты, наказы и прочие речевые произведения (коммуникация). Довольно часто элементы коммуникативного или обрядового фольклора бывают вплетены в нарратив экспрессивных фольклорных форм.

К типичным жанрам словесно-обрядового фольклора можно отнести такие жанры, как: русс. похоронные голошения и причитания, гадания, игры; чеш. lidové divadelní projevy, obyčejové výstupy (hody, vinobraní, masopust), hry obchůzkové (koledníci, Mikuláši, Lucky), hry sousedské, hry loutkové, dětské hry, поль. gry i zabawy.

Типичными экспрессивными фольклорными жанрами обычно считаются: русс. сказки (бытовые, волшебные), мифы, сказания, предания, былины, небылицы, заумь (фокус-покус), потешки, дразнилки, загадки, пестушки; чеш. místní, historické a pověrečné pověsti, mýty, pohádky, pověrečné (démonologické) povídky, představy, pověry, říkadla, hádanky, hry s prsty dítěte; поль. baśnie, bajki, ludowe wierszyki, wiersze, legendy,

legendy ajtiologiczne, podania, bajki łańcuszkowe, zagadki, rymowanki. Некоторые из них обладают сравнительной формальной устойчивостью – их тексты воспроизводимы и могут считаться прецедентными (экспрессивно-текстовый фольклор), а некоторые допускают определенную формальную свободу (при сохранении содержательной воспроизводимости) – экспрессивно-модельный фольклор (к таковым можно отнести мифы, легенды, предания и под.).

На пограничье вербально-обрядового и экспрессивного фольклора можно выделить песенный фольклор, поскольку, с одной стороны, песня предполагает наличие воспроизводимого текста, с другой – требует довольно жесткого перформанса (исполнения), что сближает ее с обрядовостью. К такому разряду можно отнести в русском фольклоре – песни (артельные, трудовые, бунтарские, разбойничьи, тюремные, о рекрутах и солдатах, календарные, колыбельные, любовные, лирические; свадебные, семейные, шуточные, хороводные и плясовые), частушки, плясовые припевки, лирические попевки, в чешском – písní, ukolébavky, а в польском – kolędy bożonarodzeniowe i pastorałki, kolędy życzące, pieśni (dożynkowe, weselne, miłosne, zalotne, rekruckie, sieroce, żartobliwe, pasterskie, przy zabawach), przyśpiewki weselne, zalotne i miłosne, kołysanki. В этом смысле большинство текстов экспрессивного фольклора перформативно, т.к. требует создания специальной ситуации презентации текста исполнителем (в словесном обрядовом фольклоре презентация текста всегда подчинена ритуальной ситуации, а презентация коммуникативных текстов – соответственно коммуникативным ситуациям).

К коммуникативному же фольклору относятся в русском: приветствия, приглашения, благопожелания, пожелания, прощания, напутствия, величания, задабривания, запреты, заклички, зовы, запугивания, увещевания, угрозы, похвалы, прославления, прощения, обещания, обеты, присяги, предсказания, приговоры, приметы, проклятия, клятвы, верования, поверья, толкования. В чешской фольклористике говорят о таких жанрах, как zaříkání, pranostiky, aktuální zprávy, а в польской – powinszowania, wróżby, przepowiednie, relacje potoczne. Несложно заметить, что если говорить о собственно коммуникативных фольклорных жанрах, то обнаруживается, что говорить о них можно не столько как о собственно текстах, а именно как о моделях (таким образом коммуникативные жанры могут быть как текстовыми, так и модельными). Всякий раз обещание или проклятие, так же, как и предсказание или похвала возникают в виде текста из какой-то коммуникативной потребности, возникающей в определенной ситуации.

Особо следует подчеркнуть, что так же, как и в случае с границей между экспрессивным и обрядовым фольклором, на пограничье коммуникативного и экспрессивного фольклора можно обнаружить, как минимум, две группы переходных явлений. Прежде всего, это текстовые произведения, возникавшие по прецедентному сценарию и с устойчивым прецедентным содержанием, но с высокой содержательно-формальной вариативностью – разного рода воспоминания (русс. мифологические поверья, онейрические или суеверные рассказы, мемораты, былички, бывальщины, анекдоты; чеш. vyprávění ze života, humorná vyprávění, rodinné příběhy, městské fámy; поль. opowieści wierzeniowe i wspomnieniowe, opowieści żartobliwe, opowieści o snach). Но кроме того можно выделить гибриды коммуникативных и экспрессивных обрядовых форм, в которых заготовленный текст мог иногда коммуникативно «разбавляться» ситуативным содержанием (страдания, заговоры, заклинания и под.).

Интересны попытки ученых представить коммуникативный фольклор в качестве первоосновы всех остальных родов этого типа дискурса. Так, в 1919 году Пьер Сентив в своей работе «Детские хороводы» отметил, что в основе обрядов и их структурных единиц – церемоний, во время которых рассказываются сказки, лежат поверья. Джузеппе Коккьяра, исследовавший творчество Сентива, демонстрирует ряд поверий, выраженных (описанных, представленных) в различных фрагментах народных сказок и обрядов:

> Эти обряды в большинстве случаев были церемониями, связанными с сезонами. Эти церемонии и лежат в основе некоторых сказок Перро: «Феи», «Спящая красавица», «Золушка», «Ослиная кожа», «Красная шапочка».
> Первая сказка (…) передает поверье, согласно которому феям необходимо предлагать еду и напитки. Во второй сказке отражается запрещение прясть на Новый год. Три следующие сказки связаны с обычаями, относящимися к приготовлениям к Новому году, причем Золушка – это Королева Золы; Ослиная кожа – Королева Карнавала; Красная шапочка – маленькая королева Мая.
> С церемониями инициации (посвящения) связаны (…) другие сказки Перро – «Мальчик-с-пальчик», «Синяя Борода», «Рике с хохолком», «Кот в сапогах» (…) (Коккьяра 1960: 531)

Поверье, лежащее в основе сюжета наррации, его связь с деятельностью показывает, с одной стороны, что смысловой компонент поверья можно / следует интерпретировать вместе с определенной дискурсивной ситуацией, а, с другой, что непосредственная вербализация поверья может осуществляться в рамках сюжета определенного произведения либо остенсивно – в виде совершающегося в тексте события, либо вербально – в виде описания или пересказа. Таким образом мы встречаемся с ситуацией, когда невопроизводимый по сути текст коммуникативного фольклора

оказывается нам доступен в виде вполне воспроизводимой жанровой модели, реализующейся в среде экспрессивного или обрядового фольклора.

В лингвосемиотическом плане большинство фольклорных единиц можно рассматривать как семиотическую целокупность разнообразных проявлений народной культуры, выраженных с помощью речи в форме клишированных единиц разного типа. Г.Л. Пермяков считает что наиболее подходящим инструментарием для исследования фольклорных единиц является семиотика: «и, пожалуй, только она, в состоянии осмыслить то общее, что содержится во всех составных (сложных) языковых знаках, каковыми являются употребляемые в речи фразеологические, паремиологические и прочие разговорно-фольклорные клише» (Пермяков 1970: 7). Светлана Лещак, выделяя языковые клише, понимает эти единицы как, с одной стороны, нечто иное, чем образные аналитические номинативные языковые знаки (фразеологизмы), а, с другой стороны, как нечто большее, чем просто свободные словосочетания в качестве речевых номинативных знаков (2006: 9). Наряду с клише как аналитическими номинативными знаками она предлагает выделять в языковой системе также прецедентные предикативные знаки (например, паремии или прецедентные тексты). Представители московской этнолингвистики обозначают исследуемые единицы как малые фольклорные тексты, для которых характерны коммуникативная и экстралингвистическая ритуальная функции (в том числе клишированность, и понимаемая под ней устойчивость речевого знака) (Толстая, Цивьян, 1993: 3). Малые формы фольклора входят в состав фольклорных нарративов: сказок, легенд, преданий. Подобные тексты реализованы в разговорной форме. Олег Лещак и Паулина Беднарска указывают что малые формы фольклора обеспечивают важную общественно-игровую или ритуально-обрядовую потребность личности. Исследователи подчеркивают значимость этих прецедентных текстов:

> Хотя некоторые такого рода тексты нередко тематически и стилистически относятся к разговорному стилю (например, произведения постфольклора), они не используются в повседневной коммуникации как собственно строевой материал обиходно-бытового и, шире, – обыденного общения, а прежде всего, удовлетворяют эстетические, общественно-игровые или ритуально-обрядовые потребности личности. К таким же прецедентным текстам мы относим также разного рода считалки, загадки, стихотворения, молитвы, клятвы, заговоры, даже если по форме они являются отдельными предложениями. В отличие от прецедентных высказываний, все такого рода единицы, как и прецедентные тексты, обладают полной культурно-цивилизационной автономностью (Лещак, Беднарска 2021: 10).

В поиске способа вербализации информации о фольклорно значимом понятии, мы чаще всего пользуемся языковыми средствами, которые с помощью синтетической или

аналитической формы выражают определенное номинативное значение (словами, языковыми клише, фразеологизмами), а в случае необходимости вербализации определенного суждения или ряда суждений о фольклорных концептах, образуем речевые высказывания и тексты. Основной принцип типологизации языковых или речевых единиц заключается в определении универсальных критериев, которые, во-первых, будут учитывать структурные свойства единицы вербализации (в соотнесении с соответствующей единицей когнитивного плана), во-вторых, – ее макрофункциональные свойства (в рамках своего структурного класса), в-третьих, – прагмасемантические функции ее составляющих (т.е. ее семантическую структуру), а в-четвертых, – прагматику вербальной реализации исследуемого понятия или суждения (т.е. опытные и деятельностные интенции говорящего). При типологизации лексических реализаций понятия важно учитывать все четыре универсальных критерия: структурный (эссенциальный, формально-семиотический), функциональный, семантический и прагматический.

а. структурный критерий

Данный критерий позволяет конкретизировать тип вербализации информации (см. Лещак, Лещак 2005: 151-167), иначе говоря, определить формально-семиотический характер лингвальной единицы в зависимости от того, какого рода когнитивную единицу она обозначает. Без него сложно перейти к типологическому анализу функционального плана. При структурном анализе средства вербализации необходимо учитывать, во-первых, темпоральный характер означаемого (статично-понятийный vs. динамично-мыслительный), а во-вторых, темпоральный характер означающего (потенциально-языковой vs. фактуально-речевой). Первое нам позволит отделить номинативные единицы (вербализующие понятия) от предикативных (вербализующих суждения), а второе – отделить модели означивания (вербализации) от самих знаков, а впоследствии отделить языковые знаки от речевых. Учитывая характер объекта, можно, во-первых, дифференцировать лексические реализации понятий (слова *пташка,* клише *певчая птица* или фразеологизма *важная птица*) от вербализаций суждений (прецедентного высказывания *Видно птицу по полету* или фольклорного изречения *Чужой птицы не считай – сглазишь*), а во-вторых, дифференцировать языковые знаки (*пташка*, *певчая птица, важная птица*, *Видно птицу по полету*) от речевых (*Чужой птицы не считай – сглазишь* или *Чужую птицу не считают, можно*

сглазить или *Не надо считать чужую птицу, а то сглазишь*). Как видим, вербализация понятия может быть представлена в виде лексических единиц языкового (*пташка*, *певчая птица, важная птица*) или речевого характера (*птица, птицы, чужую птицу*), а вербализация суждения – в виде речевых высказываний (*Чужой птицы не считай – сглазишь. Чужую птицу не считают, можно сглазить. Не надо считать чужую птицу, а то сглазишь*) или в виде языковых прецедентных единиц (*Видно птицу по полету*). Однако кроме этих, собственно знаковых единиц стоит обратить внимание еще на единицы модельного характера, например, модели высказываний, при помощи которых можно одну и ту же мысль (суждение) выразить при помощи различных высказываний (как в случае фольклорных изречений *Чужой птицы не считай – сглазишь // Чужую птицу не считают, можно сглазить // Не надо считать чужую птицу, а то сглазишь*). Такого рода модели можно назвать собственно синтаксическими (если по одной модели можно построить самые различные по содержанию и смыслу высказывания) или лексико-синтаксическими (если ряд моделей служит для вербализации того же суждения). Понятно, что в случае интересующих нас в этой работе единиц, речь должна идти именно о лексико-синтаксических моделях.

b. функциональный критерий

Если жанровая функция речи определяет способ использования лексических реализаций тех или иных концептов в фольклоре, то чтобы исследовать, как этот концепт функционирует в того или иного рода речевых высказываниях или текстах, необходимо ответить на вопрос, какие способы вербализации этого концепта характерны для конкретного жанра устного народного творчества. В этом случае нам предстоит сосредоточиться уже не на отдельных высказываниях, а на самом этом жанре как модели построения речевой единицы. При семасиологическом направлении лингвистического исследования (от текстов или высказываний – к их содержанию, а от него – к смыслу), может оказаться, что, например, о некоторых птицах, скажем, кукушке или петухе существуют различные фольклорные тексты, а о чайках таких текстов нет (в действительности же речь при таком подходе идет о текстах, в которых использованы слова *петух* и *кукушка,* но не использовано слово *чайка*). При такой постановке вопроса существует опасность, что некоторые объекты не будут рассматриваться, поскольку о них нет текстов. Исходя из тезиса что текст является вторичным, а то, что мы хотим рассказать о объекте в тексте – первично (т.е. при

ономасиологическом подходе), в качестве исходного материала выбирается не речевая форма, а понятие или суждение, в качестве же объекта исследования вербализации выбирается не знак, а именно модель образования знака. Модель указывает на принципиально важные содержательные аспекты и смысловые оттенки вербализуемого понятия или суждения с этим понятием.

Модели, касающиеся построения не отдельных высказываний или текстов, но целых типов высказываний или текстов, объединенных **тематически** и **функционально** (типом реализации деятельности), могут быть открытыми и закрытыми. Закрытая модель – это модель с сильно зауженной тематикой, прагматикой и ограниченным типом реализации деятельности. Можно ее еще назвать *жанром*. Жанрами можно назвать все модели, которые подлегают определенному канону. Фольклорные изречения как высказывания или в меру свободные секвенции высказываний образуются по таким закрытым моделям. По своей структуре изречения близки к прецедентным высказываниям (например, загадкам, пословицам, афоризмам) или прецедентным текстам (например, клятвам, присягам, обрядовым текстам). Но сами изречения не прецедентны (ни с точки зрения лексического состава, ни с точки зрения синтаксической структуры). Они могут довольно широко варьироваться. Прецедентный характер носит их **жанровая модельность**. Суеверие, примета или мифическое умозаключение довольно легко угадываются и распознаются, даже если слышишь их впервые.

Концептуализация мифомагических понятий и суждений может отличаться в разных жанрах фольклора. Их лексико-синтаксические реализации нельзя рассматривать в качестве универсального средства выражения смысла не только в таких языковых прецедентных микроединицах, как пословицы и поговорки, но даже в таких фольклорных жанрах, как народные сказки и песни. Тексты и структурные единицы устной народной традиции могут изменяться. Их возникновение когда-то носило практический, магический или мифический характер, а не развлекательный или игровой, как в настоящее время. Сложно однозначно сказать, какого рода концептуализационные процедуры осуществлялись над тем или иным понятием в столь тематически и функционально разнородных жанрах, как народная сказка или народная песня. Тематический и деятельностный спектр пословиц и поговорок еще шире. Наиболее определенными в этом смысле являются фольклорные изречения как коммуникативные единицы, поскольку в них наиболее четко представлена

практическая цель интеракции (пословицы и поговорки обобщают, сказки и песни фабулизируют и придают образность).

Принцип типологизации жанров фольклора базируется не только на выделении соответствующих моделей по форме осуществляемой деятельности, но связан также с учетом прагматически определенного содержания фольклорной единицы.

c. семантический критерий

Третий критерий, т.е. семантическая прагматика фольклорной единицы, позволит всесторонне рассмотреть исследуемую единицу в рамках каждого отдельного жанра, текста или высказывания. Одна и та же единица когнитивного плана (понятие или суждение) обладает широчайшим набором свойств, каждое из которых может становиться объектом культурной концептуализации в рамках того или иного фольклорного жанра. Следует очень четко фиксировать, как структурирована семантика фольклорной единицы, т.е. о чем именно говорится, на что обращается внимание в информации, лежащей в основании данной лингвосемиотической единицы.

d. прагматический критерий

Последним критерием типологизации фольклорных единиц является аксиология их жанровых типов. Принимая во внимание этот критерий, типологизация материала проводится на основании смысловых моделей поведения, лежащих в основе тех или иных форм фольклорного дискурса. Аксиология изучаемых единиц анализируется через **оценку значимости отдельного** текста или целого жанра (имеется в виду определение его роли со стороны субъекта фольклорного опыта). В рамках теории и практики субъектного опыта различаем три типа оценок: обыденно-мифологическую; познавательно-магическую и собственно магическую. Во всех случаях концепты или концептуальные суждения являются мифемами или мифологемами.

Таким образом, ключевым формальным признаком для понимания фольклора как дискурса является сам феномен **прецедентности** (причем не только собственно текстовой, но и модельно-когнитивной).

В случае обрядовых или экспрессивно-текстовых жанров мы постоянно сталкиваемся с понятием языковой прецедентности – текстов или высказываний. Если исходить из классического понимания прецедентности текста, предложенного Ю.Карауловым, предполагающего, во-первых, значимость текста «для той или иной

личности в познавательном и эмоциональном отношениях», во-вторых, его «сверхличностный характер», т.е. известность «широкому окружению данной личности, включая ее предшественников и современников», и в-третьих, самое главное, – многократная воспроизводимость «в дискурсе данной языковой личности» (Караулов 1987: 216), фольклорные тексты, относящиеся к экспрессивно-текстовому словесному фольклору, по определению попадают под определение прецедентных текстов. В этой же работе Караулов особо подчеркивает место фольклорных текстов как повторяющихся, стандартных для данной культуры, существующих «в межпоколенной передаче» и относит к ним сказки, мифы, былины, легенды, притчи, анекдоты (там же, 7).

Лещак и Беднарска, по аналогии с прецедентным текстом, выделяют прецедентное высказывание, которое определяется как

> (...) языковая (воспроизводимая) единица предикативного характера, формально представляющая собой предложение (которое может быть представлено в речи в свернутом виде – в форме полупредикативной конструкции) (Лещак, Беднарска 2021: 8).

Такими прецедентными высказываниями являются всевозможные пословицы и поговорки, а также воспроизводимые реплики из различных вербальных обрядов и ритуалов, игр и культурно значимых бытовых действий. Для данной работы существенно то, что прецедентность высказываний оказывается явлением, пограничным между собственно коммуникативным фольклором, вербальной обрядовостью и бытовой коммуникацией. Часть высказываний коммуникативного фольклора из-за частотности повторений и компактности формы могла проходить процесс лексикализации и переходить в разряд прецедентных и либо ритуализироваться (превращаясь в вербальные ритуалы), либо обытовляться (превращаясь в единицы языковой системы коммуникативных знаков). Поэтому важно понять, чем отличаются единицы коммуникативного фольклора от: (1) единиц собственно экспрессивно-текстового фольклора, (2) единиц вербально-обрядового фольклора и (3) прецедентных единиц языка. Все эти единицы имеют общую черту – прецедентность. Обратимся к этому понятию.

> Суть термина прецедентный в лингвистическом понимании заключается в утверждении существования в инвариантном сознании носителя языка языковой единицы, вербализующей не статичный фрагмент картины мира, а некоторое воссоздаваемое динамичное мыслительное состояние (процессуальное поле смысла). Использование такой единицы позволяет не только соотнести данное состояние с аналогичным или весьма сходным предшествующим состоянием, имевшем место при предыдущем ее использовании, но и отослать реципиента к аналогичному состоянию, имевшему место в

> его языковом опыте. Именно такое сочленение актуальных предикаций с предшествующими и следует называть прецедентностью (Лещак, Беднарска 2021: 7).

Ответ на поставленный выше вопрос – что отличает единицы разных типов словесного фольклора и прецедентных единиц языка – не сложен. Все перечисленные выше фольклорные и языковые единицы прецедентны, т.е. воспроизводимы по форме и содержанию, а не модельны: мы их не образуем по моделям, а храним в памяти (или каким-либо техническим образом) и воспроизводим в готовом виде. Единицы же коммуникативного фольклора производимы по особого рода моделям, напоминающим фразеосинтаксические модели – «т.е. типичными конструкциями с постоянным лексическим элементом и ротационными однотипными единицами) (см. Лещак, Лещак 2019: 41). Эти модели представляют собой фреймовую конструкцию (в понимании фрейм-слот теории), в которой предполагается определенная общая синтаксическая рамка (иногда довольно свободная, предполагающая наличие вариантов), а также облигаторная прагматика и указание на некоторые существенные концептуальные составляющие. Несложно догадаться, что такого рода модели должны локализироваться во внутренней форме языка в сфере дискурсивных текстовых моделей и через систему знаков быть сопряжены с областью концептуализированных когнитивных пространств обыденно-мифологической картины мира.

К сожалению, ни одна из классических классификаций фольклорных жанров – ни русская (Толстая, Толстой 1999–2012), ни чешская (Blahůšek 2011), ни польская (Bartmiński, Kielak, Niebrzegowska-Bartmińska 2015) не могли послужить нам основой для анализа и последующей типологизации коммуникативного фольклора, поскольку ни в одной из них прямо не выделяется такая разновидность. Скорее всего, причиной этому выразительная текстоцентричность классической фольклористики. Можно, конечно согласиться с Сарханом Хавери, что

> (...) основное качество определенности фольклора не только как культурного, но и важного социального феномена, выражалось в коммуникативной процессуальности или процессуальной коммуникативности. Вне зависимости от диахронного существования на каком-то этапе истории и синхронного существования в каком-то этническом обществе, основным стимулятором возникновения именуемого фольклором явления является коммуникация. Поскольку коммуникативный признак фольклора непосредственно связан с понятием социальной динамики, он выступает в качестве основного условия фольклора. И поэтому изучение фольклора в коммуникативном аспекте на современном этапе обладает чрезвычайно важным научным значением (Хавери 2018: 42),

однако в нашем случае речь идет не о происхождении фольклорных текстов вообще (если понимать фольклор как дискурсивную деятельность, утверждение о коммуникативных истоках каждого фольклорного текста становится трюизмом), а о

прагматике этих текстов (и соответствующих им жанров). В этом же отношении далеко не все фольклорные произведения служат собственно коммуникации как социальной интеракции. Большинство собственно экспрессивных жанров сохраняют историю и традиции этноса, содержат познавательную информацию макроуровня данной этнокультуры (а значит, с точки зрения дискурсивной стратегии выполняют не столько коммуникативную, сколько экспрессивную функцию), а вербальные составляющие обрядового фольклора, в свою очередь, служат либо символической социализации этноса, либо его символического единения со сверхъестественными силами. В этом последнем случае коммуникативность сочетается с экспрессивностью, но сам факт ритуальной или обрядовой выделенности из повседневной рутины не позволяет утверждать, что этот вид фольклора «непосредственно связан с понятием социальной динамики». Социальная динамика состоит, прежде всего, в совместном решении актуальных проблем.

3.3. Коммуникативные фольклорные жанры. Типологические черты фольклорных изречений

Коммуникативный фольклор является весьма специфической разновидностью народного вербального проявления мифомагического сознания. Самая основная его черта – отсутствие собственно прецедентного результата. Вся его прагматика и форма содержатся в модели, по которой такой текст создается, а его семантика носит характер когнитивной, а не собственно языковой прецедентности (т.е. кумулируется в когнитивном пространстве ключевых концептов и его когнитивном сценарии).

Модельный прецедент по форме соответствует невоспроизводимому высказыванию. Текстуальная реализация такой модели по форме соответствует обычному тексту, создаваемому по модели *ad hoc*. В работах московских этнолигвистов часто встречается упоминание о введенной Петром Богатыревым жанровой элементарной единице структурного плана (особенно часто для ненарративных коммуникативных моделей) – формула (Богатырев 2007). Формулами называют высказывания и тексты с фольклорной (мифомагической) прагматикой (пословица, поговорка, паремия). Если ее трактовать как законченный текст и культурный знак, можно говорить о существовании культурного жанра / модели с квазитекстовой функцией. Но если сосредоточиться на ее собственно прагмасемантических свойствах и отвлечься от формальных факторов, формула начинает обретать свойства модели, сопряженной с какой-то воссоздаваемой (прецедентной) когнитивной единицей, например, суждением. Формулы – почти тексты, они могут становиться текстами, если их семантически и синтаксически развивать. В случае, когда такая формула не приобретает полной воспроизводимости (либо утрачивает ее), т.е. не становится прецедентным высказыванием или прецедентным текстом, но, тем не менее, сохраняет свою прагматическую значимость и семантическую воспроизводимость (т.е. становится когнитивным прецедентом), создаются предпосылки для возникновения прецедентной модели, по которой такую формулу (а фактически – прецедентное суждение) можно лексически и синтаксически вербализовать в речи. Таким образом, выделяемые Богатыревым формулы можно рассматривать как определенного рода модели коммуникативного фольклора.

При повторной вербализации прецедентного суждения по той же модели (формуле) текст или высказывание могут несколько отличаться, например, события судьбы человека можно предсказывать по определенной модели (ср. пророчество в

традиционном фольклоре или жанр гороскопа в постфольклоре), но всякий раз сам текст будет несколько (а, может быть, и существенно) отличаться от предыдущего, даже если предсказывается одно и то же и даже на тех же основаниях. Пророчество и гороскоп, будучи жанрами фольклора, имеют ярко выраженный коммуникативный характер. Это не легенды или сказки. Никто не будет слушать (или перечитывать) многократно такого рода тексты (как это делают со сказками или легендами), тем более, если это не предсказание его собственной судьбы или не его гороскоп. Но даже если это было предсказание, касающееся какого-то конкретного события, по прошествии времени и самого события никто не возвращается в памяти к воспоминаниям о тексте предсказания (запоминается лишь общая смысловая суть и прагматика). Поэтому нет оснований для воспроизведения такого текста и, тем более, для его социализации (а значит, не возникает прецедентный текст). Тем не менее, сама модель предсказания (или множество таких моделей) может быть весьма востребована для других нуждающихся и других ситуаций. Именно в этом заключается суть модельной прецедентности.

Приступая к типологизации коммуникативных фольклорных жанров, обратим внимание на два обстоятельства. С одной стороны, на то, какого рода информационные процессы максимально актуализируются в межличностной коммуникации, а с другой, – на дискурсивные стратегии, которые чаще всего используются для выражения коммуникативных интенций. Для повседневной коммуникации по злободневным поводам важнее всего проявить свои эмоции (настроения, чувства) и волю (желания, возможности, ожидания, обязательства), а кроме этого также обменяться полезной когнитивной информацией. Поэтому не удивительно, что при такого рода интеракциях чаще всего прибегают ко всевозможным видам речевой экспрессии (эмотивной, волитивно-декларативной или делиберативной) и прескрипции (персуазивности), реже – к наррации. При оперировании терминами наррация, дескрипция, экспрессия и прескрипция я использую типологию О. Лещака:

> При организации дискурса в каждом случае обычно избирается иная речемыслительная стратегия. При статично-предметном означаемом избирается описание. Такую функционально-дискурсивную стратегию можно назвать дескрипцией, а ее текстовый продукт – дескриптивом. Если означаемое представляется в качестве события, происходящего в предметной сфере, наиболее оптимальным речемыслительным действием становится рассказ о событиях, которому соответствует стратегия наррации и нарратив как функционально-дискурсивный вид текста. В случае сосредоточения внимания на собственном внутреннем мыслительном или волитивно-эмотивном состоянии избирается установка на речемыслительное выражение такого состояния. В этом случае говорим о стратегии экспрессии и экспрессиве. Наконец, когда объектом речемышления является волитивное воздействие на другой

> субъект (или на других субъектов), т.е. представляется волитивный акт субъекта, срабатывает установка на речевое проявление такого воздействия, т.е. на п е р л о к у ц и ю . Соответственно наиболее действенной функциональной стратегией дискурсивного поведения в таком случае становится п р е с к р и п ц и я (а образованные при ее реализации тексты можно называть п р е с к р и п т и в а м и) (Лещак 2017: 275–276).

Мною предпринята попытка самостоятельно типологизировать коммуникативный фольклор ввиду отсутствия таковой типологии в литературе предмета. Экспрессивный фольклор по определению нарративен (повествователен). Кроме этого, именно в нарративном фольклоре значима дескрипция, поскольку, в отличие от коммуникативного фольклора, он предметен по своей информационной сути (фольклорное повествование всегда погружено в пространственно-временной континуум: оно о ком-то или чем-то вещественном, кто / что совершает какие-то осязаемые действия в конкретных обстоятельствах, а следовательно – они могут быть описаны). Обрядовый фольклор демонстративен (демонстрация – это остенсивная разновидность наррации) и отчасти дескриптивен (обрядовый показ может предполагать описание, в т.ч. внутренних состояний). В наибольшей степени дескриптивен песенный фольклор (описания природы или психологического состояния). Понятно, что коммуникативный фольклор, будучи максимально субъектным (т.е. эмоционально-волитивным) и интерактивным, должен быть по определению экспрессивно-прескриптивным. Здесь могут присутствовать элементы выражения актуальных эмоциональных и волитивных состояний, проявления актуальных когнитивных состояний (делиберации или декларации), контактоустанавливающие словесные поступки и поступки, в которых проявляется установление межличностных отношений, а также, хотя и реже, могут встречаться актуальные нарративы небольшого формата (краткие, не запоминающиеся рассказы на актуальные темы коммуникации). Эти последние носят, скорее всего, людический характер, т.к. реализуют не столько собственно познавательные потребности, сколько заполняют досуг.

Следовательно, если в экспрессивном фольклоре используются прежде всего такие дискурсивные стратегии, как наррация и дескрипция (в т.ч. аналитическая, т.е. описание внутреннего мира), то в коммуникативных фольклорных жанрах, напротив, наиболее частотны субъектные стратегии – экспрессия (включая рассуждения) и прескрипция (различного рода предписания). Именно поэтому в экспрессивном фольклоре доминирует семантика, а в коммуникативном – прагматика (при случае

можно подчеркнуть, что в обрядовом фольклоре на первом месте всегда форма). Существуют различия когнитивно-дискурсивного характера и в пределах всего фольклорного рода – коммуникативного фольклора. Некоторые формы коммуникативного поведения, базирующегося на народной традиции и мифомагической картине мира состоят в эмоционально-волитивной экспрессии различных состояний или ситуативной прескрипции, некоторые – в актуальной наррации, а большинство оставшихся – в делиберации или делиберативной прескрипции.

Таким образом, на нашей типологической шкале коммуникативных жанров можно выделить пять их базовых разновидностей:

- **перформативно-фатические формулы** – декларативы, интеррогативы, прескриптивы (приветствия, прощания, благодарения, приглашения, пожелания, похвалы, здравицы, обещания, извинения, прощения, и под.);
- **интерактивно-ситуативные формулы** – эмотивы, декларативы и прескриптивы[14] (словесные атаки и угрозы, рипосты, дефензивы, причитания, голошения и под.);
- **мифомагические формулы** (заклички, обеты, проклятия, клятвы, заговоры, призывания, заклинания, запугивания, задабривания и под.),
- **людические нарративы** (шутки, сплетни, смешные истории, былички, тосты, спонтанные мемораты и под.), а также
- **фольклорные изречения** – делиберативы и делиберативные прескриптивы (поверья и верования: наблюдения, прогнозы, толкования, пророчества, вещевания, запреты, советы, изгнания и под.).

Первые три группы (названные формулами) – это жанры наиболее ситуативного диалогического общения, «погруженные в жизнь», представляющие собой актуальные короткие высказывания с облигаторной прагматикой, но, возможно, сменной семантикой (ситуативные обстоятельства) и формой. Хотя в ряде случаев именно краткость формы некоторых из такого рода единиц может провоцировать их запоминание и превращение в прецедентные высказывания (*Черт побери! Чур меня! Да пошло оно все к чертовой матери! Одному Богу известно; Да как-то будет, еще так не было, чтобы никак не было; Дай Боже счастья, здоровья и успехов в личной*

[14] Некоторые из таких жанровых типов были описаны на материале уже лексикализировавшихся прецедентных высказываний в работе келецких исследователей (Лещак, Беднарска 2021: 180).

жизни! Простите, я больше так не буду! И тебе не хворать! Будьте здоровы, не поминайте лихом! Провалиться мне на этом месте! Разрази меня гром! Хочешь верь, хочешь не верь; Живы будем – не помрем и под.). Это особенно касается третьего жанра – мифомагических формул, которые занимают промежуточное место между коммуникативным и обрядовым фольклором. Так, Иоанна Шадура, анализируя коммуникативно-культурные акты приветствия и прощания с огнем, обращает внимание на их синкретический характер (в прагматическом аспекте), а также на их частичный прецедентный, воспроизводимый характер (в формальном отношении) (см. Szadura 2000: 338).

Все эти три жанра можно очертить как несобственно текстовые, поскольку некоторые из высказываний такого типа обладают довольно высокой степенью формальной воспроизводимости, хотя обычно и со столь же высоким уровнем варитавности.

Четвертый жанр – людические нарративы – наиболее сходны с модельными жанрами экспрессивного фольклора (типа легенды), однако сами эти тексты, во-первых, создаются по случаю, а во-вторых, не сохраняются в памяти (и не воспроизводятся). В самом радикальном случае (при сплетнях, слухах, молве) воспроизводится основная мысль и общий содержательный контур когнитивного сценария, что требует от рассказчика креативности. То, что конституирует молву (слух, сплетню) как поджанр людического нарратива, – это ее коммуникативная актуальность. Как пишет Ю.В. Рождественский,

> Молва обладает более широким вещным контекстом. Ее вещный контекст не ограничен пространством. Молва потенциально достигает пределов говорящего на данном языке коллектива. Но благодаря правилу не повторять сообщение типа молвы одному и тому же лицу дважды молва ограничена в своем содержании временем. Молва, устаревшая по содержанию, теряет ценность, как всякая устаревшая информация. (Рождественский 1970: 221).

Сплетню (в ее архаичной версии) можно считать прообразом экспрессивного фольклора, поскольку именно в ней заметна такая его черта, как мультисубъектность порождения.

Если говорить о тостах, то этот жанр только частично можно отнести к коммуникативному фольклору. Если тост перестает быть моделью, схемой, всякий раз наполняемой актуальным содержанием, и становится готовым воспроизводимым текстом, он превращается в разновидность малой формы коммуникативно-текстового фольклора.

Открытым вопросом является отнесение к область коммуникативного фольклора спонтанных меморатов, т.е. ситуативных воспоминаний. Понятно, что собственно фольклорный характер будут носить только мемораты (как модели построения воспоминания), основанные на мифомагической или обыденно-мифологической основе, т.е. содержащие схемы и логику мифомагического мышления. Рассказ о собственной жизни может исполнять развлекательную функцию, сложнее усмотреть в нем этнокультурный потенциал. Большинство меморатов – это, скорее, постфольклорный жанр. В структуру меморатов-рассказов нередко включаются/встраиваются элементы сверхъестественного мира (сказочности), хотя их авторы обычно этого не осознают. Фольклорные коммуникативные нарративы – это обычно невоспроизводимые тексты с довольно строго структурированным сюжетом и моделированием когнитивного сценария. Оксана Лабащук, исследующая пренатальные нарративы (женские мемораты, связанные с беременностью и родами) (2011: 142–148) сквозь призму методики В. Я. Проппа, обращает внимание на то, что каждая женщина представляет своего ребенка как уникального, в меморате такой женщины присутствуют функции помощника, антагониста, вредящего матери и ребенку. Фольклорный характер предродовых меморатов проявляется, среди прочего, в их структуре: нередко воспоминания о прошлом выстроены так, что целые отрывки из жизни повторяются в том же порядке, что и некоторые сказки или притчи (зачастую с сохранением сюжета и композиции). Это свидетельствует не столько о фактичности события, сколько о способе, которым субъект мемората воспоминает определенное событие из своей жизни. Таким образом людические нарративы – это переходный жанр между коммуникативным и экспрессивно-модельным фольклором (легенды, сказания, мифы).

Отдельное место в системе коммуникативного фольклора занимают **фольклорные изречения** (ФИ), являющиеся основным объектом нашего исследования. В их основе лежат два когнитивно-дискурсивных фактора: потребность информационно-вербального решения проблемы (у адресата ФИ) и наличие эксклюзивного знания и возможности решить проблему (у инициированного адресанта ФИ). Субъект мифомагического дискурса, нуждающийся в информации на определенную тему, обращается за ней к более опытному или посвященному субъекту, который посредством делиберативно-престриптивной стратегии проявляет свое знание в форме высказывания (сверхфразового единства, реже полноценного текста). В другой ситуации посвященный адресант, предвосхищая потребности нуждающейся стороны,

дает адресату предписывающие указания (рекомендации, советы, приказы, запреты и т. д.), используя для этого такой функциональный дискурсивный инструмент, как стратегия предписания (прескрипции), но на делиберативной основе. Как видим, от других жанров коммуникативного фольклора ФИ отличаются своей ненарративной информативностью (у формул главное – эмоционально-волитивные проявления, у нарративов – связное сообщение о событиях). ФИ – это собственно информационный жанр, проявляющий полезное знание. Этим ФИ принципиально отличаются от коммуникативных формул, которые являются не столько сообщениями, сколько прямыми речевыми действиями, создающими новую коммуникативную или экзистенциальную ситуацию: формула приветствия открывает общение, формула обещания порождает новую зависимость между коммуникантами, а формула проклятия изменяет соотношение между человеком и сверхъестественными силами. ФИ не создают подобного эффекта. Их эффект – озвученное или обретенное знание.

Попытаюсь развить эту мысль с учетом мифомагической основы фольклорного дискурса. В мифомагическом дискурсе может возникнуть ситуация, когда один из потенциальных его участников ощущает недостаток знаний (информации) по определенной теме. Он либо нуждается в объяснении фактов, сути или причин интересующего его события (которые он не может определить сам), либо хочет узнать что-то о более или менее отдаленном будущем (при этом сам он не может сделать прогноз этого будущего). Очевидно, что не каждое событие требует такого объяснения (тем более с позиции практической магии). Если событие очевидно, наблюдаемо и соответствует здравому смыслу, то для объяснения его фактичности, сущности или причинно-следственных связей не требуется ни магия, ни мифомагическое объяснение со стороны посвященного. Проблема возникает в тот момент, когда событие экзистенциально важно для человека и в то же время непонятно: он не понимает, что именно произошло, почему это произошло и что из этого следует (чего можно ожидать). Такой человек хочет получить внятное и приемлемое для него объяснение. В собственных наблюдениях и размышлениях он таких объяснений не находит. Поэтому, если мы не можем объяснить, почему что-то произошло естественным образом и здравым рассудком, исходя из практики повседневной жизни, возникает точка бифуркации (дихотомии) этой синергии, где необходимо обратиться к компетенции другого, опытного субъекта. Поэтому человек обращается к компетентному человеку (шаману, представителю старейшин или просто пожилому опытному человеку). Именно этот последний и создает некое мифомагическое объяснение скрытых причин

того или иного события или предсказывает неявные последствия того или иного действия (события). Поскольку делиберация – это рассуждение как проявление умственной работы, то в магическом мышлении оно становится основным инструментом для объяснения как вышеупомянутых сути и причин, так и предсказываемых последствий.

Термины *фольклорное изречение* и *народное, изустное* или *традиционное изречение* уже активно используются в исследованиях коммуникативного или, как его еще называют, *речевого* фольклора. Чаще такими терминами пытаются объединить прецедентные высказывания фольклорного происхождения, вроде пословиц и поговорок (Чередниченко, Нестеренко 2019; Хасанова, Нургалина 2022; Цыбакова 2023). Несколько шире трактует термин *фольклорное изречение* И. Я. Лойфман, относя к ним, кроме пословиц и поговорок, народные афоризмы, присловия, приметы, загадки, пожелания и другие устойчивые языковые формы (2012), хотя по сути остается при идее текстовой устойчивости. Трактовка прецедентных высказываний, которые уже стали фактически частью лексикона (лексико-фразеологической системы языка), в качестве единиц фольклора вряд ли продуктивна, поскольку они используются повсеместно в совершенном отрыве и от народной традиции (как обычные коммуникативные единицы), и от их первичной функции экспликаторов первичного мифомагического мировидения. Как только предикативная единица (предложение, сверхфразовое единство или текст) формально петрифицируется, она начинает использоваться как общий знак обобщенной ситуации и утрачивает свою актуальную внутреннюю форму (внутренний смысл, содержание), становясь неделимым целым, вроде идиомы. В нашем же случае мы имеем дело с вполне осмысленными и требующими осмысленного понимания изречениями.

Функционально-прагматическая методология, лежащая в основе этой работы, требует подходить к изучаемым единицам не с позиций их происхождения, а с позиций их места в системе того или иного дискурса, а также с позиций их прагматического использования. Поэтому термин *изречение* в сочетании с определением *фольклорное* (или *народное*) следует рассматривать сквозь призму функционирования называемых им единиц в фольклорном или мифомагическом народном дискурсе. Довольно интересную мысль высказал в свое время Г.Л. Пермяков. По его мнению, пословичные изречения как особые знаки относятся к языку, но в качестве модели они принадлежат к фольклору (1988: 85). Исследуемые в нашей работе ФИ – это именно **модельные фольклорные единицы**, которые, в отличие от пословиц, поговорок и паремий, **не**

стали знаками языка. Таким образом, можно утверждать, что пословицы, поговорки, загадки и разного рода считалки и приговорки – это бывшие ФИ, которые лексикализировались и стали прецедентными высказываниями. Как точно выразился В.П. Аникин,

> Не всякое изречение становилось пословицей, а только такое, которое согласовывалось с образом жизни и мыслями множества людей, такое изречение могло существовать тысячелетия, переходя из века в век (1988: 3).

В близком к нашему пониманию смысле М.А. Кулькова и Т.Г. Цинеккер используют термин *народное изречение*, понимая под этим термином заговоры, приметы, поверия и предсказания (2016). При этом исследователи выводят свои положения из концепций Н.В. Крушевского и В.А. Богородицкого.

Таким образом, фольклорное изречение как особый жанр коммуникативного фольклора – это модельная функция делиберативного (информационного) или делиберативно-прескриптивного характера максимально выражающая особенности мифомагического мышления и обслуживающая весь спектр дискурсивно-деятельностных потребностей субъекта фольклорного опыта – как практических, так и собственно магических. ФИ можно дефинировать также таким образом: это жанр коммуникативного фольклора, который служит сохранению полезной общезначимой информации утилитарного, общественно-этического и, собственно, мифомагического характера, используемой в виде микротекста, при возникновении соответствующей коммуникативной потребности.

Модельный характер ФИ влечет за собой целый ряд трудностей идиографического характера. В отличие от прецедентных текстов и высказываний (например пословиц и поговорок) одно и то же ФИ может быть реализовано в речи различными синтаксическими конструкциями с вариативным лексическим наполнением. Оно может быть представлено отдельным предложением, сверхфразовым единством или даже микротекстом. Поэтому сбор и обработка корпуса данных ФИ представляет собой определенную методологическую проблему.

Материал диссертации был скомпонован на основе собрания «Русские народные приметы и поверья» В. Д. Кульматова и Т. В. Кульматовой, «Словаря русских суеверий, заклинаний, примет и поверий» Е. А. Грушко и Ю. М. Медведева, «Русского традиционного календаря на каждый день и для каждого дома» А. Ф.Некрыловой, М. Забылина «Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия»; *Энциклопедия суеверий* Э. и М.А. Рэдфордов и Е. Миненок (1995), а также чешских

сборников „Pověry a obyčeje v Čechách a na Moravě” Й.В. Громанна, „Hold slunci, dešti, půdě a pluhu: pranostikon” З. Вашку, „Myslivost v zrcadle pověr” Я. Коваржика и ряда менее значимых источников.

Особое место в ряду источников материала для исследования фольклорных изречений занимает изданная в 1895 году книга Йозефа Коштяла «Ptactvo v názorech, pověrách a zvycích lidu českého». Преимуществом этой книги является богатая коллекция суеверий и обычаев, связанных, собственно, с птицами в устном фольклоре чешского народа. Целью публикации была борьба с германизацией населения на территории нынешней Чехии. Этим же можно объяснить и недостатки сборника, главным из которых является слабо разработанная методология сбора и презентации фольклорной информации (или, скорее, ее отсутствие). Информация в словарных статьях напоминает коммуникацию типа: «вопрос – ответ», где автор составляет список вопросов о конкретной птице, а затем отвечает на них в форме словарного объяснения. Прагматика таких высказываний касается основанного на мифических верованиях консультирования соплеменников (лицами, обладающими магическими знаниями) по различным жизненным проблемам. В переводах автора встречаются как аутентичные ФИ, так и фрагменты, которые не выглядят как полноценный и аутентичный фольклорный текст, и даже как полноценное фольклорное высказывание: *Dříve ho [сокола] užíváno k lovu* (Košťál 1895: 15); *Též ostříže vážili si staří sokoláři nad míru* (там же, 16). Скорее всего, это авторский комментарий.

Материалы иногда имитируют коммуникативную ситуацию дидактического характера, когда автор этнографического сборника, скорее, передает фольклорный контент, обучая читателя народным традициям (или знакомя его с ними). Намерением автора данной коллекции было заинтересовать данной темой читателей, которые должны были цитировать эти тексты и распространять эту информацию.

В случае изучения фольклорных материалов, представляющих собой прецедентные тексты или высказывания, это могло бы быть существенным препятствием. Однако в случае с ФИ это малорелевантно, поскольку речь идет о когнитивной (собственно информационной) прецедентности. Важна сама идея (содержание и смысл), а также цель (прагматика) высказывания. Поэтому пересказ фольклориста вполне может быть использован как материал исследования жанра ФИ.

В выбранном источнике (и во многих других подобных) довольно редко встречаются аутентичные тексты ФИ. Чаще всего это фиксации различных поверий и верований, являющиеся результатом полевых исследований собирателя, нередко в

синтаксической форме, приданной им самим исследователем. Часто это также отдельные примеры реализации данного жанра, часть из которых представляют собой цитаты из других исторических литературных источников, а часть – собственные записи или перифразы аутентичных фольклорных высказываний. Поэтому примеры из источников мы делим на три группы: 1) условно аутентичные фольклорные единицы (вероятно, собранные составителем коллекции), 2) авторские перифразы аутентичных фольклорных единиц (недословные пересказы содержания ФИ в авторской интерпретации), 3) цитатные фольклорные единицы (то есть взятые составителем коллекции из других исторических и литературных источников), аутентичность которых в некотором смысле сомнительна, поскольку это высказывания «из вторых рук».

Следует также подчеркнуть, что многие поверья и верования, лежащие в основе ФИ, сохранились в других, некоммуникативных видах фольклора, например, в произведениях экспрессивного фольклора (сказках, легендах, преданиях, песнях и под.) или в обрядах и ритуалах, в качестве их вербальной составляющей. Нельзя также игнорировать факт, что за каждой пословицей и поговоркой в «живом» фольклоре стояло какое-то поверье или верование. Можно предположить, что единицы информационной базы современного языка, которую мы называем пословицами или поговорками, ранее были фольклорными изречениями или их частями.

Беря во внимание все сказанное о когнитивной, а не языковой, прецедентности ФИ, можно сказать, что ценность содержащегося в вышеуказанных источниках материала практически одинакова, а это означает, что степень подлинности ФИ можно и нужно оценивать исключительно с точки зрения когнитивно-прагматической и дискурсивной достоверности (т.е. того, что, как, зачем и почему субъект мифомагического мышления думает о птицах, и как вербализует это в ФИ в различных фольклорных субдискурсах). Нельзя забывать, что у современного исследователя нет прямого доступа к мифомагической картине мира и «живому» фольклору. Он работает исключительно с фольклорным конструктом. Поэтому важно, насколько релевантны содержание и смысл представленного в таком собрании материала, логически сконструированному представлению о мифомагической картине мира и «живом» фольклоре.

Переходя к типологизации фольклорных изречений, следует очертить предметное поле фольклорного опыта (и, соответственно, определить пространственную структуру фольклорного дискурса), в пределах которого будут

локализированы основные жанровые типы ФИ. Беря во внимание синкретизм хозяйственно-бытовой и общинно-бытовой сфер реального опыта, а также всей виртуальной области опыта (во времена «живого» фольклора из виртуальной мифомагической деятельности еще не выделились ни наука, ни искусство, ни философия). Поэтому общее поле фольклорного опыта, которое надо брать во внимании при типологизации ФИ можно конструктивно представить следующим образом (при этом экземплификация ФИ представлена в предварительном варианте, который будет ниже конкретизирован и дополнен):

Прагматическая схема ФИ в структуре фольклорного языкового опыта

Схема 7. (собственное предложение на основе схемы типологизации данных О.Лещака).

3.4. Функционально-прагматическая типология фольклорных изречений

Рассматриваемый в работе фольклорный материал представляет собой корпус фольклорных изречений, вербализующих когнитивные прецеденты – обыденно-мифические и мифомагические суждения, но при этом не являющихся собственно воспроизводимыми прецедентными высказываниями, поэтому невозможно их отнести ни к разряду пословиц, поговорок, присказок или паремий (как собственно единиц лексикона), ни к малым формам экспрессивно-текстового или обрядового фольклора (как прецедентных единиц языковой картины мира).

Фольклорные изречения как **тексты** нельзя смешивать с **жанром** фольклорных изречений. Называть прецедентные высказывания *фольклорными жанрами* неверно, поскольку жанр следует понимать как определенный тип речи или определенную модель культурно значимого высказывания / текста. Паремии – не жанры, а уже петрифицированные высказывания, используемые в самых различных дискурсах и формах речевого поведения. Они не образуются по жанровой модели, а просто воспроизводятся из языкового запаса. Исследуемые же здесь текстовые единицы – высказывания, сверхфразовые единства или тексты – не прецедентны. Значит единственное, что делает их тем, что они есть – это их жанровый (модельный) характер.

В речи как процессе и результате экспрессии или коммуникации моделей как таковых нет, все модели локализируются либо в языке (языковые модели) либо в картине мира (когнитивные модели). Поскольку *тексты* ФИ обладают одновременно прагмасемантической (целенаправленное суждение) и прагмаформальной (речевая синтаксическая стратегия) направленностью, алгоритмы, по которым они образуются (*модели* ФИ), носят одновременно языковой и когнитивный характер. Например, предсказательные поверья – это не просто синтаксическая или стилистическая модель текста или высказывания (это здесь несущественно), а когнитивно-речевая модель прогностической делиберации (рассуждения, умозаключения) экзистенциального характера, касающегося судьбы человека, группы людей, вещей на основании неких концептуально значимых факторов (например, поведения птиц).

Компоненты некоторых фольклорных изречений могут носить собственно прецедентный, паремический характер и быть частью фольклорного языкового кода, например, фраза *Прилетела на свою голову,* произносимая в ходе одного из мифических ритуалов, лежащих в основе одного из приметно-суеверных текстов. Такие единицы более узнаваемы и легче отождествляемы с фольклором, поскольку воспроизводимы и

актуальны и по сей день, ср. фразеосхему: *приехал / спросил / что-то сделал на свою голову*, где *на свою голову* – это, по сути, фразеологизм. Выражение *Прилетела на свою голову* – это прецедентное высказывание, которое можно определить как приговорку. Оксана Лабащук обращает внимание, что приговорки (укр. *примовки*) по форме являются словесными формулами, чаще всего выполняющими роль вербального комментария ритуала и используются в календарных и семейно-бытовых обрядах (2004: 37-38). На западной Украине. видя сороку. приговаривают *Сорока – моя новина*. Лабащук подчеркивает, что изначально ритуальные и заклинательные приговорки характерны не только для календарных и семейно-бытовых обрядов, но и для внеобрядовых ситуаций повседневной жизни (там же, 38). В ходе культурно-значимого события надо приговаривать по ходу последовательности действий определенные слова или высказывания, что соответствует магической ритуальной функции, например приговорки для отведения сглаза. Исследовательница считает, что в отличии от заговора, непосредственно обращенного к вещам, функция приговорки этическая – это подсказка и отсылка к той или иной модели поведения. Субъект традиционного общества, который показывает знание подобных текстов, демонстрирует знание норм поведения, норм общения, характерных для конкретной ситуации в данной культурной среде (там же: 34).

Такого рода изречения можно рассматривать двояко: либо как паремию, т.е. готовый воспроизводимый прецедентный текст (единицы лексикона), либо как жанровую модель если приговорка сильно варьируется в лексико-синтаксическом плане (обязательны лишь семантика и прагматика). При этом характер такой приговорки может либо касаться вскрытия некоей сущности явления, либо объяснением тайного смысла происходящего (объяснительной диагностической делиберацией), либо толкованием предстоящего события в судьбе (прогностической делиберацией экзистенциального характера), но может быть и призыванием, выражающим желание осуществления замысла (делиберативной положительной прескрипцией).

Обратим внимание на семантическую составляющую ФИ как жанровых моделей. Высказывания или сверхфразовые единства (реже тексты), представляющие прецедентную информацию в форме ФИ, могут быть распределены по тематическим областям (выделенных Шарлоттой Бён), посредством чего можно обозначить тематику и функциональность вербализации концепта или понятия (например, «птица»):

1) земля и небо (наблюдения, предсказание будущего);

2) растительный мир (наблюдения, прогнозы);

3) мир животных (наблюдения, прогнозы, объяснения поведения);

4) человеческое существование (предсказания будущего, описания обычаев);

5) артефакты (описания ремесленных и промысловых действий, объяснения назначения предметов);

6) душа и потусторонний мир (предсказания, описания знамений, представления трансфигурации как формы контакта со сверхъестественным, поверия);

7) сверхчеловеческие сущности (представления трансфигурации сакральных сущностей, предсказания, знамения, верования);

8) познавательная деятельность (предсказания, толкования снов, гадания);

9) магическая деятельность (запреты / советы, призывания, заговоры, загадывание снов);

10) болезни и врачевание (лечебные изречения, описание лечения).

Каждая из этих тематических областей представлена в мифомагической (или обыденно-мифологической) картине мира в виде когнитивного (или ментального) пространства, структурированного вокруг каких-то базовых понятий или концептов. В пределах каждого из таких информационных полей довольно часто находятся когнитивные прецедентные единицы (суждения) большей или меньшей степени значимости. Именно они вместе с ключевыми концептами представляют культурно-когнитивную основу жанровой модели ФИ.

Говоря о ФИ как о классических образцах коммуникативного фольклора, следует определить их место в широко понимаемой фольклорной коммуникации. Кроме фатических, перформативных, ситуативных и мифомагических формул и людических нарративов, структурными единицами каждой ситуативной коммуникации являются: реплики коммуникантов-адресантов (выражающие их интенции и задающие тему и форму коммуникации), а также реакции адресатов на заданные инициатором общения условия. В случае речевых ситуаций из области словесного фольклора, редко обе части коммуникации попадают в фонд фольклора как дискурсивного опыта, и для современного читателя есть единственная возможность – на основании эксплицитной информации восстановить вторую составляющую коммуникативного оборота информации, позволяющую обосновать модель ФИ.

В литературе по предмету верования, поверья, наблюдения и другие жанровые типы ФИ представлены всегда в монологической форме, поэтому их коммуникативный, т.е. диалогический характер кажется неочевидным. Однако форма

жанра изречений в фольклоре приобретает смысл только с учетом прагматики их возникновения и функционирования. Можно задаться вопросом, зачем высказываться на тему прогнозов и предсказаний будущих событий, зачем системно объяснять суть происходящего или прошлого, зачем давать советы или запрещать что-либо, если нет запроса на такого рода речевые акты. Очевидно, что все это части более широких коммуникативных ситуаций, от которых до нас дошли даже не сами ответы-реакции посвященных субъектов, а лишь модели построения такого рода микротекстов.

Когда мы говорим о формах высказывания в сфере фольклора вообще, то, в принципе, должны учитываться две формы по типу коммуникации – компактное монологическое высказывание (с одним субъектом и самостоятельными жанровыми признаками текста) и состоящая из реплик диалогическая конструкция, в которой присутствуют следы участия более чем одного субъекта (в этом случае жанровые признаки присущи некоторому диалогическому целому, выступающему в коммуникативной ситуации). Экспрессивный фольклор по определению относится к первому типу, а обрядовый – ко второму. Коммуникативный фольклор в этом смысле более разнороден. Некоторые его жанры образованы по первому типу (людические нарративы), некоторые – содержат только фрагментарные элементы диалоговой инициации или реакции (перформативно-фатические, интерактивно-ситуативные и мифомагические формулы). Модели ФИ, о которых идет здесь речь, в этом отношении занимают промежуточное место: они всегда являются либо монологическими высказываниями-реакциями на коммуникативный запрос (объяснения, толкования, предсказания), либо монологическими инициативами субъекта изречения, направленные в сторону адресатов (предостережения, запреты, советы или наказы).

Типологической особенностью всех фольклорных высказываний с прагматической точки зрения является попытка установить причинно-следственную связь между каким-то значимым (в рамках мифомагического мышления) событием или явлением и каким-то скрытым (прошлым) или будущим событием, которое может быть расценено как желаемое или нежелательное. Такое мифическое (или магическое) событие или явление в фольклорном дискурсе может быть представлено в различных формах вербализации мифомагического мышления в виде ФИ, модели которых впоследствии могли использоваться в различных типах коммуникации субъектов традиционного и бытового опыта. Поэтому формальной типологической особенностью этого типа словесного фольклора является его явно модельный, а не прецедентный характер.

Исходя из сугубо коммуникативного характера ФИ, их типология должна строиться прежде всего на прагматике моделей, генерирующих высказывания, сверхфразовые единства и микротексты в процессе коммуникации субъектов. Также и все элементы текстов ФИ должны рассматриваться исключительно (или прежде всего) в рамках прагматики данного ФИ. Иногда тексты ФИ могут быть очень похожими друг на друга с точки зрения семантики или формы, поскольку они могут относиться к одной и той же семантической области (когнитивному пространству мифомагической картины мира). Более того, они могут содержать сходные формальные компоненты речевых стратегий – чаще всего делибераций разного типа, прескрипций, реже элементы наррации или дескрипции. И только учет прагматической иерархии может помочь в меру четко определить жанровый тип того или иного ФИ. Для этого в типологию введены такие таксономические маркеры, как прагматические области и зоны.

Типологической особенностью всех ФИ с прагматической стороны является попытка установить причинно-следственную связь между неким значимым (в рамках мифомагического мышления) событием и неким скрытым (прошлым) или будущим событием, которое может восприниматься как желательное или нежелательное. ФИ с точки зрения семантической структуры должно содержать некую посылку (основание), на основе которой делается некий делиберативный («есть так, потому что» / «было так, потому что» / «будет так, потому что») или прескриптивный («делай так, потому что» / «не делай так, потому что») вывод. Очень важно четко различать, чего именно касается вывод (а значит и делиберация в целом), а что относится к посылке. В данной работе рассматриваются ФИ, касающиеся самой широкой области человеческого опыта (практически всех из вышеперечисленных когнитивных пространств), но в посылке у них всегда будет находиться концепт птицы в качестве основного аргумента. Именно на основании действий птицы или действий с птицей делаются выводы, касающиеся некоторых явлений реальной или метафизической действительности.

Беря во внимание мифомагический характер ФИ, при выделении отдельных их жанровых областей и зон принималась во внимание большая или меньшая степень вовлеченности прагматики изречения в сферу магического взаимодействия со сверхъестественными силами. В случае доминирования мифической составляющей, ФИ определялись как *поверья – наблюдательные, толковательные, прогностические* (в т.ч. *приметы*), а при доминировании магического фактора – как *верования*.

Поверье выделяется многими исследователями как отдельный информативный речевой жанр фольклора и определяется как «обобщенное коллективное знание о мифологическом явлении» (Черванёва 2017: 78) или «класс текстов, построенных на воззрениях, которые (…) опираются не на реальный эмпирический опыт, а на „логику" образно-символической семантики, „логику" ассоциаций и представлений о „сверхъестественных" связях в мире» (Добровольская 2009: 21) и противопоставляется обычно примете (бытовому прогнозу), выводимой из длительных эмпирических наблюдений (см. Очиров 2012; Ананьина 2016; Ивон 2016). Н.Я. Никифоровский еще в 1897 году в чисто сциентистском ключе разделял приметы и поверья по принципу реальности – вымысла. Приметы в его понимании – это «суеверное толкование и взгляд на действия и явления, существующие на самом деле», а поверье – «превратное верование в действительные предметы, или же верования в предметы, действия и явления, созданные вымыслом» (Никифоровский 1897: 1). Жесткое разграничение прием т поверий вряд ли оправдано, поскольку в основе обоих жанровых типов лежит мифическое утверждение, объяснение или предположение. С. Толстая в том же смысле, который обычно вкладывается фольклористами в термин *поверье,* использует термин *верование* (Толстая 2015), хотя подавляющее количество примеров верований в ее работе связано не с бытовыми или социальными проблемами, а с проблемами сакрально-экзистенциальными (душа, смерть, покойники, судьба, сверхъестественные силы). Это не в последнюю очередь повлияло на выбор этого термина в качестве определения магических и волшебных поверий в предлагаемой типологии.

Если говорить о коммуникативном характере ФИ, следует обратить внимание на прагматику его порождения как речевого произведения. Длина и характер высказывания (условно монологического или квазидиалогического) зависят от наличия в ФИ классических текстовых компонентов – начала, основного содержания и концовки. В ситуации нормальной фольклорной коммуникации субъекты как говорят, так и слушают, и ФИ всегда являются результатом разговора, который имеет свое начало и конец. Примером могут служить тексты таких ФИ, как гадания или предсказания (судьбы, будущего), толкования снов или событий судьбы. Они возникают в ситуациях, когда одному субъекту нужен ответ на вопрос о своем или чужом будущем, о значении сновидения или сути какого-либо важного события, а другой субъект (с соответствующими полномочиями) отвечает на этот вопрос. Важнейшим моментом является выбор роли в диалоге, т.е. определение того, кто является инициатором вопроса: тот, кто его задает, или субъект, продуцирующий текст

ФИ. Первый вариант развития коммуникативной ситуации, предшествующей созданию текста ФИ (известный, в частности, по сказкам), – это когда инициирующий вопрос (например, гадание) задает не действующее лицо (судьба которого должна быть предсказана), а действующее лицо со статусом знающего локутора (например, гадалка / гадатель), который сначала объясняет действующему лицу детали события и цель своих действий (найти что-то, кого-то или освободить кого-то и т.д.), после чего только формулирует вопрос и отвечает на него в форме ФИ (в данном случае гадания). Текст ФИ создает знающий субъект (обладающий моделью гадания) как реакцию на информацию об условиях, заданных заинтересованным субъектом. Таким образом, как мы видим, несмотря на то, что инициатива гадания целиком принадлежит гадающему, а само гадание представляет собой эксплицитное монологическое высказывание, его создание также произошло в результате коммуникативной ситуации мифомагического характера. Второй вариант инициации касается субъекта, способного сформулировать вопрос (напр. в восточнославянских верованиях ребенок может спросить, что происходит, когда на кладбище прилетели птицы и склевывают зерно на могилах, а ответ взрослого включает мифомагическую оценку того, что это не птицы прилетели, а души умерших людей, которые пришли нас навестить, с последующим в конце прецедентным высказыванием – «Царствие Вам Небесное» или нечетко сформулированным обращением к душе в облике птицы). В компетенции субъекта также находится определение того, являются ли это уже души умерших или пока только птицы. Коммуникативное участие ребенка в этом событии происходит как до, так и после ФИ. Большое количество ФИ, связанных с толкованием снов или объяснением сути событий судьбы, может быть отнесено именно ко второму варианту.

Структурными единицами в классических фольклорных текстах являются своего рода инициальные фрагменты, фрагменты, выражающие прагмасемантическое содержание, и финальные элементы. В случае рассматриваемых здесь ФИ ситуация существенно осложняется тем, что как начальные, так и конечные части таких текстов выходят за пределы собственно ФИ, оставаясь в пространстве коммуникативной ситуации (т.е. в репликах собеседников, например, адресатов или лиц, заинтересованных в содержании ФИ). Современный адресат способен лишь предполагать пресуппозитивную и неявно эксплицированную информацию, предшествующую и следующую за произнесением ФИ, что было совершенно очевидно и явно для естественного участника мифомагического (фольклорного) диалога.

Кроме того, фольклорное изречение, как и большинство жанров фольклора, может функционировать в разных типах дискурсов. Но только один из них является для них подходящей, «естественной» средой функционирования. Это сугубо фольклорный дискурс, основанный на магико-мифическом общении и мышлении. Во всех остальных случаях, например, при использовании таких изречений в политическом, идеологическом, экономическом или научном дискурсе, они перестают выполнять свою функцию и становятся в лучшем случае конструктивными объектами исследования (например, в фольклористике) или образцами архаичных форм мышления (в искусстве, журналистике, медиа).

Еще один важный аспект, в соответствии с которым жанр фольклорное изречение должен рассматриваться в рамках дискурса фольклора, – это его связь с определенным типом опыта. Все ФИ можно разделить на повседневные и функционально ограниченные (специализированные или табуированные) типы. повседневные типы применяются всеми участниками мифомагической коммуникации, специализированные ФИ обладают определенной функциональной спецификой в зависимости от характера компетенции субъектов (например, относятся к сфере опыта определенного типа профессионалов, таких как охотники, купцы, пастухи, рыбаки и т.п.). К типу табуированных ФИ, напротив, относятся модели, используемые людьми, обладающими специфическими трансцендентными или сакрализованными умениями (гадалки, прорицатели, знахари), поскольку только они занимаются соответствующей деятельностью (гадать, толковать сны, лечить).

Очевидно, что повседневные ФИ могут быть созданы любым опытным участником фольклорного дискурса и будут понятны всем. Специфические типы по-разному доступны субъектам востребованности, они будут понятны тем, кто обладает необходимыми компетенциями, а некоторые могли быть вообще недоступны для тех, кто не посвящен в специфику мифомагической деятельности. Для не посвященных они могут быть непонятны из-за отсутствия необходимых склонностей. Трудно также сказать, каждый ли участник подобного дискурса был готов брать на себя ответственность за подобную деятельность в силу ее магической и мифической прагматики.

Однако вернемся к прагматическому определению ФИ, поскольку именно это основание должно стать базой их типологизации. Напомню, что его суть заключается в выяснении того, что стоит за тем или иным мифическим (магическим) событием, и изложении этого выяснения в различных стратегических режимах: либо в виде

делиберативной констатации факта наличия некой существенной (реальной, иногда и сакрализованной) причины, скрытой за данным событием, либо в виде рассуждений о предсказательной силе данного события, либо, наконец, в виде предписания запрета или, наоборот, рекомендации к совершению определенных действий, которые могут предотвратить такое нежелательное будущее или обеспечить будущее желательное.

Таким образом, с точки зрения дискурсивной стратегии и ее прагматики можно говорить о трех основных типах фольклорных изречений. Первые два типа являются сугубо делиберативными: в случае направленности на мифомагическую сущность и причину событий – можно говорить о о ФИ объяснительного типа – **диагностическая делиберация,** задача которой объяснить сущность, эксплицировать неявное, выявить тайные, скрытые причины (верования, толкования снов, наблюдения), а в случае направленности на будущее, признаками которого являются мифомагические события, можно говорить о прогностическом типе – **прогностическая делиберация** (прогнозы погоды, гадания, предсказания судьбы, приметы и т.д.). Третью группу ФИ составляют различного рода прескриптивы, формирующие **персуазивный тип – прескрипцию**, с положительными и отрицательными подтипами, назначение которых – рекомендации (повеления, советы) или запреты (предостережения) определенных магико-мифических действий, сопряженных с указанными выше прогностическими или объяснительными выводами.

Представим предлагаемую типологию ФИ в виде схемы с примерами[15]:

I. Фольклорные изречения объяснительного типа

(объяснительная область – диагностическая делиберация, 2 прагматические зоны – наблюдения, толкования (зона вскрытия сущности предметов и явлений))

наблюдения

наблюдательные поверья

Банище – место поганое. Если поставить на месте сгоревшей бани избу, то либо одолеют клопы, либо мышь испортит весь скарб, а там жди и нового пожара.

Pokud někdo v domě uklízí o novoluní, budou se zde držet pavouci.

Velké zelené kobylky (…) se na konci léta mění ve škorpiona.

Tam, kde stojí jasan, neudeří nikdy blesk.

[15] Все русские примеры здесь взяты из «Словаря русских суеверий, заклинаний, примет и поверий» (Грушко, Медведев 1995), а чешские – из сборника „Pověry a obyčeje v Čechách a na Moravě“ (Grohmann 2010).

Sporýš (…) má moc trhat řetězy a popruhy.

Žáby padají při bouřce spolu s deštěm z nebe.

утилитарные поверья

Веники, сломленные на Аграфену, весь год считаются чудодейными, только в каждом из них непременно должно быть по ветке от березы, ольхи, черемухи, ивы, липы, смородины, калины, рябины и по цветку разных сортов.

Все вообще, из чего моются, считается нечистым: тазы, кадки, ушаты, шайки, ковши в банях.

Při novoluní rostou houby rychleji a je jich více. Stromy by se měly sázet při úplňku, neboť stromy zasazené v poslední čtvrtině nerostou a stromy zasazené při novoluní hezky kvetou, ale nenesou ovoce.

Když se někdo o úplňku dotýká rostliny, musí tato rostlina uschnout.

обиходные поверья

В апреле вообще девушки стараются обмануть как можно больше людей в уверенности, что в таком случае женихи не проведут их, а напротив, они будут водить молодых людей за нос.

С крестом в баню не идут; его снимают и оставляют в домах. То же самое, кстати, делают и женщины перед мытьем полов.

Это растение «движет помысл постельный яко мужьям, тако и женам. Мужеску же полу от приятия семени в брашне спермы прибавляет».

толкования

поверья-толкования

В низовьях Волги водится животно-растение баранец. Оно приносит плод, похожий на ягненка; стебель его идет через пупок и возвышается на две пяди; ноги мотаются, рогов нет, передняя часть как у рака, а задняя часть как совершенное мясо. Баранец живет не сходя с места до тех пор, пока имеет вокруг себя пищу. Говорят, в старину из меха баранца даже шапки шили.

Этот камень нежно-розового цвета избавляет от пьянства, отдаляет лихие мысли, отгоняет от хозяина воров, делает разум добрым и во всех начинаниях подает помощь.

Алмаз отгоняет от носящего его прегрешения и ночные видения. Этот камень смертельную отраву выдаст: если отравитель к алмазу приблизится, то запотеет камень.

Черный агат с белыми жилками показывает всякие опасности, которые предстоят человеку, носящему этот таинственный камень. Он дает возможность одерживать победы над врагами, а также иметь счастье в игре.

Небольшие, но глубокие ямы на лугу и болоте – «чертовы окна», вход в ад. Всякая пропасть, овраг, пещера, колодец может быть входом в ад или вообще на тот свет. Врата адовы охраняются стражниками-чертями, львом, собакой, змеей.

Бани считаются местами нечистыми, потому что нечистая сила в них селится…

О болезни, неизвестно откуда прикинувшейся, говорят: «Из бани вынес».

На Воздвиженье (27 сентября) змеи собираются в кучи, в ямы, пещеры, яры, на городищах, и там является светлый, белый камень, который змеи лижут, насыщаясь им, и излизывают весь; это и есть бел-горюч камень Алатырь.

В ночь с Аграфены на Иванов день существует обычай «выкатывать ржи», то есть мять рожь, валяясь по полосе: это придает зерну особую крепость. Лихие мужики и бабы в глухую полночь на Аграфену снимают с себя рубахи и до утренней зари роют коренья или ищут в заветных местах клады.

Když svítí Měsíc na nějakého spícího člověka, táhne ho to ven z postele. Znamená to, že se z něj může stát náměsíčník.

Když se nějaké dítě o Vánocích až do večera nepostí a příliš jí, říká se, že na něj přijde Perychta a rozřízne mu břicho.

O polednách má vodník největší sílu. Proto se děti bály chodit v poledne po břehu řeky nebo rybníka. Na svátého Prokopa se lidé neradi koupou, protože je to vodníkův svátek, během něhož vylézá, aby si opatřil pečínku. Na čtvrtou neděli postní doby by děti neměly chodit k vodě, protože v ten den je vodník nejvíce zlý.

O půlnoci na Tři krále teče namísto vody víno, ale jenom po tu dobu, kdy bijí hodiny.

герменевтические толкования

День Марии Египетской (14 апреля) по старому стилю приходился на 1-е число, а считается, что в этот день просыпается домовой, и потому нужно всячески обманывать друг друга, чтобы сбить его с толку. Отсюда и повелся обычай: «Первый апрель – никому не верь».

Видеть агнца во сне означает спокойствие и тишину; в поле пасущегося – предзнаменует внезапный страх, сильный испуг. Покупать его – утешение в горести; продавать его – новые хлопоты; нести его на голове – неожиданные вести; убить его – мучение и огорчение.

Из ада (во сне) уйти предвещает богатому несчастье и печаль, а бедному – утешение и облегчение в его судьбе.

Именем этого камня скрепляется чародейное слово заклинателя: «Кто сей камень изгложет, тот мой заговор превозможет!» Ну а уж это – дело совершенно немыслимое.

V lesnatých krajích se ještě do dnešní doby mají zdržovat divé ženy. Mluví česky, ale vyjadřují se v záporech. Např. „Neprosím vás, nepůjčte mi ne-díži.“ Pokud selka dá divé ženě to, o co ji prosí, přinese jí to požehnání. Pokud je ale zvědavá a zeptá se jí: „Načpak?“, tu odpoví divá žena: „Když jste si to načala, tak si to nechte." A přičaruje ženě smůlu na paty. Divé ženy 25

Bludičky mohou ale konat i dobré skutky. Jeden vozka jel jednou temnou nocí lesem po velmi špatné cestě a nemohl se dostat dál. „Kdybych měl alespoň trochu světla," vykřikl, „děkoval bych Bohu!" Sotva to dořekl, objevilo se na voji vozu světélko. Svítilo koním na cestu tak, že mohl snadno dojet až do cíle. Když dojeli, řekl vozka: „Zaplať ti to Pánbůh!“ -„A tobě taky," řekla bludička, „teď jsme oba zachráněni.".

волшебные верования

Под одиноко растущей березой покоится душа умершего насильственной смертью, и вместо сока в ней струится кровь.

Злой ночной дух, старик с котомкой или большим мешком, в который он якобы забирает непослушных детей. Когда приходит ночь, бабай из огорода или из леса приходит под окна и сторожит. Услышит капризы, детский плач – начинает шуметь, шуршать,

скребется, стучит в окно. Правда, он всего лишь пугает непослушников, но никого не крадет: зачем ему лишние хлопоты?

Этот крошечный злобный старикашка, одетый только в липкие листья, отвалившиеся от веников, живет в крестьянских банях. Говорят, он не любит тех, кто позднее полуночи моется в бане; если человек ночью окажется там один, банник может его до смерти зашпарить или камнем убить.

Говорят также, будто лежит Алатырь-камень на острове Буяне и наделен самыми чудесными свойствами, ибо это всем камням камень и всем камням отец. Из-под Алатырь-камня текут источники, дающие всему миру пропитание и исцеление, то есть живая вода. На Алатырь-камень садится красна-девица Заря, прежде чем расстелить по небу свою розовую фату и пробудить весь мир от ночного сна.

Rarášek může být také domácím duchem. Ten se podobá bílému trpaslíku s čepičkou na hlavě a bydlívá nejraději pod čeledníkem. Jednou v roce, a to na dožínky, se scházejí všichni rarášci ve sklepě jednoho z bohatých sedláků, kde pijí z jeho zásob víno.

Duše utopených vodník uchovává v překlopených hrncích. Když mu nějaká duše unikne, dostane se na hladinu v podobě bubliny. Vodník se ale dopouští násilí jenom na těch lidech, kterým je osudem souzeno, aby se utopili. Pokud mu takový člověk přece jenom unikne, označí ho červenou stužkou, kterou člověk nikdy neodpáře. Tato osoba se pak utopí sama od sebe.

Šotek se vylíhne z prvního vejce uzmutém černé slepici, nošeném po dobu devíti dnů v podpaždí člověka, který si nestříhá vlasy ani nehty, který se nemyje ani nečeše, který se dokonce ani nemodlí. Takto vylíhnuvší se šotek splní svému pánovi vše, co si přeje. Když se posléze chce šotka zbavit, může jej prodat, ovšem ne dráž než za dva groše. Druhý majitel ho může opět prodat, ovšem za nižší cenu, než za kterou jej koupil. Avšak třetí majitel si musí šotka ponechat až do smrti (všeobecně rozšířená pověra).

Pokud někdo během zatmění Slunce kope v zemi, najde zlato.

Při narození dítěte se pokládá na stůl sůl a chléb, které jsou určeny pro sudičky. To jsou tři bílé paní, jež přicházejí kolem půlnoci do světnice, ve které leží dítě, nebo před okno této místnosti, aby rokovaly o jeho osudu. V ruce při tom drží hořící svíčky, které uhasí, jakmile vyřknou svoji sudbu. S jejich příchodem upadají všichni do hlubokého spánku, až na zbožného a bohabojného muže, kterému se dostane milosti, aby je spatřil. Jejich sudba je neodvratná a musí se naplnit.

V mracích žijí šiky nebeských vojáků. Blesky a hromy jsou jejich dílem, protože tito vojáci střílí, a pokud některý z nich špatně míří, spadne jejich kulka na zem, a to je úder blesku. Tak to vyprávěla jedna stará paní.

Na Moravě se divoká žena nazývá Věštice, jež na sebe může brát podobu jakéhokoli zvířete. Krade kojence a podvrhuje matkám své vlastní děti (věště nebo podvržence). Takový podvrženec se nikdy nenaučí mluvit ani chodit. Věštice se tak snaží matkám vskutku uškodit. Proto by neměla šestinedělka před první cestou do kostela vycházet ven do volné přírody a neměla by se ohlížet, pokud na ni někdo zavolá, protože by mohla dostat růži.

Bludičky mohou být také dušemi nepokřtěných dětí, které lákají svoje vlastní rodiče, na nichž spočívá vina, že tuto příležitost promeškali.

Když dítě moc křičí, říká se v Cechách: „Přijde polednice a vezme si tě s sebou!" Pokud nechá matka svoje dítě během žní na poli, polednice ho ukradne. Polednice ráda krade děti a dává na jejich místo nádobu na vodu.

II. Фольклорные изречения прогностического типа

(прогностическая область – прогностическая делиберация (2 прагматические зоны – прогнозы и предсказания)

прогнозы

временные приметы

Какова погода на 1 апреля, на Дарью-пролубницу, такова и 1 октября будет, и наоборот. Какова погода 8 апреля, такова она будет и 8 октября, и наоборот.

Коли белка в Покров (14 октября) чиста (то есть уже вылиняла), то осень будет хороша.

Если листья на деревьях в августе желтеют снизу – ранний озимый сев будет хорош.

Белой бабочки-капустнички, белянки, по лугам много – жди урожая на мед.

Бабье лето ненастное – осень сухая.

Много тенетника на бабье лето – к ясной осени и холодной зиме.

Ранняя белка голубая – ранняя весна будет.

Полетел в этом месяце (в августе) пух с осины – спеши за подосиновиками.

Když na jaře začne náhle hřmít, bude dobrý rok.

Na stranu, kam táhne první bouřka, potáhnou i všechny ostatní.

прогностические поверья

Když v peci praská oheň, přijde do domu nějaký host. Když z pece vypadne kousek uhlí, přijdou hosté.

предсказания

предсказательные поверья (предсказания событий)

Векша по городу пробежала – к войне.

Если беременная женщина левой ногой вперед выступает – мальчик родится, правой – девочка. Если у женщины плод на правой стороне, если сидя она протягивает правую ногу, хорошо ест – родится мальчик; охотно слушает песни, выставляет левую ногу, плод в левом боку и причуд много – девочка. Если первые три месяца беременности легки – родится мальчик, тяжелы – девочка.

Když dítě poprvé řekne „máma", narodí se mu sestřička, když jako první řekne „táta", bude mít bratříčka.

Když ženich s nevěstou cestou z kostela potkají starou ženu, kočku, zajíce nebo sluku, znamená to neštěstí v manželství. Pokud ale uvidí vlaštovky, červenku nebo holuby, budou šťastni, tito ptáci jsou totiž považováni za záruku lásky. Pokud navíc hnízdí v zahradě nebo v domě novomanželů, přináší to do manželství věčnou lásku. V Hostinném se věří, že když svatební pár při odchodu z kostela potká šimla nebo krávu, bude manželství obdařeno dětmi; vyjde-li jim ale vstříc vraník nebo býk, zůstanou bezdětní. Když během cesty z kostela slunce proráží mezi mraky, znamená to štěstí, které se dostaví po překonání obtíží.

вещевания (предсказания судьбы)

В августе дуб богат желудями – к счастью.

Белка на пути – к худу. Если случайно белка в деревню забежала, быть для всей деревни беде.

Кто божится напрасно, в шутку, или без нужды, или во лжи, а также, кто имеет привычку сквернословить при этом, – того рано или поздно постигнет несчастье.
Кто из новобрачных первый заснет в брачную ночь, тот первый и умрет. Утром каждый из них старается встать пораньше, чтобы первенствовать в семейной жизни.

Na Měsíci sedí svátý David a hraje na harfu. Pokud se člověk kouká přímo na Měsíc, když svátému Davidovi praskne struna, pak dotyčný člověk oslepne.

Když někdo spatří hvězdu v blízkosti Měsíce, znamená to, že brzy zemře buď on sám, nebo někdo z jeho blízkých příbuzných.

V Podmoklech je vodník malý mužíček s červenou vestou a červenou čepičkou. Pokud se zjeví, stane se do tří dnů neštěstí a někdo se utopí.

гадательные верования

Смелая женщина может дать из своих рук медведю хлеб или мед и подождать, какой голос или звук он издаст: рыкнет – женщина родит девочку, а если замычит – мальчика.

В деревнях девушки после бани закидывают веник через себя в реку: если потонет, то на этот год помрешь. Банными вениками, составленными из разных трав и веток, гадают о своем будущем, бросая с крыши бани: если веник упадет вершиной к погосту, то умрешь, а не вершиной, так жива останешься. Ну а куда веник комлем упадет, туда и замуж идти.

Для гадания на бобах берут сорок один боб и разделяют их, без счету, на три части. Берут первую часть в руку, а другою начинают отсчитывать по четыре бобинки, откладывая их в стороны, до тех пор, пока в руке будут оставаться три, два или один боб. Этот остаток кладут в первую линию, подле первой части. Потом берут вторую часть и поступают сходно, берут третью часть, отсчитывают так же, остаток кладут в первую линию, подле третьей части. После того составляют вторую линию из бобов, отлагаемых так же, в три порядка. Третья линия составляется без счету, в три порядка, из бобов, оставшихся от первой и второй линии. Таким образом, устроивши три линии, в каждой по три порядка, приступают к отгаду на бобах.

Slunéčko (nebo bedruňka) platí v Berouně za věštebné zvířátko. Když najde panna na louce slunéčko, položí si ho na dlaň a řekne: „Rej, sluníčko, rej, hory, doly krej.// Rej, sluníčko, na tu stranu, tam, kam já se ti dostanu, tam, kde je můj milej.“ Když slunéčko odletí, dívka věří, že se ještě tentýž rok provdá a že její ženich přijde právě z té strany, na kterou slunéčko odletělo.

…v den sv. Ondřeje. „Sázívají děvčata haluzku z višně do kvítníka nebo do jiného hrnka a tu musejí vodou z úst polévati. Jestli haluzka do Božího narození z pupenců svých vykvete (se rozzelená) jest děvčeti znamením, že se do roka vdá“.

III. Фольклорные изречения персуазивного типа

(персуазивная область – прескрипция, отрицательная подобласть – 2 прагматические зоны: зона отрицательного воздействия, зона отрицательного магического воздействия)

Зона отрицательного воздействия

предостерегательные поверья

Аршин на кровать не класть – покойник будет.

В третий пар, то есть после двух перемен моющихся, в баню ходить опасно: моются в это время баенник и другие нечистые.

Беременная не идет в кумы: крестник умрет.

За одной бедой всегда жди другую, готовься к ней, чтобы не была неожиданностью; недаром говорят: «Одна беда не ходит», «Пришла беда – отворяй ворота».

По пятницам не следует расчесывать волосы, чтобы не обидеть Параскеву Пятницу, которая должна прийти на помощь во время родов.

Při novém Měsíci by se lidé neměli stěhovat, protože jinak ve svém novém bytě budou nespokojení. Nedoporučuje se stěhovat ani v posledních dnech týdne.

Když nějaká žena spatří skrz okenní tabuli nový Měsíc a nebude-li opatrná, rozbije v nejbližší době všechny hrnce. (I. Tollar z Žebráku).

Během zatmění Slunce se musí přikrýt všechny studny, rovněž se nesmí vyhánět dobytek, protože v této době padá jed (od matky z Moravy).

Lidé věří, že na místě, kam dopadne hvězda, je ukryt poklad. Pokud ale hvězda hned zmizí, znamená to, že člověka před tímto místem varuje.

Klestí, které splavil v lese dohromady déšť, by se nemělo pálit v peci, jinak do domu udeří blesk.

Člověk by neměl na bouřkové mraky ukazovat prstem, neboť jinak do něj udeří blesk.

Если мимо дома движется похоронная процессия, всех спящих в доме надобно разбудить, не то душа умершего может забрать с собой душу спящего: сон – это почти что смерть.

запретительные поверья

Пить в бане воды, приготовленной для мытья, хотя бы она была чистая, – нельзя. Также и вода в рукомойниках считается нечистою, и ею нельзя даже выполоскать посуду, не то что пить.
*Ей (*роженице*) также нельзя быть свахой, дружкой на свадьбе, участвовать в похоронах, обмывать покойника.*
Dřevo ze stromu, který byl zasažen bleskem, nesmí být spalováno v domě, jinak oheň vyskočí z pece. Při vzplanutí tohoto ohně se nesmí křičet, protože oheň potom přeskočí na střechu a dům může vyhořet. Tento oheň nelze uhasit vodou, ale pouze tak, že se ve vší tichosti pokropí svěcenou vodou, potom sám od sebe vyhasne.

отрицательные обусловленности

Если баба в бане станет браниться и посылать своих детей к черту, баенник может содрать с нее кожу с головы до ног.

Знающие люди уверяют: «У того беда на носу висит, кто не чтит примет да не слушает старых людей!».

Poledníček chodí v polední době po polích a po lesích. Kdo mu spílá, tomu uškodí.

V Čechách si rybáři netroufají pomáhat topícímu se člověku, neboť se bojí, že by jim vodník už nikdy nepřál štěstí v lovu a že by je samotné při nejbližší příležitosti utopil.

Když někdo bludičkám nadává a spílá, porazí ho na zem a začnou na něj šlapat tak, že se pak několik dní nemůže postavit. Když na bludičky zapíská, dostane od nich takový políček, že mu oteče tvář.

Pokud ale srpek Měsíce spatří skrze okenní tabuli nebo domovními dveřmi, bude mít v tomto období hodně výdajů.

Зона отрицательного магического воздействия

отрицательные магические верования

Если сорока стрекочет, беременной к ней выходить не должно: это может статься ведьма, которая испортит или даже выкрадет из утробы ребенка.

В бане нельзя стучать или громко говорить, иначе баенник рассердится и напугает.

Возле умершего спать нельзя – надобно охранять покойника, чтоб черти его не украли. Кто-то в семье должен проводить бессонные ночи возле новорожденного и роженицы, да и ей самой не дозволяется спать сразу после родов: следует остерегаться, чтобы нечистая сила не подменила ребенка.

Horníci také nesmí na šachtě zpívat nebo pískat, neboť tím přivolají permoníka.

Ve stavení, ve kterém přebývá, daří se dobytku i drůbeži. Nesmí se však na tomto místě klít, jinak Schrackagerl zamotá koním hřívy, dobytek odváže a rozežene ho.

речевые табу

мать скажет в сердцах сыну или дочери: «Чтоб тебя паралич разбил, окаянная сила!» – и обречет тем ребенка черту. Такие дети – бесноватые – живут недолго, а после смерти их души отходят дьяволу.

Так называют и призрак, образ человека, вызванный в зеркале во время гадания. В заговорах к помощи безыменя обращаются колдуны, желая испортить человека. В лесу у осины, обратившись лицом на запад, колдун просит всех «умерших, убитых, заблудящих, некрещеных и безыменных» встать и повредить такому-то.

Myslivcům a rybářům by neměl v průběhu jejich lovu nikdo přát štěstí, jinak lov špatně dopadne.

Положительная подобласть

(2 прагматические зоны – зона положительного воздействия, зона положительного магического воздействия)

Зона положительного воздействия

поверья-советы

Это трава стрелков и охотников. Время сбора ее – Иванов день (7 июля), окуривание охотничьих снарядов, чтобы добыча не могла от них уйти, – Великий четверг на Страстной неделе. Беречь ее надо в укромном уголке, скрытно от всех. Лучше всего действует адамова голова при охоте на диких уток.

Алмаз черной воды полезно носить женщинам от бесплодия.

Если кто пожелает быть невидимым, тот должен во время Христовой заутрени прийти в баню и, найдя там ее хозяина, который в это время обыкновенно спит, снять с него шапку и бежать с нею, как можно скорее в церковь. Успеешь добежать, прежде чем банник проснется, – будешь обладать шапкой-невидимкой, иначе же банник догонит и убьет.

Při dorůstajícím Měsíci je dobré si nechat ostříhat vlasy. Vlasy jsou potom silné a nevypadávají.

Před tím, než vstoupíš do vody, se třikrát pokřižuj, aby nad tebou vodník neměl žádnou moc.

Když poprvé člověk spatří čtvrtinu nového měsíce, má několikrát udeřit do brašny, budou se ho pak držet peníze.

поверья-наказы

Ходить мыться в баню должен всякий: кто не ходит, тот не считается добрым человеком.

Иногда он любит злобно подшутить над женщинами, и, заслышав ужасное храпение, вой за каменкой или хохот и свист, им надо как можно скорее бежать прочь.

Если в колосистой ржи покажется старик в белой одежде с посохом в руках и с сумою на носу и поманит человека с просьбою утереть себе нос, эту просьбу надо непременно исполнить: из сумы посыплются деньги, а Белун исчезнет. Не зря о внезапно разбогатевших говорят: «Мужик с Белуном подружился».

Когда ведут корову на случку, беременная должна снять фартук и трижды ударить им корову, чтобы приплод был хороший.

положительные обусловленности

Во время засухи беременную обливают водой, чтобы вызвать дождь. Если при пожаре она обойдет дом, огонь стихнет.

Kdo toto divoké vojsko spatří, bude dlouho žít.

O půlnoci před svátým Filipem a Jakubem, kdy mají duchové moc škodit lidem, může každý, kdo má květy přesličky, podle libosti čerpat víno ze studánek, řek a jiných vodních zdrojů, neboť právě v tuto dobu se mění voda ve víno. V severních Cechách je voda čerpaná na Velký pátek při východu slunce nazývána „nová voda“. Když se s ní člověk omyje, je chráněn před kožními nemocemi, pokud se s ní pokropí světnice, zmizí odtud všechen hmyz.

Pokud někdo spatří v přírodě první den po novoluní srpek Měsíce, ať zatřese taškou a v příštím měsíci se k němu budou hrnout peníze.

Зона положительного магического воздействия

положительные заговорные верования

Сушеными цветами дремы осыпают постель и порог дома, и перед сном читают заговор от бессонницы:«Заря-Заряница, красная девица! Возьми бессонницу, а младенцу дай сон и доброе здравие!» Но произносить заговор надо не глядя на дверь или с закрытыми глазами: если заговаривающему заглянет в глаза ночница, то надолго привяжется к нему.

Блуждающие огоньки в лесах, на болотах, на кладбищах указывают на зарытые там клады. На месте, где лежит клад, можно увидеть свечку или золотого петуха. Тогда нужно сказать: «Чур, чур, свято место, – чур Божье да мое». Если этого не сделать, то клад уйдет в землю на большую глубину.

Тех больных, кто ушибся-разбился, надо выносить на то самое место, где приключилась такая беда, и молить землю о прощении: «Прости, сторона, Мать-Сыра Земля!».

Staré ženy chodí rády v době, kdy Měsíc dorůstá, do volné přírody a říkají: „Pojď měsíčku do tašky." Věří, že díky tomu pak získají hodně peněz.

Kdo má horečku, ať jde večer k nějaké staré vrbě a řekne toto: „Vrbo stará, zde ti nesu lysinu." Horečka pak úplně zmizí.

Proti bolesti zubů: Ten, koho bolí zuby, musí pokleknout a na hlavu mu postaví misku plnou ovsa. Nemocný pak odříkává: „Byly dvě studny.// Jedna plná piva, druhá plná vína. // To, co je z člověka, ať jde zpět do člověka. To, co je z vína, ať jde zpět do vína. // To, co je z piva, ať jde zpět do piva. // Co špatného v zubech vězí, musí se potopit do obou studní". Nemocný pak povstane a shodí misku s ovsem do studny a řekne: „Také moje bolesti zubů padají do hloubky".

Když na Moravě hospodyně zadělává těsto na vánoční chléb, jde do zahrady, pohladí rukou strom a řekne: „Stromečku, obroď, obroď." Stromek bude pak rodit mnoho ovoce.

Uhranout či uřknout může každý, kdo na druhého chmurně pohlédne, a to ze strany, nebo s neumytým obličejem. Když mu ale uhranutý řekne přímo do obličeje, že ho uhranul, kouzlo zmizí.

Na svátého Filipa a Jakuba chodí lidé před východem slunce na křížovou cestu, nakreslí tu posvěcenou křídou kříž, pokropí se vodou nabranou ze dvou křížících se potoků a při tom říkají: „Ať je mi tato voda prospěšná a užitečná". To se opakuje třikrát za sebou a člověk pak jde rychle domů, aniž by se ohlížel.

Voda svěcená na den svátých Tří králů se dá použít pro mnoho různých účelů, a proto si ji snaží každý opatřit. Ve vesnicích, kde je svěcená voda velmi obtížně dostupná, protože jsou vesnice třeba velmi vzdáleny od kostela, si lidé pomáhají následujícím způsobem. O půlnoci před Třemi králi čerpá jeden z domu vodu ze studně. Když pak přijde do světnice, řekne: „Pochválen buď Pán Ježíš Kristus!", načež další člověk odpoví: „Až na věky, amen!" Poté se oba pomodlí otčenáš a tato voda tím získá tu samou moc, jako kdyby byla posvěcena. Kdo se na svaté Tři krále vykoupe v řece, zůstane po celý rok zdravý.

призывательные верования

Если есть охота увидеть черта или другую нежить в бане, надо зайти туда в ночное время и, заступив одной ногою за порог, скинуть с шеи крест и положить его под пятку. На Масляной неделе – первый блин за упокой. Его кладут на слуховое оконце – «для родителей», приговаривая: «Честные наши родители! Вот для вашей души блинок!».

Когда люди хотят увидеть борового, чтобы сговориться с ним о благополучном выпасе скота, о том, чтобы вернул пропавших в лесу (человека ли, скотину ли), излечил от привязавшейся в бору болезни, – берут кошку в лес и начинают ее душить. Заслышав кошачье мяуканье, боровик выходит к человеку и вступает с ним в переговоры.

Lidé ale také věří, že je možné slyšet hrát krále Davida na harfu, a sice v době adventu, při úplňku. Kdo ho chce slyšet, musí poté, co se celý den postil, vyjít o půlnoci na pole. Pak jej nejen uslyší, ale také uvidí, jak se při hře pohybuje.

Верования-изгнания

Если под растущую березу вылить воду, оставшуюся после купания больного ребенка (или просто снести к ней дитя, особенно девочку), то болезнь перейдет к дереву; надо только не забыть сказать заговор, вроде этого, от грудной жабы:«Брошу жабу под березов куст, чтоб не болело, чтоб не щемило». Обращаясь к березе с просьбой об исцелении", скручивают над больным ветки, угрожая не отпускать до тех пор, пока болезнь не отступится от человека.

Když vítr opravdu fouká a kvílí, říká se, že to je Meluzína, která poletuje v povětří se svými dětmi a naříká. Lidé pak vyhazují do vzduchu mouku a sůl a říkají přitom: „Pro Meluzínu!“ Pro uklidnění Meluzíny pokládají mouku také na švestku a nechají vítr, aby ji rozptýlil. Přitom říkají: „Ten hvizd v tom povětří přestaň!" Na to se spustí bouře a naříkání pomine.

обереговые верования

Чтобы он не проказил, не вредил в новой бане, надо под порог закопать черную курицу, прежде не зарезав, а задушив ее и не ощипав перьев.

Чтобы задобрить баенника, ему оставляют в бане кусок ржаного хлеба, густо посыпанный солью. Полезно также оставить в кадушках немного воды и хоть маленький кусочек мыла, а в углу – веник.

На ночлег банный пускает в том случае, если путник вежливо попросит у него позволения: «Хозяинушко-батюшко! Пусти ночевать!» Такого прохожего банник охраняет от всякой нечистой силы. Был случай, когда леший хотел однажды замучить человека в бане, а банник не позволил: «Нет, нельзя, он у меня просился!» У банного хозяина спрашивают разрешения, когда желают истопить баню: «Банный хозяин, дай мне баню истопить!» – и так трижды.

Крестьяне, для предохранения себя от ведьм, кладут в этот день на окнах жгучую крапиву, а в дверях скотных дворов – молодое осиновое дерево, вырванное непременно с корнем.

Když se zjeví svita divokého lovce, pokládají se na stůl posvěcené kočičky (jehnědy), aby žádný opozdilec z této družiny nezabloudil do domu.

V jabloneckém kraji věší rolníci cibuli nad dveře, protože věří, že cibule do sebe natahuje nemoci. Déle než rok ale cibule nesmí viset, jinak pozbude svojí síly.

Hastrmana lze učinit neškodným také následujícím způsobem: dětem se ovinou ruce, nohy a krk podvinovací nití. Hastrman pak nad nimi nemá žádnou moc.

Když spatříš, že se k tobě blíží vodník, měj připravené barevné pentle a hoď je do rybníka. Vodník je zvědavý a chce zjistit, co jsi hodil do vody, skočí do ní a zamotá se nohama do pentlí. Nemůže se pak vyprostit a ty můžeš snadno uniknout.

Kdo na Velikonoční neděli dojde před východem slunce k potoku, vyzvedne zuby ze dna kamínek, omyje si čelo a tvář a pak hodí tento kamínek přes hlavu za záda, toho nebudou po celý rok bolet zuby.

Když začne hřmít, stavějí lidé pod střechu koště nebo tam pokládají ostrou sekeru ostřím směrem vzhůru, aby krupobití nezničilo obilí.

V mnoha oblastech lidé házejí na Zelený čtvrtek a na Velikonoce přes chalupy posvěcená vejce a na místo, tam, kam vejce dopadnou, je pak lidé zakopou, což má sloužit jako ochrana proti blesku. Během bouřky se také pálí posvěcené větve (jehnědy) nebo se v zahradě na zem křížem položí lopaty, aby neuhodil blesk.

положительные магические верования

Если алмаз-камень носит воин на голове или на левой стороне при оружии, это спасает его и сохраняет от противников, и от распрей, и от нападения нечистых духов.

Если алмазом коснуться бесноватого, или лунатика, или человека, которого посещают призраки, эти люди от болезней своих поправятся.

Если кто из аметиста настой изопьет, это даст неплодным детей, отраву погасит, воинов от врагов обережет и приведет к победе, да еще в ловле диких птиц и зверей подсобит. Если же на аметисте выгравирован лев, и человек постоянно носит перстень с таким камнем, то будет обладать несказанной храбростью.

ЕСЛИ его сожжешь и дашь пить болящим, поможет он от падучей болезни, и духов нечистых изгонит, и при болях в желудке поможет, и аппетиту придаст.

Jiný prostředek proti můrám je tento: Udělat jazykem na patře třikrát kříž, lehnout si na pravý bok a pomodlit se otčenáš. Pak nemá můra nad lidmi žádnou moc. Pokud jsou dveře místnosti uzavřené, musí můra projít klíčovou dírkou. Proto lidé klíčovou dírku ucpávají, aby se můra nemohla dostat dovnitř. Když někoho posedne můra, měl by kolem sebe prudce máchat rukama. V jedné z rukou by měl pevně držet stéblo slámy. Ráno pak lidé najdou tuto postiženou osobu nahou, jak leží vedle postele. Pokud se stéblo slámy rozláme, můra okamžitě zemře.

Pokud je nějaká dívka očarována, může se z tohoto stavu dostat následujícím způsobem: Jde ráno před východem slunce do zahrady pod třešeň a zatřese s ní tak, že na ni spadne rosa.

IV. Синкретическая область магических речевых действий

речевые действия *гаданий, заклинаний, заговоров, проклятий, клятв, призываний, задабриваний и под.*

Магические речевые действия обычно совмещают в одном изречении объяснение, прогноз и персуазивное проявление воли. Сюда отнесены жанровые типы персуазивно-деятельного характера, о существовании которых мы знаем из пересказов и нарративных текстов (сказок и легенд). Довольно сложно привести их примеры, поскольку они в чистом виде никогда не попадали в фольклорные каталоги. Такого рода модельные тексты носили всегда конфиденциальный (тайный) и ситуативный (конкретно направленный) характер, т.е. создавались инициированными субъектами мифомагического дискурса *ad hoc* для конкретного случая и конкретного человека (а значит могли сильно варьироваться). А значит они не сохранялись ни в виде воспроизводимой структуры, ни в виде делиберативного описания. Если и появлялось делиберативное описание или предписание, касающееся такого рода речевых магических действий, они становились автоматически гадательными, заклинательными, речевыми табу, призывательными, обереговыми или магическими верованиями или верованиями-изгнаниями, а те части гаданий, проклятий, заговоров и заклинаний, которые полностью петрифицировались на уровне высказывания, обычно переходили в разряд мифомагических формул. Модели магических речевых действий являются тайным знанием посвященных субъектов мифомагического дискурса, которым эти последние неохотно делились с фольклористами и этнографами. Стоит также подчеркнуть, что эта последняя, синкретическая область ФИ является прямым пограничьем коммуникативного и обрядового фольклора, польку, что кажется вполне очевидным, знание того, как создавать магические тексты (модель магического речевого действия), должно быть соединено со знанием, как проводить надлежащий магический ритуал (моделью ритуала).

Таким образом в соответствии с прагматикой действий сведущего (инициированного) субъекта были выделены три ключевые жанровые области – **объяснительная**, **прогностическая** и **персуазивная**, а согласно применяемым при этом дискурсивным стратегиям все ФИ были разделены на три базовых типа: **диагностические делиберации** (рассуждения о том, как обстоят дела, что было и почему), **прогностические делиберации** (рассуждения о том, что будет и что об этом свидетельствует) и **прескрипции** (позитивные и негативные предписания).

Обычно ФИ делиберативно-прескриптивного типа широко представлены в сборниках коммуникативного фольклорного материала. Как видно из представленной типологии, каждая область разделена на ряд прагмасемантических зон в зависимости от того, чего именно касаются диагностические, прогностические или персуазивные изречения.

В области объяснительных диагностических делиберациий выделено две такие зоны – зона наблюдений (жанровые типы – **обиходные, утилитарные, локальные** и **временные поверья**) и зона вскрытия сущности предметов и явлений (жанровые типы – **каузальные толкования, герменевтические толкования** и волшебные **верования**). Первая зона обиходно-мифологична, в то время как вторая гораздо сильнее приближена к магическому миропониманию. При этом в герменевтических толкованиях можно отдельно выделить толкования снов, т.к. довольно часто они находятся на пограничье собственно объяснительных и прогностических делиберациий (а точнее – зоны предсказания будущего).

Вторая область – область прогностических делиберациий. Кайфош писал о ней так:

> (…) наглядным примером могут служить пророчества, гадания или предсказания, когда из настоящего положения дел выводится будущее положение дел, на которое указывает настоящее положение дел на основе имплицитного соседства (смежности) или сходства. Ведь если между тем, что похоже, и тем, что рядом, предполагается онтологическое (иными словами, инвариантное) тождество, это означает, что вместе с каждым актуальным или потенциальным означаемым элементом появляется его постоянный – всегда один и тот же – означающий элемент (Kajfosz 2006: 22–34).

В этой области также выделено две зоны: прогнозов (жанровые типы – **временные приметы** и **прогностические поверья**) и предсказаний судьбы (жанровые типы – **предсказательные поверья**, **вещевания** и **гадательные верования**). Первая связана, скорее, с событиями естественного (природного) цикла или грядущими утилитарными событиями, вторая же касается экзистенциальных прогнозов и носит более мистический или магический характер, при этом предсказательные поверья более

конкретны, чем вещевания, а гадательные верования заключают в себе элементы описания магических действий.

Наконец, третья область в силу своего персуазивного характера подразделена на две подобласти в зависимости от того, идет ли речь о наказах или же о запретах. В отрицательной подобласти персуазивно-прескриптивных ФИ выделено две зоны – отрицательного воздействия (жанровые типы – **предостерегательные** и **запретительные поверья**, а также **отрицательные обусловленности**) и отрицательного магического воздействия (жанровые типы – **отрицательные речевые табу** и **верования-изгнания**). Принцип дифференциации тот же: первая зона носит более мифический характер, вторая – более магический. Положительная подобласть обладает подобной структурой: в ней также выделены две аналогичные зоны – обычного положительного воздействия (жанровые типы – **поверья-советы**, **поверья-наказы** и **положительные обусловленности**), основанные в гораздо большей степени на мифических представлениях, и зона положительного магического воздействия (жанровые типы – **положительные заговорные верования**, **призывательные верования**, **обереговые верования** и **магические верования**).

Несложно заметить, что, если абстрагироваться от прагматических областей и зон, все ФИ можно свести к двум принципиально отличным формально-семантическим жанровым типам – поверьям (наблюдениям, прогнозам или предписаниям, базирующимся на мифологической вере) и верованиям (наблюдениям, прогнозам или предписаниям, базирующимся на магическом знании или мистической вере).

Стоит подчеркнуть, что и поверья, и верования социальны как в каузальном, так и в телеологическом отношении. С одной стороны, они возникают в качестве реакции на общественные обстоятельства, возникающие в быту, а с другой – служат решению важных проблем, возникающих в общественной и экономической сфере обыденной жизни человека допромышленной эпохи. Человек верит поверьям и верованиям не только потому, что в данном социуме другие люди тоже верят в эти же поверья и верования, но и потому, что большинство из них проверено на многовековом опыте и как таковые поверья и верования выполняют прогностические, объяснительные, терапевтические и прочие полезные для удовлетворения витальных потребностей функции.

Отдельного обсуждения заслуживает проблема прагматической структуры текста ФИ. Понятно (и это было видно из примеров), что такие тексты могут очень сильно отличаться и их синтаксическая (формальная) структура может быть весьма

отличной (вплоть до того, что одно и то же верование или поверье может быть выражено несколькими формально различными способами). То же можно сказать и о семантической их структуре. Объем и содержание информации, заключенной в тексте толкования или совета, прогноза или обусловленности, могут существенно различаться. Поэтому важно уметь находить во ФИ его прагматическую структуру. Обычно она двухчастная: в ней есть сущностная формула (утверждение: «есть так», «будет так», «(не) надо так») и ее обоснование («потому что») или условие («если / поскольку»). Подробнее на структуре отдельных жанровых типов остановимся в пятом разделе, рассматривая ФИ с концептуальным компонентом «птица».

Итоги раздела III

Анализ мышления и картины мира, а также разностороннего понимания понятия «фольклор» позволил рассматривать фольклорные жанры как лингвосемиотические модели вербализации, а ключевым объектом такого исследования являются фольклорные изречения. Для дальнейшего анализа жанров были учтены различные эпистемологические подходы (тематический, холистический, архетипный, функциональный), необходимые для типологизации фольклорных жанров. На основании функционального подхода для нужд данной работы была разработана функционально-прагматическая типология жанров словесного фольклора. Среди жанров словесного фольклора были выделены экспрессивные, суть которых в более или менее точном воспроизведении готовой текстовой информации вне жесткой привязанности к коммуникативным ситуациям, а также коммуникативные, суть которых в обеспечении ситуативной коммуникации посредством создания (или частичного воспроизведения) текстов. Беря во внимание их роль в процессах коммуникации, первые можно еще определить как монологические и перформативные (поскольку воспроизведение фольклорного текста обретает при этом форму исполнения произведения), вторые же, даже если они носят формально характер монолога, всегда подчинены логике диалога и служат либо инициации, финализации или поддержанию коммуникации, либо выполняют роль элемента в коммуникативном событии.

На уровне сущностной дифференциации некоторые экспрессивные жанры предполагают в гораздо большей степени запоминание готовых текстов (песни, эпосы, сказки, былины), некоторые предполагают значительную степень текстовой вариативности при сохранении информационной воспроизводимости (мифы, легенды, сказания, предания). Так же и при дифференциации коммуникативных жанров можно обнаружить те, при которых коммуникативная ситуация требует воспроизведения некоторых высказываний или сверхфразовых единств в точности (мифомагические формулы, перформативно-фатические формулы, интерактивно-ситуативные формулы, некоторые людические нарративы), и такие, которые могут вербализовать воспроизводимую информацию в сравнительно произвольном текстовом виде (фольклорные изречения и большинство людических нарративов).

Представим эту типологию в виде таблицы:

Таб. 2. Дифференциация жанров

по прагматике	**Экспрессивные («перформативные»)**		**Коммуникативные (деятельностные, ситуативные)**	
по форме интеракции	**монологические**		**диалогические или квазидиалогические**	
по сущности	**текстовые**	**текстово-модельные**	**модельно-текстовые**	**модельные**
жанры	песни, эпосы, сказки, былины, загадки и под.	мифы, легенды, сказания, предания и под.	формулы и людические нарративы	фольклорные изречения и людические нарративы
жанровые типы	волшебная сказка, героический эпос, обрядовая песня и под.	космогонический миф, этологическая легенда и под.	приветствие, извинение, причитание, голошение, заговор, призывание, заклинание, задабривание, проклятие, тост и под.	поверье, верование, вещевание, сплетня, смешная история, меморат, быличка и под.

Основное внимание в разделе было посвящено коммуникативным фольклорным жанрам модельного типа, а именно фольклорным изречениям. Описаны их типологические черты и разработана функционально-прагматическая типология.

В частности, выделены три базовых группы фольклорных изречений по дискурсивно-прагматическим стратегиям: две делиберативные – объяснительные и прогностические, и одна прескриптивная (в которой произведена дистинкция по принципу побуждения к действию или воздерживания от действий). Кроме этого, была выделена также пограничная область верований, являющихся основаниями для совершения разного рода магических ритуалов. Некоторые верования этого типа непосредственно сближаются с жанром мифомагических формул, а через смежные с ними действия – с обрядовым фольклором.

РАЗДЕЛ IV
МИФОМАГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПТИЦЕ В ЧЕШСКОМ И РУССКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Вводные замечания

Каждое фольклорное произведение, так же, как каждый фольклорный жанр как модель вербализации мифомагических или обыденно-мифологических представлений, представляют собой знаковую функцию, обладающую формой, содержанием и прагматическим смыслом. В предыдущем разделе были определены основные формально-прагматические особенности изречений как особого фольклорного жанра, а именно их модельный делиберативно-прескриптивный характер и нацеленность на объяснение (толкование) уже совершившегося, прогнозирование (предсказание) предстоящего, предостережения перед чем-то или запрета что-либо делать, а также рекомендации или наказа совершать какие-то действия. Открытыми остаются два собственно семантических (или тематических) вопроса – чего именно касаются эти информационно-дискурсивные действия (толкования, предсказания, запреты или рекомендации) и что является их ключевым мифомагическим основанием.

В качестве таких тематических (семантических) оснований были избраны мифомагические представления о птицах, подверженные процедурам когнитивной и вторичной культурной концептуализации. Следует ответить на вопросы:

- как осуществляются процедуры концептуализации представлений о птицах, вовлеченных в текстовую реализацию фольклорных изречений;
- какие птицы являются концептуально значимыми для русских и чешских ФИ;
- какие свойства птиц и с какой дискурсивной целью концептуализируются в указанных ФИ;
- в каких случаях представления о птицах концептуализируются с целью презентации (т.е. касаются самих птиц как прямых объектов мифомагического мышления), а в каких случаях эти представления концептуализируются с инструментальной целью (т.е. касаются не самих птиц, а лишь характеризуются поведением птиц или обращением с птицами).

4.1. Образ птицы в мифологии и фольклоре

Ключевыми терминами, которые необходимо прояснить в данной части работы, являются *представление* и *образ* (в смысле наглядного образа). Наглядный образ –это денотативная психическая информационная функция, наиболее близкая к понятию, но, в отличие от него, довольно размытая. Это общее впечатление сенсорного, эмоционального или волитивного характера. Его можно также определить как *предпонятие*. В отличие от структурированного в форме иерархической структуры понятия представление (образ) плавно, недискретно. Например, когда мы слышим выражения: *какая-то птица полетела; это, кажется была птица*; *звук, как-будто бы птица кричит; совсем не похожа на птицу; на ощупь, как птица,* можно сказать, что говорящий актуализирует в этот момент представление о птице или образ птицы. Субъект передаёт общее впечатление об объекте, который не успел в полной мере увидеть, услышать, осязать или идентифицировать, но который ему напоминает птицу. Общие впечатления и характеристика общего сенсорного представления часто проявляются в изобразительном искусстве, например, как формы и клишированные образцы (так дети схематически рисуют предметы, особенно по памяти, в соответствии со своими общими представлениями, т.е. в соответствии с образом, который содержится в их памяти).

Обратимся к дефиниции образа как представления, предложенной Инной Фарман:

> ОБРАЗ – результат преобразования объекта в сознании человека, способ осмысления действительности; понятие, являющееся неотъемлемым компонентом психологического, философского, социологического и эстетического дискурсов. Соответственно различают психологический, познавательный (гносеологический), художественный и др. О. Анализ построения О., его функционирования и развития – прерогатива психологии, которая рассматривает его как процесс (перцепт, конструкт), играющий важную роль в системе психической регуляции деятельности человека. О. воплощает в себе сущность психического. В натуралистических вариантах гносеологии О. совпадает с чувственными данными и проявляется в ощущениях, восприятиях, представлениях. В чувственно данных О. воспроизводятся внешние свойства, связи, пространственно-временные отношения объектов, которые определяются непосредственным взаимодействием с ними. Мысленный О. – результат абстрагирующей деятельности субъекта, «способ явления объекта субъекту» (П.Я. Гальперин) (Фарман 2009: 641).

Как отмечает Фарман, «В натуралистических вариантах гносеологии образ совпадает с чувственными данными и проявляется в ощущениях, восприятиях, представлениях» (там же). Это довольно существенное замечание, т.к. в антропоцентрической гносеологии образ (или же представление) может формироваться не только на основе чувственных данных и нести сенсорную информацию о «внешних свойствах, связях и

пространственно-временных отношениях объектов» (хотя все эти связи и отношения не совсем «внешние», т.к. в значительной степени зависят от собственно человеческих сенсорных возможностей), но и на основе эмоциональных и волитивных состояний самого субъекта. Так возникают эмоциональные и волитивные представления (образы): представления о страхе, гневе, радости, омерзении или представления о желаниях, обязанностях, возможностях или ожиданиях.

Особое внимание стоит обратить на мысль Гальперина, цитируемую Фарман: «способ явления объекта субъекту» как определение т.н. *мысленного образа.* Сам термин *мысленный образ* не совсем удачен, т.к. каждый образ как обобщение чувственных, эмоциональных или волитивных впечатлений по определению мысленный. Лучше для такого рода информационных единиц использовать термины *общее представление* или *ментальный образ* (отсылающий к понятию памяти) и противопоставлять их *актуальным представлениям (образам),* которые содержат актуальную информацию в момент чувственного восприятия, эмоционального переживания или волитивного состояния.

Общие или обобщённые представления касаются повторяющихся опытных ситуаций и используются при процедуре идентификации объектов или ситуаций. Как заметил в свое время Иван Сеченов,

> (…) все единичные впечатления от наиболее обыденных предметов и событий, составляющих нашу ежедневную обстановку, так сказать, тонут в средних итогах, и, конечно, тем полнее, чем меньше отличительных особенностей представляют сливающиеся образования, тем они однороднее по природе (например, сливание липы, дуба в дерево) или *чем поверхностнее и менее расчленено* было *их восприятие*» (Сеченов2014: 82–83).

Такое общее представление по мере своего все большего обобщения, абстрагирования и иерархического структурирования превращается в **понятие**. В структурном отношении представления являются полевыми образованиями, в пределах которых некий ядерный элемент смысла сочетается с остальными по принципу смежности (функциональной, атрибутивной, пространственной или временной) в более-менее целостную сетку. В этом смысле формирование представлений близко по сути к фреймингу. **Фрейминг** как процесс спецификации понятия устанавливается на уровне полевых понятийных структур, основанных именно на представлениях (психических образах). Психический образ птицы как обладающей крыльями, покрытой перьями, летающей в небе, клюющей корм и издающей определенного рода звуки, позволяет осуществлять фрейминг понятия о птице, развивая заложенные в поле этого понятия (в

его экстенсионале) элементы смысла. И именно таким является наше общее представление о птице.

Именно с возникновения и полевого структурирования представления (психического образа) начинается формирование понятия, т.е. когнитивная концептуализация. Человек имеет сложившуюся систему понятий, в которой фреймовые структуры соответствуют (изоморфны) структуре общих представлений. Поэтому можно предполагать, что новые понятия возникают в мыслительной синергии именно через объединение референтивных полей (фреймовых структур) и общих представлений о концептуализируемом объекте. Постепенно вовлекая ядро обобщенного представления в понятийную систему, т.е. осуществляя его категоризацию, мы определяем наиболее существенные черты представляемого объекта (или всех представляемых объектов такого типа) и, находя их у других объектов, включая это ядро в те же категориальные классы, подклассы, роды, виды и т.д. вплоть до окончательной квалификации данного объекта как обобщенного автономного класса, т.е. понятия.

В структуре понятия обычно выделяют интенсионал (содержание, категориальную часть) и экстенсионал (объем, референтивную часть). Первый представляет собой иерархию классов, второе – фреймовое поле. Таким образом каждое понятие может объединяться со всеми остальными понятиями в целостную категориальную структуру по принципу сходства, а также в многочисленные полевые структуры по принципу смежности. Основу этих последних обычно составляют общие представления. Подробнее на проблеме концептуализации остановимся в следующих подразделах. Здесь же следует остановиться на еще одном важном термине, являющемся омонимом уже рассмотренного термина *образ*. Как заметил Михаил Лабащук,

> Категорию образа можно понимать, как минимум, двузначно: как наглядный образ (а кроме того, также и как обобщенно/отвлеченно-ментальный образ), и как художественный образ, то есть опять же как несемиотический образ и семиотический образ (Лабащук 2012: 132).

Во втором случае речь идет об образе как искусственно созданном семиотическом (в т.ч. вербальном) конструкте, функционирующем на уровне культурного дискурса. Сейчас довольно часто говорят об образах своих или чужих, образах русских или поляков, образах политиков или образах будущего. Образ как культурологическая функция восходит к понятию художественного образа как искусственно созданного

вербально-семиотического преставления в произведении некоторой целостной информации (прежде всего понятия). Согласно Светлане Черновой,

> Художественный образ (…) – это результат творческого отражения действительности и творческой деятельности в области словесного искусства (Чернова 2014: 114).

В более антропоцентрической перспективе художественное творчество рассматривается не как отражение, а как изображение, при этом, как пишет Владимир Заика о художественном изображении в литературе,

> (…) изображение – выведение мысли на вербальный уровень, представление ее посредством образа, через образ, а также через план содержания – совокупность образов (Заика 2006: 264),

а образ –

> (…) это определенная схема действий воображения воспринимаемого, задаваемая планом выражения: композицией, словами, их значениями, аллитерациями, параллелизмами, ретардациями, умолчаниями и проч. Это своего рода «инструкция» по «наделению продуктивностью силы воображения» (там же, 294).

В данном случае термин *образ* используется для объяснения процедуры изображения понятия или более широкого информационного поля при их вербализации в дискурсе. Это своеобразный результат семиотической презентации культурно значимой информации. Для художественного текста характерна эмоционально-фиктивная, преобразованная (отстранённая) перспектива формирования художественного образа. Такой образ – это уже не только не представление, но зачастую состоящая из множества понятий самостоятельная функциональная структура.

В рамках как философии, так и культурологии образ принято рассматривать как структурный элемент картины мира, отражающий коллективные представления и ценности общества. В образах в сознании формируются и передаются от человека к человеку устоявшиеся культурные смыслы, обеспечивая их преемственность и способность определения идентичности в той или иной культуре. Кроме культурных представлений образы могут формироваться на основе восприятия, воображения.

Развитие естественных и гуманитарных наук в период между XVIII и XXI веками, заинтересованность путешествиями и орнитологией отображенные в популярных и научных текстах в культурном пространстве славян, постепенно вытеснили предшествующие донаучные народные представления о мире. Птица входит в круг интересов широкого круга исследователей народных текстов, становясь одним из ключевых элементов славянской аксиологии (например, коршун, сокол, орел в хозяйстве крадут домашних птиц, жаворонок приносит на крыльях весну, сова

предвещает несчастье и смерть и т.д.) и популярным объектом художественного изображения в литературе (сказки А.С. Пушкина *Сказка о царе Салтане, Золотой петушок* и др.).

В плане как естественнонаучного, так и этнокультурного исследования примечательна работа польского этнографа Вацлава Серошевского **в качестве лонгитюдного** исследования (12 лет), природы, культуры, быта и истории якутского народа. Серошевский, будучи в качестве политического ссыльного в Якутии, изучал язык, традиции, хозяйство и верования, описал и издал русскоязычную версию книги с обширным фактическим материалом в 1896 году. Часть материала посвящена образу птицы в мифологии и фольклоре якутов (Серошевский 1993).

Под конец XX века понимание образа как общекультурной функции проникает во все сферы публичного дискурса, порождая идею имиджа и искусства создания образа для общественно-политической, экономической, религиозной, людической и других сфер жизни.

Именно с таким пониманием образа мы встречаемся и в фольклорном дискурсе. Нас интересует, как представлена птица в коммуникативном фольклоре на фоне общего образа птицы в фольклоре экспрессивном.

В мифопоэтических традициях разных народов птицы занимают центральное место как элементы религиозно-мифологических систем и ритуалов, обладая множеством функций. В их референциях понимаются человеком в разных культурах концепты божеств В мифопоэтических традициях разных народов птицы занимают центральное место как элементы религиозно-мифологических систем и ритуалов, обладая множеством функций. В их референциях понимаются человеком в разных культурах концепты божеств, демиургов, героев, превращённых людей, шаманских духов, тотемов и трикстеров, а также реализуется функция посланника между мирами. Птицы символизируют небо, солнце, гром, дух, плодородие, вдохновение, пророчество, а также жизненную силу и восхождение и многое другое (см. Иванов, Топоров 1980).

Кроме описания категории в целом и отдельно взятых функций птиц, таких как: орёл, (клинохвостый), сокол, ястреб, коршун, сарыч, ворон, ворона, сорока, морская утка, гагара, нырок, утка, чибис, чайка, белый и чёрный какаду, лебедь, сова, филин, колибри, щегол, королёк, соловей, трясогузка, синица, ласточка, синешейка, крапивник, жаворонок, кукушка, удод, зимородок, петух, глухарка, павлин, эму. Отдельное внимание в энциклопедии посвящено птицам, понятия о которых вторично концептуализированы символически. Это: аист, воробей, ворона, голубь, гусь, дятел,

журавль, ибис, индюк, страус (там же). Как видим, многие из представленных понятий не имеют отношения к славянскому культурному пространству.

Мифологическая типология включает как реальных, так и фантастических птиц (например, Анзуд, Гаруда, Симург, Рух, Жар-птица), а также гибридных существ с птичьими чертами (сфинксы, сирены, химеры). Эти образы выступают как символы божественного и космического порядка, а также участвуют в структуре мифов как классификаторы и посредники между мирами. Функции птиц в мифах (т.е. в «живом» фольклоре) имеют много общего с функциями птиц в собственно фольклоре как конструктивной дискурсивной функции (см. Иванов, Топоров 1980).

Образ птицы в мифологии и фольклоре был ключевым объектом исследования в XIX веке, когда возникла потребность определить коллективные воспоминания этноса, на основании которых ученые проводили различные антропологические и исторические, этнографические и этнологические, литературоведческие и лингвистические исследования.

Проблеме использования концептуализированных представлений о птицах в фольклоре посвящено большое количество современных исследований (Aarne, Thompson 1961; Krstič 1984; Никитина 2002; Бабенко, Алексеев 2005; Смирнова 2019; Баркова 2022). Исследователи обращают внимание на символические функции образов птиц (Белова 2001; Armstrong 2012; Лукина, Бычков, Реш 2019; Смирнова 2019), использование их фольклорных изображений в религиозном, геральдическом или художественном дискурсе (Мурзин-Гундоров 2007; Пчелов 2011; Алешина 2018; Цыкунова 2018; Сазыкина, Попова 2021).

Исследования в области мифологизации или фольклоризации образа птицы демонстрируют, что птица как понятие или концептуализированный образ функционирует на следующих уровнях:

- мифомагическом (посредник богов, душ, сил природы),
- культурно-социальном (культурный символ семьи, власти, рода),
- эстетико-декоративном (элемент орнамента, эстетизации быта),
- лингвосемиотическом (знак-символ).

Образ птицы используется там, где нужно визуально или текстуально обозначить референтивные поля тех или иных культурных концептов (понятие культурного концепта рассматривается подробнее в 4.3). Изучение метафизических

представлений о птицах в мифологии часто связывают с представлениями этнокультурных версий фольклорных текстов.

Основой представления о птице в фольклорном дискурсе является языковая карта реализации (вербализации) понятия, которая взаимосвязана с когнитивной картой, понимаемой как формирование когнитивного пространства функционирования птиц (концептуализация) и значения их концептуализированных образов для обыденно-мифологической жизни человека. В центре этого тематического пространства мыслится ядро, которым является понятие / концепт *птица*. Определение принципов выделения главных элементов вербализации этих карт посредством фольклорных изречений является ключевой задачей данной работы.

Поскольку коммуникативный фольклор обычно не отделяется от экспрессивного и обрядового, материал по фольклорным изречениям, содержащим отнесение к понятию птицы, приходится черпать из словарей, корпусов, монографических описаний разного рода фольклорных единиц, фольклорных образов, мотивов и сюжетов, в которых ФИ зачастую подаются как примеры прогнозов, предсказаний или верований.

Общими для мифологического и фольклорного изучения образов и представлений о птицах является направление изучения сюжетов и мотивов. По сути мотивы и сюжеты, представляющие собой разноплановые суждения которые стереотипизировались в культуре, были собраны и обобщены в ряде работ. В Америке были составлены многотомные определители мотивов и сюжетов, многие из которых посвящены концепту птицы. Так, у Аарне и Томпсона в категории *Мифические птицы* выделяются мотивы *Бог-птица*, *Фея в облике птицы*; *Волшебный петух; Человек, которого несет птица. Орел в образе людоеда. Герой, зашитый в шкуру животного, чтобы птица могла поднять его на высоту. Человек, зашитый в шкуру животного, унесенного птицами и под*. (Aarne, Thompson1961).

Спустя 20 лет в Югославии был опубликован индекс, представляющий собой систематическую классификацию мотивов, встречающихся в эпической поэзии балканских славян. Он охватывает широкий спектр тем, включая мифологические, религиозные, социальные и бытовые мотивы, а также элементы фольклорной символики. В данном индексе также множество материала, связанного с фольклорным образом птицы. Работа Крстића является важным инструментом для исследователей, занимающихся сравнительным анализом фольклорных традиций и изучением

культурных связей между различными славянскими народами Балканского региона. Например: Krstič,

В работе Эдварда Армстронга 2012 года представлен птичий фольклор, восходящий к мифомагической картине мира. Находим там, например, такие разделы, как: *Гусь на Михаилов день, Птица-девушка, Гусь-дождь, Птица гибели и потопа, Птица-гром, Черные агенты ночи, Царь птиц* и под. Автор на основании своих исследований предполагант, что в неолите существовали птичьи культы.

Образы птиц в фольклоре (в т.ч. коммуникативном) можно найти в ряде работ справочного характера (Славянские древности 1995-2012; Грушко, Медведев 1995; Kowalski 1998; Кульматов, Кульматова 1999; Досталь 2005; Некрылова 2007; Мокиенко, Никитина, Николаева 2010). Словарные статьи пятитомника «Славянские древности» содержат большое количество информации о птицах в славянских языках и культурах. Отдельные словарные статьи посвящены аисту, алконосту, воробью, ворону, голубю, гусю, дятлу, жаворонку, журавлю, корольку, коростелю, коршуну, кукушке, кулику, курице, ласточке, лебедю, орлу, перепелке; петуху, птице, сове, соколу, соловью, сороке, удоду, утке, чайке и чибису.

Особое внимание в словаре уделяется субъекту традиционной культуры – жителю деревни в обыденном языковом макродискурсе и культурной сфере. Однако информация о использовании информации о диких птицах при презентации субъектов, находящихся вне сферы традиционной культуры земледелия (птицелов, пастух, ловец птиц, охотник на птиц, купец, торгующий птицами и др.) в этих источниках представлена лишь фрагментарно.

Если говорить об остальных лексикографических материалах, следует отметить, что собранный авторами материал зачастую довольно фрагментарен и представляет собой неполное описание народной традиции с учетом разных субъектов народной культуры, а скомпилированный эклектичный языковой материал взят из коллекций собирателей народного фольклора, в том числе и у В. Даля. Все это, понятно, существенно снижает его экземплификационную, идеографическую ценность. Тем не менее, этот материал вполне может служить источником типологической и классификационной рефлексии.

Богатый материал по презентации образа птицы в фольклоре можно найти в работах по сопоставительной паремиологии и народной символике в славянской народной традиции (см. Гура 1997; Белова 2001). Исследователи фольклора большое внимание обращают на культурологический аспект не только отдельных жанров

фольклора, но и презентации в них концептов птиц (Гусев 1996), в частности на духовное и мистическое значение образа птицы в различных культурах (Иванова-Казас 2006).

Александр Гура предложил собственную культурнозначимую классификацию птичьих символов. Фактически его классификация обладает типологическим и тематическим характером. Там выделяются, например, *нечистые птицы, чистые птицы, плавающие птицы, ночные птицы, маленькая птичка* и под.

В этом отношении внимания заслуживает также работа Леонида Гусева, в которой проведен тщательный количественный анализ фреквенции орнитонимов в фольклорном корпусе. Соответственно, в ядре поля русских орнитонимов оказались *лебедь, сокол, соловей, голубь, голубка, ворон, утка, кукушка* и *гусь,* а на периферии – *орел, ворона, ласточка, селезень, воробей, пава, сорока, кулик, жаворонок, касатка, кречет, перепелка, кур, петух, курица, соловейка, канарейка, галка* и *грач* (Гусев 1996).

В Чехии интерес к проблеме представления птиц в фольклоре появляется в XIX веке. На основании фольклорных данных Вацлавом Крольмусом были проведены компаративные исследования этнографической проблематики птиц (Krolmus 2014). Значимую роль сыграли исследования славянской мифологии (в т.ч. содержащие образы птиц), изложенные в рукописи К. Я. Эрбена, над которыми он работал с 1860-х г. и до своей смерти (Erben 2009). Среди исследователей народной культуры Чехии, сосредоточивших свое внимание на тематических исследованиях птиц в разных жанрах фольклора, стоит выделить Йозефа Коштяла (Košťál 1895). В период развития позитивистского движения в Чехии птица уже стала предметом заинтересованности орнитологов (в равной степени профессионалов и любителей), что можно объяснить ранним развитием и популярностью орнитологии как науки в соседней Германии и западной Европе в целом (Komárek 2007).

При всем богатстве и разнообразии материала, представленного в трехтомной тезаурусной коллекции Вацлава Кролмуса, собранной на протяжении 1845 – 1851 годов (например, *Kukačka, Vlaštovka, O ptactvu vůbec, O skřivanu...., Holubička s poselstvím, Špaček, Skřivánek, Slavík, Ptáček věštící, Strnad, Linduška, Datel, Žluna, Brhel jinak vlha, lidsky žluva, Poštolka, lidsky poštolka, Sojka, Cáp čili bočan bílý, Luňák, Straka, Povést o dudáku, Vrabec, Křivka, křivonos neb křivonoska, Havran, jinač krkavec, Kavka, Vrána, Králíček, střízlíček, jinák paleček, Orel, Křepelka, Kuroptev, Posměváček, Holub divoký čili doupňák, Polní holub domácí jinák sivák, Hrdlice neb hrdlička, Brkoslav, Špaček, Jestřáb, Krahujec jinák krahulík, Krogulaszek (Krahuliček), Sókol, Sokol, Sup, Raroch, rarášek, Káň,*

káně, Hra na koršuna (kán), Noční ptáci dravé, Veliká sova ušatá, Prostřední sova ušatá, Malá sova ušatá, Sova noční, Sova pálená, Seje jinák sýc velký, Sej cek čili sýc malý, Výr, Kohout černý, Bílý kohout, Kohouti, Kohoutek, Kohút и т.д.) материал все же представлен несистематически. В словарных статьях находим короткие фрагменты славянских песен, меморатов, сказок, фольклорных изречений, игр, ритуалов и под. без указания на их жанровую специфику, переплетенные материалом неславянского происхождения и нерегулярными авторскими комментариями. Зачастую неточна квалификация языкового материала.

Наш основной корпус чешскоязычных фольклорных изречений, кроме упомянутых работ Крольмуса и Коштяла, опирается также на публикациях Йозефа Громана (2010), а также Зденека Вашку (2014) Я. Коваржика (2009). В состав русского корпуса вошли в основном изречения из собраний В. Д. Кульматова и Т. В. Кульматовой (1999)., Е. А. Грушко и Ю. М. Медведева (1995), А. Ф.Некрыловой (2007), М. Забылина (2014), Э. и М.А. Рэдфордов и Е. Миненок (1995).

Многие работы исследователей фольклора сосредоточены на каком-то одном или нескольких понятиях о разного вида птицах. Показательна в этом плане книга Аллы Никитиной «Образ кукушки в славянском фольклоре (2002). Автор рассматривает различные аспекты символики этой птицы, опираясь на фольклорные и этнографические материалы. В исследовании образ кукушки выступает как посредник между мирами, символизирует перемены и служит инструментом предсказания судьбы. Судя по определяемым Никитиной функциям кукушки, образ этой птицы соответствует народным представлениям о:

- вестничестве в предсказаниях (кукушка выступает как предвестница событий, связанных с браком и продолжительностью жизни; её крик интерпретируется как знак судьбы, что отражается в многочисленных поверьях и обрядах);

- оборотничестве (птица ассоциируется с превращениями, особенно в контексте мифов о превращении женщин в кукушек; это символизирует переходные состояния и трансформации в человеческой жизни);

- языковом зоологическом коде (образ этой птицы влияет на формирование этических и эстетических норм в этническом сознании славян) (см. Никитина 2002).

Никитина отмечает что образ кукушки широко представлен в различных жанрах славянского фольклора:

- **народные песни и баллады**: кукушка часто упоминается в песнях, где её крик символизирует тоску, одиночество или предвестие перемен,

- **сказания, предания и (этиологические) легенды**: истории о превращении людей в кукушек отражают темы наказания, утраты и метаморфоз,
- **этнографические обряды и ритуалы**: кукушка играет роль в весенних и свадебных обрядах, где её появление или крик интерпретируются как знамение,
- **поговорки и приметы**: существует множество примет, связанных с кукушкой, особенно касающихся продолжительности жизни и семейных событий.

Понятие о кукушке представлено как в экспрессивном и обрядовом, так и в коммуникативном фольклоре.

В монографии Елеазара Мелетинского мифологический аспект типологического и исторического изучения фольклора посвящен эпическим циклам о Вороне, который в мифологии выполняет функцию героя, прародителя и трикстера. Ученый представляет этот образ, исследуя жанровую специфику древнейших форм словесного искусства и рассматривая контакты этносов Азии и Америки (Мелетинский 1979).

Очередной пример – это серия сказок о Петухе и Курочке (Кочетке и Курочке), собранных Александром Афанасьевым. Через поведение птиц легко узнаваема пара «муж – жена», а в описаниях часто подчёркивается гендерный контраст: петушок бодр и решителен, курочка тиха и заботлива. За этими образами закреплены определенные социально-моральные нормы: курочка (ее поведение, отношение к цыплятам) демонстрирует нормы семейных обязанностей жены – заботу о ближних, гостеприимство, щедрость, а петушок олицетворяет роль мужа в семье и сигнал начала нового дня.

Ежи Бартминьски, Ольга Келяк и Станислава Небжеговска-Бартминьска попытались ответить на вопрос, который частично качается также настоящей работы: в каких фольклорных жанрах и жанровых типах чаще всего появляются в качестве актатов понятия о животных. Среди пяти наиболее частотных два – приметы и сонник – вполне могут быть отнесены к фольклорным изречениям. Кроме этого понятия о животных (в т.ч. птицах) нередки в записях верований, описаниях практик, гаданиях, рассказах о верованиях и воспоминаниях (Bartmiński, Kielak, Niebrzegowska-Bartmińska 2015). Все эти тексты так или иначе представляют собой (или содержат в себе) фольклорные изречения.

Последнее, на что стоит обратить внимание при обзоре исследований по образу птицы в фольклоре, это методология анализа когнитивно-языкового материала. Существуют две такие возможности: либо в направлении от наименования (текста) к

значению (смыслу) – семасиологическая, либо обратная – от содержания и интенции к языковой и речевой реализации, т.е. ономасиологическая.

Большинство лингвистов при исследовании мифомагической картины мира изучают языковые, и в частности фольклорные компоненты народных представлений о птице традиционным, семасиологическим способом, т.е. исходя из данности фольклорного текста, пытаются определить его семантику. Результатом семасиологического изучения фольклора является составление лексиконов, словарей, коллекций, корпусов, основанных на описании форм и учитывающих наличие или частотность использования тех или иных форм в фольклорных текстах. Такой подход использован, например, в уже упоминавшейся монографии Л.Ю. Гусева:

> 1. Наименования птиц представляют собой значительный в качественном и количественном отношении корпус фольклорной лексики и играют особую роль в создании фольклорной картины мира. Называя реалии природы, устройство которой в народном творчестве принимается за идеал, орнитонимы характеризуют проявляющиеся в называемом предмете идеальные признаки и высокую степень качества.
> 2. Высокочастотные орнитонимы обладают предельно обобщенной семантикой, некоторые из них (сокол, голубь) квалифицируются как языковые метафоры, актуальные и для современного языкового стандарта.
> В фольклорном тексте эти слова, кроме обозначения конкретных птиц, могут передавать положительную оценку человека, животного или какого-либо предмета, что в ряде случаев приводит к отрыву значения от породившего его понятия (сокол-корабль, разлебедушка, голубчик).
> 3. С уменьшением частоты употребления орнитонимы теряют способность метафоризироваться. Наименования птиц, относящиеся к ближней периферии (орел, ворона, ласточка) и в современном русском литературном языке могут служить обозначениями человека, орнитонимы дальней периферии реализуют эту способность только в речевом акте. (Гусев 1996: 96).

Если же мы хотим понять глубинную (интенциальную) семантику фольклорного текста, его прагматику (целеполагание и причинность), понять функции используемых в таком тексте актантов (в нашем случае – понятий о птицах), выявить культурную значимость таких актантов, мы должны принципиально изменить методологический фокус исследования с семасиологического на ономасиологический и исходить из презумпции телеологической и каузальной осмысленности текста. Фольклорный текст был когда-то кем-то создан. Этому была причина и была цель (интенция). Он был предназначен для использования в какой-то деятельности, направлен на определенного получателя (пользователя), предполагал определенные условия функционирования. Понять все это можно только предположив, что за текстом стоит некоторое когнитивное пространство и некоторая картина мира. А значит, исследование должно вестись от понятия к лексическому знаку и от суждения к высказыванию, а не наоборот. Соответственно корпусы и коллекции ономасиологического типа должны

выстраиваться по принципу понятийных тезаурусов или когнитивных прецедентов. В таких корпусах фольклорные единицы должны рассматриваться как средства вербализации некоторых концептуализированных единиц когнитивного плана.

Используя ономасиологический подход модели употребления лексических единиц с участием слов, обозначающих различные понятия о птицах, можно разделить по принципу фрейминга на объектные (птица как тематический объект), субъектные (птица как субъект коммуникации), инструментальные, функциональные, атрибутивные и под., т.е. пл функции, выполняемой понятием о птице в суждении (а также орнитонимом в высказывании). Только учитывая понятийно-эмоциональный или понятийно-волитивный уровень порождения информации, можно отметить дискурсивные вариации использования понятий о птицах и соответствующих им лексем в различных типах деятельности и речевых ситуациях, например, разного рода иносказания (*вот ты какая птица!*) или поэтическо-символические использования (*белая птица* – душа, *черная птица* – печаль).

Еще более существенно, особенно для фольклорного текста, отображающего мифомагические представления, различение понятий о птицах, служащих презентации этих животных, и понятий о каких-либо других существах или явлениях, изображенных через их сходство или смежность с птицей. В ономасиологии изучение представлений о птице в рамках картины мира начинают с выработки понятийного аппарата. При таком подходе в котором значима понятийная категория и её аппарат, каждый последующий текст не изменяет категориальную структуру понятия, а лишь по-своему дополняет атрибуты и функции, свойственные референции данного понятия.

При этом, в отличие от логического анализа, понятие в ономасиологии не сводится только к познавательной информации, но учитывает также сенсорные, эмоциональные и волитивные информационные составляющие (включая этно- и социокультурные оценки).

Птицы в природе, концептуализированные представления о них как мифомагическое (или обыденно-мифологическое) явление и их фольклорная презентация в разного рода жанрах словесного творчества – это всегда не только этнокультурное, но довольно часто и региональные явления. Важную роль играют здесь языковые процессы номинации понятий и предикации суждений, поскольку одна и та же птица может быть по-разному концептуализирована в различных сообществах, одно и тоже понятие о птице может быть различно названо, а одно и то же название птицы может по-разному семантизироваться в тексте фольклорного произведения.

Одновременно с этим одна и та же номинативная форма (называющая орнитоним) в разных регионах и говорах может обозначать разных птиц. Более того, понятия о некоторых птицах и их номинаты могут и вовсе не попадать в тексты фольклорного канона, ввиду того, что они либо не были культурно концептуализированы (и использовались исключительно в быту), либо, наоборот, их культурная концептуализация табуизировалась.

Ономасиологическое понимание ближе для нашей работы, поскольку оно предполагает в качестве исходного пункта мифомагическую картину мира, а фольклорный дискурс рассматривает как лингвосемиотическую сферу вербализации когнитивных представлений. Принципиально важным для ономасиологического исследования образа птицы в фольклоре является последовательное различение собственно когнитивной и культурной концептуализаций и, соответственно, разведение таких информационных функций, как понятие и концепт. Эти два типа концептуализации птицы рассматриваются детальнее в двух последующих подразделах.

4.2. Когнитивная концептуализация и фрейминг

Для проведения концептуального анализа используются три ключевых пары понятий и базовых терминов: *когнитивная концептуализация* (*категоризация*) / *категориальное понятие*, *культурная концептуализация* / *концепт* и *фрейминг* / *фрейм*. Под *категоризацией* (*когнитивной концептуализацией*) понимается создание когнитивной понятийной структуры, обобщающей определенный объем знаний о некотором фрагменте картины мира, под *культурной концептуализацией* – создание культурно значимого и дискурсивно маркированного концепта (или понятийного поля, например, образа), а под *фреймингом* – процесс разворачивания предполагаемой в понятийном или концептуальном поле референтивной информации в мыслительно-синтаксические структуры. Дополнительно к этим процедурам (и их результатам) стоит еще упомянуть такие чисто вспомогательные категоризирующие акты, как различение / отождествление, сопоставление / противопоставление, генерализация / референция, а также классификация / квалификация. Все эти пары процедур представляют собой оппозиции по направлению систематизирующего движения: от частного к общему или от общего к частному.

Беря во внимание особенности мифомагического мышления, эксплицируемого в фольклоре, следует различать когнитивные процедуры концептуализации, осуществляемые на основе современной аналитической картины мира (в т.ч. научной), и аналогичные процедуры, базирующиеся на мифомагическом синкретизме. На это обращал внимание исследователь данного вопроса Е. Мелетинский:

> Научные классификации строятся на основе противопоставления внутренних принципов, а мифологические – по вторичным чувственным качествам, неотделимым от самих объектов. То, что в научном анализе выступает как сходство или иной вид отношения, в мифологии выглядит как тождество, а расщеплению на признаки в мифологии соответствует разделение на части (Мелетинский 2000: 168).

Чувственность и арефлексивная категоризация проявляются в мифе синтезированно, на уровне полевых структур, в отличие от абстрактно-категоризирующего, классификационного способа построения знания в науке:

> В силу всего этого понятию о научном законе противостоят конкретные персональные образы и индивидуальные события, научному принципу – «начало» во времени, а причинноследственному процессу – материальная метаморфоза. Для науки структуры первичны по отношению к событиям, а для мифа структуры порождены событиями. Ю. М. Лотман и А. Успенский, уподобляя миф языку собственных имен (вслед за Г. Узенером и О. М. Фрейденберг), справедливо указывают, что метаязыку научного описания соответствует в мифологическом описании своего рода метатекст, в котором язык описания и описываемый миф изоморфны (…) (Мелетинский 2000: 168).

Ключевым моментом в использовании понятийной информации (в т.ч. мифомагической) в соответствующем виде деятельности и соответствующем дискурсе можно считать фрейминг. **Если категоризация – это процесс формирования интенсионала понятия, то фрейминг – процесс развертывания его экстенсионала.** Фрейминг лучше рассматривать не как интерпретативную операцию, производимую на произвольном тексте, а как способ различного мышления и говорения об одном и том же понятии (фактически – об одном и томже интенсионале). Соответственно содержащуюся в понятии модельную информацию, указывающую на возможность того или иного способа мышления/говорения, можно называть *фреймом*.

Форма *frame* в англоязычной лингвистике встречается в виде нескольких омонимичных терминов. Использование этой формы в терминологической функции варьируется в зависимости от теорий и лингвистических направлений. Наиболее часто термин *frame* употребляется как синтаксическая рамка, которая должна быть заполнена некоторыми переменными (слотами). Также можно встретить использование термина *фрейм* в значении синтаксической или лексико-синтаксической модели. Меня интересует понятие «фрейм» в рамках теории фреймовой семантики, разработанной Чарльзом Филлмором.

Фрейм (согласно Ч. Филлмору; 1982: 111) понимается как имплицированная (или пресуппонированная) в понятии референциально-семантическая информация, основанная на ассоциациях смежности и предполагающая наличие у обладателя определенной модели мышления о содержании и объеме понятия. Ученый рассматривает фрейм одновременно как когнитивную (понятийную) и операционную функцию (т.е. как последовательность смежных понятийных отношений). Сам автор пишет:

> Под термином «фрейм» я понимаю любую понятийная систему, члены которой связаны между собой таким образом, что для понимания любого из них необходимо понимать всю структуру, в которую он вписывается, соответственно, когда в текст или в разговор вводится один из элементов такой структуры, все остальные автоматически становятся доступными. Слово фрейм в данном случае я использую как общий термин для обозначения отношения понятийной информации, известной в литературе по пониманию естественного языка как «схема», «скрипт», «сценарий», «концептуальная рамка», «когнитивная модель» или «фолк-теория» (Fillmore 1982: 111) [перевод мой – Д.К.].

Представленное здесь описание понятия «фрейм» объясняет механизм использования индивидом знаков естественного языка в коммуникации. Фрейм – это фактически определенный тип ментальной редукции, хранящийся в сознании и активизирующийся в процедурах актуального мышления и коммуникации. Каждое понятие человеческой

картины мира предполагает наличие в своей структуре набора фреймов, который позволяет не только сочетать это понятие с другими в определенных последовательностях и связях (суждениях), но и «подсказывает» субъекту определенный ход мыслей (это весьма удобно и полезно в ситуациях стандартного, рутинного и повседневного мышления).

Таким образом, фрейм можно рассматривать как компонент референтивной части понятия, который иногда называют *экстенсионалом* или *объемом понятия*. В зависимости от временной перспективы термин *фрейм* может пониматься двояко: либо как результат процедуры квалификации объекта в ходе когнитивной или культурной концептуализации, либо как определенная модель мышления (или речи) о содержании уже существующего в картине мира определенного субъекта концепта или понятия. Термин *фрейминг* также может пониматься двояко: либо как процедура формирования и упорядочивания концептуального поля в процессе концептуализации (это можно назвать *мотивационным* фреймингом), либо как актуализация элементов этого поля в процессе оперирования понятием (или концептом) и вербализации суждений в речи (назовем этот тип фрейминга *дискурсивным*). Каждый концепт, сформированный на основе определенного категориального понятия, возникает в результате различных мотивационных фреймингов и актуализируется в процессе мышления в различных процедурах дискурсивного фрейминга, а значит, вербализуется в различных контекстах и типах высказываний.

Фреймы, которыми располагает получатель сообщения в своей понятийной структуре, помогают ему правильно «прочитать» сообщение, особенно в ситуациях, когда сообщение является обрывочным, эллиптическим или частично скрытым. Таким образом, по операционным соображениям целесообразно различать функциональные фреймовые структуры, необходимые создателю и отправителю сообщения для развертывания мыслей в речевые представления (назовем их *интенциальными* фреймами), и фреймы, которыми обладает получатель и которые используются в процедурах приема и понимания сообщения (т.н. *интерпретационные* фреймы). В случае совпадения интенциальных фреймов с интерпретационными можно говорить о коммуникации (в случае несовпадения возникают различные виды коммуникативного недопонимания).

За основу концептуального структурирования когнитивного понятия в нашей работе принята методика структурно-функционального анализа информации, предложенная О.Лещаком (1996). Исходя из реляционистической концепции

информации (предполагающей понимание информации как дифференцирующего отношения) (Saussure 2002: 28) и дуальности возможных структурных отношений (сходство и смежность) (Крушевский 1883: 64–65), Лещак предложил рассматривать понятие как двуструктурированное единство иерархии категориальных классов (основанных на принципе сходства), сопряженное с референтивным полем в виде концентрических кругов, расходящихся от ядра к периферии (основанных на принципе смежности). В ядре таким образом выстроенного понятия сочетаются наиболее характерные и единичные категориальные признаки и наиболее характерные и общие референтивные черты (Лещак 1996: 187–210).

Традиционно элементом значения лексической единицы или своеобразным реляционным «атомом» смысла считается сема. В различных методологических концепциях сущность и форма семы трактуется по-разному. Обычно упоминают лишь такое свойство сем, как их интегрирующий (генерализирующий) и дифференцирующий (конкретизирующий) характер. В нашем случае именно категориальную информацию в структуре понятия (в интенсионале) можно отождествить с интегрирующими семами, в то время как дифференцирующие семы могут быть соотнесены с референтивной информацией экстенсионала. Анализируя понятие птицы, можно сказать, что выделение интегрирующих сем или категориальных элементов смысла должно осуществляться путем установления степени близости между понятиями по принципу классификационного сходства. Птица – это вид животного, следовательно, в категориальной части понятия птица, так же, как и в аналогичной части понятия зверя, насекомого, пресмыкающегося и под. необходимо присутствует сема «животное». В свою очередь, все животные – это существа, что отличает их от неодушевленных предметов – вещей. Однако не все существа – животные. В интенсионале понятий о людях или мифических антропоморфных или зооморфных сущностей должна присутствовать сема одушевленности, интегрирующая все понятия о существах в единый класс. Далее – на основе идеи о физической осязаемости (реальной или гипотетической) можно объединить существа и вещи в класс предметности. Наконец, все объекты, мыслимые как такие, которые могут быть (которым можно приписать свойство бытия: могут что-то делать или с ними может что-то происходить) и могут обладать атрибутами (могут быть какими-то) должны обладать категориальной семой субстанциальности.

Однако на этом категоризация понятия «птица» не заканчивается, т.к. возможны и шаги в сторону классификации самого этого понятия в качестве интегрирующей

семы. Проблема, однако состоит в том, что в орнитологии, отражающей научную картину мира, существует сравнительно стройная система таксономии, позволяющая пройти путь от «теплокровных яйцекладущих позвоночных животных» через «бескилевых» и «новонебных» до «совообразных», «соколообразных», «курообразных» или «журавлеобразных» и т.д. Совсем иначе обстоит ситуация в бытовом опыте и, в еще большей степени, в мифомагической картине мира. Здесь нет столь четких классификационных оснований деления категориального понятия птица. Зато появляются многочисленные переходные типологизации, основанные на смешивании категоризации и референции, т.е. формирование многочисленных тематических классов на основе референтивных (дифференцирующих) признаков – «дикие» и «домашние»; «хищные»; «водоплавающие»; «ночные»; «перелетные»; «полевые», «лесные», «болотные», «степные» и т.д. Кроме этого могут появляться интуитивные классы без однозначной лексической номинации. Так, например, журавли, аисты и цапли в силу своего строения могут восприниматься как птицы одного класса, так же, как воробьи и синицы или вороны, сороки и галки. Все это указывает на факт, что могут существовать некоторые понятия, осознаваемые многими людьми, но при этом не обладающие отдельным наименованием.

Гораздо большее значение для когнитивной концептуализации на обыденно-бытовом или мифомагическом (в т.ч. фольклорном) уровне имеет референтивная часть понятия, т.е. семантическое поле смежности, в которой, как уже было сказано, и производятся процедуры фрейминга. Филлморовское понимание фрейма вполне можно сравнить с понятием референтивного поля, под которым О.Лещак понимает совокупность смежных ментальных отношений, связанных с понятием объекта (в моем случае птицы), которые при необходимости могут развиваться в последовательности мыслей определенного типа. Наиболее употребительные и распространенные способы развертывания элементов референциального поля можно трактовать именно как фрейм в терминологии Филлмора.

В случае субстанциальных понятий наиболее релевантными типами смежности являются атрибутивная (какой? чей? который?) и функциональная (что делает? что с ним делается?). Опосредованно субстантивные понятия могут ассоциироваться по смежности с обстоятельствами функционирования – местом, временем, условиями, причинами, следствиями, целями, образом действия и под. Понятно, что на обыденном уровне наиболее характерными атрибутами птицы являются части ее тела – крылья, клюв, перья, наиболее характерными функциями – летать, клевать, гнездиться, нестись,

откладывать и высиживать яйца, наиболее характерными обстоятельствами локализации – гнездо и небо. Разные типы птиц могут обладать дополнительно целым рядом собственных референтивных признаков – охотиться, парить, порхать, куковать, каркать, чирикать, издавать трели, долбить кору дерева, подбрасывать яйца, лететь ключом и под. Каждое отношение между ядерным компонентом «птица» и ее референтивной характеристикой представляет собой некую свернутую мысль, которая может быть актуализирована в мыслительном процессе и лечь в основу вербального процесса, называемого *фреймингом.* Именно наличие такой свернутой смежностной информации в референтивном поле каждого понятия позволяет впоследствии строить словосочетания и предложения.

Показательно, что далеко не всегда когнитивная атрибутивность или функциональность напрямую перекладываются в лексическую сочетаемость. Например, очевидно, что каждую птицу характеризует наличие у нее крыльев, однако фраза *птица с крыльями* звучит плеонастически, а крылья птицы – нет. Аналогично *птица с клювом, птица с перьями, птица с ногами.* Зато достаточно атрибуировать соматические понятия и их уже можно использовать как определения к форме *птица: птица с большими крыльями, птица с загнутым клювом, птица с яркими перьями* или *птица с длинными ногами.* Все эти характеристики также входят в референтивные поля понятий об отдельных птицах.

Можно предположить, что в референтивное поле категориального понятия «птица» могут входить и понятия об отдельных птицах. Но следует понимать, что такая информация может существенно разниться не только культурно (тут часто говорят о т.н. *прототипах*), но и персонально. Для одних экземплификацией птицы являются воробьи, голуби, вороны или ласточки, для других – соколы, фазаны, совы и дятлы, для третьих – куры, утки, гуси и индейки, а еще для кого-то – попугаи, щеглы, канарейки или павлины. Вряд ли в экстенсионале русских или чехов в качестве такого экземплификатора окажутся страусы, киви, пингвины или кондоры, хотя нельзя исключить, что следы всех этих понятий в качестве дифференцирующих сем найдутся на периферии референтивного поля понятия «птица».

Для нашего понимания структуры понятия важно, что референция, хоть и не определяет сути (содержания) понятия, может на него существенно воздействовать: ограничивать его расширение при генерализации (например, не позволяет многим людям на обыденном уровне отнести пингвинов к птицам) или его расщепление при специализации (не позволяет отделить друг от друга внешне сходные виды). Для

обыденного понимания незначимо, что в природе существует явление мимикрии (референтивное подобие рыбы и головастика, акулы и дельфина, птицы и летучей мыши, а также соединение ласточки и стрижа, голубя и горлицы, кукушки и ястреба).

Обычно когнитивная концептуализация осуществляется одновременно с двух сторон: категориальной и референтивной. Сходя постепенно по иерархическим ступеням категоризации, мы определяем соответственные категоризирующие (интегрирующие) семы интересующего нас интенсионала: категорему (отнесение к категории), родосему, видосему, семантему (отнесение к ближайшему обобщающему классу) вплоть до ядра интенсионала – семемы. Параллельно с этим можно постепенно формировать референтное поле данного понятия, постепенно сужая его, начиная от периферии к ядру (отбрасывая случайные и несущественные смежностные признаки), в котором должны быть собраны все самые значимые и обязательные его референтивные черты.

Следовательно, птица как субстанциальное понятие является реальным феноменом, живым существом, разновидностью животного. Это ее категориальные черты, позволяющие, с одной стороны, отнести ее к определенному классу животных (семантема), а с другой, найти ей место в понятийной иерархии нашей картины мира. Но, если посмотреть на понятие о птице с референтивной точки зрения, кроме того, что она осязаемая и живая, бросается в глаза то, что она летает, вьет гнезда и откладывает яйца (её референтивные характеристике функционального плана – X1, X 2 и X3), а также то, что у неё есть крылья, перья и клюв (референтивные характеристики атрибутивного плана – Y1, Y2 и Y3). Все эти характеристики определяют объем обыденного понятия птицы, а некоторые из них содержатся в ядерной части ее экстенсионала (X1, Y1 и Y2). Однако в другом типе дискурсивной деятельности, научном, существо с крыльями но не летающее (совиный попугай какапо), живущее в воде, учёные относят к разряду птиц и называют *пингвином,* и, как следствие, выстраивают структуру его понятия в зависимости от его специфических категорий и референций именно как птицы. Однако в бытовом понимании это не птица, хоть и обладает крыльями (Y1), перьями (Y2) и откладывает яйца (X3). Из этого можно сделать два вывода: что не все референтивные черты одинаково значимы и что ядро экстенсионала может оказывать воздействие на процессы категоризации. Особенно сильна эта зависимость в обыденном мышлении. В научном исследовании появляется возможность рассматривать это существо как птицу, поскольку в ядро экстенсионала помещаются черты не по принципу внешнего эмпирического наблюдения, а через

рационально-логический анализ имманентных свойств объекта, основанный на классификационно-квалификационных процедурах. Кроме анализа внутренней структуры, образа существования и размножения, во внимание может приниматься также сопоставительный анализ размера и структуры яйца пингвина, позволяющий отличить его от яйца черепахи, крокодила, змеи, птицами не являющимися. Минимальный набор признаков, смежных с другими птицами, позволяет в науке отнести его к классу птиц, а с помощью подобных категорий учёные устанавливают родовидовые категориальные отношения. Следовательно пингвин (киви) – это птица, но лишь для научной картины мира (но не обязательно для остальных типов картин мира).

Обладатели референтивно различных понятий или концептов применяют в практике мышления и коммуникации совершенно разные фреймы. Охотник имеет иной набор моделей мышления о птицах (т.е. иные фреймы), чем сокольник или фермер, занимающийся разведением птиц. Прагматическое отношение к объекту имеет большое значение для определения репертуара фреймов в каждом конкретном комплекте. Для птицелова важно получить живую птицу, тогда как для охотника это не имеет решающего значения. Комплект ментальных моделей сокольничего, который разводит и тренирует хищных птиц и использует их в качестве орудия охоты, отличается от комплекта фреймов любителя птиц, который держит их дома в клетке для эстетических и общественно-этических нужд.

Разумеется, концептуальные различия касаются не только разного комплекта семантических рамок, но и совершенно иной классификации понятийного объема внутри каждого концепта (иные виды птиц интересуют охотника, иные – сокольничего, иные – фермера). Тем самым различие касается всего референциального поля категориального понятия «птица», причиной которого, как мы видим, всегда является разнообразие культурной концептуализации. Замечу, что при этом категоризация птицы как таковой остается неизменной.

Таким образом, мы видим, что и категоризация знания о птице (особенно внутренняя классификация / типологизация понятия о птице как таковой), и фрейминг (т.е. определение того, как думать о птице на основе признаков и функций, выделяемых в ее референтном поле) очень часто зависят не только от собственно когнитивной, но и от культурной концептуализации этого знания.

Проведение концептуализации как аналитической процедуры требует определенных методологических предпосылок. Первая из них связана с тем, что у нас

нет прямого доступа ни к понятиям (когнитивной сфере нашего сознания), ни даже к языку (собственно лексическому составу, вербализирующему понятия). Единственный сравнительно доступный источник понятийной информации – это речь, а конкретнее, высказывания, в которых употребляются различного рода номинативные конструкции – словоформы или словосочетания. Но является ли высказывание и его составляющие надлежащим источником понятийной информации? В самом высказывании нет понятий в чистом виде, нет даже слов в их семантической полноте, которой они могут обладать в языковой лексической системе. И словоформы, и словосочетания выражают уже актуализированные понятия, т.е. понятия, которые подверглись разного рода мыслительным процедурам, а следовательно нет уверенности, что значения этих единиц содержат надлежащую интенсиональную (категориальную) или экстенсиональную (референтную) информацию, составляющую некоторое понятие. В конкретном речевом высказывании мы сталкиваемся с проблемой способа использования языковых номинативных единиц. Все зависит от дискурсивной специфики общения, целей коммуникации, установок общающихся субъектов, их владения языком и т.д. Не всегда ясно, что они подразумевают под той или иной словоформой, тем или иным используемым ими лексическим знаком. При метафорическом или метонимическом использовании лексических единиц вообще речь может идти не о том, что номинирует данный знак в языке. Кроме этого речь насыщена редукциями, эллипсами или, наоборот, орнаментальными или риторическими единицами, которые не призваны номинировать какие-то понятия. Можно услышать фразы *А это еще что за птица? Вы ведь, птицы залетные, вроде еще и не расписанные? О, это важная птица! Я птица вольная! Ставь птицу в графу!* В первых четырех высказываниях имплицируется понятие о человеке (людях), в последнем же вообще имеется в виду графический знак. Следовательно, ни одно из них не номинирует собственно понятия о птице. Тем не менее понятие о птице в первых четырех случаях актуализируется как основание метафоризации при номинировании человека.

Понятие может отображаться в значении слова в языке, однако в речи кроме этого придется учитывать способы, с помощью которых происходит коммуникация, т.е. определенные модели построения высказываний и текстов, а также модели словоупотребления, в т.ч. редукции, метонимии или метафоры. Каждая единица языка одновременно обобщает (через десигнативную часть лексического значения) и содержит множество референций (в денотативной ее части). О птице можно говорить

как о классе, но можно и как о конкретной особи. При этом это не обязательно должно быть связано с грамматической категорией числа. Например, в высказывании *Над озером летает птица* форма единственного числа использована в денотативном смысле, а в *На озере водится птица*, скорее всего, в десигнативном (какое утилитарное, социальное, мировоззренческое значение имеет сообщение о том, что на этом озере водится одна единственная птица?). Следовательно форма единственного числа может подразумевать множество птиц (категориальный класс птиц). Однако возможна речевая ситуация, когда форма множественного числа используется риторически и обобщенно, хотя по факту речь идет об одной птице: *Вижу, ты птиц разводишь* (увидев попугая в клетке) или *Вот, уже и птицы летают* (заметив одну птицу на небе). Следовательно, концептуальный анализ следует производить не на тексте (высказывании), а уже на вычлененном из него значении лексического знака (причем после элиминации фактора многозначности, поскольку многозначность – это фактически отнесение той же формы к совершенно различным понятиям, а нашим заданием является анализ одного понятия).

Произвести полноценный когнитивный анализ на конкретных высказываниях нет возможности, поскольку его задачей является вскрытие первичных психических (когнитивных и когитативных) процессов, а речевая реализация в форме высказывания в том или ином типе вербализации понятия содержит в себе всегда целый ряд собственно дискурсивных и стилистических наслоений (как в вышеприведенных примерах). Поэтому сначала необходимо понять чем является интересующий нас объект, каковы его квалификационные черты, т.е. в такие родовидовые отношения он вовлечен, а после этого далее определить, каковы его облигаторные референтивные свойства (атрибутивные и функциональные характеристики). И именно в этом может помочь **когнитивный фрейминг** – процедура разворачивания потенциальных полупредикативных связей в семантическом поле знака. В последнем случае использование высказываний в качестве верификаторов и фальсификаторов референтивных черт просто необходимо. Только через сочетаемость номината интересующего нас понятия с наименованиями его атрибутов (выясняющую, каков он) или наименованиями его функциональных свойств (выясняющую, что он делает или что с ним происходит) можно определить экстенсионал данного понятия и перепроверить правильность его квалификации в интенсионале.

Если рассматривать фрейминг как отражение в экстенсионале (в референтивном поле) существенных свойств интенсионала (категориальной части понятия), то стоит

особо подчеркнуть, что когнитивный фрейминг может проявлять как родовые, так и видовые свойства референтивного поля данного понятия. Например, в родовом поле понятия «голубь» обнаружатся все те же референтивные черты, которые можно обнаружить в родовом понятии «птица»: у него будет такое же строение тела (*голова, туловище, крылья, лапы, клюв, перья, хвост, кожа, кости* и под.), окрас, размер и те же функции: он может *летать, сидеть, приземляться, взлетать, вить гнездо, откладывать яйца, высиживать птенцов, вылупляться из яйца, оперяться* и под. Поэтому фреймы «Голубь летит», «Голубь клюет пищу», «Голубь снес яйцо», «Больной голубь» или «Серый голубь» являются полностью производными от аналогичных фреймов, содержащихся в экстенсионале понятия «птица» и ничего не говорят о голубе как о таковом, а только демонстрируют, что голубь – это птица.

Однако у понятия «голубь» существуют дополнительные референтивные свойства, которых нет у птицы как таковой. Это проявлениями его видовой категоризации: специфический для голубей размер и окрас, специфическая форма, особый внешний вид, особый способ передвижения по воздуху и земле, характерное место жительства и под. Это могут быть и негативные фреймы, вроде «Голуби не плавают», «Голуби не летают на зимовку», «Голуби не охотятся за другими животными» и т.п.

Наряду со стандартными видовыми характеристиками у голубей могут обнаруживаться и нестандартные, которые могут быть необязательными для всего вида голубей, а свойственны только какому-то его подвиду. Это может касаться и особенностей внешнего вида («штаны», чуб, «галстук», особый зоб), и особенностей полета (бой, кувырки, пикирование, кружение) или особенностей поведения (воркование, покачивание, потрясывание шеей). Все они могут обращать на себя внимание людей, которые начинают отличать одних голубей от других. В результате может оказаться, что у разных людей в зависимости от их опыта наблюдения за голубями могут сложиться понятия об аналогичном фрагменте картины мира – голубе – с идентичным интенсионалом, но при этом существенно различные по референции (по экстенсионалу). При мышлении о голубе как птице, умеющей далеко и высоко летать, информация о его внешнем виде, умении кувыркаться или издавать особые звуки уходит на периферию экстенсионала, если же мы думаем о красивом голубе с разнообразным окрасом и двумя чубами, который как-то особо себя ведет, на периферию уходят его летные характеристики. Именно таким образом постепенно

формируются видовые понятия в рамках одного родового когнитивного понятия «голубь»: *дутыши, трясуны, качуны, турманы* и пр.

Когнитивные фреймы, не зависящие от прагматической культурно-дискурсивной оценки, встречаются в фольклорных изречениях не столь часто, поскольку они очевидны и являются лишь фоном для позднейшей вторичной культурной концептуализации. Птица как таковая обычно не представляет собой предмета обыденной человеческой заинтересованности (даже в современной картине мира птица как таковая представляет собой интерес только для орнитологов). Тем не менее стоит обратить внимание на то, какие именно аспекты понятия «птица» актуализируются в фольклорных изречениях. Ниже представлена схема фрейминга, основанная на ономасиологическом понимании структуры понятия и лексического значения номинирующих его знаков, предполагающая разнородность понимания птицы в зависимости от ее предполагаемой роли в актуальной картине мира. Птица может пониматься как субъект или объект действия, носитель атрибутов, ее действия могут быть направлены на определенного рода объекты и осуществляться в разного рода характерных обстоятельствах. Кроме того птица может пониматься как отдельная особь («эта птица») родовой категории «птица как таковая» или видовой категории «птица определенного вида», а также как совокупность таких особей («птицы»). В последнем случае объект когнитивной концептуализации может мыслиться как отдельная группа птиц («эта группа, стая, стадо, клин и под.») или же как весь вид («ястреб вообще») или даже весь род «птица вообще». Таким образом в рамках когнитивной концептуализации понятия «птица» в русских и чешских фольклорных изречениях можно говорить о следующих фреймах:

- атрибутивные (представление постоянных и функциональных атрибутов птицы, ее свойств и качеств, а также характерных ее частей):

> *vajíčka v ptačím hnízdě, hnízdo s vejci, ptačí pysk, tučný* (**pták**), *дикая*, *перелетная, легкокрылая, ночная, хищная, летящая, поющая, дерущаяся,* (у нее) *отнимутся крылья, в силах только ходить* (**птица**), *пение, крик* (**птицы**)*, мелкая* (**пташка**), (má) *hlas jako labuť* (**luňák**), (má) *černý šat*, (je) *největší, křik jeho „krak, krak“* (**krkavec**), *белый* (**голубь**), *парящий, летящий, летающий, мертвый* (**орел**), *толкун* (**ворона**), *старый* (**ворон**), *крик* (**совы, филина, вороны**), *пение* (**соловья, малиновки, канарейки, щегла, скворца, ласточки**), *полет* (**коршуна, орла, ястреба, журавля**)*, высокий полет* (**коршуна, орла, журавля**)*, стук* (**дятла**)*, щелканье* (**соловья**),

Прежде всего мы находим здесь отнесения к визуальным и акустическим признакам птиц, реже к их поведенческим характеристикам.

- субъектно-деятельностные (представление действий, выполняемых птицей как субъектом):

opustí hnízdo a vejce nevysedí, táhnou, (**pták**), *tichne* (**ptactvo**) *ощипывается, течет, вьет / завивает* (*гнездо*), *хохлится,* (*в море*) *является* (*внезапно*) *и скользит* (*по волнам*), *залетает* (*в дом*) (**птица**), *летит, купается* (*в пыли*) (**пташка**), *leti* (**jestřáb**, **luňák**), *křičí, pronásleduje* (*kořist*) (**luňák**), *vniká* (*do příbytkův*), *žene se* (*za kořistí*), *objevuje se* (*v zimě blízko vesnice*) (**krahujec**), (*v letu*) *lapa, zdržuje se* (*na poli*), (*na noc*) *ubírá se* (*do lesa*), (*hnízdo*) *mívá* (*v lese*) (**ostříž**), *vyletí, požívá* (*kořist*), *ulovil* (*kořist*), *vznesl se* (*nejvýš*), (orlové) *žijí* (*po veškerém světě*) (**orel**), *létá*, *poletuje* (*nad domem*), *přiletěl* (*se strašným křikem*), *krouží, sedne* (*na římsu*), *vyklová* (*oči*), *rozsápe* (*srdce*), *zanáší* (*do svého hnízda věci*) (**krkavec**), *водится*, (*в вёдро*) *прячется,* (*в окно*) *влетит* **(голубь)**, *bílý* (**vrabec**), *каркает* (**ворона**), *кричит, пищит* (**сова**), *свистит* (**филин**), *щелкает* (**кенарь**), *поет* (**кенарь, скворец**)

Среди наиболее частых действий обнаруживаем разного рода отнесения к полету, охоте и издаванию звуков, реже к другим проявлениям существования в животном мире.

- объектные (представление птицы как объекта различных видов деятельности):

видеть, ловить, поймать, убивать, встречать, сорвать голову (**птицу**/**птице**)*, mohou chytati, lovit začni* (**ptáky**), *бить, убить, есть, видеть, поймать* (**голубя, голубку**), *видеть* (**орла**), *увидеть* (**ворона**), *поймать* (**ворону**), *убить* (**ворона, ворону**)

В этой группе представлены фреймы понимания птиц как объектов наблюдения или физического воздействия со стороны человека или других животных.

- деятельностно-объектные (представление объекта в деятельности птицы):

(*вьет*) *гнездо* (**птица**), (žene se za) kořistí (**krahujec**), *hnízdo* (*mívá v lese*) (**ostříž**), (*požívá*) *kořist* (**orel**), (*vyklová*) *oči*, (*rozsápe*) *srdce,* (*zanáší do svého hnízda*) *věci lesklé* (**krkavec**), (*pronásleduje*) *kořist* (**luňák**),

Чаще всего действия птиц направлены на объекты их обитания или питания.

- атрибутивно-деятельностные (представление характера функционирования птицы):

(является) внезапно (**птица**), *v letu* (lapa) (**ostříž**), (*přiletěl*) *se strašným křikem* (**krkavec**), *píská pronikavě* (**luňák**), *nejvýše* (*k oblakům vyletí*), (*se vznesl*) *nejvýš* (**orel**), (*поет*) *тихо, громко, разными голосами* (**скворец**)

Если говорить о характере действий птицы, то таких наблюдений немного и чаще всего они относятся к способу издавания звуков или способу полета.

- локально-деятельностные (представление места функционирования птицы):

в море (*является внезапно и скользит*) *по волнам,* (*залетает*) *в дом* (**птица**), (*купается*) *в пыли* (**пташка**), *leti přes louku* (**jestřáb**), (objevuje se) *blízko vesnice* (**krahujec**), (*se zdržuje*) *na poli*, (*se ubírá*) *do lesa*, (*hnízdo mívá*) *v lese* (**ostříž**), (*sedne*) *na římsu,* (*zanáší věci lesklé*) *do svého hnízda,* (*létá*) *nad stavením,* (*poletuje*) *nad domem* (**krkavec**), (*letí*) *do lesa,* (*má děti*) *v černém lese* (**luňák**), (*vyletí*) *k oblakům,* (*orlové žijí*) *po veškerém světě* (**orel**), (*водится*) *под кровлей,* (*влетит*) *в окно* (**голубь**)

К наиболее характерным для фольклорного дискурса локализациям действий птиц можно отнести лес и человеческое жилье.

- темпорально-деятельностные (представление времени функционирования птицы):

(*objevuje se*) *v zimě* (**krahujec**), *na noc* (*se ubírá do lesa*) (**ostříž**), (*прячется*) *в вёдро* (**голубь**)

Натуральные темпоральные характеристики действий птиц редко отмечаются в фольклорных изречениях. В основном это времена года и суток, а также погода.

- количественные (представление групп птиц, объединенных в общим поле)[16]:
многие вместе, вереницы, текут стаями (птицы), (*spatřil*) *veliké množství* (*ptáků*), (*přiletělo*) *hejno (krkavců)*, *в кучу* (*собираются вороны*), *воронье, objeví se houfně* (*červenka*).

Обычно фольклорного субъекта интересует поведение отдельных особей, представляющих род или вид. Но иногда в поле заинтересованности попадают группы (обычно в пределах вида)

Как видим из последней разновидности когнитивного фрейминга, каждый из перечисленных типов фреймов можно охарактеризовать также строго категориальными факторами в зависимости от того, о чем (о каком понятийном содержании) идет речь в фрейминге:

- индивидуальные фреймы (если представлена только одна конкретная особь или конкретная группа особей – стая, клин, стадо и под.) – случай, при котором особое значение могут приобретать такие референтивные признаки, как возраст, пол, внешний вид представляемой в тексте особи или характер группы (комплементарный или контрастивный):

Na Květnou neděli berou čeští rolníci ***mladého, zdravého a pěkně rostlého holoubka*** *a pohladí jím tvář každému z lidí, kteří žijí v tom domě, aby mu byli duševně i tělesně podobní, aby byli vždy čistí, krásní a mladí, aby měli hezkou kůži, neměli pihy a bradavice;*

[16] О количественных классах как элементах ономасиологической категоризации подробнее см. в работе О. Лещака (2009: 188).

*При виде **первого аиста** нужно за ним бежать, приседая, и кувыркаясь, чтобы не болели ноги;*

- видовые фреймы (если представление касается целого определенного вида птиц) – довольно частое использование – «птица определенного вида», которое легко спутать с первым (индивидуальным), т.к. номинаты понятий о птицах как особях и как представителях вида идентичны:

***Плишки** прилетели – быть тёплой погоде;*
*Když se objeví houfně **červenka**, tah **sluky** je v nejlepším proudu;*

- а также родовые фреймы (если представлено целое категориальное понятие «любая птица как таковая», для которого нерелевантна информация о том, что это за птица, одна она или их много):

*Po svatém Tichonu **ptactvo** tichne*;
Птица залетает в дом – к беде

Для определения организации взаимодополняющих видовых понятий в рамках одного родового понятия кроме классификации можно выделить ещё одну процедуру – а именно типологизацию (объект классификации не может быть отнесен к двум разным классам, но при типологизации его можно отнести к двум смежным типам. Так в классе птиц могут быть выделены типологические подклассы (группы, типы, агрегаты[17]) категориально сходных объектов, объединенных по принципу их референтивной смежности, такие, как: плавающие, нелетающие, домашние или дикие, лесные, болотные, степные или полевые, дневные или ночные, перелетные или зимующие, декоративные, певчие, ручные, ловчие, экзотические / заморские, вещие, мифические / сказочные и пр. Часть из них носит чисто когнитивный характер, часть – культурный (о которых речь идет в следующем подразделе). Несложно догадаться, что многие их этих агрегатов понятий о птицах изначально возникали как культурные концепты в разных сферах человеческой деятельности, поскольку все они отличаются именно

[17] Термин *агрегат* употребляет в «Критике чистого разума» Иммануил Кант. Он противопоставляет агрегат системе (как координацию – субординации). Кант считает, что в системе есть классификационные отношения внутреннего иерархического упорядочивания, тогда как агрегату они не характерны (в нашем случае к лесным птицам могут относиться совершенно различные птицы, более того лесная птица одновременно может быть хищной и ночной, но не все хищные птицы лесные, так же, как не все ночные птицы живут в лесах). Философ, кроме того, упоминает в своей работе о такой форме организации множественных объектов, как ряд, которая отличается от агрегата своей линейной упорядоченностью (см. Кант 2006: 179–181). Вероятно, ряд возможен только благодаря существованию оси координат, на которой расположены объекты (линейную систематизацию птичьих комплементарных агрегатов можно усматривать в их косяках, клиньях или вереницах).

своим экстенсионалом. Скорее всего, они существовали в различных картинах мира и лишь со временем произошло их вхождение в общепринятый типологический подкласс в рамках класса «птица».

Следует различать процедуры агрегации двух типов. Это **комплементарная** агрегация и **контрастивная** (или же некомплементарная). Объекты в случае комплементарной агрегации взаимодополняются и образуют всевозможные группы, для живых существ это разного рода ситуативно или событийно связанные сообщества, где объекты взаимодополняются, в результате чего можно говорить о конечном продукте такой процедуры – агрегате. Примером комплементарного агрегата является для человека семья, землячество, соседство, у птиц – стая, косяк, ключ, стадо, вереница. У человека это распределение ролей между мужем, женой, отцом, матерью и детьми; у животных может быть своя социальная роль: вожак и члены стада (рабочие и воины), которые взаимодополняют друг друга, чтобы создать целое. Взаимодополнение служит для образования единой группы / целого. Комплементарный агрегат – это полевая структура, состоящая из единиц одного класса. Если же мы говорим об агрегате некомплементарном, – то это типичный класс, только объединенный по полевому принципу сходства (сходство референтивных признаков). *Косяк журавлей* или *стая голубей* – это комплементарные агрегаты, а *полевые* или *перелетные птицы* – некомплементарные, поскольку не каждая птица того же вида относится к данной конкретной агрегатной группе, но при этом к такого рода агрегату могут относиться птицы различных видов. Птицы одного и того же вида в одной географической зоне являются перелетными, а в другой – оседлыми. Для большей терминологической прозрачности некомплементарные агрегаты лучше называть *тематическими классами.*

Если речь идёт о стаде или о стае (косяке, ключе и под.) можно сказать, что их объекты реально смежны во времени и пространстве, а в случае тематического класса объекты смежны лишь потенциально. Реальное и потенциальное отличие по смежности помогает отличить эти типы, поскольку не обязательно лесным, хищным или ночным птицам создавать целостное пространственно-временное множество, достаточно их принципиально идентичной возможности быть в одном месте (поле, лесу, болоте, в клетках, на выставке, в сказке) в определенное время (ночью, зимой, летом) или обладать сходными функциями (петь, плавать, предвещать судьбу, охотиться).

В случае комплементарной агрегации возможны модификации, например, так же, как можно говорить о неполной семье, возможно существование стаи без вожака, однако для тематического класса модификация несущественна и условна: из-за того,

что у ряда водоёмов не встречаются цапли, не перестанет выделяться тематический класс водных птиц, более того объекты тематического класса «лесные птицы» могут встречаться в лесах разных географических зон и могут не встречаться в лесах других зон. Субъект, проводящий типологизацию по тематическому принципу, может объединить в одно целое потенциально смежные объекты, которые могут никогда не встречаться в одном месте и пространстве (кайра и фламинго). Речь идёт о контрастивной агломерации, поскольку при такой процедуре каждый объект равноправен (как в обычном парадигматическом классе), ввиду чего можно сказать, что кайра, такая же водная птица как и фламинго.

О Лещак и А. Матаховский в работе, посвященной ономасиологическому анализу имен собственных (2020), ввели количественный термин *коллекция*. Коллекцией они считают понятие о совокупности неких однотипных референтов, представляющей их случайный или актуальный набор по принципу «некоторые из класса X, характеризующиеся референтивным признаком Y». Для птиц коллекциями можно считать именно описанные выше агломерации, как комплементарные (стаи, семьи, конкретные группы особей), так и контрастивные (полевые, лесные, болотные, перелетные, оседлые, водные хищные птицы и под.). В первом случае, например, из класса «ворона» выделяется группа ворон, актуально попавшая в поле зрения и совершающая некое действие. Можно при этом сказать, что *воронье кружит над домом*. В данном случае *воронье* – номинация комплементарного агрегата или коллекции, т.е. определенной стаи. Аналогично в *spatřil veliké množství ptáků*, где речь идет о группе птиц находящихся здесь и сейчас в едином поле зрения и воспринимаемых как некоторая коллекция или комплементарный агрегат. В примере же *Opusti-li vodní ptactwo malé vody a větsí vyhledává,* являющимся предвестием дождя, номинат *vodní ptactwo* представляет собой название контрастивного агрегата или части тематического класса водных птиц, который также можно определить как коллекцию (ведь речь не идет о всех без исключения водных птицах, а о любой группе водных птиц, но взятой не в ее пространственно-временном единстве, как в первом случае, а по отдельности). Точно так же и в русском примере *Проглянет солнышко – к раннему прилету птиц.* Речь идет не о целом категориальном классе «птица», а лишь о тематическом классе перелетных птиц. При этом такое «коллекционное» или «агрегатное» использование когнитивных понятий нельзя смешивать с использованием этих же понятий, но в иной количественной модификации, например, как категориального вида или рода. Например, *Když se na Valentina napije z koleje pták, tak*

se na Matěje z ní napije vůl или *На Благовещение птица гнезда не вьет.* В обоих случаях понятия модифицированы категориально на уровне всего рода «птица». Возможно также и чисто видовое категориальное использование: *Ozve-li se zpěvem drozd a zakřičí čejka – musí táhnout i sluka* или *Чайка прилетела – скоро лед пройдет*. В обоих примерах все номинации птиц использованы в видовом категориальном смысле.

Если говорить о встречающихся в нем тематических классов, то таковыми являются *хищные, ночные, лесные* и *перелетные птицы*, хотя сами эти лексические маркеры практически не используются и определить тематический класс можно только по контексту. Таким образом использование в коммуникативном фольклоре лексических маркеров тематических классов столь же редко, сколь и номинатов комплементарных агрегатов. Обычно используются либо описательные конструкции, вроде *множество птиц,* либо пресуппозиция, вроде J*sou-li na Michala ptáci ještě doma, ne bude tuhá zima* и *Сентябрь птиц в дорогу торопит* (подразумеваются перелетные птицы), *Если птицы на землю садятся – к вёдру, а если на крыши – к непогоде* (речь о т.н. синантропных птицах, живущих вблизи людей).

Можно сказать, что когнитивное понятие птицы представляет собой лишь семантическую основу фольклорного дискурса. Основное разнообразие в фольклорной презентации понятия «птица» (в основном в фольклорных изречениях) вносит его культурная концептуализация, т.е. определение степени и характера ценности птицы для человека.

Поскольку в основе нашего исследования лежит выражаемое в фольклорных изречениях мифомагическое мышление, нас интересует прежде всего культурная концептуализация и прежде всего культурный фрейминг. Понимание процессов категоризации и когнитивного фрейминга необходимо всего лишь как фон, на котором производится концептуализация культурного характера. Однако эти процессы имеют еще одну важную функцию – они выполняют роль сдерживающего фактора, поскольку без понимания того, о чем мы говорим (например, все еще о птице или же о чем-то другом, что птицей в принципе не является), нам сложно будет правильно воспринимать фольклорные высказывания и в меру адекватно интерпретировать мифомагическое мышление их создателей. Именно для этого и нужна когнитивная концептуализация. Когда в фольклорном изречении мы встречаемся с душами предков, сверхъестественными силами или племенными тотемами в виде птиц, т.е. с совершенно иными понятийными интенсионалами, то такие случаи следует четко отличать от представления в текстах собственно самих птиц.

При исследованиях фольклора, в основе которого лежит обыденно-мифологический тип мышления, когнитивные фреймы как таковые целесообразно отставить, скорее, на второй план (в фон), поскольку они тривиальны и банальны и характеризуют любое ментальное и речевое поведение вне зависимости от присущей ему культурной специфики. В случае понятия «птица» когнитивный фрейминг по типу: «есть перья», «откладывает яйца», «живет в гнезде» или «летает» – очевиден. Настоящим предметом научного интереса в данной диссертации выступает фрейминг, релевантный (значимый) для определенного культурного типа мышления (а именно обыденно-мифологического и мифомагического) и значимый для фольклорного дискурса. Если при таком типе мышления полет птиц концептуализируется в мифологическом или магическом ключе («кружащий орел / ворон предвещает удачу / несчастье») и представляется в виде фольклорных изречений, то информация о нем становится элементом **культурного фрейминга**. Иными словами, в ходе культурной концептуализации и само понятие птицы (как таковой, как определенного вида или как отдельной особи), и его референтное пространство (т.е. область фрейминга) могут подвергаться значительной аксиологизации (переоценке). Таким образом, целью исследования не является собственно когнитивный фрейминг, основанный на категориальных понятиях, а вторично (культурно) концептуализированный фрейминг.

Тем не менее, так же, как и в когнитивном понятии, в объеме (экстенсионале, т.е. референтивной части) культурного концепта «птица» обычно содержится, помимо строго смежной информации об атрибутах и функциях птицы как таковой, ее объектной или субъектной функции, обстоятельствах ее функционирования как вида животного, также особая информация о культурно значимых полях, относящихся к общему понятию «птица», как тематический класс к роду, начиная от обиходно-экономических «птица-вредитель», «домашняя птица», «дичь», «мясная птица», «охотничья птица», продолжая общественно-этическими «певчая птица», «экзотическая птица», «бойцовая птица», «символическая птица», заканчивая мифомагическими «священная птица», «вещая птица», «нечистая птица» или «сказочная птица». При этом сама схема фрейминга остается идентичной: культурно концептуализированное понятие о птице точно так же предполагает понимание птицы как субъекта или объекта, приписывает ей атрибутивные и функциональные характеристики и актуализирует вовлечение понятия «птица» в целый ряд различных обстоятельств, но на этот раз культурно значимых. В значительной степени характер типологизации птиц зависит от того, в какой сфере культурно-цивилизационного опыта происходит разделение птиц на

группы и разновидности. Таким образом, фактически мы имеем дело с двумя разными типами концептуализации – сугубо когнитивной, в ходе которой мы устанавливаем, что такое птица, какими характеристиками она обладает, какие функции выполняет и к какому типу может относиться, и культурно-дискурсивной, которая определяет прагматическую ценность этой категории для человеческой деятельности (т.е. что является важным, а что второстепенным в категоризации или референции понятия птицы и почему).

4.3. Культурная концептуализация и фрейминг понятия «птица» в фольклорных изречениях

4.3.1. Общее представление о культурной концептуализации и культурном фрейминге

От когнитивной концептуализации несколько отличается вторичная, собственно культурная концептуализация, инициированная не столько желанием понять, с каким объектом мы имеем дело, сколько прагматикой проводимой деятельности. Следует отличать когнитивную концептуализацию информации как мыслительный процесс представления информации в виде понятия от **культурной концептуализации понятий, образов или суждений** в виде концептов и концептуальных суждений.

Поэтому, помимо категориального понятия птицы как функционального класса, выделяемого в животном мире, можно говорить еще об одном типе упорядочивания прагматических знаний о птицах, т.е. о **концептах** как культурных понятиях, относящихся к разным сферам человеческой деятельности и представленных в разных дискурсах (обыденно-бытовом, экономическом, идеологическом, научном, артистическом и т.д.). Как пишут Олег и Светлана Лещак,

> под термином «концепт» мы понимаем когнитивный прецедент понятийного характера, культурно маркированное (осмысленное) ментальное поле, включающее подобные по содержанию и смежные по объему понятия и образы (Лещак, Лещак 2019: 30).

Сходное с нашим понимание концепта и фрейма (применительно к их фольклорной реализации) находим у Юлии Эмер, которая трактует т.н. «фольклорный концепт» как когнитивную структуру, представляющую целостное знание об экстралингвистических ценностных явлениях, значимых для фольклорного коллектива, а «фольклорный фрейм» как культурно-обусловленное и общее для фольклорного коллектива знание о типичной ситуации (в нашей трактовке – референтивное знание) (Эмер 2010: 26).

Культурная концептуализация осуществляется обычно в рамках какого-то особого вида деятельности (научной, эстетической, экономической, идеологической, мировоззренческой, мифической и под.). В фольклорных текстах мы встречаемся именно с этим последним типом деятельности, в котором вербализации подвергаются не просто понятия и суждения, а концепты и концептуально значимые суждения, в которых зачастую совмещены одновременно несколько взаимосвязанных сходством или смежностью понятий и суждений. Поэтому надо последовательно отделять

языковые лексические единицы от их прямой или концептуализированной реализации в фольклорных высказываниях или текстах разного типа (жанра). Лексическая реализация концептуализированного понятия практически всегда обусловлена жанром высказывания или текста, в котором она используется. В исследовании реализации концепта «птица» надо отделять экспрессивные жанры (сказки, легенды, песни) от коммуникативных (представляющих собой высказывание или короткую последовательность высказываний, не образующих полноценный и завершенный текст).

В отличие от когнитивной концептуализации, ключевой процедурой которой является категоризация, поддерживаемая когнитивным фреймингом, культурная концептуализация базируется практически полностью на изменении структуры экстенсионала, придания ценностных характеристик тем или иным референтивным семам, что может (хотя и не должно) влечь за собой видоизменения в интенсионале (обычно ведет к его конкретизации).

Первым шагом к культурной концептуализации является определение деятельностной и дискурсивной области, в которой будет осуществляться культурная концептуализация некоторого когнитивного понятия и образования на его основе концепта определенного культурного типа. Именно таким образом можно объяснить, чем отличается когнитивное понятие от культурного концепта. Когнитивное понятие – это категориальное понятие, рассматриваемое как единое целое в совокупности своих классификационных и референтивных характеристик. В отличие от него концепт как культурное образование выстраивается прежде всего на основе экстенсионала определенного когнитивного понятия (а иногда нескольких смежных понятий), в котором интенсионал ядерного понятия, равно как и его референтивное поле рассматриваются сквозь призму определенной специфической культурной прагматики. Все зависит от того, о какого рода концепте мы говорим. Одно дело, если это экономический или идеологический концепт, другое – концепт научный, художественный или философский, еще иное – концепт мифомагический.

Покажем это на примере понятия «голубь».

В одном случае, обращая внимание на то, что какие-то голуби могут летать на огромные расстояния по заданному маршруту в обе стороны и умеют реагировать на человеческие сигналы, люди начинают позволяет его использовать для передачи почтовых сообщений. В другом случае, обратив внимание на исключительный эстетический внешний вид каки-то голубей, люди начинают отлавливать таких голубей

и использовать их в качестве живой декорации своей жизни. В третьем случае, приготовленная из голубей пища может оказаться настолько вкусной, что их начнут специально разводить для употребления в пищу. Со временем набор референтивных признаков определенного типа в ядерной части экстенсионала понятий о голубях, оцениваемых с точки зрения человеческих интересов, может оказываться настолько четко дистрибуированным между разными их разновидностями, что люди начинают их разделять подклассы: «почтовый голубь», «декоративный голубь» и «мясной голубь». Иногда такое деление сопровождается соответствующей номинацией (иногда словесной, в нашем случае – аналитической, через языковые клише), но иногда может оставаться лишь когнитивным знанием, выражаемым при необходимости описательным способом, например *голубь как ценный товар* (таким образом голубей концептуализируют торговцы птицами). В любом случае, если интенсионалы всех таких понятий отличаются лишь одной ступенью категоризации (и для почтового голубя, и для декоративного голубя, и для мясного голубя, и для голубя как товара семантемой в их категориальной части является категориальная сема ‘голубь’), то ядро экстенсионала каждого из них отличаются весьма существенно. Референция культурного концепта при этом никак не влияет на родовое когнитивное понятие «голубь», ни на его категориальные свойства (все разновидности голубей в их культурной концептуализации остаются по сути голубями), ни на его экстенсионал (поскольку там сосредоточены основные референтивные черты, свойственные большинству голубей).

Связь между культурной концептуализацией и фреймингом очевидна: сама дифференциация птицы в том или ином прагматическом отношении содержит некоторые фреймовые механизмы, поскольку семантически подразумевает определенный ход мысли, детерминирующий все последующие способы мышления об этом объекте с точки зрения его ценности для субъекта деятельности.

Фольклор в роли семиотико-культурной формы выражения обыденно-мифического или мифомагического мышления характерен прежде всего для натуралистических обществ (таких как оседлые племенные трибалистические и кочевые или номадические туранские). Обыденно-мифическая концептуализация характеризует поведение людей по отношению к животным в бытовой, экономической (хозяйственной) и социальной сферах натуралистического общества. В этой связи фрейминг такого типа можно также встретить и в фольклоре. С другой стороны, мифологическая/магическая концептуализация связана с пониманием птицы как части

метафизического или даже трансцендентного (сакрального или инфернального) мира, либо как его посланника/вестника в профанном мире. Таковы и фреймы, которыми пользуется субъект такой деятельности и такого (фольклорного) дискурса. Подобные репрезентации птицы наиболее многочисленны в фольклорных текстах.

Ключевым положением предпринятого концептуального анализа является предположение, что в случае понятий о реалиях когнитивный (т.е. семантический) фрейминг является основой культурного фрейминга, зависящего в фольклорном дискурсе от мифомагической прагматики осмысления определенной когнитивной информации. Культурный фрейминг в фольклоре, как это уже было определено ранее, проявляется дифференцированно в трёх дискурсивных типах концептуализации: утилитарном, общественно-этическом и мировоззренческом, в результате чего формируется понимание элементов картины мира, переосмысливаемых в практическом, общественном, мировоззренческом плане. Птица, переосмысленная в культурно-прагматическом плане (как потенциальный товар, добыча, еда, как возможный вестник смерти и под.), не перестает в когнитивном плане быть птицей.

Вернёмся к теоретической проблеме интенсионала и экстенсионала для понятия и концепта. Когда мы говорим о когнитивной концептуализации, в рамках которой интенсионал определяет экстенсионал, то есть когда определённый объект мы считаем птицей, мы обнаруживаем у него характеристики, свойственные птице как таковой, независимо от того, на каком уровне мы производим концептуализацию. В случае культурной концептуализации устанавливается совсем иной способ отношений между категориальной и референтивной частью концепта. Здесь экстенсионал определяет интенсионал, а не наоборот. В этом случае вполне может оказаться, что в определённых типах мышления (идеологического, мифомагического, экономического) может оказаться что мы в рамках одной категории рассматриваем другие понятия и концепты, за счёт того что у них подобные или сходные экстенсионалы. Так, птица как культурный концепт может оказаться заквалифицирована в разряд еды, орудия, товара, украшения или магического существа. Особенно важными могут оказываться мифомагические культурные установки, т.к. их не ограничивают никакие рациональные аргументы.

Как пример можно рассмотреть понятие кошерности. Определяя, согласно с религиозной картиной мира, что можно есть евреям, а чего нельзя, мы видим, что можно есть только рыбу с чешуей. Если кожа рыбы гладкая, как у трески, сома или угря, то на них распространяется запрет, как на змей и их нельзя употреблять в пищу,

эта еда не кошерная. В таком случае срабатывают механизмы экстенсиональной (тематической) логики и отбрасываются механизмы интенсиональной (классификационной) логики. Ведь в категориальном смысле рыба с чешуей и без неё не перестаёт жить в воде и дышать жабрами, иначе говоря не перестает быть рыбой. По подобному принципу действуют обхождения запретов (ритуальный обман у С. Толстой), когда во время шабата можно путешествовать в разных видах транспорта, сидя на бутылке с водой, т.к. запрет на путешествия не распространяется на путешествие по воде (такая логика соответствует тематическому принципу систематизации понятий). Результатом такого мышления является умозаключение, что пребывание на воде снимает факт передвижения в транспорте. Экстенсиональное мышление, завязанное на культурно-религиозной и мифомагической концептуализации, в этих видах опыта оказывается важнее, чем интенсиональное мышление. Можно, таким образом, не брать во внимание когнитивную концептуализацию (что человек едет в поезде), а сосредоточиться на культурной концептуализации (человек находится на воде). Эти примеры мифомагического и религиозного мышления доказывают, что в культурной концептуализации не интенсионал определяет экстенсионал, а наоборот.

Точно так же можно предположить что существуют мифомагические типы мышления, где змеи, ящерицы, летучие мыши входят в состав концепта «птица» только потому, что у них есть чешуя (как у птицы на ногах), они откладывают яйца, либо способны к полёту, то есть обладают некоторыми экстенсиональными характеристиками, свойственными птицам.

Анализ культурных фреймов невозможен без учета дискурсивно-коммуникативной ситуации, в которой создаются тексты. Опыт отправителя касательно птиц может быть представлен либо в виде наррации о событиях, связанных с птицами, либо в виде описания внешнего вида птиц, либо подвергнут делиберации, связанной с определением порядка вещей или причинно-следственных отношений, в которые вплетаются понятия о птицах, либо практически применен в виде прямых или косвенных предписаний прескрипций, касающихся действий с птицами. Выражение такого знания может быть различным как по форме выражения, так и по прагматике деятельности и дискурса.

Фреймовая модель развертывания референтных ассоциаций осуществляется в ходе умственной процедуры представления или воображения, в ходе которой заполняются слоты, содержащие различного рода атрибутивные и функциональные

отношения. В этом случае из множества возможных атрибутов и функций субстанциональных объектов (а птица как раз и является таким объектом) выбираются и актуализируются наиболее релевантные в дискурсивном отношении и наиболее подходящие к данной ситуации. Фреймы, восполняющие функции и атрибуты «птицы», возникающие в актах прагматической деятельности субъекта, могут существенно варьироваться как в зависимости от выполняемой субъектом функции, так и от прагматики его деятельности. Так, в дискурсе охотников при реализации ассоциации «птица как добыча – перо» будут использоваться атрибутивные модели фреймов, демонстрирующие ценность формы и цвета перьев добытой птицы (фрейм «ценны перья, отличающиеся формой (крупные, завитые, пушистые) и окраской»), и функциональные модели фреймов, указывающие на функции добытых перьев, которые могут встречаться в опыте охотника.

Под макрофреймом я понимаю некий иерархически выше стоящий фрейм, выводимый из сущности самой культурной концептуализации. В концепте «летун / хорошо летающая птица» таким макрофреймом является «характер полета важен», а в концепте «птица как добыча» – «следует убить или поймать». Функция макрофрейма заключается в развертывании ассоциации иерархически выше стоящей концептуализации, поэтому для концепта «ночная птица» это будет фрейм «активная ночью». При сужении понятия «птица» до тематического класса «дикая птица» культурная концептуализация фактически порождает целую систему культурного фпейминга. Так, у охотников, к примеру, можно ожидать реализации таких функциональных макрофреймов, как (перья этой птицы) «ценный трофей» или «подходят для украшения охотничьей шапки». Напротив, фермер располагает и реализует в дискурсе птицеводства совсем другие фреймы, такие как «маленькие, белые и мягкие перья ценны» (атрибутивный фрейм) и «подходят для подушки», «их легко ощипывать» (функциональные фреймы). Напротив, птицевод (например, заводчик голубей, часто начинающий), развертывая ассоциацию «голубь как декоративная птица – перо», будет использовать фреймы (голубь с такими перьями) «редок», «красив», «легко узнаваем» (фреймы атрибуции) или «его можно дорого продать», «летает иначе, чем другие» (функциональные фреймы). Подобные фреймы концепта «декоративная птица» могут характеризовать образ мысли и высказывания портных, шляпников и, в некоторой степени, герольдов, которые также считают перья птиц декоративным материалом для своих изделий (украшения одежды, украшения шляп, украшения гербов). Герольды в качестве создателей гербов для тех, кто

стремился к знатности, например, в Герольдии Польского Королевства, использовали в своих гербах перья различной формы или цвета). Напротив, голубевод, целью которого является разведение почтовых голубей, скорее всего, будет интересоваться не столько характеристиками перьев, сколько другими чертами этих птиц, и поэтому в дискурсе разведения будет использовать другие фреймовые модели (например, «быстро летает», «может далеко летать», «с точностью передает послания» и т.д.).

Очевидно, что использование фреймовых моделей лежит в основе создания высказываний (и, соответственно, текстов) различных типов. Однако не следует забывать, что фрейминг полностью зависит от типа концептуализации, так как категориальное понятие «птица» может быть осмыслено в культуре по-разному (например, «птица как добыча», «птица для племенного разведения» или «птица как объект хобби»). Возможны и другие экономически-бытовые или общественно-бытовые концептуализации (например, «птица как товар», «полезная птица», «домашняя птица», «декоративная птица», «птица, содержащаяся в качестве домашнего питомца», «птица как орудие охоты», «вредная для хозяйства птица», «птица как олицетворение добродетелей/социальных пороков» и т.д.), «птица как идеологический/политический символ» и под.

При культурной концептуализации важны события и соответствующие дискурсивные ситуации, в ходе которых возникали и использовались соответствующие концепты. В этих ситуациях вероятно были созданы многие сугубо культурные виды (например, «домашняя птица» в сельском хозяйстве, «охотничья птица» на охоте или «сказочная (райская) птица» в художественной наррации), которые напрямую не связаны с биологическими (естественными) видами, например, «орел», «ястреб» или «кукушка». Субъект в сельскохозяйственном дискурсе, например, может знать много птиц, но лишь поверхностно, применяя причинно-следственный, объектно-деятельностный, деятельностно-субъектный, локально-деятельностный, темпорально-деятельностный или количественный фрейминг в первую очередь к такому виду, как «домашняя птица» (т.е. его фрейминг всегда имеет культурно-видовой характер).

Видовая категоризация в культурной концептуализации нередко становится референтной характеристикой для других видов в качестве иерархически выше стоящих обобщающих категорий. Так, бытовая видовая категория «дикий орел» в сочетании с общественно-этической видовой категорией «благородная птица» в мифо-фольклорном мышлении становятся компонентами концепта «орел - царь птиц», что свидетельствует о том, что категории могут быть естественными или заменяющими,

т.е. перенесенными из других типов концептуализации. Каждая такая культурно-концептуальная трансформация, осуществляемая в рамках родовой категории «птица как таковая», может создавать свои модели фрейминга, реализуемые в различных дискурсивных ситуациях и событиях.

Типологизация материала исследования осуществлялась с учетом дискурсивной специфики культурных концептуализаций ключевой информации и типов лингвосемиотических ситуаций. В типично обыденно-мифической концептуализации, характеризующей дискурс фольклора, ранее было выделено три основных типа прагматической информации: информацию, полезную для работы (земледелие, ремесла, выращивание, разведение, охота, торговля и т.д.), информацию, полезную для жизни в обществе (моральность, социальная иерархия, взаимодействие, воспитание и т.д.) и познавательно-эзотерическую информацию (знание о сущности мира явлений и духов, знание о магических действиях, судьбе, жизни и смерти). Соответственно в пределах коммуникативного фольклорного дискурса можно выделить три субдискурса: утилитарный, общественно-этический и мифомагический. Представим это схематически.

Прагматическая схема коммуникативного фольклорного дискурса

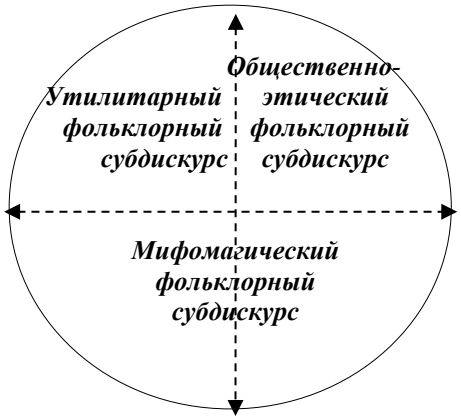

Схема 8. (развитие типологической схемы мифомагтческого дискурса – см. Схема 5).

Получателями текстов ФИ являлись люди, нуждающиеся в такой информации и ориентированные на ее восприятие в категориях очевидной истины, а отправителями – люди, обладающие такими знаниями (знатоки секретов ремесла, опытные люди, старцы, являющиеся авторитетами в общине, или инициированные и посвященные, например, в области магии). Со стороны ситуативной прагматики ФИ могут быть запретами или предписаниями (выраженными в форме прескриптивов или декларативов) или прогнозами и толкованиями (выраженными в делиберативах).

Характерно, что если в ФИ и встречаются описания или нарративы, то они подчинены либо делиберативам, либо прескриптивам. Культурный фрейминг, таким образом, зависит как от референтивного потенциала самих концептов, так и от дискурсивной цели высказывания. Фреймы этого типа могут быть описаны при этом в категориях пресуппозиции или импликации, поскольку, будучи модельно-полевой структурой, они имплицитно содержатся в референтивной части соответствующего концепта. Получатели способны воспринять и понять ФИ только в том случае, если они, с одной стороны, обладают знаниями о культурном фоне отдельных понятий, входящих в значения лексических единиц, используемых в ФИ, и, с другой стороны, могут правильно прочитать прагматику содержащегося в нем сообщения.

Культурная пресуппозиция понимается как очевидность, вытекающая из конвенционально применяемой системы знаков и моделей (культурного кода). В утилитарном высказывании *Za doby, když kvetlo sokolnictví, cvičili ostříže k lovu na křepelky* (Košťál 1895: 16) любой человек, понимающий, что такое соколиная охота, автоматически воссоздавал информацию о том, что соколы используются как орудия охоты (охотничьи птицы), и мог в общих чертах представить, в чем может состоять такая подготовка сокола, тогда как профессиональный сокольник обладал гораздо более обширной информацией о том, как установить связь с такой птицей, как происходит процедура тренировки ловли перепела, как ведет себя птица и т.д. Таким образом, в пресуппозиции данного текста для разных аудиторий могла присутствовать совершенно разная референтивная (фреймовая) информация касательно значения слов *ostříž* (‘сокол’) и *cvičit*, а также словосочетания *lov na křepelky*, а также информация о сокольниках, которая переносилась в пресуппозицию целиком (не говорилось, кто такие те, кто *cvičili ostříže k lovu na křepelky*). Очевидно, что для правильного восприятия содержания и прагматики данного высказывания необходимо иметь интерпретативную фреймовую информацию о том, что *ostříž* – это «охотник», а *křepelka* – это «добыча». С другой стороны, значительная часть фреймов может просто имплицироваться в данном высказывании: например, о способе полета сокола вида *ostříž*, отличающего его от других соколов, спецификой охоты на перепелов, способом тренировки этого вида сокола, поведением сокольничего во время тренировки и во время охоты и т.д.

Сама по себе фраза *Za doby, když kvetlo sokolnictví, cvičili ostříže k lovu na křepelky* достаточно банальна и проста, чтобы считать ее концептуально-прагматической характеристикой. Она содержит констатацию обобщенного факта, имеющего весьма

незначительную утилитарную или повседневную (обычай) ценность (не говоря уже о нулевой мифомагической ценности). Не исключено, что это лишь фрагмент более обширного утилитарного текста ФИ, в который была включена какая-то более подробная и полезная информация (пояснения или советы), касающаяся соколов данного вида или деятельности сокольников при обучении соколиной охоте. Теоретически это может быть и фрагмент ФИ, касающегося повседневного обычая, в котором на примере упражнений в соколиной охоте детям объясняется, что в обществе могут быть такие же отношения, как в природе: одни – хищники, другие – добыча, или как на охоте: одни должны учить, другие – прилежно учиться. Нередко такого типа ФИ заканчиваются морализаторским утверждением: *[как животные], так и люди*...

В ситуациях, связанных с работой, происходит вербализация концепта птицы, связанная с обеспечением благополучия – пища, товар (яйца и перья) и его безопасности, в результате чего возникают концепты «домашние птицы», «сельскохозяйственные птицы», «птицы-вредители», «хищные птицы, опасные для хозяйства» и т.д. В общественно-этических дискурсивных ситуациях, напротив, люди говорят о птицах в контексте организации социальной жизни, опираясь на собственные наблюдения за устройством общины и межличностными отношениями. На границе этих двух областей разговорного опыта (работа и досуг, согласно делению Олега Лещака; 2016: 124–135) находятся ситуации передачи опыта, когда один субъект (старший, более опытный, более сведущий в жизни) в коммуникативной ситуации показывает, рассказывает и объясняет младшим и менее опытным информацию об особенностях и функциях птиц, объясняет их роль в различных жизненных ситуациях. Когда такая процедура имеет целью передать полезный утилитарный опыт, ее можно назвать обучением, если же житейский опыт призван подготовить человека к социальным интеракциям, это типичное воспитание.

Чаще всего утилитарная или этическая информация в текстах такого типа носит мифический (предполагает очевидность истины), а иногда и магический характер (предполагает возможность получения знаний от сверхъестественных источников или для интеракции со сверхъестественными силами). Можно даже говорить об отдельном сегменте жизни натуралистических обществ (трибализма и туранизма), основу которого составили мифология и практическая магия, заменявшие в этом типе обществ науку, искусство и философию. В этом типе опыта информация, находящаяся на границе между сакральным и профанным, становилась явной: выяснение природы сущностей и выявление скрытых знаний, особенно о причинах событий и будущем. На

представленной выше схеме такого рода субдискурс был определен как *мифомагический.*

Культурные элементы контекста, характеризующего две основные перспективы жизни витального субъекта и его мифомагические перспективы (см. там же, 136-155), всегда принимаются во внимание при утилитарной, общественно-этической или мифомагической концептуализации понятия «птица» в ходе соответствующих дискурсивных фреймингов. Актуализированные в процессе мышления в разных процедурах фрейминга концепты вербализуются в разных контекстах и в разных типах высказываний. В разговорном дискурсе в рамках культурного утилитарного фрейминга ключевое место среди контекстов[18] занимают: «благополучие – угроза благополучию», «находка – кража», «выгода – потеря», в общественно-этическом фрейминге – «власть / сила – слабость», «социальный порядок (устои) – угроза социальному порядку (устоям)», «верх – низ в социальной иерархии», «группа – одиночка», «добро – зло», а в мифомагическом – «счастье – несчастье», «успех – неудача», «везенье – невезенье», «здоровье – болезнь», «жизнь – смерть».

В дискурсе благополучия (утилитарном) фольклорные изречения о птицах часто связаны с погодными явлениями, которые очень значимы для условий труда. Крестьянин интересуется погодой, чтобы спланировать работу (ехать за дровами, сеять или пахать), и утилитарный фрейм «птица предсказывает погоду» напрямую оказывается связанным с благополучием. Другой тип концептуализации – общественно-этический – подразумевает демонстрацию во фрейме культурного события: «птица предсказывает будущие социальные события» можно отнести к чувству безопасности сообщества, семьи, соседей, организации общества. Часто в этом типе фрейминга этические человеческие черты переносятся на птиц, и их поведение отражается на поведении людей. Наконец, в жизни человека натуралистического общества ситуации на грани жизни и смерти или экзистенциальные проблемы могли провоцировать различные виды ментально-дискурсивного поведения, в которых активизировались фреймы типа «птица предвещает судьбоносные события» или «поведение птицы – знак несчастья/счастья».

Применительно к видам животных их культурная (дискурсивная) концептуализация, закрепляясь в социальном опыте, активно влияет не только на

[18] Светлана Толстая предлагает организовывать такие контексты в пары, выделяя оппозиции: объектную («солнце – луна»), бинарную («право – лево») и предикатную (мужской род – женский род) [Толстая 2013: 115–116].

понимание природных видов, но и на само развитие этих видов (например, на появление животных, активно вовлеченных в сугубо человеческую культурно-цивилизационную деятельность). Это касается практически всех животных – от насекомых (тутовый шелкопряд) и рыб (золотая рыбка), до птиц (домашняя курица) и, наконец, млекопитающих (лошади, коровы, собаки и т.д.). Эти концептуальные изменения в рамках реального опыта (быт, хозяйство, социальная жизнь) сохраняются в народной традиции и носят, как правило, либо сугубо утилитарный (шелк, молоко, перья, яйца, мясо), либо утилитарно-эстетический характер (красивые формы и цвета). Однако в перспективе виртуализации опыта культурная концептуализация понятий о животных (в том числе и птицах) может приобретать мировоззренческие черты, т.е. порождать идеологические, религиозные (символико-сакральные птицы) или художественные (литературные и пластические образы птиц) концепты. Поэтому целесообразно говорить не столько о каком-то одном концепте «птица», сколько о ряде концептов, дифференцированных с точки зрения дискурсивной прагматики и когнитивной деятельности, в которой эти концепты используются, Соответственно, можно говорить, например, об утилитарно-экономических концептах «охотничья птица», «домашняя птица», «певчая птица», «хищная птица», «птица как добыча», повседневных концептах «дикая птица», «хищная птица», «странствующая птица», «райская птица», или о магико-мифических концептах «вещая птица», «волшебная птица», «фантастическая птица», «мифическая птица», «птица-божество», идеологических концептах «царь птиц», «чужая птица», «птица-символ», «птица-атрибут» и т.д. Учитывая фольклорный аспект рассматриваемой проблемы, можно сказать, что меня интересует прежде всего культурная концептуализация птицы, характерная для обыденно-мифологической или даже мифологически-магической сферы человеческого опыта.

Представим функции дискурсивного культурного фрейминга и концептуализации на примере тематических классов птиц, наиболее характерных для человеческой деятельности, а именно «домашняя птица», «хищная птица», «охотничья птица», «дичь», «декоративная птица» и «вещие птицы». Концепты этих птиц значимы для исконного трибалистического славянского культурно-цивилизационного пространства[19], так как они издавна были вовлечены в человеческую

[19] Трибализм здесь понимается вслад за Рышардом Стефаньским как аксиологическая культурно-цивилизационная система, основанная на таких ценностях, как: естественное сообщество (родовое и локальное), жизнь и здоровье общины, народная традиция, родная земля как священное явление. Кроме

жизнедеятельность и служили не только источником дохода, но и символами разного рода межличностных отношений, а также маркерами определения судьбы (предвещали удачу или несчастье).

Учитывая жанровую специфику исследуемых единиц, стоит задаться вопросом: всегда ли в рамках одной лексической реализации речь идет об одном и том же когнитивном понятии и одном и том же концепте. Это первая ономасиологическая проблема, с которой следует считаться. Так, например, в случае чешских лексем *sokol* и *ostříž* или русских *голубь* и *горлица,* номинирующих два различных когнитивных понятия, в народной картине мира они объединяются в одно обыденно-мифологическое понятие. Различали эти понятия лишь охотники и птицеловы. В ряде случаев лексема *ostříž* охватывала также ряд других птиц: *Lid náš nečiní rozdílu a nazývá krahujce, poštolku a jiné ostřížem*. Та же ситуация и с русскими лексемами *пигалица* и *кулик,* которые номинировали ряд различных птиц, сходных по размеру и голосу. С другой стороны, есть случаи синонимической номинации того же когнитивного понятия, вроде *žežulka / kukačka, holub / hrdlička* (*Holubi přinášejí štěstí, a proto si lidé rádi drží doma hrdličky*), *бухалень / бугай / выпь, ласточка / касатка* (ср. *Правда, одна ласточка весны не делает; первой касатке не верь*).

Вторая ономасиологическая проблема – это соотношение одного и того же наименования (и когнитивного понятия) с различными концептами. Если говорить о когнитивном понятии «ворон», используемом в фольклоре, т.е. фактически в мифомагическом мировоззрении, оно может лежать в основе противоположных по оценочной маркированности концептов, например, «ворон как предвестник смерти» или «ворон как мудрая птица». Аналогично с соловьем: в русском фольклоре соловей мог концептуализироваться, с одной стороны, как птица, несущая счастье, с другой – как разбойник и обманщик. Когнитивная референция и фрейминг у них будут идентичны (поскольку они определяются интенсионалом когнитивного понятия о вороне как птице), но экстенсионалы этих концептов и их культурный фрейминг – совершенно различные (т.к. они определяются той культурной ролью, которая приписана каждому из этих концептов, а также культурной сферой их функционирования). Таким образом можно утверждать, что культурная

того, организационная модель такого сообщества характеризуется такими принципами, как коллективизм, власть старейшин, практичность, интуитивизм, имманентная религиозность и правовой индифферентизм [Stefański 2022: 128].

концептуализация в значительной степени заключается именно в культурном фрейминге на базе экстенсионала концепта (а еще точнее – его ядра).

Исходным материалом послужили чешские и русские ФИ, представляющие собой фреймовые модели, содержащиеся в ряде концептов птицы (проще говоря, всевозможные типичные коллокации лексической реализации выбранных категориальных концептов птицы, составляющих предложения/тексты), рассматриваемых с точки зрения угрозы благополучию (утилитарная концептуализация) или безопасности общинной жизни (общественно-этическая концептуализация), или с точки зрения пограничья между сакральным и профанным (мифомагическая концептуализация). Эти три области человеческого опыта различаются по степени реальности-виртуальности (задачи благополучия и безопасности являются реальными, а метафизические или трансцендентные задачи следует отнести к области виртуального опыта). Кроме того, первая группа задач может быть дифференцирована и со стороны противопоставления рационального (предметного, утилитарного) или эмоционального (субъектного, социального) опыта. Очевидно, что благополучие – это экономическая и, следовательно, утилитарная задача, а безопасность – скорее этическая и социально-бытовая (прямым продолжением или обратной стороной которой является добродетель[20]). В области магико-мифического опыта подобная дифференциация вряд ли возможна (во времена создания фольклора не было дифференциации науки как рационального виртуального опыта и искусства как виртуального опыта эмоционального характера). Напротив, во всех трех случаях концептуализации, происходящей в рамках фольклорного дискурса, мы должны признать их мифическую природу. Утверждения, рекомендации или запреты, содержащиеся в фольклорных изречениях, носят непреложный характер и должны были восприниматься как очевидная или открывшаяся истина, что является характерным признаком мифа.

[20] По мнению Иммануила Канта, функциональная формула баланса двух устремлений определяет то, что люди в бытовой сфере жизни принципиально отличаются друг от друга в зависимости от того, «в каком соотношении склонность к благополучию {у них} ограничена законом добродетели» (Кант 1999: 366).

4.3.2. Культурный фрейминг концепта «птица» в утилитарном фольклорном субдискурсе

Исполнителями деятельности, в которой применяется утилитарно-мифическая концептуализация, были крестьяне, повара, торговцы (покупающие и продающие птиц или их яйца), охотники, птицеловы и т.д., общей чертой которых был экономический (утилитарный) интерес к птицам. Представители экономической сферы опыта категоризировали и концептуализировали птицу в соответствии с прагматикой деятельности и коммуникативной ситуацией. В дискурсивно-культурном плане птица рассматривалась как актор экономических отношений: либо как продукт, либо как утилитарный инструмент. Субъекты концептуализируют различные категории птиц и приписывают этим концептам различные типы фреймов, в соответствии с которыми они не только оценивают, но и иерархически классифицируют отдельные виды, например: *Jestřáb, nejdravější ze všech sokolů...* (Košťál 1895: 15) (отнесение ястреба к классу соколов). Это деятельность, на которую представитель типичной обычно-мифической концептуализации не способен и которая совершенно не имеет отношения к предмету мифомагического дискурса.

Утилитарно-мифический уровень сложнее двух других, он связан с рациональным структурированием и атрибуцией птиц и основан на практико-рационалистической (экономической) рефлексии. Представитель этого типа понимает птицу инструментально (объектно-ориентированно), поэтому за этим типом концептуализации стоит совершенно иная категоризация и фрейминг. Рассмотрим некоторые коммуникативные ситуации, в которых проявляется данный тип фрейминга. Наиболее характерными фреймами для утилитарно-экономической концептуализации являются: в рамках сельскохозяйственных занятий – «домашняя птица – корм», «домашняя птица – источник перьев и пуха», «за домашней птицей следует ухаживать», «домашней птице угрожают хищники», «хищные птицы – угроза домашнему хозяйству», «некоторые птицы неприкасаемы», «поведение некоторых птиц предсказывает доходы или убытки» или же в рамках птицеловства – «птицы ценятся за внешний вид», «птицы ценятся за пение», «птицы ценятся за характер полета», а кроме этого в рамках охоты – «дикая птица – добыча», «хищные птицы могут быть ловчими», «дичь прилетает в разную пору», а также в рамках прогностического наблюдения за природой – «дикие птицы обладают сезонными привычками», «поведение птиц предсказывает погоду и природные явления».

В общепрагматическом смысле тексты, в которых представляются все перечисленные фреймы носят обычно обыденно-дидактический характер поучений или же прогностический характер советов, направленных от знатока ко всем остальным участникам утилитарно-мифического субдискурса.

Сельскохозяйственная деятельность

Для начала рассмотрим ситуацию сообщения об угрозе благополучию (прежде всего домашней птице) со стороны хищных птиц. В утилитарном концепте «домашняя птица», подразумеваемом в его референтной части, присутствует фрейм «домашним птицам угрожают хищные птицы». Фольклорная информация, концептуализированная в приведенном ниже наблюдательном убеждении, содержит мифический элемент, поскольку приписывает хищнику типично человеческие характеристики (быть вором) и типично человеческое поведение (прокрасться на задний двор):

> (Jestřáb) *Dravec tento jest věren jménu svému, vždy je krvoiačný samotář.* ***Povahou svou jeví se býti zlodějem, který vyčká okamžiku, by se do dvora vkradl*** *a drůbež uchvátil*.
> (Jestřáb) ***krade slepice a zabíjí holuby***.
> *Když se* ***žežulka v jestřába promění****,* ***bývá postrachem*** *celé krajiny, zvláště* ***malá drůbež zle pochodí****. Naše* ***hospodyně to vědí*** *a proto si ji hledí nakloniti.* ***Sypají jí zrní****, jakmile hlas její zaslechnou. Zobe-li kukačka hned, předpovídají, že* ***bude drůbeži tím hůře škoditi****; odletí-li však a zrní se nedotkne,* ***nechá prý také kuřata na pokoji***.
> *Kukačka může stejně jako jestřáb krást malá kuřátka. Když se kukačka objeví, dává stará slepice* ***kuřatům znamení, aby se schovala****.*

Мифичность такого экономического поведения проявляется двояко: во-первых, кукушки как хищники не едят зерно, а во-вторых (даже если бы и ели), нет прямой зависимости между поеданием зерна и будущей охотой кукушек на домашнюю птицу.

Несколько иного рода угрозы домашнему хозяйству может нести опрометчивое поведение по отношению к ласточкам, живущим при дворе. Ласточки считались чаще всего вестниками добра и разорять их гнезда запрещалось. Нарушение могло иметь плачевные последствия в хозяйстве:

> *Když někdo ruší vlaštovky, které si postavily hnízdo ve stáji,* ***pokoušou vlaštovky kravám vemena tak, že nechtějí řádně dojit****.*
> *Кто убьет ласточку, которая признается хозяйкою, домахою,* ***тот не будет удачи иметь в скотоводстве****.*
> *Если ласточка пролетит под коровою, та* ***начнет доиться кровью****; птица делает так потому, что кто-то из этой семьи разорил ее гнездо.*

Аналогично иногда и с другими птицами (соловей, горихвостка, голубь, синица, пигалица):

*Вознесеньева ночь слывет за соловьиную. Грешно птицу в это время подстерегать – ловить. Кто поймает – **тому ни в чем целый год спорины не будет**, вплоть до нового Вознесения*

Поведение некоторых птиц считается предвещающим пожары в домашнем хозяйстве:

*Když někdo ruší čermáčka, který hnízdí v domě, **vypukne požár**.*
*Červenka **zvěstuje požár** (ústní podání z Cech).*
*Když kokrhá slepice, **vypukne v domě požár**.*
*Když dosedne čáp na střechu nějakého domu, znamená to, že **v tomto stavení bude brzy hořet**.*
*Když přeletí nad nějakým stavením dvanáctkrát dvanáct čápů, pak **toto stavení vyhoří**.*
*Když čápi letí rovně jedním směrem, lidé věří, že **někde hořelo.***
*Když si někomu sedne sova na střechu, **bude** v tomto stavení **brzy hořet**.*
*Pokud létají koroptve nad domem, tento **dům vyhoří**.*
(...) *když krákorá slepice červená, **bude zde hořet**.*

или другие убытки:

*Если соловей запел на голые деревья, то **неурожай на садовину**.*
*Цыплята жалобно пищат – **к болезни хозяйства**.*
*Jde-li někdo do lesa na dříví a spatří letěti jestřába přes louku, vrátí se domů; věřit, že mu pták výstrahu dává před nebezpečím; kdo však si znamení toho nevšímá a přece do lesa jde, toho prý **hajný chytí na škodě**.*
*Ворон по дороге ходит – **к ворам**.*
*Když v nějakém domě kokrhá kohout o půlnoci, **stane se tu zločin**.*
*Vylíhne-li se z jara v dědině hříbě dříve, nežli je čas k líhnutí housat, **bude housat málo**; říká se, že **hříbě housata pošlape**.*
(Kukačka) *Pokud před svátým Janem nekuká, znamená to, že **přijde neúrodný rok** a že **krupobití zničí osivo**.*
*Když se kukačka přiblíží k domům, **znamená to drahotu**.*
Když (krákorá) *slepice černá, **zpustoší** toto **místo zloději**.*
*Když hledají slepice na podzim zrní na velmi vzdálených polích, **bude příští rok draho**.*

В свою очередь хозяйственная польза наблюдений за птицами может касаться их поведения, например, поведения кукушки, прилетающей на птичий двор или на пастбища, поведения пустельги в лесу при сборе грибов, а также поведения птиц, предвещающего урожай или неурожай:

*Když hospodyně vidí v zahradě kukačku v době, kdy slepice sedí na vejcích, rozprostře ve dvoře krmivo pro zvířata a sleduje, jestli se k němu kukačka přiblíží nebo jestli bez povšimnutí poletí dál. Pokud letí dál, je to pro hospodyni znamení, že **kuřátka se dobře vyvedou**. V opačném případě se pak obává, že **kuřata odnese nějaký dravec*** (Krolmus I: 36).
*Pastýři pak dávají pozor na to, kam kukačka letí, ženou tam svá stáda a věří, že je při tom **nikdo nepřistihne*** (Krolmus I: 36).
*Když jsou lidé na houbách, létá poštolka kolem a **ukazuje jim nejlepší místa.***
*Zpívá-li pěnice před pučením révy, **bývá mnoho vína**.*
*Zpívá-li pěnice dříve nežli keř (réva vinná) vyráží, **úrodný rok to provází**.*
Koroptev má už na svátého Jiří v hnízdě vejce. Samička proto volá: „Ji-říkˮ a sameček jí odpovídá: Ještě líp!ˮ (сбор яиц).
*Если пташки летят на конопляник, **будет урожай конопли**.*
*Запоет соловей на другой день после Еремея–запрягальника (15 мая) – **будешь с хлебцем**.*
*Коли курочка в Евдокеи напьется, то **овечка на Егорья наестся**.*

*Если на Сретенье петух напьется воды – **пахарь наберется беды**, то есть **зима будет еще долго продолжаться** и хозяевам следует очень **экономно тратить хлеб и корм**.*
*Když kuká až po svátém Janu, říkají lidé, že jim už kukačka pro letošní rok **odkukala rok neúrodu**, špatné počasí a drahotu.*
*Když má člověk při prvním zakukání kukačky v tašce zlato, pak po celý následující rok o něj **nebude mít nouzi**. Jestliže ovšem v tašce žádné nemá, bude celý následující rok **trpět nedostatkem**.*
*Když nějaká straka létá na hnojiště vedle koňské stáje, lidé se radují, neboť to znamená, že **kobyla porodí hřebečka**.*

Иногда в ФИ выражаются концептуализированные знания о причинно-следственных закономерностях в жизни птиц:

*V Pašijový týden vylíhla housata a **kuřata dobře týdnu rostou**.*
*Mladé husy na strništi vypasené **chutnou pečeni dávají**.*
*Když letí hejno divokých husí nad domem, kde sedí husa na vejcích, **nevysedí je**.*
*Когда кукушка закукует, надо, чтобы семена засеяны были; а если в амбаре лежат еще, а уже кукушка закукует – **к плохому году**.*

Некоторые птицы считаются полезными для человеческой хозяйственной деятельности:

*Poštolka prý **chrání plodiny od zkázy**. Jest bez odporu nejroztomilejším sokolem naším; **hubíc** neúnavně **mysi a hmyz** stává se velice užitečnou.*
*Без петуха на дворе **и скот вестись не будет**, а если и будут дойные коровы, то **молоко и масло от них получится безвкусным, совершенно «пустым»**.*
*Černý kohout bez ocasu zakulacený jako křepelka se nazývá kulich. Když se rozezní hlas takového kohouta, prchají všechny myši ze stavení, protože se ho velmi bojí. V domě, kde tento kohout přebývá, se **nikdy myši nedrží**. Kohout **myši** také nesnáší, a když se s nimi setká, zabíjí je neboje úplně **vyžene z domu**.*

В ряде случаев по поведению птиц определяют рабочий дневной или сезонный ритм:

***Den začíná** laštovička, **večer konci** zpěv slavíčka.*
*Rolníkovi vlaštovka **den začíná**, slavík **končí**.*
*Ласточка **день начинает**, а соловей **кончает**.*
*Соловей запел – вода на убыль пошла, **можно начинать посевную**.*
*Горлица воркует – **пора сеять коноплю**.*
*Когда кукушка закукует, **надо, чтобы семена засеяны были**; а если в амбаре лежат еще, а уже кукушка закукует – к плохому году.*

С птицами сопряжено очень часто множество ритуально-хозяйственных действий:

(Luňák) *Aby dravec tento nebo jiný neškodil kuřatům, radí se hospodyni, by si zaopatřila kousek jeho masa nebo srdce nebo játra a usušila je. Když dává kuřatům poprvé piti, ať vhodí trošku prášku do vody a **nemusí se luňáka obávati**.*
*Když hospodyně utrhne z masopustního medvěda smítko slámy nebo hrachoviny a dá je huse do hnízda, potom **husa dobře vysedí housata**.*
*Dobře jest nasazovat husy tak, **aby se líhly na svatého Jiří**. Svatojiřská housata – **nejlepší svatomartinská pečená husina**.*
*Hospodář má na Štědrý den dokola obejít zahradu u domu a třikráte holí uhodit o plot, aby **liška a jiná škodná nebrala drůbež**.*

*После Водосвятия втыкают в прорубь палку, **чтобы голуби или пчелы плодились**, а также кнут, чтобы лошади шли ко двору.*
*Чтобы «заинтересовать» птиц коноплей и тем самым **обеспечить хорошую примету**, хозяйки разбрасывают по двору конопляное семя для домашних и залетных птиц.*
*А тот, кто **мечтает иметь успех в торговле и избежать обмана**, должен носить при себе голову удода.*
(В Сочельник) *После ужина крестьяне заставляли ребятишек залезать под стол и «цыкать» цыпленком, **чтобы весь год хорошо неслись куры**. В эту же ночь давали обильный корм скоту, а кур, напротив, старались не кормить. Считалось, что этим **отбивали у них охоту копаться на огородах**, особенно в период, когда только высажены семена или рассада.*
*Известно, что в черноземных областях «куриным богом» считался черный камень, с отверстием посредине, величиной с гусиное яйцо, который в таком виде и отыскивали в земле. «Куриный бог» вешался за нитку на стене курятника, **чтобы больше плодились и сохранялись у хозяина куры**.*
*На Сретение закармливают **племенных** птиц.*
*На Сретение кормят кур овсом, **чтобы лучше неслись**.*
(В Великий Четверг) *До восхода солнца хозяйка дома, нагая, бежит со старым горшком в руке на огород и опрокидывает горшок на кол; горшок остается опрокинутым на колу в течение всего лета – он предохраняет кур от хищной птицы.*
*Ноябрьские Кузьминки называют часто «курячим праздником», «курячьими именинами». В этот день **принято было носить в церковь кур и варить кашу**, отведать которую приглашали и святых угодников: Кузьма-Демьян! Приходите к нам кашу хлебать!*
(На Кузьму и Демьяна) *С этого дня начинали **бить кур на продажу**.*
(**чтобы купленный петух не убежал на прежний двор**) *Петуху (...) обмывают водой ноги и поят его этой же водой* (т.е. водой, полученной из обмывания хлебной квашни).
***Чтобы куры не теряли своих яиц**, натирают им задний проход солью. Когда молодая курица снесет первое яйцо, тогда хозяйка должна взять это яйцо и погладить им по голове мужа, приговаривая: «Пускай у Чернушки (имя курицы) **будет столько яичек**, **сколько** у NN (имя мужа) **на головушке волосков**».*
*У крестьян куры часто несут яйца по чужим дворам. Таким курам, **чтобы они неслись у себя**, остригают в хвосте несколько перьев и перья кладут в их гнездах.*
*В том случае, если петуха обижает другой петух, следует поймать обидчика и дать поклевать его обиженному. С тех пор обиженный петух **почувствует храбрость и будет бить своего обидчика**.*
*На Козьмодемьяна – курицу на стол, **цыпленка пону**!*
Некоторые, желая получить хороший урожай, приходят рано утром в лес и стараются пораньше поесть, пока кукушка еще не кричала; иначе год будет голодный.
*Když má člověk při prvním zakukání kukačky v tašce zlato, pak po celý **následující rok o něj nebude mít nouzi**. Jestliže ovšem v tašce žádné nemá, bude celý **následující rok trpět nedostatkem**.*
*Když někdo vezme na hřbitově kost nebožtíka a položí ji ve stavení na římsu, **nebudou létat do stodoly vrabci**.*
***Vrabce** lidé **vyhánějí také z polí**, a to tak, že se zarazí do země tříska odštípnutá ze dřeva, z něhož vyrábí truhlář rakve.*
*Muži, kteří se účastní této pouti, nesou černé kohouty, ženy nesou černé slepice. Takto putují k sedmi pramenům pod horou Sněžka, kde v lese propustí kohouty na svobodu, zatímco slepice utopí v nějakém jezeře, rybníce nebo bažině. Přitom poklekají a modlí se. Když na tomto místě alespoň tři dny pobudou, naplní si lahve a různé nádoby tamní vodou a na různých místech také sbírají byliny a květiny, které buď trhají, nebo vydloubávají i s kořeny. Tyto byliny pak přidávají svému dobytku a drůbeži do žrádla, květiny v podobě věnců a kytic si přinesou domů. Zmíněnou vodou pak omývají jak nemocný, tak zdravý dobytek. Uschlými květinami také vykuřují stáje. To vše s cílem **zajistit vlastnímu dobytku co nejlepší zdraví a blahobyt**.*

или запретов на некоторые действия:

> (На протяжении всей Святой недели) *запрет расчесывать волосы объяснялся таким образом: чтобы* ***куры не «расчесывали» грядки, не портили посевы***.
> (Пятница) *В пяток курицу на яйцо не сажают,* ***цыплята не живут***.
> *Для развода кур, особенно хорошей породы, крестьянин никогда не даст соседу яиц для высиживания цыплят. Иначе, как говорят,* ***переведутся все куры.***
> *Купив петуха, не следует нести его с места покупки домой женщине. При несоблюдении этого условия* ***соседские петухи будут бить его и он будет труслив***.
> *Если у петуха вырвать из хвоста два хвостовых пера или, как их называют, косички, то* ***петух будет и слаб, и труслив, и его будут обижать не только соседские петухи, но и курицы***.
> *Na svatého Valentina nemá hospodyně nasazovat husy, neboť by* ***nebyla dobrá housata.***
> *Sedí-li husa ve světnici na vejcích, nemá se v té světnici pískat,* ***aby se housata „nezapískala”.***
> *Pokud někdo strhne vlaštovkám hnízdo, potrestá Bůh dům* ***pohromou v podobě požáru***.

Ряд ФИ представляет хозяйственную концептуализацию яиц как неизменных атрибутов птицы:

> *По весу первого куриного яйца весной заключают об урожае.*
> *Не свистеть и не печь яиц там, где сидит наседка.*
> *Яйца, предназначенные под наседку, не следует переносить через реку или ручей, потому что от этого не будет цыплят, а нужно, непременно в шапке, переносить с места на место, чтобы куры были с мохнатыми ногами и хохлами.*

Наконец, на пограничье утилитарных верований и мифомагических представлений локализируются ФИ с утилитарным толкованием снов:

> (...) *видеть орла мертвого богатому* ***предвещает разорение****, а бедному –* ***счастье и поправление состояния***.
> (...) *воронье мясо есть* ***предвещает голод и бедность***.
> *Во сне птиц ловить значит удовольствие и* ***прибыль****; убивать их знаменует вред и* ***убыток*** (...) *слышать их говорящих знаменует* ***счастливый успех в делах****; видеть себя превращенным в птицу означает* ***преумножение богатства****; видеть ночных птиц, как филина, сову, летучую мышь и др., имеет весьма дурное предзнаменование и предвещает* ***остановку во всех делах наших****; видеть хищных птиц – орла, ястреба, сокола, коршуна и др. – богатым знаменует* ***умножение богатства****, а бедным –* ***еще большую бедность***.

Следовательно, при сельскохозяйственной концептуализации чаще всего птицы воспринимаются либо как субъекты, воздействующие на успешность или неуспешность хозяйственной деятельности, либо как знаки, предвещающие это. Наиболее частотны в обоих корпусах такие концепты, как «петух», «курица», «кукушка» и «ласточка». Кроме этого, у чехов появляются такие концепты, как «ястреб», «гусь», «аист», «куропатка», «воробей», а у русских – «птица», «ворон» и «соловей». Наряду с концептами птиц, выполняющих субъектную роль, здесь также часто присутствуют концепты объектов хозяйственной деятельности в виде домашней птицы. В обеих языковых группах находим, кроме уже упоминавшихся «кур», «петухов» и «гусей», также их детенышей – «гусят» и «цыплят», а также концепт

«яйцо». Понятно, что все эти концепты обладают мифической коннотацией, но лишь один раз здесь был отмечен случай магического использования головы удода для достижения утилитарного результата.

Охота

Одной из характерных сфер человеческой деятельности, связанной с птицами была охота, которую можно рассматривать как нечто среднее между ловлей и потребительством, т.к., с одной стороны, она сопряжена с действиями, направленными на отстрел дичи, а с другой – на потребление этой дичи в пищу. Птицы в охоте могли выполнять две функции – дичи и охотничьей птицы (прежде всего соколы, ястребы и орлы), что в свою очередь влекло за собой разведение и дрессировку этих последних в рамках отдельной деятельности – сокольничества.

В этом субдискурсе концептуализируются прежде всего такие признаки, как информация о повадках и характерных чертах будущей дичи (прежде всего о ее прилете и отлете):

> *Ozve-li se zpěvem drozd a zakřičí čejka – musí táhnout i sluka* (вальдшнеп считался ценной дичью).
> *Když se objeví houfně červenka, tah sluky je v nejlepším proudu.*
> *Около дня Никиты улетают на юг дикие гуси.*
> *Тетерев весной бормочет: «Продам шубу, продам шубу – куплю балахон!» А осенью: «Продам балахон, продам балахон – куплю шубу!».*
> *И гусь от гнезда отводит, собаку отманивает.*

а также информация о характере и способностях потенциальных охотничьих птиц:

> *Za doby, když kvetlo sokolnictví, cvičili ostříže k lovu na křepelky. Celý den se zdržuje na poli, na noc se ubírá do lesa, kde své hnízdo mívá.*
> *Sokol jest u Slovanů nejoblíbenější ze všech dravců. Na místě tomto zmíníme se, že sokolnictví kvetlo již od pradávna a **zvláště sokola užíváno k lovu jiných opeřenců**: český sokol považován byl za **nejučenlivějšího a člověku velmi přítulného*** (адресатом текста является сокольник, который в концепте «сокол как охотничья птица» развивает фрейм «охотничья птица – помощник сокольничего»).

Кроме этого понятия о ряде птиц обретали фреймы о запрете на охоту: (Жаворонок) *Употреблять в пищу его запрещено, убивать – грех*.

Концептуализировалась также собственно информация о времени охоты на отдельных птиц: *С Воздвиженья до Николы зимнего охотились с собаками на рябчиков, белок, глухарей, тетеревов как вблизи селения, так и на дальних угодьях*.

С охотой связаны также некоторые ФИ на пограничье утилитарной и мифомагической концептуализации, например, толкования снов об охоте на птиц:

Видеть во сне перепела знаменует неприятное известие; поймать его значит с кем-нибудь поссориться; перепела упустить значит примириться с приятелем; перепела убить – восторжествовать над неприятелем.
Во сне птиц ловить значит удовольствие и прибыль; убивать их знаменует вред и убыток; стрелять в них значит тщетное нападение от неприятелей.
Дичь ловить во сне означает приобретение богатства; дичину есть предзнаменует выгоду и пользу от наших неприятелей.

Проявлением охотничьей концептуализации можно считать и информацию о смежных с птицами предметов и охотничьих орудий, а также совершаемых охотниками ритуалах, многие из которых выходят уже за пределы реального опыта в область магического:

Pytláci hledí se zmocniti očí z krkavce, jež do pytlíčku zašijí a stále na hrdle nosí doufajíce, že jich ***myslivec ani hajný neuhlídá****, třeba mimo ně šel.*
Chce-li myslivec ***vždy jistou ránu míti****, nechť vezme srdce z tří krkavců a tří krtic, spálí je, prach z nich přimíchá do prachu střelného a do broků;* ***po čem střelí, toho se nemine****.*
Трава колюка сбирается чародеями в Петровки, во время вечерней росы, засушивается, хранится в коровьих пузырях и раздается по особенному расположению птичьим охотникам. Поселяне думают, что ***ружье****, окуренное этою травою,* ***метко стреляет****, и* ***ни одна птица не ускользнет от его выстрела****, и что такое ружье нельзя уже заговорить кудеснику никаким заговором*
Трава адамова голова находится в большом уважении у поселян. Чародеи сбирают ее в Иванов день (7 июля) и хранят скрытно до великого четверга. По народному понятию, чародейская сила адамовой головы ***простирается только на диких уток****. Охотники, получившие эту траву их рук записного чародея,* ***окуривают все снаряды, употребляемые ими при ловле уток****, в великий четверток.*
Левое око того же орла, смешанное с коровьей кровью, употребляют рыболовы и охотники: иссушить, завязать в синий платок и привязывать к удочке или подложить в силки – ***добычи премного будет****.*
(Грумантский пес) Этот зверь никому более не будет видим, а если охотник станет хорошо за ним ходить, грумантский пес пригонит в ловушку неисчислимое число песцов, ***наведет на дуло винтовки целые стада диких гусей и укажет места гагачьих гнезд, изобильных дорогим пухом.***

Анализ текстов, взятых из вторичных источников (литературных и исторических), проблематичен. Можно ли считать такие тексты фольклором? Велика вероятность того, что собиратели фольклора черпали свой материал из разговорной речи сокольничих, но при этом трансформировали его в собственном сознании и преобразовывали стилистически. Впрочем, форма текста для ФИ вторична, так как это не прецедентные тексты, а жанровые модели, суть которых заключается в их прагматике и семантике.

Если обратить внимание на сами концепты, возникающие в ходе охотничьей концептуализации понятий о птицах, то это в основном различные понятия о дичи. В ряде случаев части птиц концептуализируются мифомагически как своего рода талисманы (*očí z krkavce, srdce z tří krkavců a tří krtic, око орла*).

Птицеловство

Следующая группа изречений связана с культурно-утилитарной концептуализацией понятий о птицах в области ловли птиц (в т.ч. и собирания яиц), где требовались специфические знания о повадках и особенностях жизни отдельных птиц, интерес к которым был связан не столько с их чисто потребительской ценностью, сколько с какими-то особенными свойствами птиц (внешним видом, пением или спецификой полета), которые носили в большей степени эстетический или людический характер. Последнее могло касаться как разведения голубей, так и организации птичьих боев. Нехоторые ФИ построены на фреймах, касающихся специфики собственно ловли птиц:

> *Slavíka a kukačku je možno* ***slyšet*** *pouze* ***do Petrova dne*** (это знак конца весны и того, что птицы уже начали выкармливать птенцов).
> *(на Марка) В замосковских селениях и в Туле в этот день* ***выходили ловить чижей***.
> *Соловьиный праздник День Бориса и Глеба считают соловьиным, полагая, что с этого времени* ***начинают петь соловьи*** (можно выбрать необходимого соловья).
> *Соловьиный день, васильковый День Василиска считался соловьиным днем. Птицеловы именно в эту пору* ***подслушивали соловьев для ловли*** (аналогично).
> *На Афиногена (29 июля)* ***пташки задумываются*** (т.е. затихают и в это время можно выбирать из гнезд яйца и птенцов).
> *Голубь летит на приваду.*
> *Když někdo najde v lese hnízdo s vejci,* ***neměl by o tom doma vyprávět****. Jinak se ve vejcích objeví* ***mravenci****, kteří* ***vejce zničí****.*

некоторые – специфики их выхаживания и связанных с этим ритуалов:

> ***Чтобы свой петух бил чужого петуха****, в некоторых местах кормят своего петуха на заслонке поутру в Великий четверток.*
> *Пущеный голубь из рук к рукам* ***не возвратится***
> *После сбора всех гостей хозяин вносил в комнату пару гусей-бойцов на похвальбу своей охоты. Гуси-бойцы украшались красными лентами. Над головами этих красавцев все гости пили из круговой чаши вино или мед. Хозяин сбрызгивал гусей-бойцов медом.*
> *Kde holubův mnoho, tam jich* ***ještě více přiletuje****.*
> *Po svatém Janu žádných holoubat pro plemeno* ***se již nemá chovat****.*

Можно найти и такие, которые подчеркивают ценность редких декоративных птиц: *Kdo chce šest holubů, ten musí jednu krávu a drůbež odprodat.*

С птицеловством косвенно связан описанный в ФИ обычай выпускания птиц из клеток: (Благовещение) *Исстари на Руси заведено, чтобы в этот день освобождать птиц на волю. В Москве этот обряд (совершался) (...) против Охотного ряда. Сюда с утра приходит народ, покупает птиц и своими руками выпускает их из клетки на волю. Прежде на исполнение этого обычая стекались со всех сторон и только одна темная ночь прекращала сборище.*

В этой группе почти все используемые концепты птиц выступают в роли объектов наблюдения и лова (за исключением бойцовых птиц – петухов и гусей).

Прогностические наблюдения за поведением птиц

Самым частотным проявлением утилитарных наблюдений за птицами можно считать разного рода прогнозы, осуществляемые на основе поведения птиц. Такого рода ФИ включают чуть ли не все виды птиц, как домашних, так и диких, как разного рода «пигалиц», так и хищных, даже ворона. В чешском прогностическом верования ***Křik*** *jeho „krak, krak“, jímžto prý* ***hospodářům změnu povětří ohlašuje*** (Košťál 1895: 98) актуализирован функциональный фрейм «птица может предсказывать погоду своим криком», актуальный особенно для крестьян и животноводов, в работе которых информация о погоде очень важна. Это один из немногих примеров нейтрального отношения к ворону.

Одним из мифических проявлений утилитарно-экономической концептуализации в прогностическом дискурсе является сообщение опытным крестьянином (или любым другим человеком, занимающимся погодозависимой экономической деятельностью) менее опытному человеку информации о прогнозе погоды, полученной в результате наблюдения за поведением птиц. Все примеры такого типа ФИ можно разделить на два неравных разряда: предсказания погоды или природных явлений по поведению птиц (большая группа) и предсказания поведения птиц по природным или погодным характеристикам (меньшая группа). Если говорить об этой последней, то она лишь поверхностно кажется проявлением заинтересованности людей птицами. На деле практически все такого рода примеры представляют собой импликации основной прагматической информации. Людям, вовлеченным в хозяйственную деятельность для чего-то нужно знать, что и когда делают те или иные птицы. Эта информация впоследствии используется как признак или симптом другой прогностической информации – гораздо более ценной в экономическом смысле.

Прежде всего можно выделить межсезонные прогнозы погоды, привязанные к поведению птиц, создающие впечатление, что в центре внимания ФИ именно птица. На самом деле птица служит лишь средством наглядности презентации погодных условий. В качестве классического примера такого ФИ можно привести целый ряд альтернативных текстов с одной и той же содержательной схемой (с небольшими отклонениями и вариациями) и тем же смыслом:

Chodí-li husa na Martina po ledě, bude se zanedlouho zase koupat.
Půjde-li husa o Martině přes led, bude se ještě dlouho koupat.

Chodí-li husa před svatým Martinem po ledě, bude po svatém Martině chodit po blátě.
Svatý Martin na ledě – Vánoce na blátě.
O Martině po ledu, o Vánocích na blátě.
Chodí-li husa na svatého Martina po ledě, na Vánoce se bude určitě koupat.
Na Martina-li husy po ledě chodí, pak na Vánoce zas v kalužích se brodí.
Hus-li o Martině na led hledí, pak o Vánocích v blátě sedí.
Chodí-li husa na svatého Martina po ledě, bude na Štěpána chodit po blátě.
Udrží-li led na Martina vůz, udrží na Vánoce sotva hus.
Svatý Martin a Kateřina na ledě – Vánoce na blátě.

Этот пример служит прекрасной экземплификацией ФИ и демонстрирует отличие этого фольклорного жанра от пословиц и поговорок. Пословицы и поговорки являются прецедентными текстами, здесь же важно донести смысл на одном и том же содержательном материале – гуси, праздник св. Мартина (11 ноября), холод, Пасха, лужи / болото. При этом нет необходимости запоминать фразу дословно. Вместе с тем этот пример может предоставлять еще и дополнительную информацию, касающуюся точности народных прогнозов и важности культурного фрейминга. Может показаться, что две следующие фразы – *Půjde-li husa přes led o Martině, bude se po něm ještě dlouho procházet* и *Půjde-li husa přes led o Martinu, bude se po něm dlouho klouzat* – противоречат всем предыдущим, но это не так. Это совершенно иное ФИ, хотя и со сходным (но не идентичным) содержательным наполнением. В первом ФИ речь идет о связи между первыми проявлениями зимы (на св. Мартина уже появился первый лед) и ранней весной, а во втором – о связи между ранними холодами (когда гуси на св. Мартина могут не только ходить по льду, но и не проваливаться в силу его крепости) и длительной морозной зимой. Аналогичны примеры:

Na hromnice husa po vodě – na velikonoce po ledě.
Chodí-li na hromnice husa po blátě, bude o velikonocích chodit po ledě.
Koupe-li se na hromice husa ve vodě, bude o Velikonocích chodit po ledě.

Более сложными для интерпретации оказываются примеры ситуаций, когда погодные условия (или календарные события) предсказывают прилет (или другое поведение) птиц. В таких случаях птицы явно позиционируются как объект интереса. Тем не менее, можно предположить, что людям важно было знать, когда птицы прилетают (или когда птицы совершают те или иные действия), хотя бы для того, чтобы констатировать факт нормальности или ненормальности текущего года или сезона. Сюда можно отнести примеры:

Začnou-li v březnu měkké (teplé) větry vát, navracují se potom vlaštovice.
Přilétají k nám zase čápi, divoké husy, kačice, laštovice, okolo svatého Řehoře.
Labuť letí po sněhu a hus po dešti.
Husy odlétají k dešti, labutě ke sněhu.

(День Зиновия и Зиновии) *Около этого времени прилетают птицы-зимники – синицы, щеглы, снегири, сойки, чечетки, свиристели и др.*

Основная масса примеров касается, однако предсказания погоды или природных явлений по поведению птиц. В первую очередь с поведением птиц связывают сезонные перемены и характер предстоящих времен года:

Labuť nese sníh na nose.
Гуси летят – зиму на хвосте тащат, снег несут на носу.
Чибис прилетел, на хвосте воду принес.
Чайка прилетела – скоро лед пройдет.
Примечают, что если начинается полая вода и не видно птиц (чибиса и рыбака), то это не настоящая полая вода, а как чибис прилетел, то на хвосте воду принес.
Jestřáb příchodem svým jaro, odchodem pak zimu oznamuje.
Když v srpnu kukačky, čápové a vlaštovky brzy odlétají, jest tuze tuhá zima k očekávání.
Když vlaštovky v srpnu časně odlítají, to před brzkou zimou utíkají.
Если гуси и лебеди отлетают рано – быть скорой и прочной зиме.
Když divoké husy odlétají, zima se přibližuje.
Odlétající divoké husy uzavírají teplejší polovici roku.
Divoké husy na odletu – konec babímu létu.
Если гуси улетают на Семен-день, жди ранней зимы.
Ještě kolem svatého Michala holubi, zmýlil se podzim ve svých výpočtech.
Po odletu divokých hus – do měsíce sníh.
Odlétají-li divoké husy již před Michalem, může zlé a nepříjemné povětří následovat.
Высоко летят гуси – к дружному и высокому весеннему половодью, низко – к малой весенней воде.
Přilétají-li husy vysoko, bude vlhký rok, přilétají-li nízko, nastane rok suchý.
Když se ptáci stahují blízko ke stavením, přijde tuhá zima.
(Krahujec) *Objevuje-li se v zimě blízko vesnice, oznamuje další trvání zimy.*
Je-li hodně vlákének babího léta a divoké husy a špačkové neodlétají, bude podzim dlouho příhodný.
Čím déle vlaštovky u nás prodlévají, tím déle dalších pěkné a jasné dny potrvají.
Курочка из лужицы напьется на Евдокию – к ранней весне.
Если на Сретение курица напьется воды у порога, весна будет теплая и ранняя.
Соловьи запели перед Маврой – весна зацветет дружно.
Žežule měsíce března kukajíc a čáp klepaje a kačenka divoká kvákajíc jaro a teplejší časy zvěstují.
Kukavka, která v březnu mnoho kuká, čáp mnoho klekotá a divoké kachny, které se dají vidět, oznamují teplé jaro.
Slyšíme-li v březnu žežulku kukati a dne 17. čápy, divoké husy a kachny nazpět přicházeti, tak bývá naděje brzkého léta.
Ворона кричит на–полдень – к теплу, на север – к холоду.
Если на Платона и Романа (1 декабря) ворона ходит по дороге – к теплу.
Гусь лапу поднимает – к стуже, на одной ноге стоит – к морозу, полощется в воде – к теплу, нос под крыло прянет – к ранней зиме.

Как видим, характер сезонных перемен определяется прежде всего по прилетам и отлетам перелетных птиц, реже по пению птиц, утолению ними жажды или другим их действиям.

Следующая группа прогностической концептуализации поведения птиц связана со сменой погоды (осадки, изменение температуры):

По поведению голубей, как и по полету ласточек, определяется погода.
Голуби прячутся в ведро – к ненастью.
Зяблик-свирочик сверлит к ненастью, к холоду.
Кулик кричит перед дождем.
Утки кричат и плещутся на дождь, а тихи на грозу, на гром.
(Bude dešť) *Když silně vrkají domácí holubi.*
(Bude dešť) *Pokřikují-li a zpívají-li nápadně pěnkavy, konipasové, střízlíci, sýkorky, vrabci, krkavci, vrány, havrani, kavky, žluny, datlové, strakapúdi, jeřábi, káňata, sojky, hrdličky, divoké husy, kachny a čápi.*
(Bude dešť) *Když zelení datlové (žluny) po stromech mnoho pokřikují a skřípají.*
Pěnkava před deštěm křičí prš, prš, prš...!
(Bude dešť) *Prosí-li pěnkavy o vodu.*
(Bude dešť) *Když holubi přilétají pozdě večer do holubníku.*
(Bude dešť) *Když holubi ve větším krom obyčeje počtu již za dne do holubníku pospíchají.*
(Bude dešť) *Když se holubi ve vodě silně koupou.*
Утки купаются в пыли на сухой земле – перед бурей и дождем.
*Když kukačka volá: „Kuku, kuku!“, ví hospodář, že **bude pěkné počasí**. Když ale volá: „Patoky, patoky!", **zvěstuje bouřku a déšť**.*
*Když přelétavá kohout přes plot, bude **pěkné počasí**. Když ale běhá přes hnůj, **bude pršet.***
*Když během deště vzhlíží husa k nebesům, **bude brzy hezky**.*
*Чибис кричит с вечера – к **ясной погоде**.*
*Если голуби разворковались, **будет тепло**.*
*Соловей поет всю ночь – **будет солнечный день**.*
*Чибис летит низко – **к продолжительной сухой погоде**.*
*Плишки прилетели – **быть тёплой погоде**.*
*Ласточки летают высоко над водой – **к ведрию**.*
*Вороны играют вверху, толкуны толкутся – **к вёдру**.*

Если говорить о особенностях птичьего поведения, по которому определяют предстоящую в ближайшее время погоду, то это чаще всего звуковые сигналы, издаваемые птицами и их летное поведение, реже купание в воде или пыли.

На пограничье утилитарно-прогностической и мифомагической концептуализации находится ряд ФИ, представляющих прогностические ритуально-праздничные действия совершаемые не с самими птицами, а с частями их тушек (чаще всего костями), оставшихся после съедения.

*Je-li kobylka z martinské husy namodralá, bude **zima mírná**; je-li kobylka bílá, bude **zima tuhá**; je-li kobylka vpředu bílá, bude **zima tuhá jen před Vánocemi**; je-li kobylka vzadu bílá, bude **tuhá zima po Vánocích**; je-li začátek kobylky tmavý, bude **zima ze začátku blátivá**; je-li konec kobylky tmavý, bude **konec zimy blátivý**[21].*

[21] Это наиболее полная версия ФИ. Его сокращенными презентациями можно считать: *Na svatého Martina, nejlepší je husina; pohleď na hruď i na kosti, poznáš, jaká zima se rozhostí: je-li kobylka martinské husy hnědá, bude prý málo sněhu a bude na holo mrznout; je-li však kobylka husy bíiá, bude sněhu hodně; Bílá kobylka z husy, která je o Martině zabitá, značí, že zima bude tuhá a zavitá; Když je kobylka martinské husy bílá, zima mnoho sněhu mívá; Je-li kobylka martinské husy bílá neb přimodralá, značí to tuhou a sněžnou zimu; Je-li kobylka z upečené martinské husy bílá a máli husa hodně sádia, bude zima tuhá a sněživá a je- -li kobylka brunátná a má-li husa méně sádla, bude zima mírná a blátivá; Má-li martinská husa červenou kobylku, bude*

В данной группе изредка понятия о птицах утилитарно концептуализируются в качестве собственно объектов прогностического интересе (это прежде всего «ласточки», «дикие гуси» и «лебеди»). В соответствующих ФИ нет прямых указаний на характер этого интереса. Очевидно, прилет этих птиц свидетельствовал о чем-то важном для хозяйственной деятельности человека. В подавляющем же большинстве случаев концепт «птица» трактуется либо как знак различного рода сезонных перемен или погодных явлений («дикий гусь», «кукушка», «голубь», «ласточка», «утка», «аист» и др.), либо как непосредственный источник этих перемен и явлений («дикие гуси» и «чибис»). В чешской народной культуре в качестве прогностического знака и одновременно мифомагического предмета используется гусиный копчик.

4.3.3. Культурный фрейминг концепта «птица» в общественно-этическом фольклорном субдискурсе

Информация о том, как выжить в человеческом мире, т.е. в сообществе, закрепляется в общественно-этическом субдискурсе через **мифологическую концептуализацию обычаев и нравов**. Такие знания необходимы людям для осознания социальных потребностей, норм поведения в обществе, сущности социальной структуры, традиций своего народа (племени, рода) и т. д. К такому типу концептуализации прибегают в первую очередь субъекты, устанавливающие правила жизни в общине и поддерживающие традиции предков. В свою очередь, получателем текстов, содержащих подобную информацию, может быть любой обычный человек, втянутый в межличностные отношения и стремящийся к социальному порядку или к власти и подчинению других. Наиболее частотными фреймами, реализуемыми на основе подобной концептуализации, являются: «птицы проявляют человеческие свойства», «птицы демонстрируют социальную иерархию», «птицы влияют на здоровье и внешний вид человека», «птицы помогают людям в жизни», «птицы предсказывают события в жизни людей», «птицы влияют на социальный статус людей и их отношения».

---

zima mírná, má-li však bílou nebo namodralou, bude zima tuhá; Kost prsní na pečené martinské martinské huse je-li barevná, pak zima bude blátivá, je-li bílá, mnoho sněhu to pak znamená; Bělavá kobylka martinské husy znamená mnoho sněhu, průzračná mnoho ledu.

Антропоморфизация птиц

Первая группа ФИ содержит антропоморфические представления о птицах, приписывающие им собственно человеческие качества и свойства (которые позже вторично могут переноситься на самих людей) и характерные для людей взаимоотношения (в т.ч. взаимная помощь, защита, слежение за порядком):

(Jestřáb) *Vrány jsou mu* ***velice nepřátelskými****; vlaštovky ho* ***pronásleduji*** *křikem svým.*(...) *Dravec tento jest věren jménu svému, vždy je* ***krvoiačný samotář****.*
*(*Krahujec) *obraz pravého* ***zákeřnika*** *'– umí se* ***přetvařovati****;* ***napodobuje*** *let sojky, aby drobné ptáčky* ***oklamal****. Někdy* ***vniká*** *i do příbytkův ano i do povozů, když* ***se žene*** *za kořistí.*
Když vybírají slavíkovi mláďata z hnízda, létá nejprve ***úzkostlivě*** *kolem hnízda a* ***hledaje****, a když je* ***nenajde****,* ***oběsí se*** *na vidlicovité větvi.*
Luňák měl prý původně hlas jako labuť, ale ***zachtělo se*** *mu hlasu, jaký mají koně, proto je* ***hleděl napodobiti****; – za trest pozbyl toho, co měl; od té doby protivně křičí. Když* ***pronásleduje*** *kořist, píská pronikavě. – Někdy* ***zastává*** *také vránu přinášeje rodičům malé křiklouny z lesa.*
Ostříž, dravec ***smělý****, zvláště skřivanům polním, jež v letu lapá, je* ***postrachem****. Celý den (ostříž)* ***se zdržuje*** *na poli, na noc* ***se ubírá*** *do lesa, kde své hnízdo* ***mívá****.* ***Povaha*** *jeho jest* ***zlá****.*
(Krkavec) ***vyniká*** *svou* ***lstivostí, opatrností****, jakož i* ***učelivostí****.*
O vlaštovkách a včelách se neříká, že pojdou, ale že ***umírají****, neboť* ***jejich původ*** *je jiný než původ ostatních zvířat.*
Pyšní *orlové žijí po veškerém světě; jsou dravci zuřiví a škodní; požívají kořisti, již si sami ulovili.*
Mladí slavíčkové ***učívají se*** *od* ***starých*** *zpívati.*
V českých krajích se zase lidé nedotýkají mlád'at, protože jinak je ***staří vyhodí z hnízda****.*
Ворон ***купает*** *своих* ***детей*** *в Великий четверг (Страстной недели, последней перед Пасхой) и* ***приносит*** *для этого* ***воду*** *в гнездо свое в выеденном яйце.*
(...) *o člověku divokém a hašteřivém se říká: „****Je jako ostříž****."* (Košťál 1895: 16).
К недоброму человеку *голубь* ***не летит****.*
(Poštolka) *Štěbetáním a křikem svým vyráží a* ***obveseluje člověka****, který samojediný lesem anebo pustinou kráčí. – Usne-li někdo a hrozí mu nebezpečí, probudí prý poštolka* ***hlasitým křikem neopatrného spáče a nepřítele mu oznámí. Poštolka chrání prý ptactvo****. Vidí-li totiž, že myslivec výra nastražil, aby ptactvo naň dorážející pohodlně stříleti mohl, přiletí poštolka a* ***křikem svým ptáky před nebezpečím varovati hledí****.*
Když člověk v lese usne a blíží se nějaký nepřítel, ***vykřikne poštolka tak silně, že se tento člověk musí ihned probudit****. Ti, co kradou v lese dřevo, a pytláci nemohou poštolky vystát. Když uslyší její křik, utíkají hned pryč, protože se bojí,* ***že by je mohla poštolka vyzradit lesníkovi****.*
Skřivan ***přivádí zbloudilé na správnou cestu****.*
Vrána dokáže ***prozradit zloděje****.* ***Obchází také po tělech zabitých nebo oběšených****. Když vrána v lese spatří někoho, kdo si tam přišel něco nakrást, začne krákat „krad, krad", čímž* ***lesníkovi oznamuje, kde se nachází zloděj dřeva****.*
*В семействе, где случилось похищение, всегда подозревают многих, особенно в деревнях. Там правых и виноватых собирают вечером в одну избу, тушат огонь и впускают курицу, осыпанную сажею. Курица, обходя правых, прикасается к ним****; но подходя к вору будто кричит, бежит прочь и не подпускает его к себе****. В этом случае все правые, по необходимости, окрашиваются сажею; один только похититель не удостаивается этой почести. Потом вносят огонь и смотрят: кто окрашен сажею и кто нет. Если есть* ***человек****, свободный от этого, то он* ***признается виноватым****.*
Když jde někdo někomu škodit a uslyší řehtat straku, ***bude při tom přistižen****.*
Když někdo zaslechne kukačku na cestě, je to znamení, že ***dobře pořídí****. Pro špatné lidi, kteří se vydávají na lup, je její volání* ***špatným znamením****.*
Když nějaké matce pláče doma dítě a matka je neslyší, protože spí nebo má zrovna nějakou práci, ***kukačka ji na to upozorní****.*

*V Čechách se vrací zloděj, kterého **kukačka po cestě varovala**, domů a říká, že ho kukačka zradila*

Следующим шагом мифической «социализации» птиц является приписывание им социальной иерархии (и обратный процесс – перенос на людей мифических социальных отношений, якобы возникающих между птицами):

*Orel je **králem ptactva**, jsa symbolem mužné síly a smělosti; a právem zasluhuje vyznamenání toho jak pro postavu, tak pro své chování. Jak se orel **králem ptactva** stal, vypravuje lid: „Když se ptáci sletěli, by si krále zvolili, ustanovili se na tom, že **ten bude panovati**, kdo nejvýše k oblakům vyletí. Orel se vznesl nejvýš a proto **jednomyslně králem jest uznán**.*
*Proč má datel „červenou čepičku“, vypravuje lid: „Když byl **orel za krále ptactva zvolen**, **urazil ho datel**, začež ho **orel klovl do hlavy** tak, až krvácela; od té doby má červené peří“.*
*(...) vyletěl prý nejvýše skřivánek; ale orel jsa hned za ním, **roztrhal vítěze a stal se králem**. Od té doby **pronásleduje orel především drobné ptáčky**.*
***Svatba ptačí** slaví na »Boži Tělo«, když jest kněz u posledního oltáře. Kukačka prý **svolává hosty** na nejvyšší strom v lese, **orel – král ptactva – snoubencům žehná**.*
*Есть у воронов свой **царь-ворон**, и сидит он в гнезде, свитом на семи дубах.*
***перепелочка** (девочка) – **лебедушка, павушка** (девушка на выданье) – **уточка** (просватанная девушка, невеста) – **курица** (замужняя женщина).*

Таким образом, наиболее частотными антропоморфизированными в общественно-этическом плане концептами птиц у чехов можно считать следующие: *kukačka, orel* и *vrána* (иногда также «социализируются» *slavík*, *skřivan, ostříž* и *poštolka*), в то время как в русских ФИ таковыми являются: *ворон* и *курица.*

Связь птиц з общинной жизнью человека

Очередная группа общественно-этических концептуализаций – это предсказание птицами (или по поведению птиц) событий в жизни человека (чаще всего свадеб, рождения детей, психических состояний и под.)

*Kdo spatří na jaře poprvé jednu samotnou vlaštovku, ještě v tomtéž roce se **ožení nebo vdá**. Pokud je jich ale více, **zůstane** tento **člověk svobodný**.*
*Když létají vlaštovky kolem domu nebo do něj dokonce občas vniknou, tu se **dívka** žijící v tomto domě **brzy provdá**. Nad každou dívkou, která **se stane nevěstou**, létají vlaštovky kdekoli, ať už je třeba na poli nebo na louce.* (Krolmus I, s. 74).
*V domě, na kterém se usadil čapí párek, **se bude brzy konat svatba**.*
*Když nad nějakým domem krouží často vlaštovky nebo poletují kolem oken, pak **se dívka** z tohoto domu **vdá**. Pokud je ale v domě jenom syn, pak ho brzy **odvedou do války**.*
*Když v zahradě poletuje straka, kukačka nebo vrána, znamená to, že nějaká **dívka v domě slehne**. Proto je děvčata zlostně vyhánějí ze zahrady pryč.*
*Vdané ženy se kukačky ptají, kolik budou mít dětí. Neprovdaná děvčata zase, **za kolik let se vdají**.*
*Když vyjde právě sezdaný pár z kostela, kouká se k nebesům, jestli nespatří holuby. Pokud zahlédnou jednoho holuba nebo holubí párek, bude jejich **manželství šťastné**, budou si věrní a budou si rozumět. Pokud ale spatří vránu, je to **nešťastné znamení**. Když spatří jednu osamocenou vránu, znamená to, že **oba manželé půjdou každý jiným směrem**. Vrány letící po obloze značí, že **manželé nebudou svorní.***

*Pokud vlétají při svatební hostině do domu vlaštovky nebo holubi, **bude toto manželství šťastné**.*
*Když se kvíčaly usadí na jeřábu, sojka na dubě a na krajině dopolední mlhy, pak **na člověka padá tesklivec**.*
*Kdyz nad nějakým domem letí havrani a krákají, pak v tom domě bude **svar a mrzutosti**.*
*Tam, kam se nastěhuje sýček, přináší s sebou **zármutek**.*
*Když přiletí straka, usedne na nějaký dům a nezvyklým způsobem křičí, znamená to, že v onom domě budou **mrzutosti**.*
*Když se kavky mezi sebou často rvou, pak **bude** tento rok v zemi **válka**.*
*V severních Cechách se zase říká, že **ráno** straka znamená **kmotrovství** a **odpoledne věřitele**.*
*Když na sebe několik strak hodně křičí, znamená to **válku**.*
*Když kolem domu poletuje straka a křičí, lze v nejbližší době **očekávat nějakou novou zprávu**, například v podobě dopisu nebo **návratu příbuzného z ciziny** a podobně.*
*Když straka usedne v zahradě, je to předzvěstí brzké návštěvy **nějakých hostí**.*
*Zamilovaní lidé chodí pod stromy, kde naslouchají, jestli neuslyší křičet žlunu. Podle toho usuzují, jestli se brzy **zasnoubí nebo ne**.*
*Pokud vlétají při svatební hostině do domu vlaštovky nebo holubi, bude toto **manželství šťastné**.*
*Když někdo škube slepici ne holýma rukama, může pírkem polechtat **dívku**, kterou chce a posléze ji **získá**.*

Иногда наблюдения за поведением птиц и его сопоставление с предстоящими событиями в общинной жизни становились основанием для целенаправленных ритуалов гадания по птицам:

Высокий полет коршуна означает радость; журавля – неприятные вести; орла – письмо от милого человека или от близкого родственника. Если ворона каркает, сидя на доме, – к дурным вестям, на дереве – к благополучию; сова кричит жалобно – к печали, аукает – к новости, пищит – к хорошей весточке. Филин ржет – к неприятности, свистит – к радости, охает – к болезни, стонет – к перемене в жизни. Пение соловья по утрам дудкой – к печали, а щелканье – к радости, колокольчиком – к свадьбе, дудочкой – к веселью. Кенарь когда щелкает, – к ссоре, когда поет тонким голоском – к тоске и получению неприятных вестей. Скворец поет весело – к успеху, тихо – к грусти, громко – к ссоре, разными голосами – к перемене жизни.

Одной из форм таких предсказаний могли быть также толкования снов:

(...) *отрезать голову цыпленку или другой птице узнику предвещает освобождение, больному – выздоровление, огорченному – утешение, обремененному долгами – уплату оных, возвышающемуся в достоинствах – успешное продолжение в том, озабоченному и опечаленному – радость и успокоение, бедному – поправление состояния.*
Голубей во сне видеть предвещает честь и удовольствие в семейной жизни; голубку поймать – холостому жениться, а женатому знаменует рождение дочери; голубя поймать – девице замужество, а замужней женщине рождение сына. Голубя убить предвещает оскорбление кого-нибудь из друзей.
(...) *видеть орла, летящего прямо на нас, есть знак почестей и уважения;* (...) *орла кормить предвещает приятное известие.*
Ворон, во сне виденный, (...) *предвещает он мужу **неверность жены**, а жене – **неверность мужа**;* (...) *ворон каркающий обещает дурную погоду, **неприятные вести и горесть**.*
*Ворону видеть во сне сидящую значит **скорое окончание старых дел**; ворона или ворону убить – **знак торжества над неприятелем**.*
Во сне (...) *стрелять в них* (птиц) *значит тщетное **нападение от неприятелей**; птиц многих вместе видеть означает **пустую болтовню или тяжбу**; птиц дерущихся видеть предзнаменует **ссору или скорую мировую**; видеть птиц, летящих прямо к нам,*

***предвещает потерю**; слышать их поющих знаменует **великую радость и удовольствие**.*
*Видеть во сне, будто ловишь тетерева, – **предвестие женитьбы**.*

Следовательно, в функции знака скрытых или будущих событий общинной жизни чаще всего использовались у русских – *ворон* и *ворона*, а у чехов – *straka*, *vlaštovka, holub* и *kukačka,*

Все представленные выше действия носят уже мифологический характер, хотя и на обыденно-бытовом уровне межличностных отношений, т.е. в пределах общинной жизни. Наивысшей степенью мифомагического воздействия птиц на на жизнь людей в общине могут быть случаи, представленные в следующих ФИ:

*Červenka **nosí štěstí a je také ptákem lásky**. Tam, kde červenka hnízdí, **žijí manželé šťastně a poklidně.***
*Tam, kde je hodně konopek, **panují často rozpory**.*

Здесь уже птицы позиционируются как актор или *spiritus movens* происходящих в общественной жизни человека событий.

Влияние птиц на психическое состояние или здоровье человека

Мифомагическая прагматика усиливается еще более в ситуациях, когда птицы начинают сознательно использоваться в качестве чудодейственного средства или даже магического предмета, при помощи которого можно повлиять на здоровье и внешний вид человека. К такого рода ФИ можно отнести:

*Kdo poprvé spatří z jara letěti vlaštovky a doběhne rychle k potoku a umyje se, **na toho nebudou padati dřímoty**.*
*Kdo nosí srdce krkavčí, **není ospalý** (...) srdce krkavčí nošené **brání snu**.*
*В старину парни с девушками в полночь, после первых петухов, шли на реку и зачерпывали из проруби воду, «покуда ворон не обмакнул крыла», и умывались. Верили, что в это время приходит на Русь весна и приносит с собой **красоту и здоровье.***
*Kdo v neděli ráno před mší vypije tři skřivánci vejce, bude mít **jasný hlas vhodný pro zpěv**.*
*Na Květnou neděli berou čeští rolníci mladého, zdravého a pěkně rostlého holoubka a pohladí jím tvář každému z lidí, kteří žijí v tom domě, aby m**u byli duševně i tělesně podobní, aby byli vždy čistí, krásní a mladí, aby měli hezkou kůži, neměli pihy a bradavice**.*
*Když přinesou hýla do domu, kde se nachází nemocný člověk, **vytáhne** z něj hýl jeho **nemoc**, a ten **se uzdraví.***
*Děti, které trpí psotníkem, **mají pít vodu**, ze které pila křivonoska.*
*Křivonoska dokáže **vzít na sebe nemoc** člověka a **vyléčit** ho. Proto se chovají křivonosky v klecích. Pokaždé, když změní křivonoska barvu, **bere na sebe nějakou nemoc**.*
*Když se pověsí klec s křivonoskou k posteli nemocného člověka, **nemocný se uzdraví** a křivonoska zemře.*
*Voda z pitka zvonka zeleného (Carduelis chloris) je účinným **prostředkem proti psotníku u dětí**.*
*Кто при первой ласточке умоется молоком – **бел будет**.*
*Кто разорит гнездо ласточки, **у того будут веснушки**.*

*Голубиную кровь использовали как одно из **средств против неправильно растущих ресниц**, **вызывающих сильное раздражение глаза**. Для этого "берут белого голубя и, зарезав его, выпускают в какой-либо сосуд его кровь, затем эта кровь подвергается постепенной сушке, но при таких условиях, чтобы кровь не была выставляема ни на солнце, ни на ветер, а медленно бы высушивалась в холодном месте. Когда кровь высохнет окончательно и превратится в твердую массу, то ее берут и растирают в мелкий порошок, и этим порошком рано по утрам посыпают пораженные места и вообще порошок этот впускают внутрь глаз.*
*Например, берут столько зерен, сколько на теле бородавок. Каждую бородавку слегка укалывают отдельным зернышком, а затем все зерна бросают петуху, веря, что, как только он их склюет, **бородавки сойдут.***
*Ten, kdo vybere července z hnízda vajíčka nebo mláďata, tomu **se budou** po zbytek **života třást ruce.***
*Кто при первом соловье скинет рубаху, **того блохи не будут кусать**.*
*Соловей пропел – вытрясайте рубашки: **блох не будет**.*

4.3.4. Культурный фрейминг концепта «птица» в мифомагическом фольклорном субдискурсе

В собственно мифомагической концептуализации ключевыми являются экзистенциально значимые для человека опасные пограничные ситуации (угроза жизни и здоровью, несчастье, невезение, проклятие, наложение заклятия, болезни, злые силы, смерть), но также и противоположные им благоприятные случаи – удача, везение, благосклонная судьба, спасение, снятие заклятия, выздоровление, избежание смерти, помощь сверхъестественных сил). В ФИ, которые создаются как репрезентация этого типа мышления, представления о птицах часто используются как мифомагические знаки или предзнаменования. Знания такого типа эзотеричны и неочевидны, не каждый может знать, что такое судьба, какое будущее ждет человека, будет ли он удачлив или неудачлив, ожидает его долгая жизнь или внезапная смерть. Обладатель этой модели мышления считает, что находится в прямом контакте с сакральной или инфернальной сферой, с загробным миром, верит в каузальную силу магии. Субъектами, использующими данный тип концептуализации, являются: шаман или ведьма (знающий субъект, посвященный, инициированный). В случае магической концептуализации субъект понимает, что птица – это не просто птица (или вовсе не птица), а душа, предвестник судьбы, воплощение сверхъестественного существа, и участвует в трансценденции событий, которые выстраиваются в соответствии с мифомагическим порядком. Для такого типа концептуализации не имеет значения информация о том, что птица строит гнездо или откладывает яйца, что у нее такие, а не другие лапы и перья. Главное – установить ее магические функции (вестник, посредник между тем миром и загробным, знак сверхъестественных сил, предзнаменование

сверхъестественных событий). Важно определить культурно значимое место, от которого будет зависеть ее функция: птица на кладбище, клевавшая корм, насыпанный на могилу родственниками, – это душа; птица, прилетевшая на могилу самоубийцы, – посланник воли загробного мира. От решения птицы – клевать (или не клевать) еду, насыпаемую людьми на могилу, в таком типе концептуализации зависит, будут ли родственники поминать покойного. В этом случае понятийной категоризации подвергается обычно не сама птица, а то, что скрывается за ней. Аналогичным образом, мифомагический фрейминг касается не столько референтов самой птицы, сколько того, что мы обнаруживаем и понимаем в ходе такого рода концептуализации событий, связанных с птицей.

Принимая во внимание специфику соотношения сакрального и профанного, можно весь мифомагический фрейминг понятий о птицах дистрибуировать по степени нарастания магической составляющей. К мифомагическим фреймам сравнительно низкой степени проявления магического начала можно отнести: «птица как предвестник судьбы», «птица как орудие судьбы» или «птица как магический предмет», несколько более существенной становится несвойственная для животных функция исполнителя экзистенциально значимых действий («птица как экзистенциальный субъект»), а в еще большей степени – магическая функция «птицы как представителя сверхъестественных сил (сакральных или инфернальных)» или же «птицы как волшебного существа».

Птица как предвестник судьбы

Множество ФИ содержит информацию о птицах, поведение которых (или действие с которыми) предвосхищает экзистенциально существенные события в жизни человека и пророчествует его будущее (чаще всего – угрозу жизни):

> *Считали, что если птица (обычно галка, реже – сорока или дятел) долбит в большой угол избы, то в* ***семье будет покойник****.*
> *Замечали, куда села птица, издавала ли она крик. Если птица садилась на церковь или дерево, считавшееся ничейным,* ***ждали смерти одного из деревенских жителей****. Если она садилась на конек дома или так называемое «имянное дерево»,* ***ожидали смерти хозяина дома или человека****, на чье имя посажено дерево.*
> *Kdo zabíjí hrdličky, od toho* ***odletí štěstí.***
> *Pokud létají během svatební hostiny kolem holubi a vlaštovky,* ***znamená to štěstí****.*
> *Když někdo na jaře spatří sedící vlaštovky,* ***potká ho ten rok neštěstí****. Pokud je ale spatří v letu,* ***může počítat se šťastným rokem****.*
> *Čáp* ***věští*** *krajům, kterými prolétá,* ***válku, hlad, mor a jiné neštěstí****.*
> *Ohlašuje krkavec hlasem svým „novinu“,* ***letem oznamuje neštěstí.***
> (Orel) *Hlas jejich* ***oznamuje*** *prý* ***štěstí****.*
> (Poštolka) ***zlého křikem*** *svým* ***prozradí****, tak* ***dobrému hlasem*** *svým* ***štěstí*** *a* ***zdar ohlašuje****.*

Létá-li krkavec nad stavením, z kterého někdo někam jiti chce, nemají ho domácí pustiti, že by se mu ***veliké neštěstí na cestě přihodilo***.
Křik jeho ,,krak, krak, nerad slyší osamělý chodec domnívál se, že ho ***nějaká nehoda potká.***
Vzácní nebo nápadní ptáci, jako například bílý vrabec nebo pěnkava, jsou ***znamením příchodu zých časů***.
Kokrhající slepice je ***předzvěstí neštěstí****. Hospodyně proto takové slepici vždy usekne hlavu, aby tomuto neštěstí zabránila. Když kokrhá slepice,* ***vypukne v domě požár***.
V domě, kde zemře kohout, ***zemře zakrátko i hospodář***.
Když začne kokrhat slepice, ***musí někdo v domě zemřít***.
Když krákorá bílá slepice, tak ***na daném místě někdo zemře***.
Když do zahrady přiletí havran, kavka nebo kukačka, ***zvěstují*** *o tom* ***že nějakou dívku*** *zijici v domě* ***potká neštěstí****, pročež je dívky vždy okamžitě vyhánějí ze zahrad.*
Pokud po levé straně cesty letí nějaký havran, pak by se měl člověk vydat na opačnou stranu, jnak ***ho potká neštěstí***.
Kdy nad někým přelétavá kavka a kráká, pak tohoto člověka ***potká nějaké neštěstí***.
Když volá kukačka při východu slunce, ***znamená to štěstí, požehnání a úrodu***. *Když kuká při západu slunce,* ***znamená to neštěstí, drahotu a smrt***.
Если кукушку услышишь раньше соловья, ***несчастливо проживешь лето*** *– прокукуешь.*
(...) *ранние ласточки –* ***к счастливому году***.
Если соловья услышишь раньше кукушки, ***счастливо проведешь лето***.
Nad kterým dom krkavci poletují, nebo v divém víru krouží, tam prý ***se někdo oběsí***.
Петух предсказывает всевозможные перемены; как в семье, так и в погоде. Если петух умрет, то в доме ***случится непременно несчастье****: кто-нибудь умрет, случится пожар или же, наконец, для всего семейства год будет тяжелым.*
Если ворон сядет на купол или колокольню храма, в той церкви будет отпеваться покойник, тоже и в том доме ***кто-либо умрет****, на кровле которого сядет и прокаркает ворон.*
В Сибири нам приходилось неоднократно слышать, что если ласточка свила гнездо под крышей дома, то это плохая примета – в доме вскоре ***кто-нибудь умрет***.
Через который двор ворон перелетел каркая, там ***будет покойник****. Ворон каркает на церкви –* ***к покойнику на селе****, каркает на избе –* ***к покойнику на дворе***.
Ласточка в окно влетит – ***к покойнику***.
Pokud vlaštovky svévolně opustí hnízdo, které si předtím udělaly na nějakém domě, znamená to, že lidé v tomto domě ***museli spáchat nějaký těžký hřích***.
Кто в лесу поет и увидит ворона, ***тому наткнуться на волка***.

К этой же группе примеров следует отнести случаи ФИ с представлением т.н. «вещих снов» о птицах, предвещающих экзистенциальные перемены в жизни:

Приснившийся орел, летающий в вышине, означает ***счастливое исполнение всех намерений.***
(...) *летать, сидя на орле, по воздуху,* ***предвещает неизбежную погибель***.
Ворон, во сне виденный, ***предвещает несчастие и немилость*** (...) *летящий на человека ворон* ***предвещает ему смерть***.
(...) *ворону поймать* ***значит избегнуть какого–нибудь несчастья***.

Птица как орудие судьбы

В случаях, когда птицы своими действиями не просто информируют о предстоящих бедах или успехах, а активно включаются в реализацию предначертанного, они концептуализируются как своего рода «рука судьбы»:

(Čáp) *Krajům, kde hnízdí, naproti tomu* ***přináší požehnání***.

*Čáp **přináší domu štěstí a požehnání**.*
*V domě, kde hnízdí vlaštovky, **se drží štěstí**.*
(Orel) *Hlas jejich oznamuje prý **štěstí.***
*V celých severních Čechách se vlaštovky těší velké úctě, neboť **přinášejí domu**, kde hnízdí, **štěstí a požehnání.** Lidé proto přibíjejí prkénka a latě na trámy pod převisy střech, aby sem ptáky přilákali hnízdit. Ten, kdo by zabil vlaštovku, dopustil by se těžkého hříchu.*
*Poštolka je pták, který **přináší štěstí**.*
*Když nad někým táhnou havrani a křičí: „Grab, Grab!“ („Hrob hrob“) Pak tento **člověk brzy zemře**.*
*Když nikomu přeběhne černá kočka pres cestu nebo mu nad hlavou přeletí havran nebo vrána, **potká** ho **na cestě neštěstí**.*
(Ворон) ***приносит недобрые вести***.

Таким образом, к наиболее характерным предвестникам судьбы в чешских ФИ можно отнести vlaštovka, krkavec, havran (реже – slepice, čáp, kukačka, orel, poštolka), а в русских – ворон (реже – птица, ласточка, орел).

Птица как магический предмет

Третью группу представляют случаи концептуализации понятий о птицах, выполняющих функцию чудесных магических предметов, оменов, оберегов, объектов жертвоприношения или проклятых предметов:

*Если белого голубя бросить на пожар – **погаснет**.*
*Když někdo svévolně strhne vlaštovkám hnízdo, ještě **v témže roce zemře**.*
*Brk ze zad husy se usuší, pak jej na konci uchopí dva lide a ten, kdo ulomí kratší kousek**, zemře dříve**.*
*Hlava orlova, již někdo při sobě nosí, přináší prý **štěstí**.*
*V domě, kde hnízdí vlaštovky, se **drží štěstí**.*
*Kdo pije čapí krev, **dožije se** velmi **vysokého věku** a také mu **neuškodí žádná nemoc**.*
*Při svatbách byl také stínán černý kohout; při svěcení kostela, dožínkách i masopustním průvodu bylo provozováno „mlácení kohouta“ a lid byl při tom **pokropen kohoutí krví**. To vše nasvědčuje tomu, že kohout byl důležitým obětním zvířetem.*
*Bílý kohout kokrhá každou hodinu. V domě, kde mají bílého kohouta, je **zaručeno štěstí a požehnání a nikomu zde nemůže žádné kouzlo uškodit**. Ani divoký lovec **nemá žádnou moc nad domem**, kde mají bílého koně nebo bílého kohouta.*
*Černá slepice snese poprvé a naposled vajíčko v devátem roce života, lo o vajíčko nemá žloutek a dá se s ním čarovat. Aby takové vajíčko snesla, musí se nejprve spářit s domácím hadem (hadem hospodářickem). Z takového vajíčka se může narodit šotek. Ve Mšeně hází hospodyně toto vajíčko přes střechu a přitom si něco mumlá. **K domu se pak nemohou přiblížit čarodějové ani čarodějnice**.*
*Kdo se chce **stát neviditelným**, musí nosit sedm týdnu v podpaží vejce, které snesla černá slepice. Po sedmi týdnech se objeví malý mužíček, který člověka obdaří schopností neviditelnosti. Tento člověk ovšem nesmi během oněch sedmi týdnů chodit na bohoslužby. Jakmile se ale tento mužíček objeví, propadne jeho duše peklu*
*Paví pera **přitahují hrom**.*
*Если переселяются в новый дом, то в него первой впускается кошка, – это для того, **чтобы не умер человек**, если бы он первым вошел в дом, чтобы, вместо человека, первая умерла кошка, а во двор первым... пускается петух.*
Некоторые, например, в лесу, вдали от всякого жилья встречали петуха, зажженную восковую свечу и вообще такие предметы, которым быть здесь никак не полагается.

Все это клады. Если удастся подойти к такому обернувшемуся кладу, то следует ударить его наотмашь, и ***он тотчас же рассыплется золотом и серебром***.
Чтобы приворожить жениха, надобно покормить с заслонки петуха, говоря при этом: Как бы эта заслонка держалась своего устья, так бы и петух ***держался своего дому***.
В России черную курицу ***приносили в жертву баннику*** *(баеннику) – злому духу, живущему за каменкой или под полком в каждой бане. Когда выстроят после пожара новую баню, то такую курицу, не ощипывая перьев, душат, а не режут (чтобы не повредить «целостность» жертвы), и в таком виде закапывают в землю под порогом бани, стараясь подогнать время под Чистый четверг. Закопавши курицу, уходят из бани задом, все время отвешивают поклоны на баню бессменному и сердитому жильцу ее.*
Покров надо было обязательно «окровянить» – зарезать поросенка или петуха, то есть принести жертву празднику.
В старину обращались к знахарю-ведуну, который до пения последних петухов ***резал во дворе кочета и, выпустив кровь на веник, обметал им все углы в доме и во дворе***.
Искатель неразменного рубля идет на базар, не говоря ни с кем и не оглядываясь назад, и покупает там гусака, с первого запроса, без всякого торга. Принесши его домой, ***он так сдавливает ему шею, что гусак задыхается, кладет неочищенного в печь и жарит до полуночи***. *В 12 часов ночи вынимает из печи и идет с ним на развилину дорожную. Там он должен говорить: «Купите у меня гусака, дайте за него рубль серебряный». В это время нечистая сила является в виде покупателей, с предложением разной цены. Искатель должен быть тверд, а иначе его задавит нечистая сила. Когда же является покупатель за серебряный рубль, то он должен ему продавать. Получивший желаемый рубль должен идти прямо домой, не оглядываясь, и ни с кем не говорить. В это время нечистая сила, желая возвратить рубль, кричит за ним вслед: «Ты обманул нас! Твой гусак мертвый! Зачем же оторвал ему голову, уверяя, что он живой?» Искатель не должен слушать таких рассказов; он обязан скорее бежать от нечистой силы. Если он обернется или будет говорить с нею, то рубль исчезнет из его рук, а он сам очутится в болоте по горло. Когда же возвратится целым в дом, тогда этот рубль будет его продовольствовать всю жизнь.*
Если курица запела петухом, (...) *Но такую курицу рубят не всегда. Ее ловят и начинают* ***мерить ею избу от стены к противоположному порогу, переворачивая птицу через голову.*** *Если она оказалась на пороге головой, ей рубят голову, если же хвостом, то отрубают хвост и отпускают.*
Голову жертвенного гуся *приносили на птичий двор, как говорили, «для счета домового», который ведет свой собственный – «по головам» – учет живности в хозяйстве и может прогневаться, если вдруг проведает о подарке водяному, приведшему к недостаче какой-либо птицы.*
Если яйцо, которым впервые в заутреню на Пасху похристосовались, перекинуть через ***пожар, то он уймется***.
Снесенное в этот день куриное яйцо выбрасывали, объясняя это либо тем, что ***есть его грешно,*** *либо тем, что из снесенного на Благовещение куриного или гусиного яйца* ***высиживается урод или калека***. *До снесенного на Благовещение яйца старались вообще не дотрагиваться. Если прикоснешься, то из него* ***выйдет цыпленок о двух головах.***
Каждый петух в течение своей жизни должен непременно снести одно яйцо. Яйцо это должно взять и носить в течение нескольких недель под мышкой. По истечении этого времени ***из яйца вылупится уж; уж этот и будет носить деньги хозяину дома***.

Как видим роль наиболее частотных магических предметов в чешских ФИ играют *vlaštovky, kohout* (*bílý / černý*), *černá slepice* (реже – *paví pera, čapí krev, vejce černe slepice, kohoutí krev*), а в русских – *петух, яйцо* (*куриное, гусиное, петуха*), *гусак / гусь, курица* (*черная*) (реже – *кочет, голова жертвенного гуся*).

Птица как экзистенциальный субъект

Еще более фантастично выглядят случаи когда птица становится субъектом экзистенциально значимых для жизни людей действий (вроде отмщения, подмены детей, охраны других птиц, преследования убийц и под.), которые свойственны только людям или приписываются сверхъестественным существам:

*Čáp krade děti a **nosí do jiných domů úplně cizím rodičům**.*
(Poštolka) *křikem svým **ptáky** před nebezpečím **varovati hledí**.*
(Čáp) *Když mu ale někdo sebere jeho mláďata, vletí do komína, vezme zde žhavé uhlíky a založí požár. **Tím se mstí**.*
*Když je někdo v nebezpečí, **varuje** ho volavka a **snaží se** ho **odvést od nebezpečného místa**, kde se nachází.*
*Kavka **nesmí v létě přenocovat** u svých mláďat na komíně, ale každý večer musí přesídlit do lesa. Zde **přenocuje a za svítání se vrací** zpět k mláďatům.*
*Káně (Falco milvus) podle české lidové pověry **nemůže pít z pramene nebo ze studánky**, ale pouze z kaluží, které se vytvoří po dešti v pro hlubeninách ve skálách. Proto také tolik káňat v parném létě **trpí žízní**. Letí potom proti obloze a křičí: „pít, pít, pít“ a prosí tak Pána Boha, aby spustil déšť.*
*В полночь на Страстной четверг ворон **купает своих подросших птенцов** и отделяет их от старого гнезда, отпускает на волю, «на новое хозяйство». Чтобы помочь ворону, знающие люди советовали прорубать на речке (если она еще не вскрылась) прорубь «для вороньей купальни». Ворон, птица вещая, в благодарность за оказанную ему услугу **охраняет ниву и двор от хищных зверей и птиц**.*
*Sojka má kouzelný kámen, s jehož pomocí lze najít všechny skryté poklady na světě. Kdo natrefí na sojčí hnízdo s vejci nebo mláďaty, ať ho přikryje kapesníkem nebo kusem látky a zaváže tak, aby uzly přečnívaly přes hnízdo. **Sojka bude uzel rozvazovat a nechá přitom kamínek spadnout na zem.***
Zastihnou-li** krkavci někoho **při vraždě**, **pronásledují ho** stále; když pak umře, **vyklovají mu oči a srdce rozsápou.

Птица как представитель сверхъестественных сил

В ряде ФИ находим прямое указание на непосредственную связь тех или иных птиц со сверхъестественными силами добра или зла:

*Raroh létá k čarodějům z řad vesničanů **s poselstvím od ďábla**. Proto se tomuto ptáku říká také Rarašek. Létá pak do domu komínem a opět tudy vylétá ven. Odtud průpovědi jako například: Jako by ho raroh (tj. Ďábel) v povětří nesl.*
(Krkavec) *jsou vysláni od ďábla, by **samovražedníky vyhledávali**. (…) **krkavci jsou spojeni s čertem.***
(Krkavec a havran) (...) ***propůjčuje** prý také **podobu** svou **ďáblovi**, **jsa spojencem** jeho.*
*Komu se podaří chytit ledňáčka (Alcedo hispidá), má ho zavřít do klece a ponechat si doma, neboť je to **démon (šotek) štěstí**.*
*Zlí duchové na sebe rádi **berou podobu havrana**.*
***Strnad dostává** 1. května ráno **od ďábla tři kapky krve**. Proto ho venkované pronásledují.*
*V jižních Cechách lidé věří, že **straka je sám ďábel**, a proto nikdy nepožívají její maso.*
*U Sázavy se žádné kavky nesmí zdržovat, protože je **svátý Prokop proklel a vypudil je** odsud.*
*Vrány **nesmí** od jara až do svátého Vavřince, podle jiných legend až do svatého Bartoloměje, **spát v lese,** popřípadě na stromech. Je to proto, že tito ptáci prý **svátému Vavřinci nebo svátému Bartoloměji vyklovali oči**.*
*Не дерзают злые духи прикидываться петухами – **вестниками приближения светлого дня**, который столь ненавистен всякой злой силе, и голубями – **самой чистой и***

***невинной птицей в целом мире**, памятуя, что сам Творец удостаивал принимать на себя образ этих милых и ласковых воркунов из царства пернатых.*
*Голубь и ласточка **любимые Богом птицы**.*
*В России традиционно галки, сороки, вороны и вороны считаются **птицами "нечистыми"**, т.к. они **находятся в подчинении у колдунов и ведьм** и те, в свою очередь, могут превращаться в этих птиц.*
*Vlaštovky jsou ptáci Panny Marie, a proto **jsou svatí**. Kdo chytí vlaštovku, dopouští se těžkého hříchu.*
*Křivonoska je **svaté** zvíře. Když byl Kristus přibit na kříži, zkoušela křivonoska vytáhnout hřeby z jeho rukou a nohou a osvobodit ho z kříže. Ohnula si přitom zobák.*
*Отправляются они [ведьмы] на темные дела из своих жилищ непременно через печные трубы и, как все чародеи, могут **оборачиваться** в разных животных, **чаще всего в сорок**, свиней, собак и желтых кошек.*

Птица как волшебное существо

Наивысшей степенью магической концептуализации обладают понятия о птицах, способных совершать чудесные поступки (птицы-колдуны), либо с которыми происходят чудесные преобразования (птицы-оборотни):

*Když si někdo nechává stříhat vlasy, měl by je ihned pečlivě zakopat, neboť ptáci si je odnesou do svého hnízda a dotyčný **bude mít prudké bolesti hlavy**, které budou trvat tak dlouho, dokud hnízdo nebude úplně zničeno.*
*Вечерний звон призывает всех призраков выйти в наш мир – **крик петуха прогоняет их обратно**[22].*
(...) ***петух клюнет** в деньги – к богатому замужеству; в хлеб – к среднему достатку; в уголь – к бедности; в воду – быть замужем за пьяницей; в щепку – к смерти.*
*К девушкам при таком гадании нередко присоединялись парни, соответственно, разгадки поведения петуха приобретали два значения – женский и мужской. Раскладывали на полу (на столе) щепотку крупы, кусок хлеба, ножницы, золу, уголь, монетки, ставили зеркало и миску с водой. Затем вносили петуха и смотрели, что **он начнет клевать в первую очередь**: крупу – к богатству, хлеб – к урожаю, монетки – к деньгам, ножницы – выдадут замуж за портного (или суженая окажется прекрасной рукодельницей); устремится петух к золе – муж будет табачник, курильщик; выберет уголь – девушке к вечному девичеству; если петух клюнет зеркало – муж (жена) будет щеголем (щеголихой); если начнет пить воду – быть мужу пьяницей и т.п.*
*Čížek má v hnízdě ukrytý kamínek. Kdo tento kamínek najde, může na sebe vzít Jakoukoliv podobu a může se stát dokonce i neviditelným. Kdo chce získat kámen neviditelnosti, nechť postupuje následujícím způsobem: Ať jde do lesa a vyhledá hnízdo čížka, který má mladé. Jedno z mláďat se pak zavěsí na kmen stromu, kde má čížek hnízdo. Když pak čížek přiletí, vyvine veškerou námahu, aby přivedl svoje mládě k životu. Když vidí, že je to marné, **letí až k moři, kde najde kámen neviditelnosti. Následně přiletí a strčí ho do zobáku mrtvého mláděte, aby ho nebylo vidět.** Ze zobáku mláděte je pak možné tento kamínek vyndat.*
Když se chce někdo stát neviditelným, jde k vodě, kde má vodní čížek svoje hnízdo, ze kterého však je vidět pouze jeho stín. Kdo vidí stín tohoto čarovného hnízda, může do něj sáhnout rukou a vyndat kamínek neviditelnosti, který se v hnízdě nachází. Když ho pak má, je neviditelný.

[22] Петух считался волшебной птице, представляющей силы добра, поэтому его крик отгонял нечистую силу. Такие обороты довольно часто встречаются в мифомагических ФИ: *Крик петуха заставляет мертвецов покинуть мир живых; при пении последних петухов, исчезают; Леший в темную ночь сбивал с дороги и водил до первых петухов, т. е. до полночи, а когда прокричат петухи, то заблудившийся уже легко находит дорогу; леший, как думают, после первых петухов исчезает неизвестно куда; плясали до петухов; как петух пропел, так они сквозь землю в тартарары, впреисподнюю и провалились;(василиск) боится* (..) *крика петуха; домовой бесится* (...) *до полуночи, пока не запоет петух.*

Když si člověk strčí kamínek neviditelnosti pocházející z hnízda čížka pod jazyk, může na sebe vzít jakoukoli podobu.
(Krkavci a havrani) ***přinášejí*** (...) ***živou a mrtvou vodu***.
*Slovanům žijícím v Čechách **přináší vrána novorozené děti**, a to tak, že je nechá spadnout do stavení komínem.*
*Tito noční ptáci, kteří usedají na okna domů, **věští lidem smrt**. Sova pálená se proto nazývá smrtonoška.*
*Když **usedne kulich** na nějaký dům, kde leží nemocný, a **volá**: „Pojď, pojď!“, tento nemocný musí zemřít.*
*Lidé považují kukačku za zakletou pannu, která **volá svého ztraceného bratra**, nebo svým **křikem ohlašuje jeho příchod**.*
*Kukačka mění v průběhu roku svoji podobu. Na jaře je **prostě kukačkou**, pak **prorockým ptákem**, kterého se lidé ptají, jak dlouho budou ještě živi nebo kdy se vdají či ožení. Když ji lidé brzy na jaře poprvé zaslechnou, říkají: „Pověz mně, kukačko, kolik let živ budu?“ Kolikrát kukačka zakuká, tolik let bude člověk ještě žít. V jiných ročních obdobích se ale kukačka **mění v jestřába**, který krade slepice a zabíjí holuby.*
*Když chce někdo **slyšet kukačku**, musí se před ní poklonit. Když totiž kukačka vidí lidskou tvář nebo slyší lidský hlas, uletí pryč. Kukačka nezakuká, dokud se dosyta nenažere zeleného ovsa nebo ptačích vajec.*
***První volání křepelky** na jaře má stejný **věštebný význam** jako kukání kukačky.*
*Летит ворон через синее море, **несет в зубах иглу, в игле шелкова нитка, коею будет зашивать кровавую рану** раба Божия (имя рек) от кщенаго, пораженнаго, молитвеннаго, от тридевять жил, от тридевять пажилков. От тридевять суставов, от тридевять суставчиков. Едет мужик Аникан, говорит он: “Как слюна моя не канет, так руда* (имя рек) не канет.*
(Ворон) ***живет триста лет** оттого, что **питается только мертвечиной.***
(Дятел) *Увидев, что дупло заткнуто, **птица должна была вернуться со стеблем разрыв-травы в клюве, подлететь к дуплу и поднести стебель к затычке**. Затем должен был раздаться громкий хлопок – и затычка вылетала наружу.*
(Jestřáb) *Lid bájí o něm, že **povstal z kukačky.***
*Если **курица запоет петухом**, то это не к добру: в доме быть покойнику.*

Если говорить о магической субъектности птиц, то здесь особо выделяются: *krkavec / ворон* и *vrána / ворона* (в обеих языковых группах), при этом *krkavec / ворон* могут выступать в качестве представителей как инфернальных, так и положительных магических сил, *vrána* – в роли положительного магического субъекта, а *ворона* – наоборот, отрицательного. Кроме них отмечены также некоторые особенности соответственно чешского и русского коммуникативного фольклора. Так, у чехов к магическим птицам часто относятся также: *kukačka, havran, čížek, čáp* и *kavka*. а у русских – *петух, голубь и сорока*. Остальные примеры единичны.

Итоги раздела IV

В разделе были рассмотрены ключевые понятия, связанные с понятийным освоением информации о птицах в мифологии и фольклоре, в т.ч. «представление», «образ», «понятие», «концепт» и «фрейм». На основании общих аксиологических данных о значении птиц в культурах было принято решение отделить когнитивную концептуализацию и сопутствующий ей фрейминг от культурной концептуализации и типичного для нее фрейминга. Общее представление о культурной концептуализации и культурном фрейминге птиц позволило рассмотреть их экземплификацию для каждого субдискурса фольклора в отдельности. Культурный фрейминг концепта «птица» был рассмотрен в утилитарном, общественно-этическом и мифомагическом фольклорных субдискурсах.

Концепты птиц, сформированные на основе определенного категориального понятия, являются достаточно распространенным компонентом различных типов лингвосемиотического опыта, вербализуемого в дискурсе коммуникативного фольклора в виде фольклорных изречений. Следует различать прагматику и семантику таких изречений, построенных на типологически разных моделях культурной концептуализации и фрейминга. В рамках предложенной типологии культурной концептуализации и фрейминга в различных дискурсивных ситуациях понятия о птицах подвергаются вторичному осмыслению.

В зависимости от типа прагматики обыденно-мифического опыта можно выделить три разновидности такой культурной концептуализации: утилитарно-мифическую (связанную с категориями благополучия и пользы), общественно-этическую (связанную с категориями общинности и иерархии) и собственно мифомагическую (связанную с категориями эзотерического знания и магии). Концепты птиц, возникшие в народной картине мира, в ходе мифического мышления оказываются вовлеченными в содержание текстов ФИ различных типов.

Непосредственным модельным инструментом вербализации обыденно-мифических представлений о птицах становится дискурсивный фрейминг, реализованный в контекстах, характерных для каждого типа концептуализации (угроза благополучию, сила/мощь, власть, безопасность, социальная иерархия, счастье, несчастье, смерть и т.д.).

Во всех трех субдискурсах концептуализация птиц происходит в трех регистрах: птица либо мыслится как активный субъект, участвующий в жизни человека, либо как

используемый им важный предмет (чаще всего мифический или магический), но чаще всего – как знак скрытых процессов или предстоящих событий.

Дискурс утилитарного фольклора демонстрирует вербально-информационные результаты экономического опыта, который, несмотря на свою относительную рациональность, остается собственно мифическим. В рамках этого типа концептуализации кукушка представляется как угроза благополучию птицеводов, ворон – как тот, кто объявляет погоду, а сокол – как добрый помощник сокольничего. В представлениях крестьян поведение ласточек могло влиять на удой коров, куры, аисты и совы могли пророчить пожар, ястреб предупреждал об опасности в лесу, а пустельга помогала грибникам и охраняла урожай, по соловьям, горлицам и кукушкам же определяли начало посевной.

В дискурсе общественно-этического фольклора в форме ФИ закреплены мифические знания о жизни общины и правилах поведения в ее социальной иерархии. Здесь орел, сокол и ястреб как сильные, агрессивные и безжалостные особи, занимающие, таким образом, более высокое положение в иерархии (ястреб, кроме того, как нелюбимый одиночка); во-вторых, орел как царь птиц, ставший таковым благодаря силе и другим качествам (или, наоборот, совершающий насилие из-за своего положения в иерархии); в-третьих, ястреб как предвестник сезонных изменений (т.е. изменений в культурной жизни общества). К характерным прагматическим формам в этом типе фрейминга можно отнести верования как познавательную или прогностическую информацию.

Птицы в общественно-этическом опыте могут становиться знаками или акторами самых различных перемен в жизни: дрозды и сойки могут на человека нагонять тоску, а сыч – уныние, в то время как пустельга может веселить человека и охранять его от врагов, жаворонок – выводить заблудившихся, ворона, курица и кукушка – выдавать воров, сорока предвещает приход гостей и получение новостей, а голуби – семейное счастье и рождение детей.

Наконец, в третьем типе дискурса – мифомагическом – встречаются концептуализации птиц как магических субъектов (ворон, ворона, кукушка, петух, грач), связанных со сверхъестественными силами (ворон, голубь, ласточка, петух), а также как магических объектов (курица, петух, ласточка, яйцо, птичья кровь) или просто «вещих» (ворон, ласточка, грач, орел).

Изучение когнитивной семантики фольклорных изречений является весьма перспективным аспектом исследований как с точки зрения культурной

концептуализации (демонстрации способа понимания мира), так и с точки зрения прагматики фрейминга, раскрывающей образ мышления людей, для которых это был не фольклор, а вполне нормальная повседневная дискурсивная жизнь.

РАЗДЕЛ V
ДИСКУРСИВНО-ПРАГМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЧЕШСКИХ И РУССКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ИЗРЕЧЕНИЙ О ПТИЦАХ

Вводные замечания

Птица как предмет познания (т.е. наблюдаемая нами в природе птица) и как иконический знак, смежностно связанный с различными природными явлениями (прежде всего сезонными или погодными), культурно осмысляясь в обыденно-мифологическом опыте поверий и верований, вызывала у субъекта «живого» фольклора разные чувства и мысли, проявляющиеся в фольклорных изречениях, смысл которых можно определить в таких функциях обыденного и экономического человеческого опыта, как: наблюдения и объяснения поведения птиц, описание ремесленных и промысловых действий с птицами, объяснение назначения предметов, связанных с ними, обнаружения связи и аналогии поведения птиц с человеческим поведением (общинной жизнью) а также в функциях магического опыта, таких как предзнаменования и предсказания будущего, изображение контакта человека с сверхъестественными силами через птицу (включая трансфигурацию), толкование снов, гадание, вербальное врачевание, магические запреты и советы и т.д.

Птицы достаточно часто являются актантом (более или менее активным участником) событий, представленных в ФИ. Понимание того, как субъект фольклорного высказывания представляет птицу в ФИ, позволит более корректно интерпретировать смысл и прагматику его мифического (или даже мифомагического) поведения. В связи с этим возникает интерес как к глубинной (когнитивно-смысловой) структуре семантики ФИ (чтобы понять, какую роль играет информация о птице в той или иной жанровой модели), так и к самому концепту птицы (чтобы понять, какие знания о птице и каким образом в принципе можно представить в различных дискурсивно-прагматических стратегиях).

Прагмасемантические основания ФИ лежат в обыденно-мифологическом мышлении. Это могут быть либо мифологизированные констатации закономерностей каких-то природных или социальных явлений, либо установление причин (часто магических), лежащих в основе того или иного события, либо в прогнозировании будущего, либо же указания непосвященным, как правильно себя вести в различных

жизненных ситуациях. Презентация коммуникативных интенций, содержащих такую информацию, может производиться в различных модусах дискурсивной стратегии: либо через мифомагическую делиберацию (наблюдательные, диагностические или прогностические рассуждения об истинном прошлом, актуальном или будущем положении вещей), либо через мифомагическую прескрипцию (запретительное или рекомендательное предписание определенных действий, способных предотвратить нежелательное будущее или обеспечить будущее желаемое).

Таким образом, с точки зрения дискурсивной стратегии и прагматики дискурсивных действий можно говорить о трех типах ФИ. Первые два типа являются строго делиберативными. В случае ориентации на будущее, знаками которого являются мифомагические события, можно говорить о прогностическом типе ФИ (прогнозы погоды, прогностические поверья, приметы, предсказания судьбы/пророчества и т.п.), а в случае ориентации на поиск мифомагической сущности и причины событий можно говорить о ФИ объяснительного типа (простые или, диагностические наблюдения, поверья и толкования). Третью группу ФИ составляют различного рода предписывающие высказывания, целью которых являются призывы к действиям (часто также магическим) положительного (приказ/совет, призыв, положительный заговор или детерминация) или отрицательного (запрет, предостережение, негативный заговор) характера на основе ранее названных прогностических или объяснительных верований.

Как видно, именно функциональная дискурсивная специфика ФИ отличает этот жанр фольклора от большинства традиционных экспрессивных жанров, характеризующихся подчёркнутой нарративностью (тексты сказок, легенд, притч, народных песен и др.) или от жанров обрядовых с их демонстративно-миметической повествовательностью. Тексты других неритуальных жанров могут становиться речевым субстратом самостоятельных фольклорных произведений как прецедентных знаков культуры. Этот пласт фольклора функционирует всегда в режиме воспроизведения прецедентных текстов. В отличие от них, ФИ всегда представляют собой микротексты (или отдельные высказывания), созданные для нужд актуальной коммуникативной ситуации обыденно-мифического характера по разного типа моделям.

С точки зрения структуры выделенные прагматические типы ФИ могут быть более или менее сложными и содержать различно моделированные цепочки компонентов.

5.1. Фольклорные изречения объяснительного типа

ФИ объяснительного типа представляют собой отдельную прагматическую область в фольклорной таксономии и являются фактически проявлениями диагностической делиберации, т.е. представляют результаты размышлений, рассуждений и умовыводов, касающихся всей когнитивно-концептуальной сферы знаний о птицах в пределах мифомагической картины мира и фольклорного дискурса. Данная жанровая область распадается на две прагматические зоны: зону констатации внешних зависимостей (наблюдений) и зону вскрытия сущности предметов и явлений (толкований). В первом случае объяснения строятся на многолетних наблюдениях за поведением птиц, во втором же – на своеобразном анализе скрытых причин и факторов. Понятно, что в обоих случаях – как наблюдения, так и анализ – базируются на мифических представлениях о мире и месте в нем птиц и людей.

5.1.1. Наблюдения

Как уже было сказано, эта группа жанровых типов ФИ представляет собой установления повадок и характера птиц и их отношений с людьми, основой которых были собираемые на протяжении длительного времени наблюдаемых фактов, естественно определяемых и толкуемых мифическим образом. Вряд ли стоит здесь углубляться в проблему «правдивости» или «ложности» как самих наблюдаемых фактов, так и их интерпретации или связывания в причинно-следственные цепочки. Интерес представляют сами констатации как формы освоения мифомагического и обыденно-мифического опыта в ипостаси фольклорных изречений.

Наблюдательные поверья

К наблюдательным поверьям относим разного рода делиберации, касающиеся различных жизненных наблюдений за поведением птиц. Некоторые из них могут касаться атрибутивных или функциональных характеристик птиц, характера и обстоятельств их поведения, их повадок и привычек:

Голубь летит на приваду.
(Krkavec) vyniká svou lstivostí, opatrností, jakož i učelivostí.
První volání křepelky na jaře má stejný věštebný význam jako kukání kukačky.
И гусь от гнезда отводит, собаку отманивает.
(Ostříž) *Celý den se zdržuje na poli, na noc se ubírá do lesa, kde své hnízdo mívá.*
Ostříž, dravec smělý, zvláště skřivanům polním, jež v letu lapá, je postrachem. Celý den (ostříž) se zdržuje na poli, na noc se ubírá do lesa, kde své hnízdo mívá. Povaha jeho jest zlá.
(Poštolka) křikem svým ptáky před nebezpečím varovati hledí.
(Jestřáb) *Vrány jsou mu velice nepřátelskými; vlaštovky ho pronásleduji křikem svým.(...)*

(Jestřáb) *krade slepice a zabíjí holuby.*
(Jestřáb) *Dravec tento jest věren jménu svému, vždy je krvolačný samotář. Povahou svou jeví se býti zlodějem, který vyčká okamžiku, by se do dvora vkradl a drůbež uchvátil.*
Datel (...) zvěř lesní prý hlasem svým „tutututu" upozorňuje, by před myslivcem uprchla a záhubě ušla.
Pyšní orlové žijí po veškerém světě; jsou dravci zuřiví a škodní; požívají kořisti, již si sami ulovili.
Kavka nesmí v létě přenocovat u svých mláďat na komíně, ale každý večer musí přesídlit do lesa. Zde přenocuje a za svítání se vrací zpět k mláďatům.
Mladí slavíčkové učívají se od starých zpívati.
(Фазаны) Они черные, величиною с гуся, и брови у них красные.
(Ptáčníci říkají) jen ta sýkora vraždí mladé ptáčky, která má rozštěpený ocas.
Лешие у нас до сих пор есть. Они как птицы. Скажешь что, а они передразнивают[23].

Сущность обыденных поверий заключается в их обобщенной консекутивности: они, во-первых, констатируют некое явление в жизни птиц (их характерные черты, свойства, поступки), а во-вторых, обобщают их и возводят в общее правило. В результате возникает обобщенное наблюдение в качестве полезной информации для непосвященных.

Схематически когнитивно-прагматическую структуру этого типа ФИ можно выразить следующим образом:

наблюдаемый факт **обобщение и констатация** **общее правило**

Рис. 1. Схема А1

Близки к этой группе ФИ, заключающие информацию о погодных и сезонных явлениях, но не прогнозирующие будущее состояние, а просто фиксирующие закономерности в природе, связанные с поведением птиц. В одних случаях поведение птиц симптоматично и вызвано природными условиями:

Labuť letí po sněhu a hus po dešti.
Husy odlétají k dešti, labutě ke sněhu.
Začnou-li v březnu měkké (teplé) větry vát, navracují se potom vlaštovice.

в других – наоборот: птицы мифически представлены в качестве причины перемен в природе:

Odlétající divoké husy uzavírají teplejší polovici roku.
Гуси летят – зиму на хвосте тащат, снег несут на носу.
Po odletu divokých hus – do měsíce sníh.
Labuť nese sníh na nose.
Чибис прилетел, на хвосте воду принес.

[23] Здесь наблюдение за повадками птиц представлено косвенно, в меморате о лешем.

Беря во внимание имплицированные в их смысловой структуре зависимости, эту подгруппу можно было бы отнести к прогностическим ФИ, если бы не факт, что их прагматика заключается в простой констатации наблюдаемой зависимости. Но структурно они строятся по иной когнитивно-прагматической схеме, чем предыдущие:

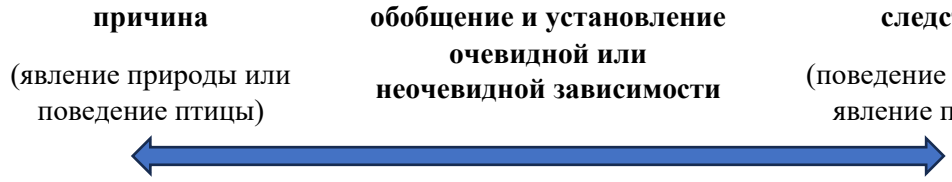

Рис. 2. Схема А2

К этой же модели можно отнести ряд наблюдений закономерностей в поведении птиц:

> *Kukačka může stejně jako jestřáb krást malá kuřátka. Když se kukačka objeví, dává stará slepice kuřatům znamení, aby se schovala.*
> (Krahujec) *obraz pravého zákeřnika – umí se přetvařovati; napodobuje let sojky, aby drobné ptáčky oklamal. Někdy vniká i do příbytkův ano i do povozů, když se žene za kořistí.*

В этой группе птицы выполняют функцию, с одной стороны, наблюдаемого объекта, которому приписываются какие-то значимые черты, а с другой, – функцию действенного фактора природных событий. Прагматический смысл использования концептов птиц в наблюдательных поверьях заключается либо в их атрибуции (например, *krkavec – lstivost, opatrnost, učelivost*), либо в функционализации представлений о них (например, *ostříž – lapá skřivany, je postrachem*, *se zdržuje na poli, se ubírá do lesa, mívá hnízdo*). В таких ФИ встречаются номинаты: *hus – гусь, голубь, фазаны, кречет, krkavec, poštolka / ostříž, datel, orlové, kavka, slavíčkové, jestřáb, křepelka, skřivan, sýkora.* Если говорить о функциональной перспективе изречений, то глубинной (смысловой) темой в этой модели всегда являются концепты птиц, поскольку речь всегда идет о них, в то время как в реме находим приписанные им атрибуты и функциональные свойства.

Что касается частотности появления концептов отдельных птиц в данной группе, можно выделить лишь понятия ястреба и сокола (что может быть связано с особым интересом к ним со стороны сокольников, которые их вылавливали, и крестьян, которые их опасались), а в синоптических поверьях – понятие гуся.

Понятно, что, будучи мифомагическими по своей семиотической природе, такие фольклорные представления птиц в той или иной степени антропоморфизированы: (*slavíčkové učívají se od starých*; *Povaha jeho* (ostříže) *jest zlá; Kavka nesmí přenocovat (...), ale (...) musí přesídlit do lesa* и под.). Тем не менее, этот жанровый тип ФИ можно считать

наиболее «объективизированным» во всем корпусе. Все остальные мифологизированы намного существеннее.

Утилитарные поверья

Поверья этого типа отличаются от первой группы своей конкретностью и направленностью на отдельные жизненные случаи, чаще всего экономического, практического характера. Здесь интерес к поведению птиц связан с ведением хозяйственной деятельности (чаще всего связанной с охотой, ловлей или разведением птиц) либо с частными ситуациями в повседневном быту. В случае, когда утилитарные ФИ содержат в своей структуре соотношение между причиной (посылка) и следствием, в посылке всегда будет находится концепт птицы, поскольку основу такого поверья всегда составляет наблюдение за поведением птиц. Некоторые ФИ такого типа образуются по уже описанной когнитивно-прагматической схеме А1:

Poštolka prý chrání plodiny od zkázy.
Za doby, když kvetlo sokolnictví, cvičili ostříže k lovu na křepelky.
Ласточка день начинает, а соловей кончает (речь идет о рабочем дне).
Rolníkovi vlaštovka den začíná, slavík končí // Den začíná laštovička, večer konci zpěv slavíčka.
(пускали ястребов и соколов из породы орлов и тетерей), которые были замечательны тем, что по крику узнавали фазанов и с быстротою их преследовали.
(Když jsou lidé na houbách), létá poštolka kolem a ukazuje jim nejlepší místa.

Отличие данных ФИ от простых наблюдательных поверий заключается в их прямой утилитарной прагматике: они содержат полезную информацию для хозяйственной деятельности.

Однако большинство утилитарных ФИ содержит в своей структуре не простую констатацию функциональной полезности птицы, а некое взаимоотношение между наблюдаемой причиной и утилитарным следствием:

Кречеты по тонкому своему чутью открывали, где летали любимые ими птицы (охотники запускали кречета находить пернатую дичь).
Když se objeví houfně červenka, tah sluky je v nejlepším proudu (здесь и ниже вальдшнеп является объектом интереса охотника).
Ozve-li se zpěvem drozd a zakřičí čejka – musí táhnout i sluka.
Vylíhne-li se z jara v dědině hříbě dříve, nežli je čas k líhnutí housat, bude housat málo; říká se, že hříbě housata pošlape.
V Čechách se vrací zloděj, kterého kukačka po cestě varovala, domů a říká, že ho kukačka zradila.
Je-li kdo v lese nebo na poli na škodě a slyší-li kukačku zakukati, hledí utéci, by naň myslivec anebo hospodář nepřišel.
Mladé husy na strništi vypasené chutnou pečeni dávají.
Пущеный голубь из рук к рукам не возвратится.

В этих случаях когнитивно-прагматическая структура ФИ выстраивается по схеме А2.

Одной из обширных областей применения утилитарных поверий была народная медицина. Чаще всего ФИ такого типа содержали информацию, как и от каких болезней применять те или органы и части птиц. Нередко такие тексты носили эллиптический характер, то есть содержали лишь перечень соотношений «болезнь – орган птицы», без объяснения как их применять. Скорее всего это знание было эзотерическим, известным лишь знахарям, в связи с этим можно данный тип ФИ так же трактовать как утилитарное верование, поскольку в них уже просматриваются элементы магических действий – целенаправленная добыча частей птиц, их обработка и применение с расчетом на оздоровительный эффект. К такого рода ФИ можно отнести:

(Havran) *Mozek: mor. Srdce: proti ospalosti Žluč: padoucnice. Vejce: natvrdo vařené – úplavice. Havraně: neopeřené, spálené – mor. Havran celý: živý, 40 dní v hliněné nádobě v hnoji zahrabán, na mast udělán – dna.*
(Holub, Hrdlička) *Barva (krev): dna, záchvaty, mrtvice, zranění, krvácení, bolesti břicha, oční nemoci, bradavice, pihy. Výpraš: dna, kolika, vodnatelnost, vole (struma), bolesti krku, oční nemoci, močový kámen. Holuba: čerstvě zabitého, na polovinu rozříznutého, přiložiti: na hlavu – zánět mozkových plen, na čelo – tyfus, na žaludek – žloutenka, na záda – zánět pohrudnice, na chodidlo – křeče.*
Jeřábčina (maso): zbystřuje ducha. Žaludek: usnadňuje porod.
(Jestřáb) *Sádlo: oční nemoci, poranění. Stojáky, též peří: spálené - žloutenka, nemoci močových cest. Jestřáb celý: v oleji uvařený - oční nemoci.*
(Kachna) *Sádlo: nemoci nervů, katar, kašel. Barva (krev): hluchota, otravy. Žlučník (...) se žlučí: ušní nemoci. Kačírky: na místo zachvácené křečí přivázati – bolest přestane. Kachna živá: držená na břiše až zhasne – kolika.*
(Kavka) *Vejce: natvrdo vařené – ženské choroby.*
(Koroptev) *Zvěřina (maso): souchotiny, krvácení. Barva (krev): oční poranění. Hlava: živé koroptve v hmoždíři roztlučená s červeným vínem – neštovice. Mozek: žloutenka. Žaludek: průjem, ulehčení porodu. Játra: padoucnice, zimnice, žloutenka, horečka. Žluč: oční nemoci, nedoslýchavost, zbystřuje paměť. Stojáčky: spálené – nemoci dělohy. Vajíčka: zvyšují potenci, žloutky – posilují srdce, přikládání – zkrásní visící prsa. Peří: spálené – žaludeční křeče.*
(Krahujec) Stojáky též peří: spálené – nemoci močových cest.
(Krkavec) *Srdce: proti ospalosti.*
(Křepelka) *Sádlo: oční a ušní nemoci.*
(Kvíčala) *Celá: spálená – průjem.*
(Luňák) *Sádlo: bolesti kloubů. Barva (krev): dna. Játra (též žluč): oční nemoci. Celý: spálený padoucnice, dna.*
(Morčák) *Srdce: zimnice. Játra: pokousání vzteklým psem.*
(Orel) *Kůže z hlavy i s peřím: položená na břicho – nemocí žaludku, dna, podporuje zažívání. Mozek: žloutenka, závrať, ocni nemoci. Jazyk: záducha, kašel. Játra: padoucnice. Žluč: ocm nemoci. Stojáky: choroby ledvin – přivázat na nemocnou stranu těla. Výpraš: bradavice.*
(Pochop) *Sádlo: sílí nervy. Výpraš: žene na pot.*
(Sojka) *Mladá: spálená - obklady s fenyklovou vodou – oční nemoci.*
(Sovy) *Sádlo: zimnice, oční nemoci. Maso: dna, nemoci údů. Barva (krev): plicní nemoci. Mozek: bolesti hlavy, šilhavost, ušní a krční nemoci, poranění. Játra: příušnice. Žluč: oční nemoci. Sova celá: spálená – krční nemoci.*
(Straka) *Straka celá: spálená – padoucnice.*
(Sýček) *Sádlo: oční nemoci. Maso: záškrt, ochrnutí údů. Barva (krev): záducha. Žluč: odstraňuje skvrny z kůže. Paňáty: spálené – oční nemoci. Vejce: na tvrdo vařené - protialkoholní léčba. Sýček celý: vařený – dna.*

(Tetřev) *Jazyk: padoucnice. Žaludek: psotník. Křemenné kamínky ze žaludku: padoucnice, oční nemoci.*
(Tetřívek) *Tetřívčina (maso): ledvinové nemoci.*
(Volavka) *Sádlo: dna, hluchota, oční nemoci.*
(Vrána) *Prostředky a účinky jako u havrana.*
(Výr) *Mozek (též světla – oči): oční nemoci.*
(...) proti očním nemocem, oslepnutí, (...) křemínky ze žaludku tetřeva.
(...) proti záchvatům epilepsie zub vlka, drápy rysa, usušený jazyk tetřeva.

В случае, когда такого рода информация содержала инструкции по приготовлению или применению лечебного средства, такие ФИ относились к прескриптивным магическим верованиям. Как видим ФИ этого типа носят эллиптический характер и могут вербализовываться либо в рамках схемы А2, либо других схем, которые описываются при анализе прескриптивных ФИ.

Ряд утилитарных поверий о птицах содержит дополнительно темпоральную (реже – локальную) семантическую составляющую, т.е. либо привязаны к определенным датам (религиозным праздникам), т.е. ко времени наблюдаемой и толкуемой закономерности в жизни птиц:

V Pašijový týden vylíhla housata a kuřata dobře týdnu rostou.
Около дня Никиты улетают на юг дикие гуси.
На Афиногена (29 июля) пташки задумываются (т.е. затихают и в это время можно выбирать из гнезд яйца и птенцов).
Соловьиный праздник День Бориса и Глеба считают соловьиным, полагая, что с этого времени начинают петь соловьи (можно выбрать необходимого соловья).
Slavíka a kukačku je možno slyšet pouze do Petrova dne (это знак конца весны и того, что птицы уже начали выкармливать птенцов).
(День Зиновия и Зиновии) Около этого времени прилетают птицы-зимники – синицы, щеглы, снегири, сойки, чечетки, свиристели и др (птицеловство).
Přilétají k nám zase čápi, divoké husy, kačice, laštovice, okolo svatého Řehoře.
Соловей пропел – вытрясайте рубашки: блох не будет (о наступлении теплого сезона).

либо к определенным пространственным обстоятельствам (месту, пространству, сфере пребывания птиц), смысл которых состоит именно в месте функционирования птицы:

Pastýři pak dávají pozor na to, kam kukačka letí, ženou tam svá stáda a věří, že je při tom nikdo nepřistihne.
Když letí hejno divokých husí nad domem, kde sedí husa na vejcích, nevysedí je.

Несложно заметить, что когнитивно-прагматическая структура таких утилитарных наблюдений может строиться как по схеме А1, так и по схеме А2 (в зависимости от сложности наблюдаемого обобщения). При этом в схеме А1 концепты птиц обычно находятся в теме, а утилитарная характеристика – в реме. Более сложные рема-тематические отношения выстраиваются при использовании схемы А2. Здесь иногда птица представлена в теме в качестве причины утилитарного следствия (*Соловей*

пропел – вытрясайте рубашки: блох не будет), но иногда и наоборот – в реме, как объяснение наблюдаемого утилитарного явления (*V Čechách se vrací zloděj, kterého kukačka po cestě varovala, domů a říká, že ho kukačka zradila*).

Наиболее частотными объектами утилитарных наблюдений оказываются кукушки, соловьи, ласточки и соколы, а в чешских ФИ также гуси. Отдельное место в такого рода наблюдениях занимают понятия о птицах, концептуализированные как ингредиенты лечебных снадобий. В первую очередь это концепты: «куропатка», «голубь», «сова», «тетерев» и «орел».

Обиходные поверья

Некоторые ФИ, содержащие диагностическую информацию о связи поведения птиц с общественно-этической жизнью человека (в частности, касающейся отношений с птицами или зависимости межличностных отношений от птиц), можно объединить в группу обиходных поверий:

(Ворон) *приносит недобрые вести.*
Skřivan přivádí zbloudilé na správnou cestu.
(Vrána) *Obchází také po tělech zabitých nebo oběšených.*
К недоброму человеку голубь не летит.
Tam, kde je hodně konopek, panují často rozpory.
Červenka nosí štěstí a je také ptákem lásky. Tam, kde červenka hnízdí, žijí manželé šťastně a poklidně.
В доме, где ласточка совьет гнездо, не будет несчастий и неприятностей.
V celých severních Čechách se vlaštovky těší velké úctě, neboť přinášejí domu, kde hnízdí, štěstí a požehnání. Lidé proto přibíjejí prkénka a latě na trámy pod převisy střech, aby sem ptáky přilákali hnízdit.
Sokol jest u Slovanů nejoblíbenější ze všech dravců. (Na místě tomto zmíníme se, že sokolnictví kvetlo již od pradávnaa zvláště sokola užíváno k lovu jiných opeřenců): český sokol považován byl za nejučenlivějšího a člověku velmi přítulného (несмотря на «профессиональный» характер наблюдения, его прагматический смысл сводится к приписыванию соколу человеческих этических качеств).
Když člověk v lese usne a blíží se nějaký nepřítel, vykřikne poštolka tak silně, že se tento člověk musí ihned probudit.
Vrána dokáže prozradit zloděje. Když vrána v lese spatří někoho, kdo si tam přišel něco nakrást, začne krákat „krad, krad“, čímž lesníkovi oznamuje, kde se nachází zloděj dřeva.
Když je někdo v nebezpečí, varuje ho volavka a snaží se ho odvést od nebezpečného místa, kde se nachází.
Když nějaké matce pláče doma dítě a matka je neslyší, protože spí nebo má zrovna nějakou práci, kukačka ji na to upozorní.

В структурном плане все утилитарные и обиходные поверья строятся также либо по схеме А1, либо по схеме А2, но иногда встречаются сложные делиберативные конструкции, совмещающие обе схемы, т.е. в ФИ содержатся и собственно фактуальные (атрибутивно-функциональные), и причинно-следственные констатации.

Если говорить о частотности встречающихся концептов птиц, то в этой группе нет каких-либо выделяющихся единиц.

5.1.2. Толкования

Данная группа поверий и верований представляет ряд жанровых типов ФИ объяснительного вида, в которых соотношение наблюдения и собственно толкования основано не на констатации многократно наблюдаемых взаимосвязанных внешних фактов, а на анализе неочевидных фактов и поиске скрытых, глубинных причин происходящего. Иногда такие причины зиждутся просто на мифических представлениях, но иногда их поиск уходит в область магических верований.

Поверья-толкования

В этой группе собраны ФИ, основанные на мифических представлениях о причинно-следственных связях неочевидных предпосылок и фактов. Поверья этого типа содержат основанные на мифических представлениях толкования необычного поведения птиц или установления странных закономерностей между поведением птиц и людей. Иногда такого рода поверье основывается на обыденно-мифической логике:

> *Если ласточка пролетит под коровою, та начнет доиться кровью; птица делает так потому, что кто-то из этой семьи разорил ее гнездо.*
> *Если ласточки гнезда под крышей из грязи делали, ласка*[24] *не будет жить, она ласточек боится.*
> *Примечают, что если начинается полая вода и не видно птиц (чибиса и рыбака), то это не настоящая полая вода, а как чибис прилетел, то на хвосте воду принес.*
> (Ворон) *живет триста лет оттого, что питается только мертвечиной.*
> (Петух) *Птица эта считается вещей. Как и все домашние животные, петух предсказывает всевозможные перемены; как в семье, так и в погоде.*

но в ряде случаев эта логика начинает обретать сказочные, волшебные свойства, что существенно сближает поверья-толкования с собственно волшебными верованиями (только частично наблюдательный характер таких толкований позволяет их считать поверьями):

> *Ti, co kradou v lese dřevo, a pytláci nemohou poštolky vystát. Když uslyší její křik, utíkají hned pryč, protože se bojí, že by je mohla poštolka vyzradit lesníkovi.*
> (Poštolka) *Štěbetáním a křikem svým vyráží a obveseluje člověka, který samojediný lesem anebo pustinou kráčí. – Usne-li někdo a hrozí mu nebezpečí, probudí prý poštolka hlasitým křikem neopatrného spáče a nepřítele mu oznámí.*
> *Poštolka chrání prý ptactvo. Vidí-li totiž, že myslivec výra nastražil, aby ptactvo naň dorážející pohodlně stříleti mohl, přiletí poštolka a křikem svým ptáky před nebezpečím varovati hledí.*

[24] Под *лаской* здесь понимается т.н. «дворовой». Поэтому изречение носит ярко выраженный мифический характер.

(Černý kohout bez ocasu zakulacený jako křepelka se nazývá kulich.) Když se rozezní hlas takového kohouta, prchají všechny myši ze stavení, protože se ho velmi bojí. V domě, kde tento kohout přebývá, se nikdy myši nedrží. Kohout myši také nesnáší, a když se s nimi setká, zabíjí je neboje úplně vyžene z domu.
Кукушка без гнезда за то, что завила его на Благовещенье.
Кукушка, попробовав завить себе гнездо, строго за это наказана тем, что никогда не будет иметь родного гнезда и принуждена класть свои яйца в чужие гнезда.
(...) kukačka stavši se z byliny ptákem, bratra nalezla a radost svou kukáním oznamuje.
Pokud vlaštovky svévolně opustí hnízdo, které si předtím udělaly na nějakém domě, znamená to, že lidé v tomto domě museli spáchat nějaký těžký hřích.
Ledňáček zdržuje se prý proto jen u vod, poněvadž při potopě světa po 40 dní a nocí do archy Noemovy nepřiletěl; živil se rybičkami; proto prý nyní čeká u potokův, až voda vystoupí.
Пán Bůh prý stvořil ptáky v noci. Když pak ráno všichni Tvůrce hlasem svým velebili, dudek zaspal. Pro tuto lenost svou potrestán byl od Stvořitele slovy: „Když si v lenosti libuješ, staň se otrokem lenosti". Od té doby je dudek nečistý a stále zapáchá.
(Воробей водяной) *Суеверы воробьевъ вообще почитаютъ проклятою птицею, веря сами и другихъ уверяя, что они въ то время, когда Христа распинали, приносили паки ко кресту те гвозди, которые ласточки кравши у римлянъ уносили, и за то въ наказаніе воробьи имеютъ на ногахъ оковы, которыхъ люди видеть не могутъ, для того никогда ногами не переступаютъ, а. все прыгаютъ, ибо въ разсужденіи техъ оковъ переступать не могутъ*[25].

В прагмакогнитивном плане структура такого типа ФИ осложнена толковательным элементом, содержащим в себе причинно-следственное объяснение некоего исходного события или зависимости. Это объяснение представляет собой либо собственно вскрытие глубинной сущности такого события или зависимости, либо их исторической мифомагической причины. Можно такую структуру представить в виде следующей схемы:

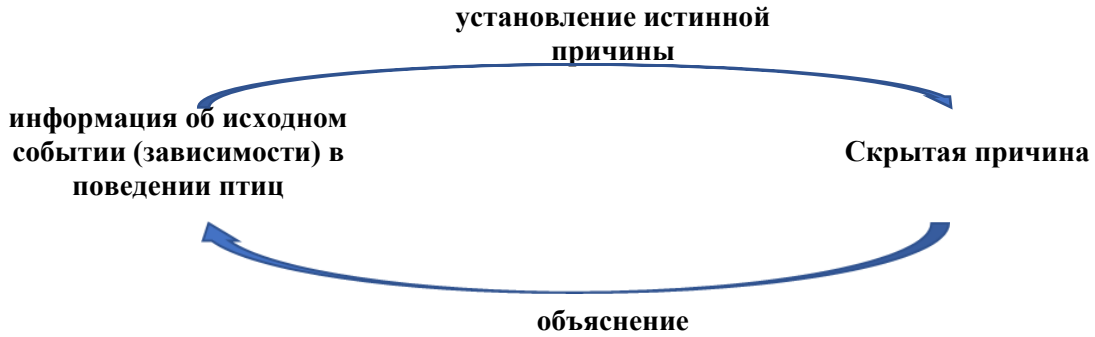

Рис. 3. Схема B1

При этом синтаксически обычно такие толкования выстраиваются по принципу: констатация наблюдения за птицей или представление обобщенной информации о птице (схема A1) – (так как, потому что, и поэтому) – толкование-объяснение.

В данной жанровой погруппе находим чаще концепты «кукушка» и «ласточка» (в обеих языковых группах), а также «пустельга» (у чехов) и «ворон» (у русских).

[25] Все примеры, содержащие еры, взяты из: (Chulkov 1772).

Герменевтические толкования

Эти ФИ представляют собой верования и касаются объяснения разного рода устоявшихся обычаев или текстов, изречений, наименований (в которых ключевую роль играют птицы):

> *(На протяжении всей Святой недели) запрет расчесывать волосы объяснялся таким образом: чтобы куры не «расчесывали» грядки, не портили посевы.*
> *(...) o člověku divokém a hašteřivém se říká: „Je jako ostříž".*
> *O vlaštovkách a včelách se neříká, že pojdou, ale že umírají, neboť jejich původ je jiný než původ ostatních zvířat.*

а иногда и толкования «речи» самих птиц:

> *(Proč žežulka volá vždy žalostným hlasem „kuku, kuku", vysvětluje česká pověst takto) Před časy žila v Čechách krásná dívka. Rodiče jí dávno zemřeli; měla jen jediného bratra. Když pak i ten na věčnost se odebral, plakala sirota po celé léto u jeho hrobu a nemohla se utišiti. Jednou šel kolem hřbitova Kristus Pán a ptal se dívky, proč pláče. Když tato, neznajíc ho, pověděla o svém neštěstí, řekl: „Hledej si bratra v širém světě". A smilovav se nad ubohou, proměnil ji v kukačku. Od té doby poletuje pták všude, po celé léto a hledá ztraceného bratra po lesích a zahradách neustále za ním volaje. Dle jiné pověsti byla kakačka pannou, která jediného bratra zemřelého oplakávala. Bůh se nad ní smiloval a proměnil ji v bylinu „kukačku" (vstavač) na lukách, kde její bratr pochován byl. Podnes dívky rostlinu tu vyrývají a říkají o kořenu, že jsou to ručičky zemřelé panny – kukačky. Později proměnila se rostlinka ve ptáka, by dříve bratra nalezla. Proto lítá opuštěná a hledá bratra žalostné kukajíc.*
> *(...) jakým spůsobem přišel dudek k své chocholce či koruně. Kdysi pozván byl dudek na svatbu. Chtéje se pěkné vyšňořiti, vypůjčil si korunku od své milé – kukačky. Poněvadž pak se mu chocholka zalíbila, obelstil kukačku a korunku si nechal. Od té doby naň žežulka zanevřela a stále mu prý nadává „kluku, kluku". Dudek, chtěje ji chlácholiti, odpovídá: „Jdu, jdu", – ale marně naň kukačka čeká.*
> *(...) Za dávných dob přezimoval dudek v teplé světnici a slíbil hospodáři, že mu na jaře housenky sbírati pomůže, ale sotva že jaro nastalo, uletěl do lesa. Od těch časů, jakmile spatří člověka, volá: "Již jdu, jdu, jdu" ; domníváť se, že ho jde hospodář upomínat, aby obíral housenky.*
> *Koroptev má už na svátého Jiří v hnízdě vejce. Samička proto volá: „Ji-řík!" a sameček jí odpovídá: Ještě líp!" (сбор яиц).*
> *Тетерев весной бормочет: «Продам шубу, продам шубу – куплю балахон!» А осенью: «Продам балахон, продам балахон – куплю шубу!».*
> *Káně (Falco milvus) podle české lidové pověry nemůže pít z pramene nebo ze studánky, ale pouze z kaluží, které se vytvoří po dešti v pro hlubeninách ve skálách. Proto také tolik káňat v parném létě trpí žízní. Letí potom proti obloze a křičí: „pít, pít, pít" a prosí tak Pána Boha, aby spustil déšť.*

В еще большей степени ФИ этого типа касаются толкования сновидений с птицами:

> *Во сне (...) стрелять в них (птиц) значит тщетное нападение от неприятелей; птиц многих вместе видеть означает пустую болтовню или тяжбу; птиц дерущихся видеть предзнаменует ссору или скорую мировую; видеть птиц, летящих прямо к нам, предвещает потерю; слышать их поющих знаменует великую радость и удовольствие.*
> *Во сне птиц ловить значит удовольствие и прибыль; убивать их знаменует вред и убыток (...) слышать их говорящих знаменует счастливый успех в делах; видеть себя превращенным в птицу означает преумножение богатства; видеть ночных птиц, как филина, сову, летучую мышь и др., имеет весьма дурное предзнаменование и предвещает остановку во всех делах наших; видеть хищных птиц – орла, ястреба, сокола, коршуна и др. – богатым знаменует умножение богатства, а бедным – еще большую бедность.*

Видеть во сне перепела знаменует неприятное известие; поймать его значит с кем-нибудь поссориться; перепела упустить значит примириться с приятелем; перепела убить – восторжествовать над неприятелем.
Дичь ловить во сне означает приобретение богатства; дичину есть предзнаменует выгоду и пользу от наших неприятелей.
Видеть во сне, будто ловишь тетерева, – предвестие женитьбы.
(...) отрезать голову цыпленку или другой птице узнику предвещает освобождение, больному – выздоровление, огорченному – утешение, обремененному долгами – уплату оных, возвышающемуся в достоинствах – успешное продолжение в том, озабоченному и опечаленному – радость и успокоение, бедному – поправление состояния.
Голубей во сне видеть предвещает честь и удовольствие в семейной жизни; голубку поймать – холостому жениться, а женатому знаменует рождение дочери; голубя поймать – девице замужество, а замужней женщине рождение сына. Голубя убить предвещает оскорбление кого-нибудь из друзей.
Ворон, во сне виденный, предвещает несчастие и немилость (...) летящий на человека ворон предвещает ему смерть.
Ворон, во сне виденный, (...) предвещает он мужу неверность жены, а жене – неверность мужа; (...) ворон каркающий обещает дурную погоду, неприятные вести и горесть.
Ворону видеть во сне сидящую значит скорое окончание старых дел; ворона или ворону убить – знак торжества над неприятелем.
(...) ворону поймать значит избегнуть какого–нибудь несчастья.
(...) воронье мясо есть предвещает голод и бедность.
Приснившийся орел, летающий в вышине, означает счастливое исполнение всех намерений.
(...) видеть орла мертвого богатому предвещает разорение, а бедному – счастье и поправление состояния.
(...) видеть орла, летящего прямо на нас, есть знак почестей и уважения; (...) орла кормить предвещает приятное известие.
(...) летать, сидя на орле, по воздуху, предвещает неизбежную погибель.

В этом случае данностью, из которой исходит субъект герменевтического толкования, является некое устоявшееся знание (зачастую выраженное в виде текста), а искомым в толковании является знание скрытое, поэтому такие ФИ содержат две процедуры – установление связи данного обычая (текста) с истинным его смыслом и объяснение при помощи его исходной формулы. В некоторых случаях птица является только средством объяснения некоего устоявшегося обычая или изречения или же лишь знаком каких-то собственно человеческих проблем (например, в толкованиях сновидений). В случае толкования сновидений роль исходного дискурсивного знания выполняет «текст» сновидения, в котором присутствуют образы птиц. В других случаях сами устоявшиеся текстовые стереотипы о птицах становятся поводом для герменевтического толкования. Это же касается и т.н. «птичьих разговоров». В таких случаях наблюдаемый «птичий текст» зачастую опускается и вместо него появляются его антропоморфные «переводы» на человеческий язык. Во всех этих случаях птица выступает исключительно в роли знака.

В отличие от общих герменевтических толкований различных человеческих обычаев через понятия о птицах либо, наоборот, «птичьих» стереотипов через другие понятия, в которых нет выразительных концептуальных приоритетов, в толкованиях сновидений такие приоритеты видны очень четко. Чаще всего объектами толкований становятся концептуализированные образы голубя, орла и ворона.

Схематически прагматическую семантику герменевтических ФИ можно представить следующим образом:

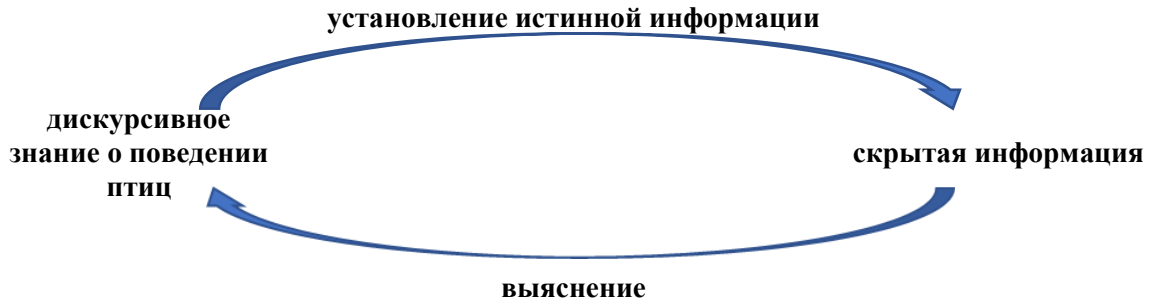

Рис. 4. Схема B2

Волшебные верования

Это одна из самых многочисленных групп верований. К волшебным верованиям можно отнести те ФИ, в которых равно излагаемые факты, как и их толкования носят явно сказочный, трансцендентный или даже мистический характер. Чаще всего это верования, касающиеся знаний о магических свойствах самих птиц или магическом характере обращения с ними, восходящих к древним легендам и мифам:

> *Kukačka mění v průběhu roku svoji podobu. (...) V jiných ročních obdobích se ale kukačka mění v jestřába, který krade slepice a zabíjí holuby.*
> *Když se žežulka v jestřába promění, bývá postrachem celé krajiny, zvláště malá drůbež zle pochodí.*
> *Orel je králem ptactva, jsa symbolem mužné síly a smělosti; a právem zasluhuje vyznamenání toho jak pro postavu, tak pro své chování. Jak se orel králem ptactva stal, vypravuje lid: „Když se ptáci sletěli, by si krále zvolili, ustanovili se na tom, že ten bude panovati, kdo nejvýše k oblakům vyletí. Orel se vznesl nejvýš a proto jednomyslně králem jest uznán".*
> (...) *vyletěl prý nejvýše skřivánek; ale orel jsa hned za ním, roztrhal vítěze a stal se králem. Od té doby pronásleduje orel především drobné ptáčky.*
> *Есть у воронов свой царь-ворон, и сидит он в гнезде, свитом на семи дубах.*
> *Svatba ptačí slaví na »Boži Tělo«, když jest kněz u posledního oltáře. Kukačka prý svolává hosty na nejvyšší strom v lese, orel – král ptactva – snoubencům žehná.*
> *Když vybírají slavíkovi mláďata z hnízda, létá nejprve úzkostlivě kolem hnízda a hledaje, a když je nenajde, oběsí se na vidlicovité větvi.*
> *Proč má datel „červenou čepičku", vypravuje lid: „Když byl orel za krále ptactva zvolen, urazil ho datel, začež ho orel klovl do hlavy tak, až krvácela; od té doby má červené peří".*
> *Luňák měl prý původně hlas jako labuť, ale zachtělo se mu hlasu, jaký mají koně, proto je hleděl napodobiti; – za trest pozbyl toho, co měl; od té doby protivně křičí. Když pronásleduje kořist, píská pronikavě. – Někdy zastává také vránu přinášeje rodičům malé křiklouny z lesa.*

Lidé považují kukačku za zakletou pannu, která volá svého ztraceného bratra, nebo svým křikem ohlašuje jeho příchod.
(Jestřáb) Lid bájí o něm, že povstal z kukačky.
Ворон купает своих детей в Великий четверг (Страстной недели, последней перед Пасхой) и приносит для этого воду в гнездо свое в выеденном яйце.
Bílý kohout kokrhá každou hodinu. V domě, kde mají bílého kohouta, je zaručeno štěstí a požehnání a nikomu zde nemůže žádné kouzlo uškodit. Ani divoký lovec nemá žádnou moc nad domem, kde mají bílého koně nebo bílého kohouta.
Černá slepice snese poprvé a naposled vajíčko v devátem roce života, lo o vajíčko nemá žloutek a dá se s ním čarovat. Aby takové vajíčko snesla, musí se nejprve spářit s domácím hadem (hadem hospodáříckem). Z takového vajíčka se může narodit šotek . Ve Mšeně hází hospodyně toto vajíčko přes střechu a přitom si něco mumlá. K domu se pak nemohou přiblížit čarodějové ani čarodějnice.
(Krkavec a havran) *(...) propůjčuje prý také podobu svou ďáblovi, jsa spojencem jeho.*
(Krkavec) *jsou vysláni od ďábla, by samovražedníky vyhledávali. (...) krkavci jsou spojeni s čertem.*
Raroh létá k čarodějům z řad vesničanů s poselstvím od ďábla. Proto se tomuto ptáku říká také Rarašek. Létá pak do domu komínem a opět tudy vylétá ven. Odtud průpovědi jako například: Jako by ho raroh (tj. Ďábel) v povětří nesl.
Vlaštovky jsou ptáci Panny Marie, a proto jsou svatí.
В России традиционно галки, сороки, вороны и вороны считаются птицами «нечистыми», т.к. они находятся в подчинении у колдунов и ведьм и те, в свою очередь, могут превращаться в этих птиц.
Голубь и ласточка любимые Богом птицы.
Не дерзают злые духи прикидываться петухами – вестниками приближения светлого дня, который столь ненавистен всякой злой силе, и голубями – самой чистой и невинной птицей в целом мире, памятуя, что сам Творец удостаивал принимать на себя образ этих милых и ласковых воркунов из царства пернатых.
Vrány nesmí od jara až do svátého Vavřince, podle jiných legend až do svatého Bartoloměje, spát v lese, popřípadě na stromech. Je to proto, že tito ptáci prý svátému Vavřinci nebo svátému Bartoloměji vyklovali oči.
Zlí duchové na sebe rádi berou podobu havrana.
Strnad dostává 1. května ráno od ďábla tři kapky krve. Proto ho venkované pronásledují.
V jižních Cechách lidé věří, že straka je sám ďábel, a proto nikdy nepožívají její maso.
U Sázavy se žádné kavky nesmí zdržovat, protože je svátý Prokop proklel a vypudil je odsud.
Отправляются они [ведьмы] на темные дела из своих жилищ непременно через печные трубы и, как все чародеи, могут оборачиваться в разных животных, чаще всего в сорок, свиней, собак и желтых кошек.
Křivonoska je svaté zvíře. Když byl Kristus přibit na kříži, zkoušela křivonoska vytáhnout hřeby z jeho rukou a nohou a osvobodit ho z kříže. Ohnula si přitom zobák.
Вечерний звон призывает всех призраков выйти в наш мир – крик петуха прогоняет их обратно
(Krkavci a havrani) *přinášejí (...) živou a mrtvou vodu.*
Slovanům žijícím v Čechách přináší vrána novorozené děti, a to tak, že je nechá spadnout do stavení komínem.
Čáp krade děti a nosí do jiných domů úplně cizím rodičům.
В семействе, где случилось похищение, всегда подозревают многих, особенно в деревнях. Там правых и виноватых собирают вечером в одну избу, тушат огонь и впускают курицу, осыпанную сажею. Курица, обходя правых, прикасается к ним; но подходя к вору будто кричит, бежит прочь и не подпускает его к себе. В этом случае все правые, по необходимости, окрашиваются сажею; один только похититель не удостаивается этой почести. Потом вносят огонь и смотрят: кто окрашен сажею и кто нет. Если есть человек, свободный от этого, то он признается виноватым.
Zastihnou-li krkavci někoho při vraždě, pronásledují ho stále; když pak umře, vyklovají mu oči a srdce rozsápou.

(Скопа) *(...) имеетъ ядъ въ своихъ когтяхъ, и когда къ кому оными прикоснется, то уже избавиться отъ смерти не можно.*
Při svatbách byl také stínán černý kohout; při svěcení kostela, dožínkách i masopustním průvodu bylo provozováno „mlácení kohouta“ a lid byl při tom pokropen kohoutí krví. To vše nasvědčuje tomu, že kohout byl důležitým obětním zvířetem.
В старину обращались к знахарю-ведуну, который до пения последних петухов резал во дворе кочета и, выпустив кровь на веник, обметал им все углы в доме и во дворе.

Если оценивать волшебные объяснительные ФИ с точки зрения их когнитивно-прагматической структуры, то следует отметить, что она довольно разнообразна: это и простые констатации (A1), и установление причинно-следственных зависимостей (A2), и толкования событий и зависимостей (B1) магического характера. Не встречались только герменевтические конструкции (таковыми могли бы быть герменевтические объяснения самих магических верований, что невозможно в силу эзотерического характера такой информации). Что касается прагматической роли концептов птиц в волшебных верованиях, можно констатировать, что обычно они играют роль активных субъектов волшебных действий (иногда просто антропоморфизированных, но нередко сакрализованных или инфернализированных).

В плане фреквенции здесь особо выделяются концепты птиц с волшебными свойствами: «ворон», «петух», «ворона», «голубь», «курица» и «сорока» (встречающиеся в обоих языковых корпусах), а также «кукушка», «орел», «грач» и «ястреб» (которые фиксируются лишь в чешском корпусе).

5.2. Фольклорные изречения прогностического типа

Следующая таксономическая единица – прогностическая область ФИ. С точки зрения характера дискурсивно-коммуникативной стратегии высказывания эти ФИ представляют собой примеры прогностической делиберации, т.е. разного рода прогнозов предстоящих перемен или явлений природы, а также предсказаний будущих событий в жизни людей, прямо или косвенно связанных с поведением птиц или же с использованием птиц человеком.

Как и в предыдущем случае, в данной области можно выделить две прагматические зоны – более поверхностную и «имманентную» зону прогнозов, а также более глубинную и даже мистическую (или магическую) зону предсказаний.

5.2.1. Прогнозы

Первая группа моделей прогностической фольклорной коммуникации представляет собой сравнительно простые делиберации, касающиеся прежде всего предвидения сезонных перемен или отдельных погодных явлений (обычно осадков или перемен температуры), знаками которых считалось поведение птиц. Вторую группу прогнозов составляют ФИ, в которых устанавливаются сравнительно простые закономерности между поведением птиц и успехами или убытками в человеческой деятельности. В определенном смысле второй тип имплицирует некие погодные причины таких прибылей или потерь. В функционально-ролевом плане вторая группа представляет птиц как собственно объектов прогностического интереса, а первая позиционирует птиц в роли знаков.

Временные приметы

Эти прогностические ФИ относятся к наиболее изученным как в фольклористике, так и в этнологии. Обычно их называют *народными приметами*:

> *Chodí-li husa na Martina po ledě, bude se zanedlouho zase koupat // Půjde-li husa o Martině přes led, bude se ještě dlouho koupat // Chodí-li husa před svatým Martinem po ledě, bude po svatém Martině chodit po blátě // Svatý Martin na ledě – Vánoce na blátě // O Martině po ledu, o Vánocích na blátě // Chodí-li husa na svatého Martina po ledě, na Vánoce se bude určitě koupat. // Na Martina-li husy po ledě chodí, pak na Vánoce zas v kalužích se brodí // Hus-li o Martině na led hledí, pak o Vánocích v blátě sedí // Chodí-li husa na svatého Martina po ledě, bude na Štěpána chodit po blátě*[26].

[26] В этом случае хорошо виден модельный характер жанра фольклорных измеречений, поскольку все приведенные высказывания являются лишь различными экземплификациями той же приметы: если будет холодно в день св. Мартина (11.11) – будет тепло на Рождество или на св. Степана (26.12).

Udrží-li led na Martina vůz, udrží na Vánoce sotva hus // Půjde-li husa přes led o Martině, bude se po něm ještě dlouho procházet // Půjde-li husa přes led o Martinu, bude se po něm dlouho klouzat.
Na hromnice husa po vodě – na Velikonoce po ledě // Chodí-li na hromnice husa po blátě, bude o Velikonocích chodit po ledě // Koupe-li se na hromice husa ve vodě, bude o Velikonocích chodit po ledě.
Гусь лапу поднимает – к стуже, на одной ноге стоит – к морозу, полощется в воде – к теплу, нос под крыло прянет – к ранней зиме.
Ворона кричит на полдень – к теплу, на север – к холоду.
Jestřáb příchodem svým jaro, odchodem pak zimu oznamuje.
Если на Платона и Романа (1 декабря) ворона ходит по дороге – к теплу.
Když se ptáci stahují blízko ke stavením, přijde tuhá zima.
(Krahujec) *Objevuje-li se v zimě blízko vesnice, oznamuje další trvání zimy.*
Odlétají-li divoké husy již před Michalem, může zlé a nepříjemné povětří následovat.
Když vlaštovky v srpnu časně odlítají, to před brzkou zimou utíkají.
Když divoké husy odlétají, zima se přibližuje.
Slyšíme-li v březnu žežulku kukati a dne 17. čápy, divoké husy a kachny nazpět přicházeti, tak bývá naděje brzkého léta.
Если гуси и лебеди отлетают рано – быть скорой и прочной зиме.
Když v srpnu kukačky, čápové a vlaštovky brzy odlétají, jest tuze tuhá zima k očekávání.
Kukavka, která v březnu mnoho kuká, čáp mnoho klekotá a divoké kachny, které se dají vidět, oznamují teplé jaro.
Žežule měsíce března kukajíc a čáp klepaje a kačenka divoká kvákajíc jaro a teplejší časy zvěstují.
Соловьи запели перед Маврой – весна зацветет дружно.
Чайка прилетела – скоро лед пройдет.
Divoké husy na odletu – konec babímu létu.
Чибис кричит с вечера – к ясной погоде.
Если голуби разворковались, будет тепло.
Čím déle vlaštovky u nás prodlévají, tím déle dalších pěkné a jasné dny potrvají.
Je-li hodně vlákének babího léta a divoké husy a špačkové neodlétají, bude podzim dlouho příhodný.
Přilétají-li husy vysoko, bude vlhký rok, přilétají-li nízko, nastane rok suchý.
Высоко летят гуси – к дружному и высокому весеннему половодью, низко – к малой весенней воде.
Ještě kolem svatého Michala holubi, zmýlil se podzim ve svých výpočtech.
Если гуси улетают на Семен-день, жди ранней зимы.
Коли грачи прямо на гнездо летят – дружная весна.
В Костромской губернии по поводу этих паутин существует замечание, что если в бабье лето луга опутываются паутинником, а гуси гуляют стадами и скворцы долго не отлетают, то осень будет протяжною и ведренною.
Коли журавли полетят, то будет на Покров мороз, а нет, то позже.
Když během deště vzhlíží husa k nebesům, bude brzy hezky.
По поведению голубей, как и по полету ласточек, определяется погода.
Чибис летит низко – к продолжительной сухой погоде.
Соловей поет всю ночь – будет солнечный день.
Плишки прилетели – быть тёплой погоде.
Ласточки летают высоко над водой – к ведрию.
Вороны играют вверху, толкуны толкутся – к вёдру.
Зяблик-свирочик сверлит к ненастью, к холоду.
Кулик кричит перед дождем.
(Bude dešt') Když silně vrkají domácí holubi.
(Bude dešt') Pokřikují-li a zpívají-li nápadně pěnkavy, konipasové, střízlíci, sýkorky, vrabci, krkavci, vrány, havrani, kavky, žluny, datlové, strakapúdi, jeřábi, káňata, sojky, hrdličky, divoké husy, kachny a čápi.

(Bude dešť) Když zelení datlové (žluny) po stromech mnoho pokřikují a skřípají.
Pěnkava před deštěm křičí prš, prš, prš...!
(Bude dešť) Prosí-li pěnkavy o vodu.
(Bude dešť) Když holubi přilétají pozdě večer do holubníku.
(Bude dešť) Když holubi ve větším krom obyčeje počtu již za dne do holubníku pospíchají.
(Bude dešť) Když se holubi ve vodě silně koupou.
Když přelétavá kohout přes plot, bude pěkné počasí. Když ale běhá přes hnůj, bude pršet.
Když kukačka volá: „Kuku, kuku!“, ví hospodář, že bude pěkné počasí. Když ale volá: „Patoky, patoky!", zvěstuje bouřku a déšť.
Утки купаются в пыли на сухой земле – перед бурей и дождем.
Утки кричат и плещутся на дождь, а тихи на грозу, на гром.
Голуби прячутся в ведро – к ненастью.
Дворовая птица ощипывается – к ненастью.
Курица на одной ноге стоит – к стуже. Наседка сажает под себя цыплят – к ненастью.
Вороны в кучу собираются – к ненастью, купаются – тоже; каркают стаей летом – к ненастью; зимой – к морозу.
Воробьи в пыли купаются или щебечут – к дождю. Ласточки низко летают – к дождю, а высоко – к ведру.

В когнитивно-прагматическом плане структура простых прогностических поверий (примет) чаще всего напоминает схемы B1 и B2, однако здесь причинно-следственная зависимость носит односторонний темпоральный характер, поскольку связь устанавливается между наблюдаемым (или ожидаемым) симптомом (каковым является поведение птиц) и предстоящим явлением природы. При этом установление зависимости между симптомом и явлением дополняется процедурой предвидения будущего события:

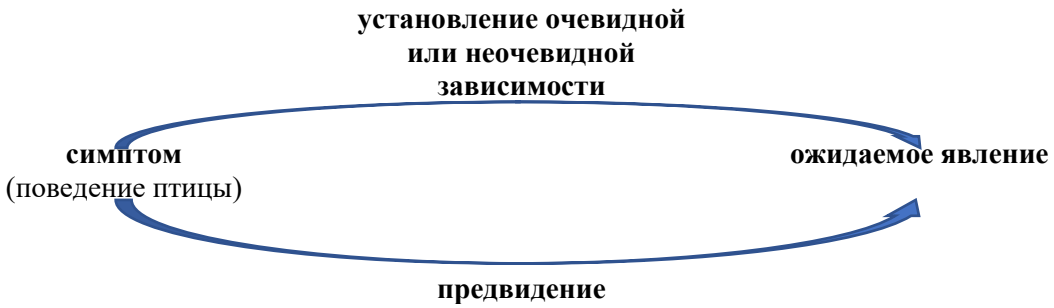

Рис. 5. Схема C1

Наиболее частыми концептами птиц, по которым в фольклорном коммуникативном дискурсе определяли прогноз погоды или предстоящие природные явления, можно считать следующие: «гусь», «голубь», «ласточка», «утка», «ворона» и «зяблик» (встречающиеся в обоих корпусах), а также характерные только для чешских ФИ концепты «кукушка» и «аист». Все такого рода концепты во временных приметах используются в качестве активных (реже пассивных) элементов темы, т.е. в посылках.

Прогностические поверья

Вторая группа прогнозов касается хозяйственной деятельности человека, успехи или неудачи, в которой могут быть предсказаны поведением птиц. Понятно, что некоторые из них можно как-то объяснить наблюдениями за связью между поведением птиц и погодными переменами (которые и являются причиной убытка или прибыли):

Если на Сретенье петух напьется воды – пахарь наберется беды, то есть зима будет еще долго продолжаться и хозяевам следует очень экономно тратить хлеб и корм.
Запоет соловей на другой день после Еремея–запрягальника (15 мая) – будешь с хлебцем.
Если соловей запел на голые деревья, то неурожай на садовину.
(Kukačka) *Pokud před svátým Janem nekuká, znamená to, že přijde neúrodný rok a že krupobití zničí osivo.*
(чтобы семена засеяны были) а если в амбаре лежат еще, а уже кукушка закукует – к плохому году.
(...) кукушка окукует скотину, и та летом не будет ходить домой.
Если пташки летят на конопляник, будет урожай конопли.
Zpívá-li pěnice před pučením révy, bývá mnoho vína.
Zpívá-li pěnice dříve nežli keř (réva vinná) vyráží, úrodný rok to provází.
Запоет соловей на другой день после Еремея-запрягальника (15 мая) – будешь с хлебцем.
Коли курочка в Евдокеи напьется, то овечка на Егорья наестся.

однако большинство такого рода прогнозов носит не только чисто мифический, но иногда и мистический характер (что сближает их с верованиями):

Když nějaká straka létá na hnojiště vedle koňské stáje, lidé se radují, neboť to znamená, že kobyla porodí hřebečka.
Když se kukačka přiblíží k domům, znamená to drahotu.
Když hledají slepice na podzim zrní na velmi vzdálených polích, bude příští rok draho.
Když někdo zaslechne kukačku na cestě, je to znamení, že dobře pořídí. Pro špatné lidi, kteří se vydávají na lup, je její volání špatným znamením.
Když kuká až po svátém Janu, říkají lidé, že jim už kukačka pro letošní rok odkukala rok neúrodu, špatné počasí a drahotu.
По весу первого куриного яйца весной заключают об урожае.
Цыплята жалобно пищат – к болезни хозяйства.

Когнитивно-прагматическая структура таких поверий идентична предыдущим. Разница заключается лишь в том, что прогнозируемым явлением будет всегда некое реальное событие человеческой жизни (чаще всего хозяйственной), а зависимость между симптомом (наблюдаемым поведением птиц) и этим событием редко бывает очевидной. Понятно, что концепты птиц здесь всегда тематичны по функциональной перспективе изречения.

Наиболее характерны для этой жанровой группы концепты «кукушка» и «куры» (причем как в собственно утилитарных прогнозах, так и в прогнозах мистического плана), а также «соловей», который встречается только в русском корпусе и только в поверьях утилитарного плана.

5.2.2. Предсказания

В данной прагматической зоне ФИ собраны примеры изречений, которые выходят за пределы собственно наблюдений за состоянием вещей в природе или допромышленной производственной деятельности (во многом прямо связанной с природой и погодными условиями), и требуют поиска неочевидных, глубинных причинно-следственных связей между поведением птиц и состоянием человека (его физическим или психическим здоровьем), а также событиями в его общинной жизни. Здесь выделяются три группы жанровых типов ФИ: предсказания конкретных событий, более общие предсказания судьбы или собственно магические предсказания, осуществляемые в ходе гаданий.

Предсказательные поверья

Данный жанровый тип ФИ содержит прогностическую информацию, предсказывающую какие-то состояния человека или события в его жизни (в некоторых случаях предполагается активное участие человека в таких предсказаниях, но чаще это умозаключения, основанные на попытках объяснения поведения птиц):

Když se kvíčaly usadí na jeřábu, sojka na dubě a na krajině dopolední mlhy, pak na člověka padá tesklivec.
Kdyz nad nějakým domem letí havrani a krákají, pak v tom domě bude svar a mrzutosti.
Tam, kam se nastěhuje sýček, přináší s sebou zármutek.
Když přiletí straka, usedne na nějaký dům a nezvyklým způsobem křičí, znamená to, že v onom domě budou mrzutosti.
Ворон по дороге ходит – к ворам.
Když v nějakém domě kokrhá kohout o půlnoci, stane se tu zločin.
Když (krákorá) slepice černá, zpustoší toto místo zloději.
Když jde někdo někomu škodit a uslyší řehtat straku, bude při tom přistižen.
Jde-li někdo do lesa na dřiví a spatří letěti jestřába přes louku, vrátí se domů; věřit, že mu pták výstrahu dává před nebezpečím; kdo však si znamení toho nevšímá a přece do lesa jde, toho prý hajný chytí na škodě.
Když má člověk při prvním zakukání kukačky v tašce zlato, pak po celý následující rok o něj nebude mít nouzi. Jestliže ovšem v tašce žádné nemá, bude celý následující rok trpět nedostatkem.
Если весною кукушка в первый раз «окуккает» помору, когда он голоден или денег не имеет в кармане, – весь год тому голодать либо без денег бывать.
Kdo spatří na jaře poprvé jednu samotnou vlaštovku, ještě v tomtéž roce se ožení nebo vdá. Pokud je jich ale více, zůstane tento člověk svobodný.
Když létají vlaštovky kolem domu nebo do něj dokonce občas vniknou, tu se dívka žijící v tomto domě brzy provdá. Nad každou dívkou, která se stane nevěstou, létají vlaštovky kdekoli, ať už je třeba na poli nebo na louce.
V domě, na kterém se usadil čapí párek, se bude brzy konat svatba.
Když nad nějakým domem krouží často vlaštovky nebo poletují kolem oken, pak se dívka z tohoto domu vdá. Pokud je ale v domě jenom syn, pak ho brzy odvedou do války.

Když v zahradě poletuje straka, kukačka nebo vrána, znamená to, že nějaká dívka v domě slehne.
Proto je děvčata zlostně vyhánějí ze zahrady pryč.
Pokud vlétají při svatební hostině do domu vlaštovky nebo holubi, bude toto manželství šťastné.
Když se kavky mezi sebou často rvou, pak bude tento rok v zemi válka.
V severních Cechách se zase říká, že ráno straka znamená kmotrovství a odpoledne věřitele.
Když na sebe několik strak hodně křičí, znamená to válku.
Když kolem domu poletuje straka a křičí, lze v nejbližší době očekávat nějakou novou zprávu, například v podobě dopisu nebo návratu příbuzného z ciziny a podobně.
Když straka usedne v zahradě, je to předzvěstí brzké návštěvy nějakých hostí.
Pokud vlétají při svatební hostině do domu vlaštovky nebo holubi, bude toto manželství šťastné.
Když někdo škube slepici ne holýma rukama, může pírkem polechtat dívku, kterou chce a posléze ji získá.
Кто в лесу поет и увидит ворона, тому наткнуться на волка.

Целый ряд ФИ этого типа семантически связаны с таким неприятным бытовым событием, как пожар:

(...) když krákorá slepice červená, bude zde hořet.
Pokud létají koroptve nad domem, tento dům vyhoří.
Když si někomu sedne sova na střechu, bude v tomto stavení brzy hořet.
Když čápi letí rovně jedním směrem, lidé věří, že někde hořelo.
Když přeletí nad nějakým stavením dvanáctkrát dvanáct čápů, pak toto stavení vyhoří.
Když dosedne čáp na střechu nějakého domu, znamená to, že v tomto stavení bude brzy hořet.
Když kokrhá slepice, vypukne v domě požár.
Červenka zvěstuje požár.

Практически все предсказательные поверья семантически выстроены по все той схеме С1, однако здесь прогнозируемое событие касается неких культурно значимых аспектов повседневной жизни человека, а зависимость, устанавливаемая между симптомом и событием, и собственно предсказание основываются на совершенно произвольных мифических основаниях. В когнитивно-прагматическом плане концепты птиц здесь всегда входят в состав тематической части функциональной перспективы изречения и выполняют роль симптома или признака предстоящего события (выраженного в реме). К наиболее частотным в этой группе можно отнести концепты, представленные исключительно в чешском корпусе: «ласточка», «сорока», «аист», «курица», «голубь» и «кукушка». Единственный концепт, представленный в обоих корпусах, – это «ворона». Именно по этим птицам определяли предстоящие события в жизни.

Вещевания

Вещевания – это жанровый тип ФИ, содержащий верования, предсказывающие судьбу, т.е. в гораздо большей степени касающийся жизни человека в целом, а не только отдельных событий или аспектов его жизни. Чаще всего это совершаемые на основе

наблюдений за поведением птиц предсказания счастья или несчастья (в ближней или дальней временной перспективе):

Když někdo na jaře spatří sedící vlaštovky, potká ho ten rok neštěstí. Pokud je ale spatří v letu, může počítat se šťastným rokem.
Если кукушку услышишь раньше соловья, несчастливо проживешь лето – прокукуешь.
(...) *ранние ласточки – к счастливому году.*
Если весною кукушка в первый раз «окуккает» прямо в глаза – на весь год слезы.
Если весною кукушка в первый раз «окуккает» в правое ухо – на весь год счастье; в левое – несчастье.
Если соловья услышишь раньше кукушки, счастливо проведешь лето.
Pokud létají během svatební hostiny kolem holubi a vlaštovky, znamená to štěstí.
Když někdo na jaře spatří sedící vlaštovky, potká ho ten rok neštěstí. Pokud je ale spatří v letu, může počítat se šťastným rokem.
Čáp věští krajům, kterými prolétá, válku, hlad, mor a jiné neštěstí.
Ohlašuje krkavec hlasem svým „novinu", letem oznamuje neštěstí.
Snese-li se nad vojskem do bitvy jdoucím hejno ptáků, věští mu, že prohraje.
(Orel) *Hlas jejich oznamuje prý štěstí.*
(Poštolka) *zlého křikem svým prozradí, tak dobrému hlasem svým štěstí a zdar ohlašuje*.
Létá-li krkavec nad stavením, z kterého někdo někam jiti chce, nemají ho domácí pustiti, že by se mu veliké neštěstí na cestě přihodilo.
Křik jeho „krak, krak, nerad slyší osamělý chodec domnívál se, že ho nějaká nehoda potká.
Vzácní nebo nápadní ptáci, jako například bílý vrabec nebo pěnkava, jsou znamením příchodu zých časů.
Kokrhající slepice je předzvěstí neštěstí. Hospodyně proto takové slepici vždy usekne hlavu, aby tomuto neštěstí zabránila.
Když do zahrady přiletí havran, kavka nebo kukačka, zvěstují o tom že nějakou dívku zijici v domě potká neštěstí, pročež je dívky vždy okamžitě vyhánějí ze zahrad.
Pokud po levé straně cesty letí nějaký havran, pak by se měl člověk vydat na opačnou stranu, jnak ho potká neštěstí.
Kdy nad někým přelétavá kavka a kráká, pak tohoto člověka potká nějaké neštěstí.
(Филин) *Эта птица в народе считается пагубною, потому что предвещает несчастье (будто бы), когда птица эта, прилетев на угол какого-нибудь дома, начнет кричать.*
Poštolka je pták, který přináší štěstí.
(Čáp) Krajům, kde hnízdí, naproti tomu přináší požehnání.
Čáp přináší domu štěstí a požehnání.
V domě, kde hnízdí vlaštovky, se drží štěstí.
(Orel) Hlas jejich oznamuje prý štěstí.
V domě, kde hnízdí vlaštovky, se drží štěstí.
Když volá kukačka při východu slunce, znamená to štěstí, požehnání a úrodu. Když kuká při západu slunce, znamená to neštěstí, drahotu a smrt.
Když nikomu přeběhne černá kočka pres cestu nebo mu nad hlavou přeletí havran nebo vrána, potká ho na cestě neštěstí.

или же предсказания смерти:

Считали, что если птица (обычно галка, реже – сорока или дятел) долбит в большой угол избы, то в семье будет покойник.
Замечали, куда села птица, издавала ли она крик. Если птица садилась на церковь или дерево, считавшееся ничейным, ждали смерти одного из деревенских жителей. Если она садилась на конек дома или так называемое «имянное дерево», ожидали смерти хозяина дома или человека, на чье имя посажено дерево.
V domě, kde zemře kohout, zemře zakrátko i hospodář.
Když začne kokrhat slepice, musí někdo v domě zemřít.

Když krákorá bílá slepice, tak na daném místě někdo zemře.
Если ворон сядет на купол или колокольню храма, в той церкви будет отпеваться покойник, тоже и в том доме кто-либо умрет, на кровле которого сядет и прокаркает ворон.
В Сибири нам приходилось неоднократно слышать, что если ласточка свила гнездо под крышей дома, то это плохая примета – в доме вскоре кто-нибудь умрет.
Через который двор ворон перелетел каркая, там будет покойник. Ворон каркает на церкви – к покойнику на селе, каркает на избе – к покойнику на дворе.
Ласточка в окно влетит – к покойнику.
Nad kterým dom krkavci poletují, nebo v divém víru krouží, tam prý se někdo oběsí.
Když nad někým táhnou havrani a křičí: „Grab, Grab!“ („Hrob hrob“) Pak tento člověk brzy zemře.
Tito noční ptáci, kteří usedají na okna domů, věští lidem smrt. Sova pálená se proto nazývá smrtonoška.
Když usedne kulich na nějaký dům, kde leží nemocný, a volá: „Pojď, pojď!“, tento nemocný musí zemřít .
Если курица запоет петухом, то это не к добру: в доме быть покойнику.
(...) ohlašuje sova a zvláště kulich – blízkou smrt. Houká-li, a zvuky se právě v tu stranu hlasitě ozývají, kde nemocný leží, bude pohřeb co nejdříve.
Nechá-li se za oknem zvonek, a sova nebo sejček naft zazvoní, zemře prý brzo někdo v tom stavení.
(...) ohlašuje sova pálená nemocnému smrt týden napřed. Přiletí k oknu každého dne večer a podívá se prý ostře na toho, komu zemříti jest; kdyby ji někdo zaplašil, vrací se hned a křičí děsné „uha, uha“.

В некоторых ФИ одновременно содержится множество негативных вещеваний:

Петух предсказывает всевозможные перемены; как в семье, так и в погоде. Если петух умрет, то в доме случится непременно несчастье: кто-нибудь умрет, случится пожар или же, наконец, для всего семейства год будет тяжелым.
Голубь в окно влетит – быть пожару или кому-нибудь умереть; иногда быть вестям.

Поскольку вещевание это социализированное фольклорное знание о эзотерических практиках, суть ФИ-вещеваний состоит в предсказаниях судьбы и базовых экзистенциальных событий в жизни человека. Поэтому птицы, понятия о которых вовлекались в подобные процедуры, по определению должны были позиционироваться как вещие или волшебные. Чаще всего это были мифомагически концептуализированные понятия о ласточке, сове, во́роне, кукушке, курице и галке (как в чешском, так и в русском корпусе). Дополнительно в чешском корпусе выделяются еще два концепта – «грач» и «аист» (на которые практически не обращается внимание в русском коммуникативном фольклоре). В плане актантной функции здесь могут наблюдаться две ситуации – либо птица позиционируется как знак (омен), либо как субъект, вызывающий некое экзистенциальное событие.

Если обратить внимание на когнитивно-прагматическую структуру ФИ двух предыдущих типов, то она окажется довольно проста: информация о наблюдаемом факте (обычно с участием птицы) напрямую предвещает (согласно с эзотерическим

знанием инициированного дискурсивного субъекта) будущее бытовое или экзистенциальное событие. При этом факт сам и становится обоснованием такого события: иногда он является причиной (побуждающим фактором) такого события, а иногда – лишь знаком-симптомом, его предваряющим:

Рис. 6. Схема С2

Такого рода верования лежали в основе разного рода ворожбы или гаданий как активных форм предсказаний. Но в отличие от этих последних, вещевания содержат в качестве посылки (темы) наблюдение за поведением птиц, поэтому концепт птицы всегда находится именно в теме ФИ.

Гадательные верования

В отличие от первых двух мифомагических предсказаний, носящих, скорее, синергетический, пассивный характер (наблюдение – магическое объяснение – предсказание), гадательные верования предполагают активное участие человека в прогностических процедурах. Гадание предполагает создание искусственных условий для совершения предсказания. Нельзя ставить знак равенства между самим гаданием как ритуалом или обрядом и гадательным верованием. Это последнее представляет собой лишь делиберацию – сообщение о результатах умозаключений, устанавливающих причинно-следственные связи между поведением птиц, гадательными предметами и предсказываемым будущим. При этом гадания могут касаться как прогнозов:

> *Zamilovaní lidé chodí pod stromy, kde naslouchají, jestli neuslyší křičet žlunu. Podle toho usuzují, jestli se brzy zasnoubí nebo ne.*
> *Vdané ženy se kukačky ptají, kolik budou mít dětí. Neprovdaná děvčata zase, za kolik let se vdají.*
> *(Na svatého Martina, nejlepší je husina;) pohleď na hruď i na kosti, poznáš, jaká zima se rozhostí: je-li kobylka martinské husy hnědá, bude prý málo sněhu a bude na holo mrznout; je-li však kobylka husy bíiá, bude sněhu hodně // Bílá kobylka z husy, která je o Martině zabitá, značí, že zima bude tuhá a zavitá // Když je kobylka martinské husy bílá, zima mnoho sněhu mívá // Je-li kobylka martinské husy bílá neb přimodralá, značí to tuhou a sněžnou zimu // Je-li kobylka z upečené martinské husy bílá a máli husa hodně sádia, bude zima tuhá a sněživá a je-li kobylka brunátná a má-li husa méně sádla, bude zima mírná a blátivá // Má-li martinská husa*

červenou kobylku, bude zima mírná, má-li však bílou nebo namodralou, bude zima tuhá // Kost prsní na pečené martinské martinské huse je-li barevná, pak zima bude blátivá, je-li bílá, mnoho sněhu to pak znamená // Bělavá kobylka martinské husy znamená mnoho sněhu, průzračná mnoho ledu.

Je-li kobylka z martinské husy namodralá, bude zima mírná, je-li kobylka bílá, bude zima tuhá // je-li kobylka vpředu bílá, bude zima tuhá jen před Vánocemi, je-li kobylka vzadu bílá, bude tuhá zima po Vánocích // je-li začátek kobylky tmavý, bude zima ze začátku blátivá, je-li konec kobylky tmavý, bude konec zimy blátivý[27].

(Když se žežulka v jestřába promění, bývá postrachem celé krajiny, zvláště malá drůbež zle pochodí. Naše hospodyně to vědí a proto si ji hledí nakloniti). Sypají jí zrní, jakmile hlas její zaslechnou. Zobe-li kukačka hned, předpovídají, že bude drůbeži tím hůře škoditi; odletí-li však a zrní se nedotkne, nechá prý také kuřata na pokoji // Když hospodyně vidí v zahradě kukačku v době, kdy slepice sedí na vejcích, rozprostře ve dvoře krmivo pro zvířata a sleduje, jestli se k němu kukačka přiblíží nebo jestli bez povšimnutí poletí dál. Pokud letí dál, je to pro hospodyni znamení, že kuřátka se dobře vyvedou. V opačném případě se pak obává, že kuřata odnese nějaký dravec.

так и предсказаний:

Brk ze zad husy se usuší, pak jej na konci uchopí dva lide a ten, kdo ulomí kratší kousek, zemře dříve.

(Гадание на петухе) *петух клюнет в деньги – к богатому замужеству; в хлеб – к среднему достатку; в уголь – к бедности; в воду – быть замужем за пьяницей; в щепку – к смерти.*

Раскладывали на полу (на столе) щепотку крупы, кусок хлеба, ножницы, золу, уголь, монетки, ставили зеркало и миску с водой. Затем вносили петуха и смотрели, что он начнет клевать в первую очередь: крупу – к богатству, хлеб – к урожаю, монетки – к деньгам, ножницы – выдадут замуж за портного (или суженая окажется прекрасной рукодельницей); устремится петух к золе – муж будет табачник, курильщик; выберет уголь – девушке к вечному девичеству; если петух клюнет зеркало – муж (жена) будет щеголем (щеголихой); если начнет пить воду – быть мужу пьяницей и т.п.

(...) курицу или петуха пускают в средину круга, составленного из колец и перстней, принадлежащих разным девушкам. Чье кольцо, перстень или серьгу клюнет птица, та выйдет замуж в течение этого года.

(...) Сняв с насеста курицу, чаще петуха, приносят в ту комнату, где заранее приготовлены на полу в трех местах вода, хлеб, золотые, серебряные и даже медные кольца, серьги и другие мелкие вещи. Птицу пускают на пол и смотрят: какую вещь она клюнет или за что примется прежде всего, имея в виду, что птица ночью или вечером бывает слепа и по естественной привычке клевать, что попадя, клюнет что-либо из предметов, положенных на полу.

В Костромской губернии во время Святок холостежь и молодежь ходят по птичьим закутам или дворам и, зажмурив глаза, снимают курицу с насеста (нашестка, наседала), по цвету курицы судят о цвете волос суженого или суженой.

В Сибири в это время гаданий впускают на средину комнаты курицу с петухом и пускают по полу и замечают: если петух гордо расхаживает и щиплет курицу, то муж будет сердитый; но если и курица будет храбриться, то это знак того, что жена будет одерживать верх над мужем.

Связывают хвостами вместе петуха и курицу и сажают под решето и наблюдают, которая из птиц потянет за собой другую. Если петух, то для загадывающей особы муж будет ее держать в руках строго, если же курица потащит петуха, то значит жена будет начальствовать над мужем.

[27] Оба ФИ представлены вариативными высказываниями.

Na jaře je prostě kukačkou, pak prorockým ptákem, kterého se lidé ptají, jak dlouho budou ještě živi nebo kdy se vdají či ožení. Když ji lidé brzy na jaře poprvé zaslechnou, říkají: „Pověz mně, kukačko, kolik let živ budu?“ Kolikrát kukačka zakuká, tolik let bude člověk ještě žít.
(Гадание яйцом). Берут стакан, наполненный чистою водою, и в эту воду с осторожностью выпускают свежее яйцо. Дают несколько постоять, а потом по расположению белка в воде судят о будущем.

Если говорить об актантной функции концептов птиц в этом жанровом типе, то довольно часто они рассматриваются как инструменты гадания.

В некоторых случаях гадание предполагало целенаправленное наблюдение за поведением птиц. При этом гадательный предмет был не нужен, его заменял гадательный вопрос (в этом случае птица мыслилась как предсказывающий знак):

(Гадание по птицам) *Гадают больше на сову, филина, ворону – по крику; соловья, малиновку, канарейку, щегла, скворца, ласточку – по пению; на коршуна, орла, ястреба, журавля – по полету; по стуку – на дятла и т.д. Много и различно гадают на кукушку.*
(Гадание по птицам) *Высокий полет коршуна означает радость; журавля – неприятные вести; орла – письмо от милого человека или от близкого родственника.*
(Гадание по птицам) *Если ворона каркает, сидя на доме, – к дурным вестям, на дереве – к благополучию; сова кричит жалобно – к печали, аукает – к новости, пищит – к хорошей весточке. Филин ржет – к неприятности, свистит – к радости, охает – к болезни, стонет – к перемене в жизни. Пение соловья по утрам дудкой – к печали, а щелканье – к радости, колокольчиком – к свадьбе, дудочкой – к веселью. Кенарь когда щелкает, – к ссоре, когда поет тонким голоском – к тоске и получению неприятных вестей. Скворец поет весело – к успеху, тихо – к грусти, громко – к ссоре, разными голосами – к перемене жизни.*
Když vyjde právě sezdaný pár z kostela, kouká se k nebesům, jestli nespatří holuby. Pokud zahlédnou jednoho holuba nebo holubí párek, bude jejich manželství šťastné, budou si věrní a budou si rozumět. Pokud ale spatří vránu, je to nešťastné znamení. Když spatří jednu osamocenou vránu, znamená to, že oba manželé půjdou každý jiným směrem. Vrány letící po obloze značí, že manželé nebudou svorní.
Известно, что, по поверью народа, кукушка может предсказать, сколько еще жить человеку. Поморки очень сильно верят в это и каждый год весною «ходят» спрашивать у кукушки: Заго-ошиця кукушиця, скажи божью правду, скольки лет мне-ка жить? И сколько раз в ответ на этот вопрос кукушка «окуккает», столько лет и жить спрашивающей.

В плане когнитивно-прагматической структуры гадательное верование отличается от предсказательных поверий и верований (вещеваний) тем, что здесь обоснованием предсказываемого будущего являются не сами наблюдаемые события (прежде всего поведение птиц), а некие кибернетические манипулятивные процедуры магического плана, вызванные гадательной интенцией (или гадательным вопросом)

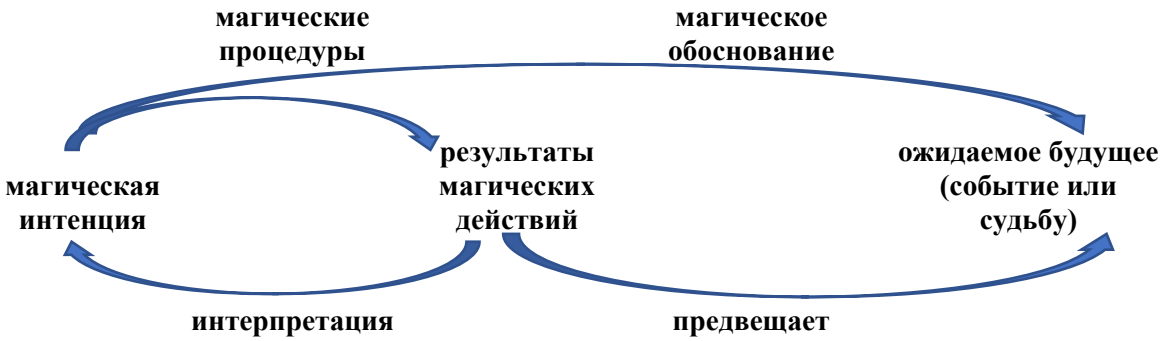

Рис. 7. Схема С3

Как видим, данная схема объединяет все предыдущие схемы толковательного (В1 и В2) и прогностического (С1 и С2) характера. Тем не менее, прогностический фактор здесь ключевой, ведь гадание всегда направлено на установление будущего состояния вещей. В отличие от вещеваний гадание предполагает инструментальное использование птиц для предсказания будущего. Однако в формальном плане довольно часто эта инструментальная функция имплицируется, поскольку гадание может начинаться от утверждения некоего поведения птицы (сама интенция обращения внимания на тот или иной аспект такого поведения часто лишь подразумевается). Чаще всего в гадательных ФИ из обоих корпусов встречаются лишь концепты «кукушка» и «дятел», в то время как русские гадания чаще всего происходят на концептах «курица» и «петух», а в чешских – находим концепт «гусь» и концепты частей их тел.

5. 3. Фольклорные изречения персуазивного типа

Третья прагматическая область ФИ – персуазивная – содержит единицы прескриптивного, предписывающего типа, чем принципиально отличается от двух предыдущих, в основе которых лежали делиберативные процедуры. Беря во внимание волитивный характер прескрипции, становится очевидным, что воздействие на поведение другого человека может иметь либо характер побуждения его к какому-то действию (назовем такую подобласть персуазивов *положительной*), либо характер удерживания его от каких-то действий (условно определим такую подобласть *отрицательной*). В обоих случаях спектр побуждающих либо удерживающих прескрипций может быть довольно широк: от советов до приказов в положительной подобласти и от предостережений до запретов в подобласти отрицательной.

5.3.1. Персуазивы с отрицательной прагматикой

Отрицательная подобласть охватывает ФИ с прагматикой сдерживания реципиента от определенного рода поведения с птицами, что должно возыметь желанный эффект (или предотвратить эффект нежеланный) в хозяйственной деятельности, общественно-этической (общинной) жизни или же в экзистенции человека как таковой (включая его контакты со сверхъестественными силами). Все ФИ этого типа содержат информацию о нежелательности каких-то действий с птицами, высказанные в более мягкой (предостережение) или более радикальной (запрет) форме. В эту подобласть входят как поверья (носящие более имманентный и практический характер – зона отрицательного воздействия), так и верования магического плана (гораздо более мистические и трансцендентные – зона отрицательного магического воздействия).

Зона отрицательного воздействия

В этой зоне ФИ сконцентрированы мифические поверья, представляющие собой в дискурсивном плане предостережения, запреты и констатации отрицательных обусловленностей, предполагающих нежелательность каких-то действий с птицами, хотя и не содержащих прямых предостережений или запретов бытового (чаще всего экономического) плана.

Предостерегательные поверья

В первой группе находим поверья, связанные с воздержанием от определенных действий с птицами, которые могут вызвать негативные бытовые, утилитарные или общественно-этические последствия. При этом экспрессия прескрипции у таких ФИ довольно сниженная. Это просто предостережение, состоящее в предупреждении адресата о негативных последствиях его возможных действий и одновременно удержании его от таких действий. Негативность последствий, от которых предостерегают такие ФИ, чаще всего связана с экономической деятельностью или состоянием здоровья адресата:

Кто убьет ласточку, которая признается хозяйкою, домахою, тот не будет удачи иметь в скотоводстве.
Кто разорит гнездо ласточки, у того будут веснушки.
Яйца, предназначенные под наседку, не следует переносить через реку или ручей, потому что от этого не будет цыплят.
Když někdo najde v lese hnízdo s vejci, neměl by o tom doma vyprávět. Jinak se ve vejcích objeví mravenci, kteří vejce zničí.
(...) hvízdati není radno, když se drůbež líhne, sice by prý mláďata ohluchla.

Формально некоторые ФИ выглядят как предсказательные поверья, поскольку эксплицитно не содержат маркера предостережения, тем не менее, использование форм будущего времени и общая тональность когнитивной сослагательности конструкций, в которых заключено условие – негативное и нежелательное действие – свидетельствует в пользу того, что перед нами предостережение от такого поступка. В функционально-ролевом отношении здесь птичьи концепты рассматриваются либо как непосредственные объекты взаимодействия с человеком, либо как инструменты, используемые с какой-то иной конечной целью.

Когнитивно-прагматическая структура предсказательных поверий внешне напоминает объяснительные причинно-следственные схемы (B1 и B2), а наличие исходной прогностической процедуры сближает ее со структурой, заложенной в схемах C1 и C2, тем не менее самым существенным моментом в такой структуре является ключевое прагматическое действие. Здесь это персуазивная установка на удержание от нежелательного действия через рекомендацию-предостережение, т.е. суть такой структуры может быть выражена словами «Советуем сделать / не делать..., иначе будет...»:

Рис. 8. Схема D1

В данном случае субъектом негативного действия, равно как и бенефициаром негативных следствий является адресат, к которому обращено предостережение. Концептами, становящимися объектом предостережений, здесь обычно являются не столько понятия о самих птицах, сколько о смежных с ними понятиях (гнездах, яйцах и птенцах). Понятно, что все эти концепты функционально играют пассивную роль объекта человеческих действий и встречаются обычно в тематической части изречения.

Запретительные поверья

Гораздо более радикальный экспрессивный характер имеют прямые запреты определенных действий с птицами. Запрет – это вид изречений, относящихся к сложным типам, который в речи отражает одну из реакций поведения человека. Это приказ, прагматика которого определяет, чего нельзя делать. Запрет исходит из эксплицитного или подразумеваемого прогноза/предсказания негативных последствий. Толкование модели гласит: «Не делай этого», при этом обоснование запрета либо полностью имплицируется:

> *Po svatém Janu žádných holoubat pro plemeno se již nemá chovat.*
> *Не свистеть и не печь яиц там, где сидит наседка.*

либо подается на основании мифомагических представлений о причинно-следственных зависимостях:

> *Купив петуха, не следует нести его с места покупки домой женщине. При несоблюдении этого условия соседские петухи будут бить его и он будет труслив.*
> *(...) nemá na štědrý den při večeři vstávat od stolu, nýbrž sedéti po celou večeři, jinak jí nebudou kvokati slepice, nebo (...) nebudou kvočny dobře sedéti, nýbrž s vajec odběhnou, a kuřata se nevydaří.*
> *Když se kuřata lihnou, nemají se hrnce při vaření pokličkami přikrývati, ani hrnce poklopovati, jinak by se prý všechna mláďata zadusila.*
> *Na svatého Valentina nemá hospodyně nasazovat husy, neboť by nebyla dobrá housata.*
> *Sedí-li husa ve světnici na vejcích, nemá se v té světnici pískat, aby se housata „nezapískala”.*

Na Lucii nesmí hospodyně ani příst, ani chléb péci, sice by se jim za krátký čas nějaké neštěstí stalo, nohu by si zlámaly aneb cos podobného, nebo když nic jiného, nemohly by slípky vajec nésti

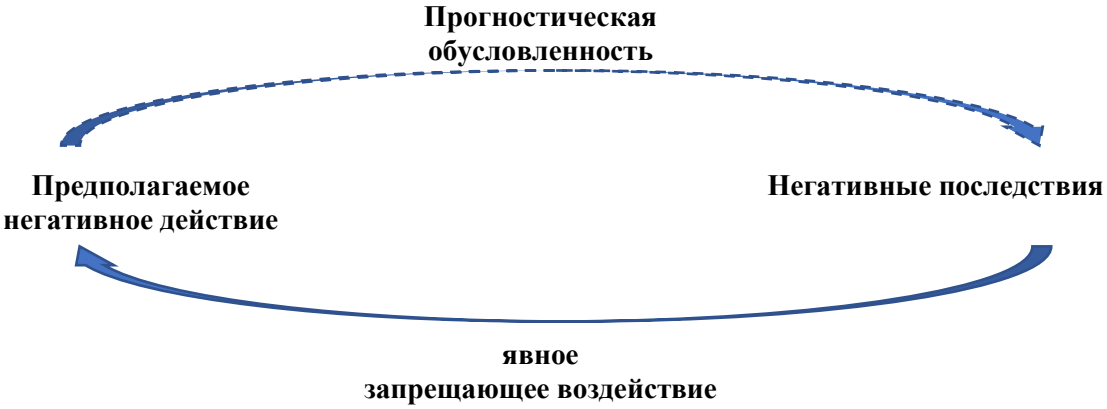

Рис. 9. Схема D2

Прерывистая линия при обосновании зависимости негативного следствия от негативного действия адресата обозначает факультативность такой процедуры. Как видно из примеров, иногда запрет может быть радикальным и лаконичным, что требует от адресата самостоятельного восполнения связи «действие – последствия». В развернутой форме запрета концепты птиц встречаются обычно в обеих частях фунциональной перспективы изречения – в посылке (теме) и в выводе (реме). Обычным объектом заботы, стоящей за запретом определенных действий, являются в обоих корпусах домашние птицы – куры и гуси.

Отрицательные обусловленности

Особое место в ряду отрицательных прескрипций занимают ФИ, которые формально можно было бы трактовать как объяснения разного типа (от обиходных до волшебных верований), однако их прагматика обусловливания нежелательного поступка (проступка, греха) и неминуемого наказания (убытка, расплаты) подразумевает акт удерживания реципиента от такого поступка. Часть таких зависимостей связана с разведением домашней птицы и регулирует человеческое поведение, связанное с благополучием птиц (а вторично – и прибыли для самих людей):

(Пятница) *В пяток курицу на яйцо не сажают, цыплята не живут.*
Для развода кур, особенно хорошей породы, крестьянин никогда не даст соседу яиц для высиживания цыплят. Иначе, как говорят, переведутся все куры.
Если у петуха вырвать из хвоста два хвостовых пера или, как их называют, косички, то петух будет и слаб, и труслив, и его будут обижать не только соседские петухи, но и курицы.
(...) položí-li hospodář klobouk nebo čepici na stůl, líhne se špatně drůbež.
Uvaří-li se vejce v domě, kde sedí kvočna na hnízdě, žádné kuře se nevylíhne, poněvadž se tím všechna zadusí.

(...) vyhodí-li hospodyně skořápky na hnůj, rozbíhají se potom stále, jako by z jednoho hnízda nebyla.

Другая часть такого рода закономерностей фактически предостерегает или запрещает вести себя ненадлежащим образом с дикими птицами, что может иметь весьма негативные последствия (обычно для самих людей):

Když někdo svévolně strhne vlaštovkám hnízdo, ještě v témže roce zemře.
Kdo zabíjí hrdličky, od toho odletí štěstí.
Kdo chytí vlaštovku, dopouští se těžkého hříchu.
Když někdo ruší vlaštovky, které si postavily hnízdo ve stáji, pokoušou vlaštovky kravám vemena tak, že nechtějí řádně dojit.
V celých severních Čechách se vlaštovky těší velké úctě, neboť přinášejí domu, kde hnízdí, štěstí a požehnání. (...) Ten, kdo by zabil vlaštovku, dopustil by se těžkého hříchu.
Pokud někdo strhne vlaštovkám hnízdo, potrestá Bůh dům pohromou v podobě požáru.
V českých krajích se zase lidé nedotýkají mlád'at, protože jinak je staří vyhodí z hnízda.
Вознесеньева ночь слывет за соловьиную. Грешно птицу в это время подстерегать – ловить. Кто поймает – тому ни в чем целый год спорины не будет, вплоть до нового Вознесения.
Když někdo ruší čermáčka, který hnízdí v domě, vypukne požár.
Ten, kdo vybere července z hnízda vajíčka nebo mláďata, tomu se budou po zbytek života třást ruce.
Když někdo střelí ledňáčka a on spadnuv zem zakrvácí, právě na tom místě potká střelce nějaké neštěstí.

В отличие от прямого запрета или предостережения, здесь рекомендация воздержания от нежелательного действия эксплицирована непрямо, т.е. описательным способом. У такого рода рекомендаций нет прямого адресата. Потенциальный адресат должен самостоятельно позиционировать себя как лицо, к которому обращена рекомендация на примере действий третьих лиц или просто зафиксированной закономерности. Внешне это может выглядеть как обиходное поверье или поверье-толкование. Однако, наличие явно целенаправленного негативного действия в посылке является подчеркнуто субъектным, телеологическим фактором, тогда как в объяснительных ФИ в посылке обычно находятся независимые от человека действия птиц. Следовательно заинтересованное лицо, слыша такую посылку, интерпретирует ее как некую условность, которой можно избежать. Кроме того, в отличие от запретов, здесь всегда присутствует обоснование зависимости негативного действия и негативных последствий. Обычно в роли объектов имплицированного предостережения или запрета оказываются домашние птицы или синантропные птицы (прежде всего, ласточки).

Когнитивно-прагматическая структура отрицательных обусловленностей выстроена по той же схеме, что и предостережения (D1), однако вместо адресата здесь в роли субъекта и бенефициара выступает «персонаж» ФИ.

Зона отрицательного магического воздействия

ФИ входящие в зону отрицательного магического воздействия являются верованиями в магические угрозы, идущие от птиц (отрицательные магические верования), а также в возможность нанесения ущерба человеку, животному или потусторонней силе при помощи птичьей магии, используя соответствующие заговоры или заклинания (отрицательные речевые табу).

Отрицательные магические верования

ФИ этого типа по форме дублируют запретительные поверья, однако их прагмасемантика носит ярко выраженный магический (волшебный) характер. Маркеры запрета при этом могут быть более явными или более скрытыми:

> *Нельзя, (...) есть яйцо и выбрасывать (...) а тем более выплевывать скорлупу за окошко на улицу, потому что на протяжении всей светлой седьмицы, сам Христос с апостолами в нищенских рубищах ходит по земле и, по неосторожности, в него можно попасть скорлупой.*
>
> (Благовещение) *Снесенное в этот день куриное яйцо выбрасывали, объясняя это либо тем, что есть его грешно, либо тем, что из снесенного на Благовещение куриного или гусиного яйца высиживается урод или калека. До снесенного на Благовещение яйца старались вообще не дотрагиваться. Если прикоснешься, то из него выйдет цыпленок о двух головах.*
>
> *(Čáp) Když mu ale někdo sebere jeho mláďata, vletí do komína, vezme zde žhavé uhlíky a založí požár. Tím se mstí* (поэтому нельзя забирать птенцов аиста).

В когнитивно-прагматическом отношении структура таких ФИ идентична обычным запретам (схема D2).

Речевые табу

Вторая группа магических отрицательных прескрипций – это ФИ, содержащие связанные с птицами верования в запреты на произношение определенных слов или фраз, а таже речевых поступков в целом, которые могут нанести вред кому-то или чему-то. Суть отрицательных прескрипций такого типа состоит в том, чтобы запретить или не допустить таких вербальных действий, чтобы не сглазить или не навести порчу:

Škodí-li jestřáb kuřatům anebo tchoř slepicím, dá se jim do obroučky pod okap žráti, při tom po celý den nesmí se na né zavolati, tchoř ani jestřáb jim pak škoditi nebudou.
Když slepice celá černá snese první vejce, má je člověk, který chce míti „hospodářička“, vžiti a nositi po devět dní a devět nocí pod páždím; nesmí se však ani modliti ani mýti a s nikým mluviti[28].

[28] В данном случае речевое табу вписанов положительное магическое верование (см. ниже) как его составная.

В когнитивно-прагматической структуре ФИ этой зоны появляется только один компонент, отличающий их от предыдущих типов – установление магической обусловленности между действием и его следствием:

Рис. 10. Схема D3

Примеры данного жанрового типа с компонентом «птица» крайне редки. Вполне возможно, что это объясняется, во-первых, тем, что общение обычно осуществляется межлу людьми и табуируются определенные элементы их коммуникации (птицы в этом смысле не воспринимаются как коммуникативные патрнеры), во-вторых, табуировались, чаще всего, наименования объектов, несущих угрозу человеку (например, хищных зверей), а птицы к таковым не относятся. Из косвенных источников известно, что такие табу на упоминание птиц существовали в среде охотников (чтобы не сглазить охоту). На это указывает также известное пожелание «Ни пуха, ни пера!» с явной отсылкой к концепту «птица».

5.3.2. Персуазивы с положительной прагматикой

Положительная подобласть фольклорных изречений касается моделей с прагматикой инициирования или стимулирования реципиента к каким-то действиям с птицами, чтобы достичь желанного эффекта в различных сферах жизни или, наоборот, предотвратить нежелательные. Как и в предыдущей подобласти, здесь так же допускаются различные степени воздействия: от советов до наказов, и так же можно выделить две прагмасемантические зоны: зона положительного воздействия (зона поверий), и зона положительного магического воздействия (зона верований).

Зона положительного воздействия

ФИ, входящие в зону поверий, содержат информацию о разного рода полезных советах, наказах и положительных обусловленностях в рамках обыденно-мифической реальности (бытовой, утилитарной или общественно-этической).

Поверья-советы

Поверья-советы чаще всего относятся к утилитарно-хозяйственной деятельности, хотя иногда могут касаться здоровья или общинных проблем. Часть таких советов может основываться на наблюдениях за поведением птиц (птицы позиционируются строго как знаки):

Когда кукушка закукует, надо, чтобы семена засеяны были (...).
Горлица воркует – пора сеять коноплю.
Соловей запел – вода на убыль пошла, можно начинать посевную.

но большинство из них предполагает совершения каких-то действий и направлено на хозяйственную деятельность, связанную с птицами (нередко такие ФИ содержат описания разных утилитарных ритуалов, направленных на птиц как объектов деятельности или же использующих птиц как ритуальных инструментов):

Dobře jest nasazovat husy tak, aby se líhly na svatého Jiří. Svatojiřská housata – nejlepší svatomartinská pečená husina.
Dětem radí se, aby se na štědrý den postily, že na rok všecky mladé ptáčky najdou.
В том случае, если петуха обижает другой петух, следует поймать обидчика и дать поклевать его обиженному. С тех пор обиженный петух почувствует храбрость и будет бить своего обидчика.
(*Holuby rukama chytati*) *Vař kejchavku s pšenicí, až se pšenice spuká, a dej to holubům aneb kačkám jisti. Snadně je rukama zlapáš.*
Když chceš, aby se někomu holubi rozletěli, čiň takto. Hleď zastrčit do holubníka umrlého raka, tak je s tím v brzkým čase zvíš, že přijdou z takového stavení všichni pryč.
Máje měsíce, když se kočky honcují, zabí tu kočku a udělej z ní píšťalku: každej jeřábek ti přiletí, však ten den nebývej veselý po západu slunci.
(Koroptve vnaditi) Vezmi pšeničného sladu, a smaž to s medem, a zasejpej kdež jsou blízko, – chtiť se toho.
(Kačata lapati) Když je voda jako do pasu, při kraji rybníku, vbij tam kůl, ať víc nevyhlédne než na píď z vody a přibij naň dřívko široké, vezmi potom dobrej kus olova, přivaž k tomu vosidlo na jeden konec a na druhej konec přivaž k té vlasyni udici a nastrč na ni kus plec, to ať plyne na vodě, aneb malú rybku, i polož to olovo na to prkno a když káče připlyne, a je vzíti chce, aneb pozře, i strhne volovo dolů a potopí se.
(Jak může divoké husy chytati) Vezmi čemeřici neb semen cicutae i s kořeny, dej to s ovsem nebo žitem na jeden den do vody a nech to močiti. Když se to stalo, vař vše, a to tak dlouho, až zrní všechnu vodu do sebe vtáhne. Potom polož to na místo, kde se husy zdržují; tyto, jakmile vnadu sezobaly, usnou, jako kdyby vína se napily a tak můžeš je rukama chytati. Můžeš také toto zrní v síře vařiti, tu zemrou. Chceš-li aby opět oživly, dej jim zavčas dřevěný olej a ihned k sobě přijdou. Toto umění platí také pro ostatní ptactvo, jak krotké, tak i divoké.
Když vrabci nebo ptáci vůbec škodu na obilí dělají, vař planý česnek a podle rolí prosypej; který pták z něho jisti bude, snadně se lapí, neb po něm „mrtví“.

Kdo vaří lep na ptáky, má jej připravovati na ohništi, při čemž není radno dívati se nan po celé 3 hodiny, sice by se nevydařil.
(Jestřáb neb krahulec kdyby smetal) Krahulec neb jestřáb když smeče, tehdy vezma zázvoru, pepře, anýzu a rozpustíž to s vodou, ať je co kaše, a lij to do hrdla a potom jej pust do komory a postav mu (vodu) a potom když se vstříká, dáti mu jisti, a posypati tím prachem, na peruť, na to nic nedbati, že když jí z s sebe meče pryč, neb něco vždy sní a potom víc dávati asi po dvakrát vody, posadíc k vodě a dávati jemu nevelké vole, a potravu již dávati jako prve a zhojit' se (лечение ловчих птиц).

Так же, как и в случае с предостережениями и запретами, здесь основной объект – домашние птицы (куры, гуси) и дикие птицы как объекты ловли. Советы служат разведению первых и приманиванию вторых. Реже поведение диких птиц становится побуждением к определенного рода хозяйственным действиям (хотя такого рода рекомендации были найдены только в русских ФИ).

В основе когнитивно-прагматической структуры таких ФИ лежит схема, аналогичная ранее описанной D1, но с положительной оценочностью следствий и положительно-рекомендательной прагматикой. Очередное отличие состоит в том, что при предостережении используется негативная прогностика (предсказание плохих последствий), а совет всегда сопровождается оптативным обоснованием: «Если хочешь, чтобы было..., желательно делать...» или «Если наблюдаешь ..., желательно делать...». Данную структуру можно схематически представить следующим образом:

Рис. 11. Схема D4

Поверья-наказы

Поверья-наказы могут носить не только утилитарный, но и общественно-этический характер. Они более радикальны и деонтичны:

На Козьмодемьяна – курицу на стол, цыпленка попу!
Покров надо было обязательно «окровянить» – зарезать поросенка или петуха, то есть принести жертву празднику.
Když chce někdo slyšet kukačku, musí se před ní poklonit. Když totiž kukačka vidí lidskou tvář nebo slyší lidský hlas, uletí pryč. Kukačka nezakuká, dokud se dosyta nenažere zeleného ovsa nebo ptačích vajec.

Эта жанровая группа слишком малочисленна, чтобы делать какие-то обобщения.

Положительные обусловленности

Большинство обыденно-мифических советов и наказов формально не выглядят таковыми (т.е. не содержат прямых маркеров персуазии). Тем не менее, сами констатации зависимости между желательным (и непрямо рекомендуемым) поступком и явно положительным результатом, изложенные в таком ФИ, носят поучительный характер и имплицитно подталкивают человека к совершению аналогичного поступка:

Чтобы куры не теряли своих яиц, натирают им задний проход солью.
Если переселяются в новый дом, то в него первой впускается кошка, – это для того, чтобы не умер человек, если бы он первым вошел в дом, чтобы, вместо человека, первая умерла кошка, а во двор первым ... пускается петух.
Чтобы «заинтересовать» птиц коноплей и тем самым обеспечить хорошую примету, хозяйки разбрасывают по двору конопляное семя для домашних и залетных птиц.
Kde holubův mnoho, tam jich ještě více přiletuje (подразумевается совет голубятникам держать как можно больше голубей).
Кто при первом соловье скинет рубаху, того блохи не будут кусать.
Жареную курицу (куря вечерняя) в первый день подносили новобрачным (...) В Москве и по сие время дарят молодых парой живых гусей в ленточках, а даже иногда и лебедей, а в старину на столах княжеских молодым подавали жареных лебедей. Есть поверье в народе, что только и можно есть лебедей новобрачным.
(...) prý má si hospodyně všímati zvyklův od předků zděděných, aby se jí kuřata vedla.
(...) myslivec výra nastražil, aby ptactvo naň dorážející pohodlně stříleti mohl.
(...) snadno se kuřátka líhnou, dá-li hospodyně do hnízda mateřídoušky.
Без петуха на дворе и скот вестись не будет, а если и будут дойные коровы, то молоко и масло от них получится безвкусным, совершенно «пустым».
Kdo v neděli ráno před mší vypije tři skřivánci vejce, bude mít jasný hlas vhodný pro zpěv.

Как и в случае с утилитарными поверьями, здесь также можно наблюдать темпорально значимые обусловленности между неявно рекомендуемыми человеческими действиями (в качестве посылки) и собственно утилитарными действиями с птицами (охота, ловля, разведение):

С Воздвиженья до Николы зимнего охотились с собаками на рябчиков, белок, глухарей, тетеревов как вблизи селения, так и на дальних угодьях.
Соловьиный день, васильковый День Василиска считался соловьиным днем. Птицеловы именно в эту пору подслушивали соловьев для ловли.
(на Марка) В замосковских селениях и в Туле в этот день выходили ловить чижей.
(Благовещение) Исстари на Руси заведено, чтобы в этот день освобождать птиц на волю. В Москве этот обряд [совершался] ... против Охотного ряда. Сюда с утра приходит народ, покупает птиц и своими руками выпускает их из клетки на волю. Прежде на исполнение этого обычая стекались со всех сторон и только одна темная ночь прекращала сборище.
На Сретение закармливают племенных птиц.
На Сретение кормят кур овсом, чтобы лучше неслись.

(Сочельник) *В эту же ночь давали обильный корм скоту, а кур, напротив, старались не кормить. Считалось, что этим отбивали у них охоту копаться на огородах, особенно в период, когда только высажены семена или рассада.*
(На Кузьму и Демьяна) С этого дня начинали бить кур на продажу.

Как и в случае с отрицательными обусловленностями, при обусловленностях положительных когнитивно-прагматическая структура модели предполагает неявный, имплицированный способ стимулирования реципиента к определенным действиям. Если говорить о схематическом представлении такого ФИ, то здесь реализуется либо та же схема D4 (если рекомендация аргументирована объяснением), либо, в случае простых констатаций темпоральных обусловленностей, схема, в которой рекомендация полностью имплицирована, совершаемое действие представлено как желаемое следствие, роль посылки выполняет указание на временные обстоятельства, а когнитивным обоснованием рекомендации является сама констатация регулярности фактического действия. В таком случае рекомендация как бы «извлекается» из утверждения, что так принято делать издавна:

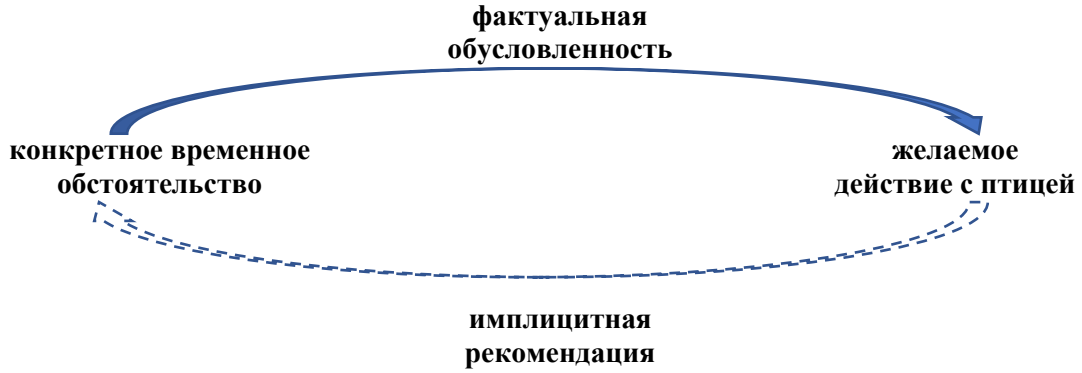

Рис. 12. Схема D5

Как и в двух предыдущих подгруппах положительных прескрипций бытового характера, здесь в концептуальном плане все время доминируют концепты домашней птицы, забота о которой лежит в основе имплицированных рекомендаций.

Зона положительного магического воздействия

В зону положительного магического воздействия был отнесен целый спектр ФИ с прагматикой верования в возможность магического воздействия на природу или сверхъестественные силы, которые имманентно заключают в себе предписания по совершению различных обрядов и ритуалов. Изредка такие верования могут включать

и определенного рода магические формулы. Но обычно такая информация в ФИ этого типа отсутствует, т.к. сами формулы относятся к эзотерическому знанию.

Положительные заговорные верования

Первая группа ФИ магического воздействия представляет собой верования, связанные со словесной магией (заговорами). Само верование не является собственно заговором, но, содержа в себе, описание магического заговорного ритуала, имплицитно (так же, как и в предшествующем случае) заключает рекомендацию поступать именно так, если хочешь достичь такого же желаемого результата.

При этом в некоторых случаях концепт птицы выполняет лишь вербально-семиотическую функцию элемента заговора, не являясь при этом ни объектом, ни предметным инструментом самого магического ритуала:

> (Поиск неразменного рубля) *Искатель неразменного рубля идет на базар, не говоря ни с кем и не оглядываясь назад, и покупает там гусака, с первого запроса, без всякого торга. Принесши его домой, он так сдавливает ему шею, что гусак задыхается, кладет неочищенного в печь и жарит до полуночи. В 12 часов ночи вынимает из печи и идет с ним на развилину дорожную. Там он должен говорить:* ***«Купите у меня гусака, дайте за него рубль серебряный».*** *В это время нечистая сила является в виде покупателей, с предложением разной цены. Искатель должен быть тверд, а иначе его задавит нечистая сила. Когда же является покупатель за серебряный рубль, то он должен ему продавать. Получивший желаемый рубль должен идти прямо домой, не оглядываясь, и ни с кем не говорить. В это время нечистая сила, желая возвратить рубль, кричит за ним вслед: «Ты обманул нас! Твой гусак мертвый! Зачем же оторвал ему голову, уверяя, что он живой?» Искатель не должен слушать таких рассказов; он обязан скорее бежать от нечистой силы. Если он обернется или будет говорить с нею, то рубль исчезнет из его рук, а он сам очутится в болоте по горло. Когда же возвратится целым в дом, тогда этот рубль будет его продовольствовать всю жизнь.*
>
> *(От жабы в горле). В городе Иерусалиме, на реке Ердане, стоит древо Кипарис,* ***на том древе птица орел сидит, щиплет и теребит когтями и ногтями****, и под щеками, и под жабрами у раба Божия (имярек) жабу. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, аминь. Святой Дух, аминь. Святой Дух, аминь. Святой Дух, аминь. Когда этот заговор будешь говорить, то в это время нужно тыкать в горло указательным пальцем и говорить его три раза.*
>
> *Как приворотить девку. Наговор на прянике. Истопи баню жарко и войди в нее; когда взопреешь, возьми чистую тряпицу, сотри пот и выжми тряпицу на пряник. Когда станешь пот стирать, тогда глаголи трижды сей заговор. На море на Океане, на острове на Буяне стояло древо;* ***на том древе сидело семьдесят, как одна птица; эти птицы щипали вети (ветви),*** *эти вети бросали на землю; эти вети подбирали бесы и приносили к Сатане Сатановичу. Уж ты худ бес! Кланяюсь я тебе и поклоняюсь, – сослужи мне службы и сделай дружбу: зажги сердце (имярек) по мне (имярек) и зажги все печенья и легкое, и все суставы по мне (имярек), буди мое слово крепко, крепче трех булатов во веки! Вели пряник съесть.*

В других случаях, наоборот, именно птица является объектом заговора (а иногда и магическим предметом), но при этом не упоминается explicite в самой формуле:

*Vstaň na velký pátek přede dnem a **zabij, cožkoli chceš, třeba slepici, chyť tu krev** a dej do ní trochu krtitelní vody, zmíchej s tou krví, běž a pokrop tím všechen dobytek vod prvního až do posledního **a všecku drůbež**, co jí jen máš, a dyž v každém zavřetí vykropíš vodzadu kpředu, tak měj na pohotově bylinu svátého Jana ruku, tou rukou votři každej kus vod hlavy dolů přes zadek na kříž, a dyž v každém zavřetí votírat budeš, říkej takto: Křtím vás, vy milý dobytčátka, touto vodou požehnanou, touto krví vod Boha danou, abyste vy se mně hojně a šťastně množily a pak dobře k tělu a k užitku braly. K tomu mně dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svátý.*
*Když koupí hospodyně **slepici, chce-li, aby se při domě držela**, máji vžiti a třikrát otočití okolo nohy své a stolové, říkajíc třikráte: Drž se toho domu, jak ten trnož toho stolu!*
(...) dítě, spatřivši mladé ptáčky, říci: „Pán Bůh požehnej, aby se dobře vyvedli“.
*«Не охотник идет с ружьем, а поп идет с кадилом. Не порохом палить – ладаном кадить», – сказать три раза вслед охотнику – **ни одной птицы не застрелит**.*

Иногда используется как магический предмет и элемент заговора:

Чтобы приворожить жениха, надобно покормить с заслонки петуха, говоря при этом: «Как бы эта заслонка держалась своего устья, так бы и петух держался своего дому, а жених – невесты».
Когда молодая курица снесет первое яйцо, тогда хозяйка должна взять это яйцо и погладить им по голове мужа, приговаривая: «Пускай у Чернушки (имя курицы) будет столько яичек, сколько у NN (имя мужа) на головушке волосков».
Děti házejí ptáčkům drobečky chleba se slovy: „Ptáčkové, štilipáčkové, seberte si všechny drobečky, jen čertům a dáblům nic nenechávejte.
Собирались ночью скрытно все бабы в одних рубахах, с распущенными волосами, брали в руки кто дубину, кто косу, на вдову надевали хомут без шлеи, запрягали ее в соху и гурьбой обходили деревню. Обязательно захватывали с собой петуха, кошку и собаку. Во время «опахивания» выкрикивали: Смерть, Смерть коровья, не губи нашу скотину; мы зароем тебя с кошкой, собакой и кочетом в землю! После обхода животных погребали за пределами деревни, веря, что теперь коровья Смерть не войдет на территорию, очерченную кругом с помощью сохи.

или же совмещает функцию объекта и элемента заговорной формулы:

«Это не охотник идет, а поп, он не ружье несет, а кадило. Он не птицу стрелять, а время проводить». Три раза подумать вслед – и ружье не выстрелит[29].
Vylíhlá kuřátka se nakouří, pak se «provádějí», t. j. otáčejí se okolo trnože se slovy: Kuřátko, já tě otáčím okolo nohy štola, abysses drželo doma.
Na sv. Matěje do východu slunce dělají někde chlapci důlky do sena a jmenují při tom některé ptáky, věříce, že naleznou v létě hnízda jmenovaných zpěváčkův.
(В Сочельник) *После ужина крестьяне заставляли ребятишек залезать под стол и «цыкать» цыпленком, чтобы весь год хорошо неслись куры.*
Когда отправляются на промысел в тайгу, на первом привале смой ружье ночью три раза водой из безымянного ключика так, чтоб никто не видал и не знал, и, смывая, наговори три раза: «Как гром бьет, молния жжет и палит громами гремучими, молоньями сверкучими и каменьями огненными, так же бы било и палило, стреляло и убивало мое царь-огненное ружье и всякого зверя в поле дубровного, и птицу пернатую, кости ломало, кровь проливало. Аминь». Или же взять с окладного камня или дерева и врезать в ложу ружья. Или же взять с могилы песку и тем песком омыть ружье с водою. Тогда никто не может ружья твоего испортить или опризорить.

[29] Данное ФИ является текстовым вариантом ранее приведенного заговорного верования, в котором не упоминается концепт птицы.

Некоторые заговорные верования синтаксически могли быть представлены как описание обряда, однако это чисто исследовательская условность. В «живом» фольклоре такое толкование или описание не имело бы смысла. Такого рода информация могла передаваться лишь с целью обучения будущих участников обряда, т.е. как совет или наказ.

В когнитивно-прагматическом отношении семантическая структура таких ФИ осложнена двумя магическими элементами – манипулятивно-предметным и локутивным. Между магической интенцией и желанным событием при этом выстраивается оптативная зависимость (как показывают примеры, концепт птицы может присутствовать и в одной, и в другом), а в обратном направлении – отношение имплицитной рекомендации («Если хочешь достичь такого результата, делай и говори...»):

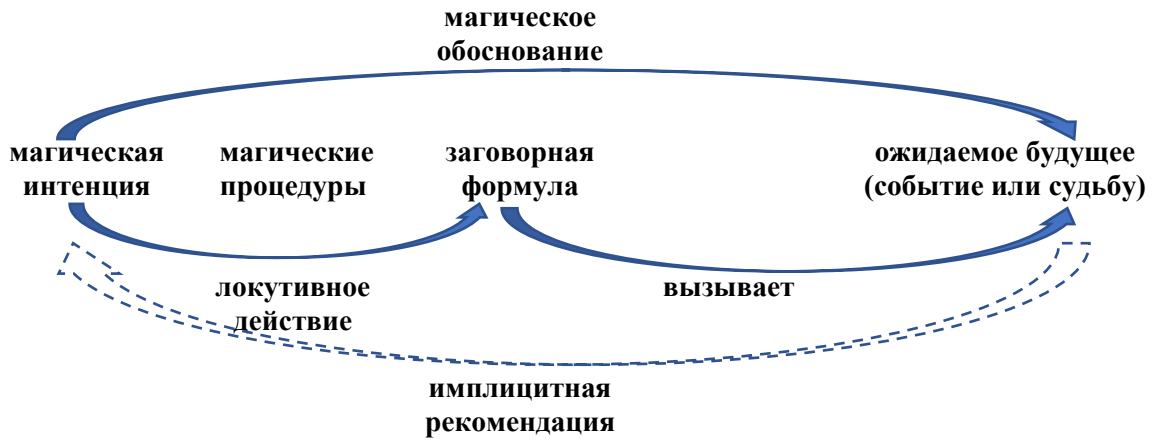

Рис. 13. Схема D6

В силу специфики заговора как вербального ритуала, заговорные верования состоят обычно в оперировании информацией о птицах с магической целью воздействия на действительность (обычно в жизненных интересах, никак не связанных с птицами). Поэтому заговорная концептуализация птиц обычно основана на инструментальном фрейминге (птица – лишь элемент заговорной формулы или магического действия его сопровождающего). В основном здесь тоже речь идет о домашних птицах (куры, петухи, гуси). Иногда, хотя и довольно редко заговор мог касаться самих домашних птиц (например, птенцов).

Следующие две группы ФИ, выражающих магические верования, могут рассматриваться в паре, т.к. их прагматика обратна: одни призваны призвать желанную силу (помощника) или объект, а другие – изгнать злые силы. В обоих случаях

посредником или инструментом (а иногда и самим объектом) призывания становятся птицы.

Призывательные верования

Призывательные ФИ могут различаться как семантически, так и формально. В семантическом плане концепт птицы может использоваться как магический инструмент для призывания сверхъестественных сил:

> *Ноябрьские Кузьминки называют часто «курячим праздником», «курячьими именинами». В этот день принято было носить в церковь кур и варить кашу, отведать которую приглашали и святых угодников: Кузьма-Демьян! Приходите к нам кашу хлебать!*
> *Крестьянин, желающий снискать милость лешего, должен был в ночь перед Ивановым днем отправиться в лес и, найдя осину, срубить ее так, чтобы она вершиной упала на восточную сторону; на пне срубленной осины, став лицом на восток, он должен нагнуться и, глядя в отверстие, образованное между ногами, говорить: Дядя леший, покажись не серым волком, не черным вороном, не елью жаровою – покажись таким, каков я.*
> *Так, чтобы встретиться с дворовым – мифическим «хозяином» двора, человек должен был первым получить от священника после пасхальной заутрени красное яйцо и, став перед открытой дверью хлева, произнести: Дядя дворовой, приходи ко мне не зелен, как дубравный лист, не синь, как речной вал, приходи таким, каков я, я тебе Христово яичко дам.*

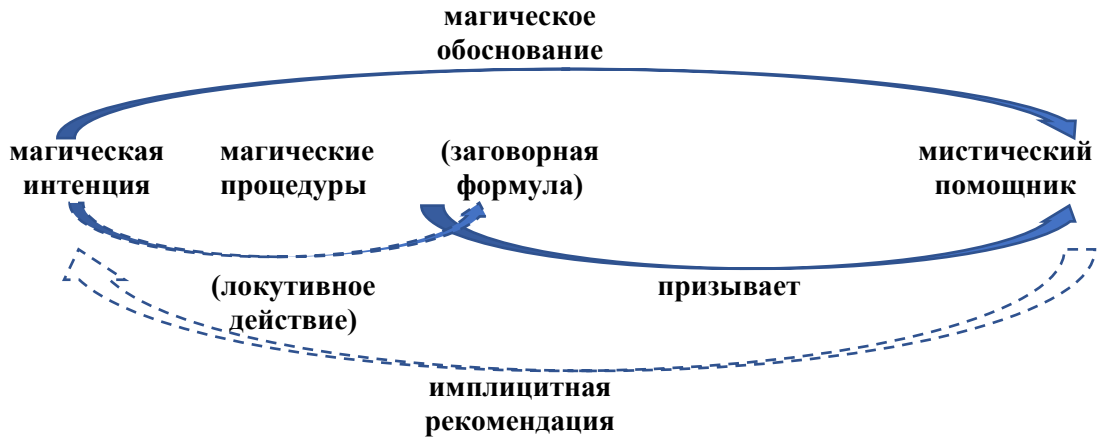

Рис. 14. Схема D6a

Данный жанровый тип представлен небольшим количеством примеров, и во всех случаях используются различные птичьи концепты, при этом в даух случаях они представлены в инструментальной функции, а один раз – в знаковой (в качестве элемента призывания).

Верования-изгнания

В случае необходимости предотвратить некое несчастье или отрицательный ход событий (в том числе магических), прескриптивная информация, указывающая на то, что нужно делать, могла сохраняться в виде ФИ с прагматикой верования-изгнания:

(Приглашение ужинать. Накрыв стол для суженого, ставят два прибора, хлеб, соль, ложки, только не кладут вилок и ножей. Около полуночи девушка, испытывающая свое будущее, садится за стол одна, очерчивается и говорит: «Суженый, ряженый, приходи ко мне ужинать». Лишь только пробьет полночь, является жених в том самом наряде, в котором он должен быть при бракосочетании, и садится за стол). На всякий случай берут с собой петуха для того, что если не поможет зачурание и гость засидится, то надобно хорошенько давнуть петуха, тогда он запоет и видение исчезнет. (Говорят, если призрак что-либо вынет из кармана и положит на стол, то стоит только зачурать, и видение пропадет, а оставленный предмет останется во владении девушки. Появление призрака или суженого имеет предварительные признаки: вой и свист ветра, серный запах, иногда смрадный).

Как видим, в первом случае птица выступает в роли жертвенного магического предмета в ритуале изгнания недобрых сил, а во втором – верование-изгнание встроено в более обширное призывательное верование и здесь птица выполняет функцию магического помощника для изгнания призванного духа. Модель непродуктивная (в силу эзотеричности ее прагматики – обычно такого рода информация не популяризировалась инициированными субъектами), а слкдовательно – сложно делать какие-то выводы концептуального или дискурсивного рода.

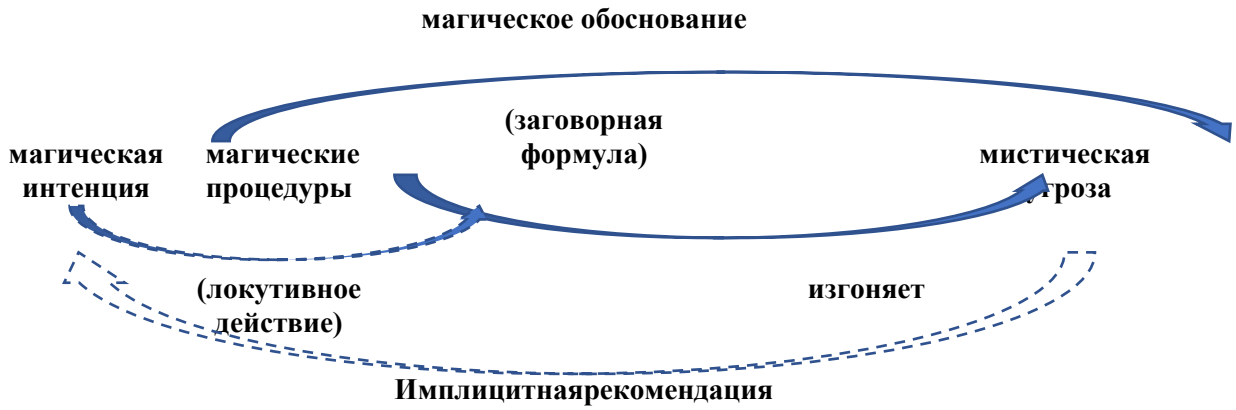

Рис. 15. Схема D6b

Обереговые верования

Гораздо большую группу магических прескриптивных верований представляют ФИ с обереговой прагматикой. Довольно часто птицы (т.е. домашние птицы) в таких ФИ выступали в роли «оберегаемых»:

Když hospodyně utrhne z masopustního medvěda smítko slámy nebo hrachoviny a dá je huse do hnízda, potom husa dobře vysedí housata.

(Luňák) Aby dravec tento nebo jiný neškodil kuřatům, radí se hospodyni, by si zaopatřila kousek jeho masa nebo srdce nebo játra a usušila je. Když dává kuřatům poprvé piti, ať vhodí trošku prášku do vody a nemusí se luňáka obávati.

Hospodář má na Štědrý den dokola obejít zahradu u domu a třikráte holí uhodit o plot, aby liška a jiná škodná nebrala drůbež.

Известно, что в черноземных областях «куриным богом» считался черный камень, с отверстием посредине, величиной с гусиное яйцо, который в таком виде и отыскивали в земле. «Куриный бог» вешался за нитку на стене курятника, чтобы больше плодились и сохранялись у хозяина куры.

(Великий Четверг) *До восхода солнца хозяйка дома, нагая, бежит со старым горшком в руке на огород и опрокидывает горшок на кол; горшок остается опрокинутым на колу в течение всего лета – он предохраняет кур от хищной птицы.*

(чтобы купленный петух не убежал на прежний двор) *Петуху (...) обмывают водой ноги и поят его этой же водой* (т.е. водой, полученной из обмывания хлебной квашни).

У крестьян куры часто несут яйца по чужим дворам. Таким курам, чтобы они неслись у себя, остригают в хвосте несколько перьев и перья кладут в их гнездах.

Muži, kteří se účastní této pouti, nesou černé kohouty, ženy nesou černé slepice. Takto putují k sedmi pramenům pod horou Sněžka, kde v lese propustí kohouty na svobodu, zatímco slepice utopí v nějakém jezeře, rybníce nebo bažině. Přitom poklekají a modlí se. Když na tomto místě alespoň tři dny pobudou, naplní si lahve a různé nádoby tamní vodou a na různých místech také sbírají byliny a květiny, které buď trhají, nebo vydloubávají i s kořeny. Tyto byliny pak přidávají svému dobytku a drůbeži do žrádla, květiny v podobě věnců a kytic si přinesou domů. Zmíněnou vodou pak omývají jak nemocný, tak zdravý dobytek. Uschlými květinami také vykuřují stáje. To vše s cílem zajistit vlastnímu dobytku co nejlepší zdraví a blahobyt (в данном случае роль птиц двояка: с одной стороны, они оберегаемые – *drůbež,* а с другой – магические предметы, используемые для создания оберега – *černé kohouty, černé slepice*).

После сбора всех гостей хозяин вносил в комнату пару гусей-бойцов на похвальбу своей охоты. Гуси-бойцы украшались красными лентами. Над головами этих красавцев все гости пили из круговой чаши вино или мед. Хозяин сбрызгивал гусей-бойцов медом.

реже – в качестве угрозы, против которой используется оберег или обереговые действия:

Když někdo vezme na hřbitově kost nebožtíka a položí ji ve stavení na římsu, nebudou létat do stodoly vrabci.

Vrabce lidé vyhánějí také z polí, a to tak, že se zarazí do země tříska odštípnutá ze dřeva, z něhož vyrábí truhlář rakve.

Když si někdo nechává stříhat vlasy, měl by je ihned pečlivě zakopat, neboť ptáci si je odnesou do svého hnízda a dotyčný bude mít prudké bolesti hlavy, které budou trvat tak dlouho, dokud hnízdo nebude úplně zničeno.

Курица петухом поет – не к добру; тогда суеверные хозяева свертывают ей голову и бросают чрез порог, приговаривая: «На свою голову, не пой курица петухом». Отсюда даже возникла пословица: «Не пой курица петухом, не бранись баба с мужиком».

либо в качестве самого оберега:

Komu se podaří chytit ledňáčka (Alcedo hispidá), má ho zavřít do klece a ponechat si doma, neboť je to démon (šotek) štěstí.

Если повесить убитую и засушенную сороку там, где много водится мышей, то от этого в короткое время мыши все повыведутся

Zabitou sovu přibíjejí někde na vrata s rozpjatýma křídloma, by se neštěstí v domě tom zabránilo.

С обереговыми верованиями напрямую сближаются верования, связанные с обретением разного рода талисманов, амулетов и т.п.:

Chce-li myslivec vždy jistou ránu míti, nechť vezme srdce z tří krkavcův a tří krtic, spálí je, prach z nich přimíchá do prachu střelného a do broků; po čem střelí, toho se nemine.

Голову жертвенного гуся приносили на птичий двор, как говорили, «для счета домового», который ведет свой собственный – «по головам» – учет живности в хозяйстве и может прогневаться, если вдруг проведает о подарке водяному, приведшему к недостаче какой-либо птицы.
А тот, кто мечтает иметь успех в торговле и избежать обмана, должен носить при себе голову удода.
Левое око того же орла, смешанное с коровьей кровью, употребляют рыболовы и охотники: иссушить, завязать в синий платок и привязывать к удочке или подложить в силки – добычи премного будет.
Трава адамова голова находится в большом уважении у поселян. Чародеи сбирают ее в Иванов день (7 июля) и хранят скрытно до великого четверга. По народному понятию, чародейская сила адамовой головы простирается только на диких уток. Охотники, получившие эту траву их рук записного чародея, окуривают все снаряды, употребляемые ими при ловле уток, в великий четверток.
Трава колюка сбирается чародеями в Петровки, во время вечерней росы, засушивается, хранится в коровьих пузырях и раздается по особенному расположению птичьим охотникам. Поселяне думают, что ружье, окуренное этою травою, метко стреляет, и ни одна птица не ускользнет от его выстрела, и что такое ружье нельзя уже заговорить кудеснику никаким заговором
Pytláci hledí se zmocniti očí z krkavce, jež do pytlíčku zašijí a stále na hrdle nosí doufajíce, že jich myslivec ani hajný neuhlídá, třeba mimo ně šel.
Kdo nosí srdce krkavčí, není ospalý (...) srdce krkavčí nošené brání snu.
Hlava orlova, již někdo při sobě nosí, přináší prý štěstí.
Paví pera přitahují hrom.
(Филин) *Суеверные люди носят при себе ее когти, чтобы охранить себя от чародейства.*
Abys vyhrál v kartách. Abys vždy vyhrál, nos u sebe soví srdce.
Před pokousáním vzteklým psem chránilo srdce sovy a pravý pařát nošené v levém podpaždí.
(...) štěstí ve hře přinášely vlčí zub nebo srdce sovy.
(...) aby myslivec či pytlák byl nezranitelný, prostředky proti ranám střelným, bodným, sečným; věřili jim i vojáci. Byly to například (...) peří sovy.
Nevěstě zjednaly ocasní péra straky ve střevíci vládu nad mužem.
Před hady chránil jazyk nebo srdce tetřeva.
Proti kouzlům, očarování, uhranutí byla zapotřebí nosit u sebe (...) srdce tetřeva, hlavičku sluky (...).
Zrak bystřily kamzičí lizák nebo za klobouk zastrčené orlí péro.
(Abys k žádnému úrazu nepřišel) Vem zaječí běhák, pomaž ho sádlem z toho zajíce a vem též drozdovu hlavu a nos to pří sobě. Budeš rázný a k žádnému úrazu nepřijdeš, nic se tě nechytne, budeš jistý.
(Co trefíš, aby neušlo) měly zaručovat (...) paňáty dravců, (...) srdce a plíce mladého dudka nošené v levém podpaždí, (...). Doporučovalo se též ovázat si kolem zápěstí provaz z oběšence a na něj uvázat péra, která ztratil kohout při ošlapování slepice.
(Aby na tě zvěř šla) dostaň z žežulky srdce, nos ho při sobě. Jen dybis ji moch dostat na tom místě, kde ona kuká, pude na tě zvěř.
(Abys dobře střílel) Vezmi srdce zezulky, ale abys ji zastřelil, kde kuká, a to srdce zavrtej do lůžka. Budeš se míti čemu podiviti.
Vezmi z bílého holuba nebo z bílé kočky srdce a nos při sobě, žádná zbraň se tě nechytí.

С точки зрения организации когнитивно-прагматической структуры данные ФИ, так же, как и в предыдущих случаях, в качестве ключевого прагматического элемента содержат имплицитную рекомендацию поступать определенным образом с целью

обеспечения себе перманентной защиты и помощи посредством магической процедуры оберегового характера:

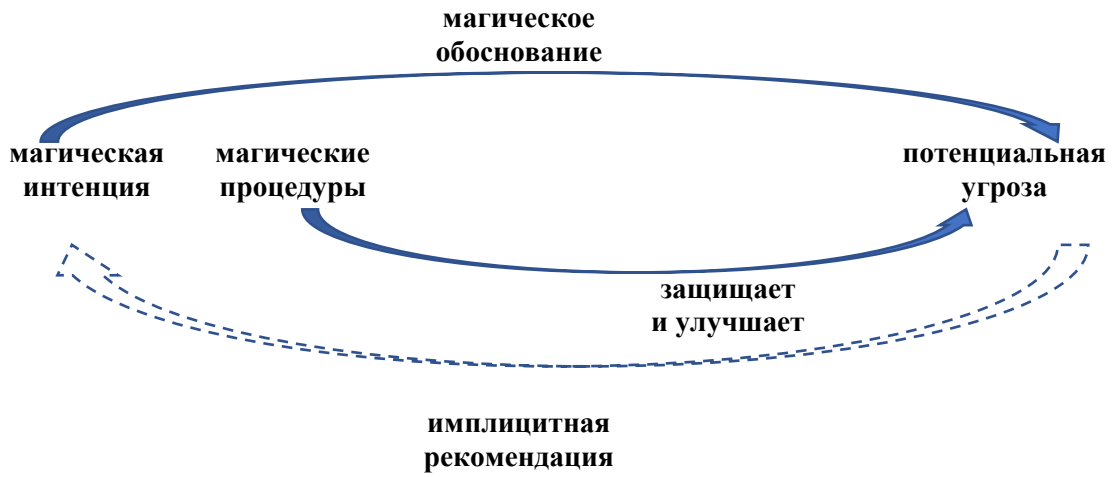

Рис. 16. Схема D7

Как показывают примеры, концепты птиц в таких ФИ выступают либо в роли объектов защиты (домашняя птица), либо в роли угрожающего объекта (воробей), либо в роли оберега и талисмана. В большинстве же случаев такую функцию выполняют (оберег и талисман) не сами птицы, а их части или смежные с ними предметы (полученные от птиц либо с их помощью). С точки зрения функциональной перспективы структура обереговых ФИ полностью подчинена вышеуказанным фреймовым функциям, выполняемым концептом птицы. Если концепт актуализируется через фрейм «птица как объект охраны или субъект угрозы», работает конструкция «Делай ..., чтобы защитить / защититься от...», в которой номинация птицы всегда будет в реме изречения. Если понятие птицы концептуализируется в роли оберега, то концепт «птица-оберег» локализируется в посылке (теме) и актуализируется через фрейм «с птицей можно делать ...». В случае же сведения понятия до уровня материала для изготовления оберега (амулета, талисмана), т.е. актуализируются фреймы «птица состоит из...», «птица обладает ...», «птица производит...» и под. В этом последнем случае чаще всего в роли материала для оберегов встречаются концепты «сова», «петух», «курица», «гусь» и «орел», а в чешских ФИ еще и «ворон». Если же говорить о частях тела птицы, становящихся оберегами, то в чешском копусе это «сердце», «перья» и «голова», а в русском – лишь спорадические «голова» и «перья».

Положительные магические верования

Довольно большую группу составляют также ФИ – магические верования, касающиеся рекомендаций совершения разного рода магических ритуалов и действий с объектами, добываемыми у птиц или из птиц. Довольно часто такие ФИ содержат информацию о добывании вышеописанных оберегов, талисманов и разного рода магических предметов:

> *(цветок разрыв-травы способен магическим путем открывать любые замки. Однако волшебной силой обладал не каждый цветок, а только добытый с помощью следующего ритуала). Сперва нужно было найти дупло, где свил гнездо дятел, и чтобы в нем непременно были птенцы. Затем следовало дождаться, чтобы птица-мать улетела из гнезда – и плотно закупорить дупло. Увидев, что дупло заткнуто, птица должна была вернуться со стеблем разрыв-травы в клюве, подлететь к дуплу и поднести стебель к затычке. Затем должен был раздаться громкий хлопок – и затычка вылетала наружу.*
> *(...) datel černý, pták nad míru veselý a u nás stálý. Lid o něm věří, že zná moc otvírací byliny. Když mu někdo zatluče otvor ve stromě dřevěným klínem, nemešká a přinese zázračnou bylinu, již položí k hnízdu, a klín hned vyskočí. Tehda se může člověk byliny otvírací zmocniti, rozestře-li pod strom červený šátek a schová se. Datel otevřev vchod, hledí bylinu spáliti a maje červenou barvu za oheň, vhodí naň rostlinku, by shořela.*
> *Když se chce někdo stát neviditelným, jde k vodě, kde má vodní čížek svoje hnízdo, ze kterého však je vidět pouze jeho stín. Kdo vidí stín tohoto čarovného hnízda, může do něj sáhnout rukou a vyndat kamínek neviditelnosti, který se v hnízdě nachází. Když ho pak má, je neviditelný.*
> *Čížek má v hnízdě ukrytý kamínek. Kdo tento kamínek najde, může na sebe vzít Jakoukoliv podobu a může se stát dokonce i neviditelným. Kdo chce získat kámen neviditelnosti, nechť postupuje následujícím způsobem: Ať jde do lesa a vyhledá hnízdo čížka, který má mladé. Jedno z mláďat se pak zavěsí na kmen stromu, kde má čížek hnízdo. Když pak čížek přiletí, vyvine veškerou námahu, aby přivedl svoje mládě k životu. Když vidí, že je to marné, letí až k moři, kde najde kámen neviditelnosti. Následně přiletí a strčí ho do zobáku mrtvého mláděte, aby ho nebylo vidět. Ze zobáku mláděte je pak možné tento kamínek vyndat.*
> *Sojka má kouzelný kámen, s jehož pomocí lze najít všechny skryté poklady na světě. Kdo natrefí na sojčí hnízdo s vejci nebo mláďaty, ať ho přikryje kapesníkem nebo kusem látky a zaváže tak, aby uzly přečnívaly přes hnízdo. Sojka bude uzel rozvazovat a nechá přitom kamínek spadnout na zem.*

либо о пользовании ими:

> *(Zostudit druhého) Přetři záda druhého sovím mozkem, a jistě připravíš ho do ostudy.*
> *(Aby druzí se prali). Vidíš-li práti se vrabce, hleď, abys zmocnil se některého peříčka, co z nich vylítne, neber ho holou rukou a dobře ho uschovej! Přijdeš-li pak třeba do hospody a pustíš ho nepozorovaně pod stůl – poperou se jistě.*
> *(Aby se druzí smáli) Přijdeš-li někam na trachtaci a dáš pod ubrus nepozorovaně vlaštovčí jazyk, budou se pořád smát, dokud jazyk zase nevyndáš.*
> *Если яйцо, которым впервые в заутреню на Пасху похристосовались, перекинуть через пожар, то он уймется.*
> *Když si člověk strčí kamínek neviditelnosti pocházející z hnízda čížka pod jazyk, může na sebe vzít jakoukoli podobu.*
> *Kdo se chce stát neviditelným, musí nosit sedm týdnu v podpaží vejce, které snesla černá slepice. Po sedmi týdnech se objeví malý mužíček, který člověka obdaří schopností neviditelnosti. Tento člověk ovšem nesmi během oněch sedmi týdnů chodit na bohoslužby. Jakmile se ale tento mužíček objeví, propadne jeho duše peklu.*

Каждый петух в течение своей жизни должен непременно снести одно яйцо. Яйцо это должно взять и носить в течение нескольких недель под мышкой. По истечении этого времени из яйца вылупится уж; уж этот и будет носить деньги хозяину дома.
Vletl-li někomu do siné bílý pták, radí se, by ho dal pod mísu, pak ať ho zabije, uреče a srdce jeho sni, bude míti každé ráno pod hlavou peníze.

Довольно часто концепты птиц оказываются вовлечены в магические ритуалы, призванные принести человеку пользу в его хозяйственных делах или, наоборот, нанести вред конкуренту (это касается как сельского хозяйства, так и охоты):

(В полночь на Страстной четверг ворон купает своих подросших птенцов и отделяет их от старого гнезда, отпускает на волю, «на новое хозяйство».) Чтобы помочь ворону, знающие люди советовали прорубать на речке (если она еще не вскрылась) прорубь «для вороньей купальни». Ворон, птица вещая, в благодарность за оказанную ему услугу охраняет ниву и двор от хищных зверей и птиц.
(Берут с собою яйца). Зажинают со второй половины дня, рано нельзя, сожнут немного, все вместе едят яйца, а шелуху (скорлупу) разбрасывают по загону, чтоб вновь выросла рожь.
(Утром Егорьева дня (6 мая)) хозяйка варит яйцо, затем кто-нибудь берет сваренное яйцо и катает им по хребту каждой скотине, начиная с лошади и кончая овцой. Катают от головы к хвосту и потом самое яйцо пускают по навозу. Смысл обряда тот, чтобы скот отгулялся летом так же кругло, как яйцо, и лошади, кроме того, бегали так же быстро, как быстро покатилось яйцо по навозу. Яйцо в заключение съедается тем, кто проделывал данную церемонию, а для прочих членов семьи варятся другие яйца.
Наседку сажать – нужно класть под нее яйца из шапки или из шубы, вообще из меховой вещи, чтобы было приплода больше.
Яйца, предназначенные под наседку, (...) нужно, непременно в шапке, переносить с места на место, чтобы куры были с мохнатыми ногами и хохлами.
Некоторые, желая получить хороший урожай, приходят рано утром в лес и стараются пораньше поесть, пока кукушка еще не кричала; иначе год будет голодный.
Если у вышесказанного убитого орла выколоть левое око и смешать его с коровьей кровью, то око может, по народному поверью, служить охотникам и рыбакам. (...) Левое око добро мешать с коровьей кровью и селезневою, да все то иссуши, да завяжи в синий плат чистый. И когда хочешь ловить рыбу, и ты привязи к цепу и наловишь рыбы много. Та же вещь ко многим ловушкам годна, ко звериным, птичьим и ко всякой ловле.
(Aby myslivci nic nezabili) Vezmi kůstku z rybaříčka (ledňáčka) a pohlédni na něj (myslivce), tak nic nezabije.
(Kdybys chtěl myslivce zkaziti) Tehdy vezmi hlavy soví a to sádlo z ní taky a tím sádlem namaž prahy kudy nejvíc chodí a tu hlavu zastrč mezi dveře, dosti dobře bude očarován a žádný mu nepomůže.
Zastřel sovu a spal ji na prach a na tom místě, kde terč stojí, polož ho, aneb nasýpej, tak zvíš, že se bude každý chybovati. Prubirováno.
(Ručnici pokaziti) Vezmi mozek od sovy, natři mu tím ručnici, kdyby sebe lepší byla, pokazíš ji jemu.
(Aby jeřábek na kůstku přitáhl). Když ho nejprve zabiješ, tedy mu vytrhni jazyk a když máš pískati, dej ho pod svůj jazyk, tak tě každej musí přitáhnouti, na to se bezpeč.
(Zkaženou ručnici opraviti) (...) Vezmi v novou neděli od pacholete moče než slunce vyjde, vlej do ručnice, zacpej vrch koudelí a nechej chvíli státi, pak zas vypucuj a kdybys mohl zastřeliti vrabce samce aneb strnada samce, neber ho do holý ruky, natoč koudele na štemflík (nabiják) a okrvácej ji a vytři dobře ručnicí a potom ten špunt strč do brabenečného kopce pod kámen, kde slunce nesvítí. Tak zas tobě bude z ní dobře měřiti. (Item) *Když tak uděláš a toho ptáka zastřelíš vrabce nebo strnada, tak dej maličkou ranku do flinty a vezmi toho ptáka srdce, roztrhni ho a strč do flinty a zastrč kouskem koudele a vystřel to pryč a nabi flintu, šťastně zas budeš stříleti. Zkušeno.*

(Ručnici pokaženou opraviti) Zabij vrabce a s tou krví vytři ručnici a toho vrabce pověs do komína: jak z toho vrabce bude kapati, tak tomu z očí poteče, kdo ti to udělal. Zkušeno.
(Pokaženou ručnici opět napraviti) Někdy nekoná zbraň svoji službu, jestliže uvnitř tukem neb jinou přísadou byla pomazána. Myslivci doporučují v těchto případech následující prostředek. Vezmi černý kmín, ostrý ocet a vrabčí trus, nalij to do hlavně, ucpi ji a ponech to tak po 24 hodin; pak protáhni hlaveň.
(Abys dobře střílel) Vezmi mladého krkavce a vyceď z něho krev, usuš ji a udělej prášku a ten prášek smíchej mezi svůj prach, tak k čemukoliv přimíříš, všechno zastřelíš.
Vezmi pupek z hrdličky a usuš jej a potom ho zetři na prach a vlož do ševcovského černidla a piš s tím slova: Aretore Aristere Aregora Anastami gei Tubere, uvaž si to na ruce a střílej o základ, obdržíš všecko, oč se založíš.
(Aby do terče dobře střílel) Žabí žežulku před sv. Jiřím a vytrhni jí z pravého křídla nejpěknější péro a potom jí pravý bok rozřízni a vezmi z ní srdce a játra a to péro prostrč skrze to srdce a nech ho viseti, potom to dej do pěkného šatu a pověs to na vochli do komína a nech devět dní a nocí viseti a devátý den vezmi tou rukou, kterou ručnici držíš. Trefíš všecko, k čemukoliv přiměříš. Zkušeno.
(Aby tě žádná zvěř neuviděla) Vezmi vejce od černý slepice, která je na svatýho Bartoloměje snesla a udělej v něm dírku. To vejce dej do brabeniště, nech je tam 24 dny, napotom je vezmi a najdeš v něm kamínek. Ten dej pod svůj jazyk a cokoliv budeš mluvili, každý tě uslyší, ale neuvidí. Ani zvěř tě neuvidí žádná i když k ní půjdeš.
Když se kuře vylíhne, sebere je hospodyně a dá do velkého hrnce ke kamnům, až jsou všechna pohromadě; pak jim dá společné žráti. Zbylé skořápky nemají se jednotlivě vyhazovati nebo spáliti, nýbrž nechávati u hnízda a pak na jednom místě zakopati; to se děje za tím účelem, aby se prý drůbež vždy pohromadě držela.

В некоторых случаях птица сама становилась магическим предметом или инструментом, используемым в магических ритуалах:

Некоторые, например, в лесу, вдали от всякого жилья встречали петуха, зажженную восковую свечу и вообще такие предметы, которым быть здесь никак не полагается. Все это клады. Если удастся подойти к такому обернувшемуся кладу, то следует ударить его наотмашь, и он тотчас же рассыплется золотом и серебром.
(Банник) *Чтобы он не проказил, не вредил в новой бане, надо под порог закопать черную курицу, прежде не зарезав, а задушив ее и не ощипав перьев.*
Если белого голубя бросить на пожар – погаснет.

либо играла роль жертвы в таком ритуале:

В России черную курицу приносили в жертву баннику (баеннику) – злому духу, живущему за каменкой или под полком в каждой бане. Когда выстроят после пожара новую баню, то такую курицу, не ощипывая перьев, душат, а не режут (чтобы не повредить «целостность» жертвы), и в таком виде закапывают в землю под порогом бани, стараясь подогнать время под Чистый четверг. Закопавши курицу, уходят из бани задом, все время отвешивают поклоны на баню бессменному и сердитому жильцу ее.
Если курица запела петухом (...) такую курицу рубят не всегда. Ее ловят и начинают мерить ею избу от стены к противоположному порогу, переворачивая птицу через голову. Если она оказалась на пороге головой, ей рубят голову, если же хвостом, то отрубают хвост и отпускают.
(Zkazit ručnici) Když najdeš na cestě nějakej nůž v poli, vem jej a když uslyšíš vránu, zastřel ji a kde ty stojíš, na zpátkem třikrát rovnýma nohama skoč. Kde s pravou patou skočíš neb stojíš, tam nožem pěknej důlek vyřezej, zemi nahoru a drnem dolu (obrat) a tam nůž skrz ten drn prostrč a nech jej viset. Pokazíš (mu ručnici), že ji ani na hřebíky hodit (moci) nebude. (Prubírováno).
Один мужик клад нашел, выкопал да и забрал. Но потом вскоре умер, потому что взять его не сумел. Про него так и говорили: «Через клад в землю ушел». А всего-то и надо было

на это место крови. оть кошку, хоть петуха голову отвернуть и место кровью полить. Так бы и клад остался у него, и сам был бы жив[30].

Ряд ФИ содержит оздоровительные магические верования, в которых птица выполняла функцию фактора очищения тела или лечения болезней (иногда как средство, иногда – как знак):

В старину парни с девушками в полночь, после первых петухов, шли на реку и зачерпывали из проруби воду, «покуда ворон не обмакнул крыла», и умывались. Верили, что в это время приходит на Русь весна и приносит с собой красоту и здоровье.
Na Květnou neděli berou čeští rolníci mladého, zdravého a pěkně rostlého holoubka a pohladí jím tvář každému z lidí, kteří žijí v tom domě, aby mu byli duševně i tělesně podobní, aby byli vždy čistí, krásní a mladí, aby měli hezkou kůži, neměli pihy a bradavice.
Když přinesou hýla do domu, kde se nachází nemocný člověk, vytáhne z něj hýl jeho nemoc, a ten se uzdraví.
Sova na střeše kvílí, umříti komus po chvíli. Kdyby se však podařilo volajícího ptáka zastřeliti nebo chytiti, nezemřel by dle pověry nemocný.
Děti, které trpí psotníkem, mají pít vodu, ze které pila křivonoska (клестов держали в домах как певчую птицу).
Křivonoska dokáže vzít na sebe nemoc člověka a vyléčit ho. Proto se chovají křivonosky v klecích. Pokaždé, když změní křivonoska barvu, bere na sebe nějakou nemoc. // Pověreční lidé věší klec s křivkou obecnou nad lůžko nemocného, věříce, že nemoc na ptáka přejde, a chorý se v brzku pozdraví.
Když se pověsí klec s křivonoskou k posteli nemocného člověka, nemocný se uzdraví a křivonoska zemře.
(Воробей водяной) *(...) ежели жиромъ сей птички, котораго весьма немного набрать можно, или кровью оныя намазать хотя одинъ разъ человеческіе члены, то уже они вечно отъ мороза предохранены будутъ.*
Voda z pitka zvonka zeleného (Carduelis chloris) je účinným prostředkem proti psotníku u dětí.
Кто при первой ласточке умоется молоком – бел будет.
Голубиную кровь использовали как одно из средств против неправильно растущих ресниц, вызывающих сильное раздражение глаза. Для этого "берут белого голубя и, зарезав его, выпускают в какой-либо сосуд его кровь, затем эта кровь подвергается постепенной сушке, но при таких условиях, чтобы кровь не была выставляема ни на солнце, ни на ветер, а медленно бы высушивалась в холодном месте. Когда кровь высохнет окончательно и превратится в твердую массу, то ее берут и растирают в мелкий порошок, и этим порошком рано по утрам посыпают пораженные места и вообще порошок этот впускают внутрь глаз.
Например, берут столько зерен, сколько на теле бородавок. Каждую бородавку слегка укалывают отдельным зернышком, а затем все зерна бросают петуху, веря, что, как только он их склюет, бородавки сойдут.
Kdo pije čapí krev, dožije se velmi vysokého věku a také mu neuškodí žádná nemoc.
(Havran) *Proti vodnátelnosti vezmi krev havranovu, smíchej s vínem, pij ráno a večer.*
(Sluka) *Sluče: před slunce východem vybrat z hnízda, tři dny podržet u sebe, poté vrátit do lesa – zimnice pomine.*
(A kdyby někdo k tobě vši poslal) Hleď chcíplou hus(u) dostati, vytrhni z ní brko z pravého křídla. Dej tam tři vši a zacpi to a hled k takovému brabeništi přijíti. Nech ty vši do devíti dnů. Vši od tebe odejdou. Ale chceš(li) jemu uškoditi, nech je tam zdechnouti, také umře.
Ukroj s prostřed pecna 3 topinky, natři je solí do kříže, vem si se třech úhlů ze světnice mechu křížem a holubího trusu, a dej krávám jíst a ostatkem je podkuř.
Kdo poprvé spatří z jara letěti vlaštovky a doběhne rychle k potoku a umyje se, na toho nebudou padati dřímoty.

[30] В данном случае магическая рекомендация вписана в нарратив мемората.

Большое количество прескриптивных магических верований было связано с собственно ловлей птиц. В этом случае птица становилась уже самостоятельным объектом магического ритуала:

> *Dyž chceš, abys dobře ptáky chytal. Vezmi tříkrálový vody na tři krále do východu slunce. Vykrop tou vodou to místo, kde chceš chytat, musíš nahej kropit.*
> *Vezmi kořen hlínovej a stluč ho s kvasnicemi vinnými a semenec vezmi uvařený a usušený, pak vezmi hlíny suchý na záhonu, setři ji, a smíchej s tím semencem, a též smíchej drobet obilí a též vezmi ze štiky žluč a nasýpej toho na plac, tak zvíš, co ptákův nachytáš. Prubirováno.*
> *Na jiné způsob ptáky chytati. Smíchej semenec žlučí beránkovou a nasýpej na plac, tak ptákův dost nachytáš.*
> *(Ptáky na poli lapati) Když se česnek planý vaří a podle roli rozsejpá, kdež ptáci na obilí škodu dělají, který pták z něho jisti bude, ten se snadně rukama lapiti může, nebo po něm snadno zmrtví.*
> *Na sv. Jakuba a Filipa. Jdi ráno před sluncem a kdež najdeš kopec červených mravencuov, vstavič tam nový hrnec s jarým medem a nech ať ti mravenci lezou, a ty vezmi dřevíčko míšej vždy, ať zahustne mravenčí. Potom zalep jej hlínou a vstav do peci horké, a to kdyžby se uhlí roznítilo, (vsázel) nechejž ať jse tam zpeče. Potom vyjma z peci schovejž dobře, tu kdeby dejm nemohl dojiti a kdyby pěnkavy vyvěsil ze tmy hned jim dávej po dvú neb po tří mravencech, každé zvláště tak na jinú stranu, a hned opraví se na hlas, a to jest zkušená věc.*
> *Pakli chceš, aby se ti holubi v stavení drželi, vezmi z beránka svěceného kost a zastrč ji v stavení, tak se ti holubi budou ve stavení držeti.*
> *После Водосвятия втыкают в прорубь палку, чтобы голуби или пчелы плодились, а также кнут, чтобы лошади шли ко двору.*
> *(...) dávají pod kvočnu na vejcích sedící drobečky chlebové z kapes, aby se kuřata lehce vylíhla.*
> *Чтобы свой петух бил чужого петуха, в некоторых местах кормят своего петуха на заслонке поутру в Великий четверток.*
> (Грумантский пес) *Этот зверь никому более не будет видим, а если охотник станет хорошо за ним ходить, грумантский пес пригонит в ловушку неисчислимое число песцов, наведет на дуло винтовки целые стада диких гусей и укажет места гагачьих гнезд, изобильных дорогим пухом.*

В отличие от предыдущих моделей когнитивно-прагматическая структура прескриптивных магических верований выстраивается вокруг пары «желание – желаемое», где первое – посылка магического действия, а последнее – его предполагаемый и ожидаемый результат. Поэтому ключевой когнитивной составляющей такой схемы является оптативное магическое обоснование причинно-следственной связи между магическими процедурами и «желаемым», выражаемой прагматикой исполнения желания:

Рис. 17. Схема D8

В концептуальном отношении магические верования, выраженные в форме ФИ в обоих языках, опираются на концепты «курица», «воробей», «голубь», «ворон» и «ласточка» (и дополнительно на концепт «сова» в чешском корпусе и «петух» – в русском), а также на концепты частей и продуктов жизнедеятельности птиц: «гнездо», «яйцо», «кровь», «перья» и «крыло». Несложно заметить, что магические представления касаются, прежде всего, домашней птицы («курица», «голубь», «петух»), синантропных («воробей» и «ласточка») и синантропизированных птиц («ворон» и «сова»), т.е. птиц, с которыми чаще всего человек встречался в быту. При этом совы в силу ночного характера их функционирования и вороны из-за цвета и некрофагии – нередко инфернализировались, а ласточки и голуби – напротив – сакрализировались. Возможно, причиной этому мог быть образ жизни и поведения этих птиц: близость к человеку, создание пар, эстетизация их внешнего вида, голоса и поведения.

5.4. Фольклорные изречения с прагматикой магического речевого действия

От всех предыдущих ФИ принципиально отличаются изречения, содержащие магические речевые формулы разного рода перформативных действий – гаданий, заклинаний, заговоров, приворотов, проклятий, клятв, призываний, изгнаний, задабриваний, обетов, присяг и под., – которые ранее были представлены в виде делибераций (информации о магических действиях) или прескрипций (рекомендаций, касающихся таких действий). Этого рода тексты нельзя смешивать с реальными ритуальными формулами, т.к. все они могут обладать довольно высокой степенью вариативности (ритуальная формула обычно короче и петрифицирована, т.е. является собственно прецедентным текстом). Можно, тем не менее, сказать, что ФИ этого типа занимают место на пограничье между фольклорной зоной положительного магического воздействия персуазивных ФИ и собственно обрядовым фольклором.

Иногда в такого рода текстах концепт птицы играет ключевую роль (либо является адресатом речевого действия, либо главным объектом или инструментом магического воздействия):

> ***Летит ворон через синее море**, несет в зубах иглу, в игле шелкова нитка, коею будет зашивать кровавую рану раба Божия (имя рек) от кщенаго, пораженнаго, молитвеннаго, от тридевять жил, от тридевять пажилков. От тридевять суставов, от тридевять суставчиков. Едет мужик Аникан, говорит он: «Как слюна моя не канет, так руда (имя рек) не канет».*
>
> ***Pozvedejte se čápkové**, jak pozvedali Pána Ježíše na hoře Kalvárii! To se říká 3krát po sobě, načež se nemocný poznamená křížem na čele.*
>
> *(Для успеха на охоте). Нужно взять с собою кусок хлеба или мяса, на который наговаривать: В чистом поле, в темном лесе, в тумане превеликом, **есть птица полетуша, есть серые гуси, сизые утки. У них бы крылья подломились, сами бы опустились, перье оборвалось** и сели бы на бугор высокий, чтобы меня, раба Божия (имярек), **не видели и стрельбы моей не слышали**, и долетела бы до них дробь, **как вольное перо**.*
>
> *(На птичью охоту). Пойду я, раб Божий (имярек), к церкви, погляжу, как православные собираются, и празднуют, и радуются; так радуйся, веселися и **летай ко мне всякая живущая птица,** которая Богом, Иисусом Христом, создана нам на жертву; **так не убойся и не устрашись** ни меня, раба Божия (имярек), ни лаюшек моих, кобелей; не моги ты ногой переступить, **ни крылом встрепенуться** до выстрела моего. Как из-под Ивановской росы человек на коне не выезжает, пеший не уходит, так **не улетай от меня никакая благословенная птица.** Слово мое крепко. К тем словам небо и земля – ключ и замок. Аминь.*
>
> *(От ворона, мешающего охотнику). Господи Боже, благослови! Стану я, раб Божий (имярек), благословясь; пойду, перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами; выйду на широкую улицу, с широкой улицы в чистое поле, с чистого поля в широкое лукоморье; пойду на свою милую тропу, на свой завод. Стану я, раб Божий (имярек), становить пасточки и силышки **на благословенную птицу, которая создана нам на жертву, на ряба и рябушку, копалу и тетеру, косача и косачушку**. **Проклятая птица, поганый черный ворон,** полети с моей тропы, с моего сгодья, за синее море ко Ироду царю; там Ирод царь бьется, дерется, кровь проливает. Тут тебе, **черный ворон**, столы*

расставлены, яства сподоблены. На моем лесе, на моей тропе, на моем заводе смоливая спица в глаз. К тем моим словам небо и земля, ключ и замок. Аминь.

(Чтобы ворон не ел попавших в ловушку птиц). Стану я, раб Божий (имярек), благословясь, пойду, перекрестясь, в темные леса по своему путику, по своему ухожью. Воззрю я, раб Божий (имярек), ***черного ворона и вороницу и слепых его родителей; как ты, черный ворон и вороница****, не видаешь в июле-месяце воды в реках, ручьях и озерах заклятием Ноя праведного, так бы ты не видел у меня, раба Божия (имярек), на моем путике, на моем ухожье,* ***уловных моих тетер, рябов и куроптей****, в моих пастях, в моих слопцах, в моем сильe, ни сверх, ни с испода.* ***Полети ты, черный ворон и вороница****, с моего путика, с моего ухожья за синее Океан-море, там царь Соломон сына женит и дочерь замуж дает, убил на свадьбу 300 гусей, 300 лебедей, 300 ялович, 300 утей; там тебе,* ***черный ворон с воронихою,*** *много будет питенья и яденья; а на моем путике, на моем угодье нет тебе ни спить, ни съисть, ни сверх, ни с испода, ни в день, ни в ночь, ни на утренней заре, ни на вечерней заре, млада и ветха месяца, ни в полдни, ни в перекрое и в меженные дни, ни в ночные часы, во всех месяцах и во все 24 часа всегда, ныне и присно, и во веки веков, аминь. (Трижды читается.) Есть у меня, у раба Божия (имярек), генеральный стрелец, Сам Иисус Христос; у Господа нашего Иисуса Христа солнце – лук, месяц – стрела стреляет, излучает тебя,* ***черного ворона и вороницу, и слепых твоих родителей*** *и в ночь, и по всяку пору. И где я, раб Божий (имярек), тебя,* ***черного ворона и вороницу****, на своем путнике и на своем угодье увижу, тут тебя и подстрелю и ухода своего лишу, всегда, ныне и присно, и во веки веков, аминь.*

(Охотничьи слова). Так бы у меня, раба Божия (имярек), собака не отбегала, ***птица не улетала,*** *всякая живущая, которая создана у Господа Бога, Иисуса Христа, Царя Небесного, нам на жертву* ***благословенная всяка птица: ряб и рябушка, копала и тетерка, и косачушка, серая, малая утица, – как птица не может летать от гнезда своего, от детей своих****, так не бойся и не страшись лаюшек кобелей моих, и меня, раба Божия (имярек), не бойся и не страшись, ни юкку оружейного, ни дыму порохового, ни боя огненного.* ***Радуйся, птица, и веселися*** *по всяк день, по всяк час и по всякое время: утром рано, вечера поздно, в ветхе месяце, в новце месяце и в меженных днях перекройных. К тем моим словам небо и земля, ключ и камень, аминь.*

(Напустить тоску парню по девице. Пойти в баню, после паренья стать на тот веник, которым парились и говорить): Выйду из парной байны, стану своим белым бумажным телом на шелков веник; дуну и плюну в четыре ветра буйных. Попрошу из чиста поля четырех братьев, – ***четыре птицы востроносы и долгоносы, окованы носы****.* ***Лети из чистого поля белый кречет, вострый нож и востро копье; садись белый кречет*** *рабу Божию (имярек) на белы груди, на ретиво сердце, режь же его белы груди тем же вострым ножом, коли же его ретиво сердце тем же вострым копьем; вынимай из его ретива сердца, из черной печени и из всей крови горячей еще тоску и кручину.* ***Полети, белый кречет, понеси, белый кречет, всю тоску и кручину,*** *на воду не опусти, на землю не урони, на стуже не позноби, на ветре не посуши, на солнце по повянь; донеси всю тоску-кручину, всю сухоту, чахоту и юноту велику до раба Божия (имярек), где бы его завидеть, где бы его заслышать, хошь бы в чистом поле, хошь бы при расстанье великом, хошь бы при путях-дорогах, хошь бы в парной байне, хошь бы в светлой светлице, хошь бы за столами дубовыми, хошь бы за скатертями перчатными, хошь бы за кушаньями сахарными, хошь бы при мягкой постели, при высоком сголовье, хошь при крепком сну.* ***Садись, белый кречет****, на рабу Божию (имярек), на белы груди, на ретиво сердце, режь его белы груди тем же вострым ножом, коли его ретиво сердце тем же вострым копьем, клади в его белы груди, в ретиво сердце, в кровь кипучую всю тоску кручину, всю сухоту, всю чахоту, всю вяноту великую во всю силу его могучую, в хоть и плоть его в семьдесят семь жил, в семьдесят семь суставов, в становой его сустав, во всю буйную голову, в лицо его белое, в брови черные, в уста сахарные, во всю красоту молодецкую. Раб бы Божий (имярек) чах бы чахотой, сох сухотой, вял вянотой, в день по солнцу, в ночь по месяцу на полну и на ветху, в перекрой месяцу, во все межные дни, в утрени и вечерни зори, на всякий час и минуту. Как май месяц мается, так бы раб Божий (имярек) за рабой Божией ходил да маялся. Не мог бы ее ходить и переходить, никаким словом*

обходить, век по веки, и раб Божий (имярек) по рабе Божией (имярек) не мог бы ни жить, ни быть, ни пить, ни есть, ни на новцу, ни на полну, ни на ветху, ни на перекрой месяца, во все межны дни. Как май месяц мается, так же бы раб Божий (имярек) за рабой Божией (имярек) ходил и маялся и не мог бы он ее ни коим словом ходить и переходить и не мог бы без ее ни пить, ни есть, ни жить, ни быть. Эти мои наговорны слова, которы договорены, которы переговорены, которы назади остались, – берите мои слова вострее вострого ножа, вострее копья, вострей сабли, ярей ключевой воды. И этим моим наговорным словом заключенные слова ключ и замок, ключ щуке, замок в зубы – щука в море. Ныне и присно, и во веки веков, аминь.
На прилучение парня. Пойду я в чистое поле, есть в чистом поле ***белый кречет****. Попрошу я* ***белого кречета: слетал бы он*** *в чистое поле, в синее море, в крутые горы, в темные леса, в зыбучие болота, и попросил бы он окаянную силу, чтобы дала она ему помощи сходить ему в высокий терем и застал его хошь бы середка темной ночи сонного. И* ***сел бы белый кречет на белую грудь****, на ретиво сердце, на горячую печень и вложил бы рабу Божию (имярек) из своих окаянных уст, чтобы он не мог без рабы Божией (имярек) ни жить, ни быть, ни пить, ни есть.*
Vejménu Otce, Syna i Ducha svatýho! Začínám žehnati, Boha Otce, Boha Syna, Boha Ducha vzývati: Oustřele, růze, nátko, sošky, nálevky, všecky znamení a neduhy, děte na skály, na hory. Máte tam tři studnice, v jedny vody, v druhy krve, v třetí písku. Tam se vody nastřebejte, písku ***nazobejte****, krví se obmejte a tomu tělu pokoj dejte! K tomu dopomáhej Otec, Syn, Duch svaty! (To se opakuje třikráte, naposled se řekne amen),*

однако намного чаще птица является лишь своеобразным элементом фона, чуть ли не «орнаментом»[31] (вполне можно допустить, что в других речевых реализациях птица вообще могла бы не упоминаться):

Господи, благослови! Как утренняя заря размыкается, Божий свет рассветается, звери из пещеры, из берлог выбираются, ***птицы из гнезд солетаются****, так бы раб Божий Н. от сна пробуждался, утренней зарей умывался, вечерней зарей утирался, красным солнцем одевался, светлым месяцем подпоясался, частыми звездами подтыкался. Покорюсь и помолюсь. Вы же, кормилицы царские очи, как служили царям, царевичам, королям, королевичам, так послужите рабу Б. Н. день послужите и ночь послужите, поутру рано, и в вечер поздно, в каждый час, в каждую минуту, век по веку и отныне до веку. Ключ и замок словам моим.*
(От грыжи. Говорить на теплую воду, обданную на дресве.) Господи Боже, благослови. Стану я, раб Божий Иоанн, благословясь, пойду, перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами, пойду в чистое поле; есть в чистом поле океан-море и есть на океане-море белый камень, есть под белым каменеем щука золотая и перезолотая, и кости золотые, и приди щука к рабу Божию (имярек) и выгрызи у раба Божия (имярек) своими золотыми зубами грыжу ветряную, грыжу напущенную, грыжу жильную, грыжу костяную, сосцовую грыжу, красную грыжу, мокрую грыжу, от отца грыжу, от матери грыжу, всякую бывающую, и спустись грыжа к поясу и выйди мочою и шулятами на дресвян камень, и поживи три часа денных; и пойди грыжа с дресвяна камени на пустое место, в темное место, где солнце не огревает, где люди не ходят и не бывают, ***где птицы не летают,*** *где звери не заходят, и пойди грыжа за быстрые реки, и пойди грыжа за гремучие ручьи, и когда будет Христов второе пришествие, обратись грыжа вспять; тем словам во веки веков, аминь.*
(Против бессилия). Во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, аминь. Есть святое Океан-море, на том святом Океане-море есть стоит остров, на том острову стоит дуб булатный, у того дуба булатного корени булатные, сучье булатное, вершина булатная. Круг того буду булатного ветром не согнет, вихорем не сломит, так бы у меня, раба Божия

[31] На орнаментальный характер упоминаний о птицах указывают повторяющиеся в различных ФИ одинаковые формулировки с компонентом *птица*.

(имярек), стояли семьдесят жил и единая жила… на женский лик красные девицы, на старые бабы, на молодые молодицы, на сивые кобылицы. Еще же под тем булатным дубом кузов ярости и юности, и аз, раб Б. (имярек), возьму кузов ярости и юности, распущу ярость и юность на раба Божия (имярек) в ретивое сердце в 77 жил и в едину жилу сердечную и в едину жилу… Еще же наверху булатного дуба ***сидит веселая птица петух****, ставает рано, голову ломает и поет весело, столь же бы стояли у раба Божия (имярек) 77 жил и едина жила… Ставали бы у раба Божия (имярек) 77 жил и одна жила… ставали бы рано на женский полк и на мужской, на молодые молодицы, на красные девицы, на старые бабы; и злого человека порчельника, кто на меня зло думает и мыслит, удар его коленки о камень, убей его; у меня, раба Божия (имярек), стали 70 жил и одна жила… стали лучше старого, хоробрее прежнего, что турей рог, что еловый сук, толь бы тот раб Божий (имярек) пылок и ярок на женскую похоть, на полое место, во веки веков, аминь.*

(От пьянства). Во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, аминь. Хмель и вино, отступись от раба Б. Н. в темные леса, где люди не ходят, и кони не бродят, ***и птица не летает****. Во имя Отца, и Сына, и Св. Духа (дважды), хмель и вино, выходи на быструю воду, на которой воды люди не ездят; от раба Божия Н., хмель и вино, поди на буйные ветры, которой ветер по дальности ходит. Во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, привяжись к лихому человеку, который на Н. лихо думает, к тому привяжись, который добра не сделает, от меня во веки отвяжись. Во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, аминь.*

(На беличью ловлю). Господи Боже, благослови, Отче. Во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, аминь. Как родился сей раб младенец, не знает себе ни имени, ни вотчины, ни отца, ни матери, ни роду, ни племени; и ни страсти, ни боязни не имеет в себе, ни ума, ни разума, ни на ногах скорого и тихого хождения, ставания, скакания, и ни пути, и ни дороги, ни днины (дня), ни ночи, и тако же бы меня, раба Божия, ни огненного моего оружия, и свинцовой пули, ни пороху, ни моей промышленной собаки, белые звери, белки и ***всякие поголовные птицы*** *не знали бы и не имели о себе ни ума, ни разума,* ***в ногах скаканья, в крыльях маханья,*** *и ни страсти, ни боязни в день, под красным солнцем, в ночь и под младым светлым месяцем, и находи на них на ум великий, на древах и будьте вы, мои слова, пушкой, белой зверю и белой голубой белке и* ***всякой поголовной птице****, будьте крепки, лепче клею, крепче синего булату Святым Духом, Божиим изволением. Господним благословением, всегда, и ныне и присно и во веки веков, аминь; и не пути, и не дороги, и не дни, не ночи, всегда бы были тихи, кротки и смиренны, так б передо мною, р. Б., белые звери и всякие поголовные птицы кротки и смиренны.*

(Слова утечьи). Во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Как есть Океан-море, белый камень, на белом камени сам Иисус Христос, сам бел и рукавицы белые, и кнут белый, ***загоняет и залучает всякую птицу.*** *Стань и не усыпай по утренней зари, по вечерней зари, святой Лука залучи, изгони святой Матфей замани и залучи, святой Еремей закрепи от всякого зла и лиха человека, от зуба и от когтя, и от всякого греха человека. Вся крепость Святого Духа, аминь, аминь, аминь.*

(Заговор на отгнание черных муриев). За морем за синим, за морем Хвалынским, посредине Океан-моря лежит остров Буян, на том острове Буяне стоит дуб, под тем дубом живут седмерицею семь старцев, ни скованных, ни связанных. Приходил к ним старец, приводил к ним тьму тем черных муриев. Возьмите вы, старцы, по три железных рожна, колите, рубите черных муриев на семьдесят семь частей. За морем за синим, за морем за Хвалынским, посреди Океана-моря лежит остров Буян, на том острове Буяне стоит дом, а в том доме стоят кади железные, а в тех кадях лежат тенета шелковые. Вы, старцы, ни скованные, ни связанные, соберите черных муриев в кади железные, в тенета шелковые от раба (такого-то). За морем за синим, за морем за Хвалынским, посреди Океана-моря лежит остров Буян, на том острове Буяне ***сидит птица Гагана, с железным носом, с медными когтями. Ты, птица Гагана, сядь у дома****, где стоят кади железные, а в кадях лежат черные мурии, в шелковых тенетах; сиди дружно и крепко, никого не подпускай, всех отгоняй, всех кусай. Заговариваю я сим заговором раба (такого-то) от черных муриев, по сей день, по сей час, по его век, а будь*

мой заговор долог и крепок. Кто его нарушит, того черные мурии съедят. Слово мое крепко!

(Заговор ратного человека, идущего на войну). Выкатило красное солнышко из-за моря Хвалынского, выходил месяц из-под синя неба, собирались облака издалека, собирались ***сизы птицы*** *во град каменный, а в том граде каменном породила меня мать родная (такая-то), а рожая, приговаривала: будь ты, мое дитятко, цел и невредим, от пушек, пищалей, стрел, борцов, кулачных бойцов: бойцам тебя не требовать, ратным орудиям не побивать, рогатиною и копьем не колоть, топором и бердышом не сечь, обухом тебя бить – не убить, ножом не уязвить, старожилым людям в обман не вводить, молодым парням ничем не вредить, а* ***быть тебе перед ним соколом, а им дроздами****. А будь твое тело крепче камня, рубаха крепче железа, грудь крепче камня Алатыря; а будь ты: в доме добрым отцом, во поле молодцом, в рати удальцом, в миру на любованье, в брачном пиру без малого ухищренья, с отцом с матерью во миру, с женою во ладу, с детьми во согласии. Заговариваю я свой заговор матерним заповеданьем; а быть ему во всем, как указано, во веки ненарушимо. Рать могуча, мое сердце ретиво, мой заговор всему – превозмог.*

*(Заговор от пищалей и стрел). За дальними горами есть Океан-море железное, на том море есть столб медный, на том столбе медном есть пастух чугунный, а стоит столб от земли до неба, от востока до запада, завещает и заповедывает тот пастух своим детям: железу, укладу, булату красному и синему, стали, меди, проволоке, свинцу, олову, сребру, золоту, каменьям, пищалям и стрелам, борцам и кулачным бойцам большой завет: Подите вы, железо, каменья и свинец, в свою мать землю от раба (такого-то), а дерево к берегу****, а перья в птицу, а птицу в небо****, а клей в рыбу, а рыба в море, сокройтесь от раба (такого-то), а велит он ножу, топору, рогатине, кинжалу, пищалям, стрелам, борцам быть тихим и смирным. А велит он не давать выстреливать на меня всякому ратоборцу из пищали, а велит схватить у луков тетивы и бросить стрелы в землю. А будет мое тело крепче камня, тверже булату, платье и колпак крепче панциря и кольчуги. Замыкаю свои словеса замками, бросаю ключи под бел-горюч камень Алатырь. А как у замков смычи крепки, так мои словеса крепки.*

(Заговор на железо, уклад, сталь, медь). Мать сыра земля, ты мать всякому железу, а ты, железо, поди в свою матерь землю, а ты, древо, поди в свою матерь древо, ***а вы, перья, подите в свою матерь птицу, а птица полети в небо****, а клей побеги в рыбу, а рыба поплыви в море; а мне бы, рабу (такому-то), было бы просторно по всей земле. Железо, уклад, сталь, медь, на меня не ходите бороться ушми и боками. Как метелица не может прямо лететь, так бы всем вам немочно ни прямо, ни тяжело падать на меня и моего коня и приставать ко мне и моему коню. Как у мельницы жернова вертятся, так бы железо, уклад, сталь и медь вертелись бы кругом меня, а в меня не попадали. А тело бы мое было от вас не окровавлено, душа не осквернена. А будет мой приговор крепок и долог.*

В день «рукоданья» рано утром невеста причитывает матери: «Уж ты послушай-кось, моя красна-красигорка, многожеланна ласкова родитель-матушка, уж я налагаю на тебя службу тяжело-великую: зачерпни-ко свежей водички ключевой, набело приумой мне лицо нерумянно: еще найди-кось, дорогой, белой кости гребешок, заздыни-кось свою легкую правую рученьку на мою-то на буйну головушку, на тонку косу красовитую. Уж зачини-кось, загладь мою тонку косу красовиту по одному да по единому русому волосу, по моим по белым плечам могучим. Возьми-кось с дорогого, белой кости гребешка обчески да обрывки моих русых волосов да не бросай их на тонкий дубовый мост, на пиленый — завяжи-кось во плат во тальянский, во узел в немецкий; подержи-кось до крутой до красной весны, до тех пор, пока не станут ***ясны соколы*** *сеять разные ярости. Уж в то время, в ту светлу пору спосей-ко под светло окошко косящато, под которым уж ты всегды сидишь да любуешься. Что будет уж возрастать из земли: уж с изюмом, с ягодой древо, али горька рябина кудрява? Уж кака будет слетаться:* ***жарка птица жипуча****, али горе* ***горькая птица кукуша****. Коли разный* ***птицу жипучи*** *— удачно пойдет мне-ка рання неволя велика, женско житье подначально; а* ***кукуша*** *— так уж горько житье мне победной».*

В данном жанровом типе ФИ примеров немного, поскольку в большинстве случаев собиратели фольклора записывали такого рода информацию либо не дословно (трансформируя перформативы в прескриптивы или делиберативы), либо вообще пользовались вторичными источниками, а не информацией непосредственно от лиц, практикующих магию. Такие инициированные субъекты как носители эзотерического знания редко раскрывали посторонним конкретные собственно магические формулы. Заметно также то, что мифомагические по своей сути формулы звчастую уже смешаны с христианской семантикой, а по форме напоминают молитву, что также свидетельствует о вторичности такого рода текстов.

Если говорить о когнитивно-прагматической структуре таких ФИ, то можно констатировать лишь отсутствие структурного единства: наблюдается огромное разнообразие форм, зачастую нарративных и поэтических. Скорее всего такого рода ФИ логичнее было бы рассматривать в рамках исследования обрядового фольклора, поскольку они представляют собой его информационное основание. Чтобы совершать обряды магического характера нужно прежде всего обладать соответствующими верованиями. То же можно сказать и об их концептуальной специфике. Здесь нет однозначных преференций: могут использоваться концепты вещих птиц («ворон») или же макроконцепт «птица», выполняюший некую обобщенную функцию субъекта полета, к которой апеллируют в ритуальных формулах.

Итоги раздела V

При дискурсивно-прагматическом анализе чешских и русских фольклорных изречений о птицах использовалась разработанная для этих целей типология, учитывавшая как прагматику освоения мифомагической информации через ФИ, так и прагматику дискурсивных стратегий, использовавшихся при конструировании различных моделей ФИ. Прежде всего все ФИ были разделены на две рецептивные разновидности – поверья (с доминирующим обыденно-мифическим способом освоения информации) и верования (в которых доминирует магический способ мышления). С точки зрения же дискурсивной стратегии были выделены делиберативные и прескриптивные ФИ. Первые содержат разного рода рассуждения, вторые – различные персуазивные акты. Беря во внимание собственно прагматический момент, делиберативные ФИ были разделены на диагностические (объяснения) и прогностические (предвидения будуших состояний).

В объяснительную область диагностической делиберации вошли фольклорные изречения двух типов: наблюдения (наблюдательные, утилитарные, обиходные поверья) и толкования (поверья-толкования, герменевтические толкования, волшебные верования). В прогностическую область – еще два: прогнозы (временные приметы, прогностические поверья) и предсказания (предсказательные поверья, вещевания, гадательные верования). Персуазивная область прескрипции разделена на две прагматические подобласти: отрицательная (сдерживания от действий) и положительная (побуждения к действиям). В отрицательную подобласть вошли персуазивы с отрицательной прагматикой: предостерегательные поверья, запретительные поверья, отрицательные обусловленности; а также персуазивы с отрицательной магической прагматикой: магические и речевые табу. В положительной подобласти рассматривались ФИ, содержащие побудительную персуазию мифического характера: поверья-советы, поверья-наказы, положительные обусловленности; а также побудительную персуазию магического характера: заговорные и призывательные верования, верования-изгнания, обереговые и магические верования. Дополнительно к основной жанровой системе ФИ была выделена пограничная область между собственно ФИ, мифомагическими формулами и обрядовым фольклором, куда вошли изречения с прагматикой магического речевого действия.

Фольклорно-разговорный жанр фольклорных изречений, выражающий убеждения и предубеждения, связанные с птицами, является своеобразным способом

организации и интерпретации действительности и зависит в равной степени от обыденно-мифического понимания явлений природы и от бытовых, экономических или этических условий коммуникации в социуме. Главной специфической чертой фольклорной деятельности, а также фольклорного дискурса является познавательно-магическая и мифологическая прагматика и семантика используемых в них когнитивных и знаковых единиц.

Основным объектом нашего исследования являются **фольклорные изречения** как речевые знаки, организованные в рамках единой жанровой прагмасемантической модели, служащей вербализации суждений (или рассуждений) нарративного, дескриптивного, делиберативного или прескриптивного (часто магического) характера о птице как объекте обыденно-мифологического знания о мире или человеческом опыте. В отличие от воспроизводимых прецедентных высказываний (паремий, сентенций, присказок и пр.), фольклорные изречения, вариативно вербализующие одно и то же мифическое суждение, являются речевыми знаками (высказываниями или сверхфразовыми единствами), объединенными жанровыми свойствами. Основное такое свойство – представление в сжатой, но и синтаксически свободной форме квинтэссенции знания об определенном фрагменте мифологической картины мира. Чаще всего это ценное наблюдение (т.н. «народная мудрость») или же указание, как себя следует или не следует вести в обществе или природе («полезный совет», «мудрое предостережение») или же рекомендация, связанная с контактом со сверхъестественными силами. В нашем случае тематической связующей всех единиц такого типа является довольно частотный и характерный для русского фольклора концепт «птица». Довольно часто такие советы или запреты, а также полезные наблюдения или магические знания связаны именно с понятием о птице.

Описанные в работе основания типологизации лексических реализаций концепта «птица» в фольклорных изречениях могут носить характер последовательных шагов **структурного** (определение сущности фольклорного изречения и лексической реализации понятия / концепта), **функционального** (определение жанровых особенностей фольклорного изречения), **прагмасемантического** (определение смыслового потенциала понятия / концепта) и собственно **прагматического** (определение прагматики фольклорных изречений) характера. Предложенные принципы лингвосемиотической типологизации, рассматриваемые в качестве концептуальных предпосылок к проведению анализа лексических реализаций концепта

«птица», в исследуемом материале позволяют адекватно подходить к анализу реальных речевых фактов.

Концептуальный анализ фольклорных представлений о птице, зафиксированных в соответствующих русских и чешских ФИ, показал, что чаще всего культурные концепты птиц обладают своей прагмафункциональной спецификой, связанной с соответствующими фольклорными субдискурсами, а также отдельными моделями ФИ.

Если говорить о первой группе ФИ, т.е. объяснительной области, здесь в центре наблюдения субъекта мифомагического мышления были прежде всего «гуси», «кукушки», «ястребы», «соколы», «орлы», «ласточки», «голуби», «во́роны» и «воро́ны», реже – «петухи», «грачи», «куры» и «сороки». Именно с поведением этих птиц такой субъект обычно связывал свои представления о происходящем в природе и в быту. Если говорить о толкованиях волшебного характера, то здесь следует выделить такие концепты как «кукушка», «ворон», «орел» и «петух».

В ФИ из прогностической области самую существенную роль играют концепты «кукушка», «ласточка», «гусь» (исключительно во временных приметах), «курица», «аист» (только в чешских ФИ), «ворона», «голубь». Реже в роли прогностических знаков выступают наименования концептов «соловей», «дятел», «сова», «грач», «ворон», «петух» и «утка».

Если брать во внимание делиберативный характер объяснительных и прогностических ФИ, правомочно будет подчеркнуть, что в такого рода рассуждениях чаще всего используются концепты «кукушка», «ласточка» и «гусь» (обычно дикий).

В области персуазивных ФИ были выделены две подгруппы, которые были определены как отрицательная (запреты и предостережения) и положительная (советы, наказы, рекомендации). В отрицательной сфере использовались концепты птиц и смежных с ними явлений, относительно которых констатировалась запретная прагматика (чаще всего касающаяся предостережений или запретов на определенные действия с ними связанные). Здесь, в первую очередь встечаем такие концепты как «ласточка», «курица», «яйцо» и «гнездо». Если говорить о положительных прескриптивах в форме ФИ, то здесь спецификация птичьих концептов дистрибуирована по принципу «быт – магия». В ФИ бытовой направленности (поверья-советы) находим прежде всего концепты голубей, кур и петухов, а также циплят и птиц, как таковых (хотя по смыслу речь идет, скорее всего, о домашней птице, либо о ловле птиц). Что касается верований, то в них ситуация выглядит несколько иначе – на

первый план здесь выходят концепты предметов и явлений, смежных с птицей. Так в обереговых верованиях доминирует «сердце», «перо» и «голова», как части сов, петухов, кур, воронов, орлов и гусей. В магических же верованиях часто встречается макроконцепт «птица» (здесь речь идет о вещей или магической птице), концепты «курица», «воробей», «сова», «петух», «ворон» и «ласточка» (в качестве магических птиц), а также концепты «гнездо», «яйцо», «кровь», «перо» и «крыло».

Каждый жанровый тип ФИ мог быть реализован различными синтаксическими способами – в виде простого или (чаще) сложного предложения, но нередко в виде сверхфразового единства (или микротекста), которые, скорее всего, в «живом» фольклоре вставлялись в диалог по запросу заинтересованного в информации лица или же по инициативе инициированного субъекта. В нашем, конструктивном виде, конечно, такого контекста уже нет и приходится его лишь домысливать. Однако одно несомненно – ФИ содержали полезную информацию, которую использовали или к которой обращались в различных коммуникативных ситуациях, когда надо было что-то объяснить или предсказать, что-то рекомендовать или от чего-то предостеречь. В этом смысле конкретная синтаксическая форма изречения несущественна: одно и то же можно было высказать более сжато и в более развернутой форме (двже включающей нарративные фрагменты).

Гораздо более важной оказывается глубинная, когнитивно-прагматическая структура изречения, сохраняющаяся независимо от того, как именно высказана эта мысль в виде синтаксической конструкции. Сущность такой структуры состоит в наличии некоего тематического (исходного) элемента мысли – когнитивной посылки и прибавлению к нему нового, рематического компонента, в котором содержится прагматическая суть этой формулы. Если это объяснительное ФИ, то в реме находится объяснение, а в теме – то, что требует толкования, если это прогностическое ФИ, то в теме всегда симптом, причина или повод для прогноза или предсказания, а в реме – само это предсказание. В случае наказов (рекомендаций) или запретов (предостережений) эти прагматические волиции представляют рематическую сущность ФИ, в теме же находим желаемое или нежеланное следствие рекомендуемого или запрещаемого поступка.

Понятно, что в случае, когда птица оказывается предметом практического интереса (например, домашняя птица как хозяйственный объект или дикие птицы как объект охоты или ловли), понятие о ней может присутствовать в обеих частях конструкции ФИ – в его теме и реме, если же птица концептуализируется лишь

инструментально (как знак или как причина какого-то события или явления), она будет непременным членом тематической части структуры.

Естественно, в собственно синтаксическом плане одна и та же модельная мысль (вернее, когнитивно-прагматическая структура) может быть высказана с различной функциональной перспективой:

> *Если повесить убитую и засушенную сороку там, где много водится мышей, то от этого в короткое время мыши все повыведутся.*
> *Если хочешь в короткое время вывести мышей из какого-то места, повесь там убитую и засушенную сороку.*

В первой конструкции синтаксической темой является условие (манипуляции с сорокой), а ремой – следствие (изгнание мышей), а во второй – в теме условие (желание изгнать мышей), а в реме – совет (повесить сороку). Тем не менее, на уровне мысли (когнитивно-прагматической структуры) в обоих случаях дан совет, что делать, чтобы вывести мышей. И в обоих случаях выведение мышей – это желанная практическая цель (а значит – глубинная тема), а манипуляции с сорокой – рекомендуемая магическая процедура (глубинная рема).

Еще одним примером может быть:

> *(...) kukačka (stavši se z byliny ptákem), bratra nalezla a radost svou kukáním oznamuje.*
> *Kukačka radost svou kukáním oznamuje, protože bratra nalezla.*

Наблюдаемым событием здесь являются звуки пения кукушки, следовательно глубинная логика толковательного ФИ состоит в объяснении причин этих звуков, значит глубинная тема – *kukačka kukáním oznamuje svou radost*, а рема –*kukačka nalezla bratra.* На поверхностном же уровне функциональная перспектива первого высказывания обратна. Если бы ФИ были прецедентными текстами, их синтаксическая функциональная перспектива имела бы существенное значение, поскольку представляла бы определенный фокус видения проблемы: консекутивное (если повесишь сороку – выведутся мыши, а также кукушка нашла брата – выражает радость) или каузально-телеологическую (если хочешь вывести мышей – повесь сороку, а также кукушка кукует, т.к. нашла брата). Но ФИ – это практически ценные модели коммуникации. Их надо рассматривать именно как полезную информацию для нуждающихся. Зачем человеку знать, что будет, если повесить засушенную сороку, или зачем ему сведения о том, что кукушка нашла брата? Его интересует, как вывести мышей или почему кукует кукушка. Видим, что в первом ФИ как информационной модели концепт птицы использован рематически и инструментально, а во втором –

одновременно тематически (кукование кукушки) и рематически (нахождение кукушкой брата). В случае с ФИ прямой логический порядок мысли должны соответствовать практической ценности информации, а инверсивным должен считаться любой иной. Если участника фольклорного дискурса интересует, почему так происходит, ему нужны объяснительные ФИ, если он желает знать, что будет, – прогностические ФИ, если он не знает, что делать, ему нужны советы или предостережения в виде прескриптивных ФИ. А значит, в области ФИ важно не то, что и как сказано, а то, что имеет в виду инициированный субъект и что интересует субъекта, нуждающегося в информации.

АНАЛИТИЧЕСКИЕ ВЫВОДЫ

Мифомагический способ мышления был характерен для допромышленной эпохи и на сегодняшний день представлен лишь в виде реликтов обыденно-мифологического бытового мышления (в обыденной сфере дискурса мышление, основанное на привычке и рутине, обычно носит мифологический характер). Миф в данной работе понимается не как вымысел или ложное знание, а как интуитивное ощущение несомненной правды, не подлежащей верификации, т.е. таким, каким он был в качестве когнитивного основания для «живого» фольклора.

Сопоставляя разные факторы, необходимые для определения понятия фольклора, мы пришли к выводу, что фольклор, с которым мы имеем дело в настоящем, – это конструкт. Причем, не только научный. Конструктивизация «живого» фольклора проходила в несколько этапов и характерным образом в разных сферах реального дискурса: бытовой, общественно-этической, экономической, а также в различных виртуальных сферах, главным образом в искусстве и науке, реже в философии. Стоит вспомнить также географическую и социальную маргинализацию «живого» фольклора при проникновении городского способа жизни в деревню, а также при переходе от натуральных моделей культурно-цивилизационного бытия общества к корпоративно-этатистическому и идеократическому. Обращение внимания на эти этапы позволяет понять современную сущность фольклора в конструктивистском ключе, в котором фольклор воспринимается как историческое достояние народа и своеобразный идеологический конструкт.

Корпус данных в диссертации состоял более, чем из 2500 текстовых единиц, однако непосредственно в работе использовались в качестве экземплификации 732 единицы (около 1770 единиц не было использовано либо по причине повторения экземплификации модели, либо из-за синонимии лексической презентации концепта птицы в идентичных высказываниях, либо из-за необходимости трудоемкой экспликации). Для нужд типологизации фольклорных изречений с концептом «птица» было использовано 587 единиц (362 чешских и 225 русских).

Были проведены три вида концептуально-дискурсивного анализа – анализ корреляции представлений о птицах и видов их концептуализации в отдельных жанровых типах ФИ, анализ актантных функций концептов птиц в отдельных жанровых типах ФИ и анализ корреляции когнитивно-смысловых структур и отдельных жанровых типов ФИ с концептами птиц (ниже они представлены в виде

таблиц). Фольклор был определен как семиотическая деятельность, а исследуемая область – словесный фольклор – как дискурс. В словесном фольклоре был выделен коммуникативный фольклор и противопоставлен фольклору экспрессивному и обрядовому. В коммуникативном фольклоре было предложено рассматривать в качестве особой прагмафункциональной единицы жанр фольклорного изречения, характеризующегося собственно модельным онтологическим характером. ФИ – это жанр коммуникативного фольклора, который служит сохранению полезной общезначимой информации утилитарного, общественно-этического и собственно мифомагического характера, используемой в виде микротекста, при возникновении соответствующей коммуникативной потребности. Этим ФИ отличаются как от разного рода коммуникативных формул, так и от людических нарративов.

Основным тематическим критерием составления исследуемого корпуса данных является фактор использования в ФИ различным образом концептуализированных когнитивных понятий о птицах. Когнитивное понятие рассматривалось как познавательная функция, представляющая собой соотношение между категоризацией и референцией (фреймингом), в то время как концепт определялся как результат особого вида культурной дискурсивной концептуализации.

Понятия птиц культурно концептуализируются в мифомагической фольклорной деятельности тремя дискурсивными способами, в каждом из которых реализуется иной набор фреймов. Для утилитарной концептуализации фрейминг осуществлялся в рамках таких видов деятельности, как селькое хозяйство (разведение птиц), охота, птицеловство и прогнозирование погоды, для общественно-этической концептуализации существенными оказались случаи приписывания птицам человеческих свойств, установления связи между поведением птиц и жизнью общества, а также воздействия птиц на здоровье и психическое состояние человека. Для, собственно, мифомагической концептуализации важными оказались представления птицы как предвестника или орудия судьбы, как магического предмета или субъекта, экзистенциально значимого для жизни человека, а также как представителя сверхъестественных (сакральных или инфернальных) сил или же как волшебного существа.

Составив типологию и просмотрев примеры фольклорных изречений была предложена следующая типология для реализации целей данной работы.

Таб. 3. Типология фольклорных изречений

<table>
<tr><td colspan="4">I. Объяснительная область – диагностическая делиберация
(2 прагматические зоны)</td></tr>
<tr><td colspan="2">Наблюдения</td><td colspan="2">Толкования</td></tr>
<tr><td colspan="2">наблюдательные поверья
утилитарные поверья
обиходные поверья</td><td colspan="2">поверья-толкования
герменевтические толкования
волшебные верования</td></tr>
<tr><td colspan="4">II. Прогностическая область – прогностическая делиберация
(2 прагматические зоны)</td></tr>
<tr><td colspan="2">Прогнозы</td><td colspan="2">Предсказания</td></tr>
<tr><td colspan="2">временные приметы
прогностические поверья</td><td colspan="2">предсказательные поверья
вещевания
гадательные верования</td></tr>
<tr><td colspan="4">III. Персуазивная область – прескрипция</td></tr>
<tr><td colspan="2">Отрицательная подобласть
(2 прагматические зоны)</td><td colspan="2">Положительная подобласть
(2 прагматические зоны)</td></tr>
<tr><td>Отрицательное воздействие</td><td>Отрицательное магическое воздействие</td><td>Положительное воздействие</td><td>Положительное магическое воздействие</td></tr>
<tr><td>предостерегательные поверья
запретительные поверья
отрицательные обусловленности</td><td>магические верования
речевые табу</td><td>поверья-советы
поверья-наказы
положительные обусловленности</td><td>заговорные верования
призывательные верования
верования-изгнания
обереговые верования
магические верования</td></tr>
<tr><td colspan="4">IV. Пограничная область магических речевых действий</td></tr>
<tr><td colspan="4">гадания, заклинания, заговоры, проклятия, клятвы, призывания, задабривания и под.</td></tr>
</table>

Обобщая концептуальный анализ вербализации понятийного поля птицы в собранном корпусе фольклорных изречений (как части русского и чешского коммуникативного фольклора), можно сказать, что в общей сложности в нем было обнаружено около 70 концептов, из которых 40 вербализованы различными лексическими знаками в обоих языках, еще 13 (например, *čáp, křivonoska, koroptev, kaňe* и др.) появляются только в чешских ФИ, а 5 только в русском (например, кулик, щегол и др.). К наиболее частотным культурно концептуализированным понятиям следует отнести (представляю их в этнолексических репрезентациях): *птица* (36) – *pták* (22)[32], *курица*

[32] Несмотря на то, что макроконцепт «птица» самый частотный в обоих корпусах, он немаркирован в дискурсивно-пракматическом отношении, т.е. не привязан однозначно ни к какому-то субдискурсу, ни к какой-то прагматической жанровой области или какому-то жанровому типу.

(37) – *slepice* (21), *kukačka* (36) – *кукушка* (9), *husa* (26) – *гусь* (16), *holub / hrdlička* (26) – *голубь / горлица* (16), *vlaštovka* (28) – *ласточка* (14), *петух* (29) – *kohout* (9), *ворон* (17) – *krkavec* (14), *sova* / *kulich* / *sýček* (24) – *сова* / *филин* (6) и *kuře* (19) – *цыпленок* (6). К менее фреквентным относятся: *vrána* (11) – *ворона* (10), *orel* (10) – *орел* (10), *poštolka* / *sokol / ostříž / raroh* (14) – *сокол / кречет* (6), *соловей* (15) – *slavík* (5), *jestřáb / krahujec* (16) – *ястреб* (3), *straka* (11) – *сорока* (4), *тетерев* (8) – *tetřev* (5), *kachna* (8) – *утка* (5), *havran* (11) – *грач* (1), *vrabec* (10) – *воробей* (3), *datel* (7) – *дятел* (3) и *kavka* (8) – *галка* (2). Все остальные концепты реализуются в собранном корпусе в незначительном количестве примеров. Помимо них в корпусе нашлись также концепты, смежные с макроконцептом «птица», содержащие информацию о продуктах жизнедеятельности и частях тел птиц, которые пожвергались разного рода культурной концептуализации. Некоторые из них нашли свою экземплификацию в обоих языковых корпусах: *яйцо* (20) – *vejce* (13), *peří* (8) – *перья* (5), *голова* (5) – *hlava* (4), *krev* (6) – *кровь* (2) и единичные *крылья – křídla, око – očí* и *нос – zobák*, а некоторые встречаются лишь в чешском корпусе – *srdce* (16), *jazyk, trus, pařát, pupek, plíce, mozek, játra*.

Несложно заметить, что в ряде случаев репрезентативность отдельных концептов в ФИ в чешском и русском языках не симметрична: в русских ФИ гораздо чаще используются концепты «птица», «курица», «петух» и «соловей» чем в чешских. В то же время в чешских ФИ чаще, чем в русских, встречаются концепты «кукушка», «гусь», «голубь», «сова», «цыпленок», «аист», «ласточка», «ястреб», «сорока», «грач» и «воробей».

Особое внимание стоит посвятить соотношению концептуально-сематического и дискурсивно-прагматического анализов, осуществленных в практической части работы. В IV разделе были выделены основные виды культурной концептуализации представлений о птицах и наиболее характерные для них виды фрейминга, а в V разделе – базовые прагмадискурсивные схемы глубинного структурирования семантики ФИ.

Логично предположить, что будут совпадать концепты птиц, использующиеся в разного рода верованиях и концепты птиц, у которых ранее были обнаружены субдискурсивные мифомагические признаки. Точно так же можно было бы ожидать, что концепты птиц с утилитарным или общественно-этическим фреймингом будут использоваться в утилитарных или обиходных моделях объяснения, прогнозирования или персуазии. Но такая каузальная детерминация вовсе не обязательна. Вполне может быть, что концепт некоей птицы, использованный в дискурсивно обусловленных фольклорных изречениях, может на уровне культурной концептуализации обладать

чертами иного дискурсивного типа, поскольку прагматическая логика изречения всегда доминирует над семантикой используемых в нем концептов.

Кроме того, может не совпадать общих прагматический характер отдельных жанровых типов ФИ и прагматический характер используемых в них птичьих концептов. Вполне возможна ситуация, когда в утилитарном или общественно-этическом по своей прагматической сути ФИ представление о птице концептуализировано мифомагически или, наоборот, в собственно магическом ФИ концепт той или иной птицы представлен во вполне утилитарном или общественно-этическом плане.

Попытаемся подвести итоги зависимости между этими аспектами концептуально-дискурсивного анализа. Обратимся, прежде всего, к ФИ объяснительного характера.

Таб. 4. Объяснительная область ФИ

	Утилитарная концептуализация	**Общественно-этическая концептуализация**	**Мифомагическая концептуализация**
НП	*husa / гуси* *labuť* *vlaštovice* *чибис*	*ostříž / poštolka* *голубь* *husa / гусь* *krkavec* *datel* *orel* *kavka* *slavíček* *jestřáb* *křepelka* *skřivan* *птица*	
УП	*jestřáb / krahujec / ястреб* *kukačka* *vlaštovka / laštovice / laštovička / ласточка* *соловей / slavík / slavíček* *кречет / сокол / sokol* *holub / hrdlička* *дикие гуси / divoké husy / husa* *tetřev* *tetřívek / тетеря* *ptáček / пташка / птицы-зимники* *орел / orel* *синица / sýkora* *poštolka* *sluka*		

	křepelka *housata* *kuřátka / kuřata* *kachna / kačica* *sýček / výr / sova* *luňák / pochop* *červenka* *slepice* *drozd* *čejka* *фазан* *dravec* *drůbež* *havran* *jeřábčina* *kavka* *koroptev* *krkavec* *kvíčala* *morčák* *sojka* *straka* *volavka* *vrána* *щегол* *снегирь* *сойка* *чечетка* *свиристель* *čáp* *vejce*		
ОП		*ворон* *голубь* *konopka* *červenka* *петух* *ласточка*	
ПТ		*ласточка* *чибис* *рыбак* *krahujec* *ptáčky* *ворон*	*кукушка / kukačka* *vlaštovka / ласточка* *poštolka* *vrána* *volavka* *ledňáček* *ptáky* *dudek*
ГТ		*орел* *голуби / голубка / голубь* *žežulka / kukačka* *dudek* *ворон* *ворона* *káně* *káňata* *филин / сова*	

		куры *ostříž / сокол* *ptáci / птицы* *тетерев* *воробей* *vlaštovka* *koroptev* *vejce* *ястреб* *коршун* *перепел* *дичь* *цыпленок* *воронье мясо*	
BB			*ворон / krkavec* *kohout / петух / кочет* *kukačka / žežulka* *ворона / vrána* *orel* *jestřáb* *slepice / курица* *сорока / straka* *havran* *голубь / holub* *ptáci / ptáčky* *яйцо / vajíčko* *raroh / rarašek* *ласточка / vlaštovka* *kavka / галка* *skřivánek* *slavík* *datel* *luňák* *strnad* *křivonoska* *čáp* *скопа* *drůbež*

На представленной таблице видна дистрибуция концептов птиц по жанровым типам ФИ объяснительного характера. Самое большое разнообразие птичьих концептов здесь, как видим, концептуализируется утилитарно, несколько меньше – общественно-этические, еще меньше – мифомагические. Это вполне объяснимо, т.к. объяснения и толкования чаще всего носили прикладной характер. Однако, если посмотрим на дистрибуцию разного вида концептуализаций по отдельным жанровым типам, заметим, что наиболее разнообразно представлена общественно-этическая концептуализация. Находим ее и в наблюдательных и обиходных поверьях, а также в поверьях-толкованиях и герменевтических толкованиях. Это свидельствует о том, что наиболее частотным является запрос на привлечение образа птицы с целью объяснения

жизненных ситуаций общественного характера. Тем не менее, даже в этой области ФИ используется мифомагическая концептуализация: прежде всего в волшебных верованиях (что не должно удивлять), а также в поверьях толкованиях, в которых естественные события находят свои магические толкования. Как и следовало ожидать, утилитарная концептуализация происходит прежде всего в сфере жанрового типа утилитарных поверий.

Если говорить о разных типах концептуализации представлений об отдельных птицах, то можно отметить, что чаще всего утилитаризируются представления об гусях, ласточках и ястребах, общественно-этически осмысляются представления о голубях, во́ронах, ласточках, ястребах и орлах, а магически обычно концептуализируются понятия ворон, кукушек, ласточек, воронов и петухов. Как видим, наиболее частотным актантом толкований в объяснительных ФИ является концепт «ласточка».

Таб. 5. Прогностическая область ФИ

	Утилитарная концептуализация	**Общественно-этическая концептуализация**	**Мифомагическая концептуализация**
ВП	*divoká husa / husa / гусь* *голубь / holub / hrdlička* *vlaštovka / ласточка* *kačenka / kachna / divoká kachna / утка* *žežulka / žežule / kukačka / kukavka* *ворона / vrána* *зяблик / pěnkava* *datel zelený / žluna* *čáp* *jestřáb / krahujec* *чибис* *ворон / krkavec* *vrabec / воробей* *špaček / скворец* *журавль / jeřáb* *плишка / konipas* *грач / havran* *соловей* *pták / птица* *лебедь* *чайка* *кулик* *курица* *наседка* *střízlík* *sýkorka* *kavka* *strakapúd*		

	káňata *sojka* *kohout*		
ПП		*kukačka / кукушка* *соловей* *pěnice* *курочка / куры* *kohout / петух* *пташки*	*kukačka* *straka* *slepice* *яйца* *цыплята*
ПрП	*čáp* *slepice* *koroptev* *sova* *červenka* *кукушка*	*straka* *vlaštovka* *vrána / ворона* *holub* *žežulka / kukačka* *jestřáb* *slepice* *kvíčala* *sojka* *havran* *sýček* *drůbež* *ворон* *kohout* *čap* *kavka*	
В	*петух* *кукушка* *голубь*	*ласточки / vlaštovka* *кукушка / kukačka* *čáp* *havran* *соловей* *vlaštovka* *hejno ptáků / ptáci* *holub / голубь* *poštolka* *orel* *krkavec* *kavka* *филин* *петух* *vrabec* *pěnkava* *slepice* *vrána*	*sova pálená / sova / kulich / sejček* *курица / slepice* *ворон / krkavec* *петух / kohout* *ласточка* *галка* *сорока* *дятел* *птица* *havran* *голубь*
ГВ			*петух* *курица* *кикачка / кукушка* *žluna / дятел* *сова / филин* *husina* *ворона* *соловей* *малиновка* *канарейка* *щегол* *скворец*

			ласточка *коршун* *орел* *ястреб* *журавль* *brk husy* *яйцо*

В области прогностических ФИ наблюдаем примерно равную в количественном отношенни экземплификацию для всех трех типов концептуализации. При этом, как и следовало ожидать, выступает выразительная корреляция, с одной стороны между утилитарной концептуализацией и жанровым типом временных примет (прогнозы погоды выполняют обычно чисто утилитарную функцию), а с другой стороны, между мифомагической концептуализацией и жанровым типом гадательных верований (верования такого типа изначально предполагают информацию о магических ритуалах). Как и в предыдущем случае, наибольшей универсальностью отличается общественно-этическая концептуализация представлений о птицах, использующихся как орудие прогностических и предсказательных поверий, а также вещеваний. Утилитарный характер ряда предсказательных поверий связан с явлением пожара, которое предсказывают птицы. Понятно, что пожар – явление более широкое, чем только ущерб домашнему хозяйству, поскольку влечет за собой нарушение обычного уклада жизни, тем не менее, связь птиц с предстоящим пожаром всегда осуществляется через концепты построек, что подчеркивает ее утилитарный характер. Что касается мифомагического характера ряда прогностических поверий, связанных с предсказанием бытовых и обыденных явлений, то он состоит в почти мистическим соотношении поведения птиц и прогнозируемых явлений.

Наиболее широкими возможностями прогностической концептуализации обладает жанровый тип вещеваний. Здесь встречаются как случаи утилитарной или общественно-этической концептуализации, так и концептуализации, собственно, мифомагической. При этом концепты птиц в первых двух случаях явно антропоморфизируются, а в последнем – сакрализуются либо инфернализируются.

Наиболее частотными концептами в утилитарной прогностике, выраженной ФИ, являются «гусь», «ласточка», «кукушка», «утка» и «аист». Общественно--этически концептуализируются понятия о кукушке, ласточке, соловье, петухе, курице и аисте. Наконец, наиболее характерными мифомагическими концептами, прогнозирующими или предсказывающими будущее являются: «кукушка», «сорока», «курица», «петух»,

«сова». Несложно заметить, что несомненным «лидером» предсказаний является «кукушка».

Таб. 6. Персуазивная область ФИ

	Утилитарная концептуализация	**Общественно-этическая концептуализация**	**Мифомагическая концептуализация**
ПП	*яйцо / vejce* *наседка* *hnízdo* *drůbež* *mláďata*	*ласточка*	
ЗП	*slepice / kvočna / наседка* *vejce / яйцо* *петух* *kuřata* *husa* *housata* *holoubata* *plemeno*		
ОО	*курица / kvočna* *яйцо / vejce* *цыплята / kuře* *hnízdo* *петух* *vlaštovka* *čermáček* *drůbež* *хвост* *косички* *skořápky*	*vlaštovka* *hnízdo* *mlád'ata* *staří (ptáci)* *птица (соловей)* *červenka* *ledňáček* *vajíčka*	*vlaštovka* *hnízdo* *hrdlička*
ОМВ		*яйцо* *скорлупа*	*яйцо* *čáp* *mláďata* *цыпленок*
РТ	*slepice*		
ПС	*ptáci / ptactvo / ptáčky* *jestřáb / krahulec* *holub* *kačka* *кукушка* *горлица* *соловей* *петух* *jeřábek* *koroptev* *divoké husy* *housata* *husina* *vrabec*		
ПН		*курица* *цыпленок*	*петух* *vejce* *kukačka*

ПО	*птица / ptactvo* *куры* *kuřata / kuřátka* *яйцо* *holub* *výr* *рябчик* *глухарь* *тетерев* *соловей* *чиж*	*курица* *соловей* *гусь* *лебедь* *птица*	*петух*
ПЗВ	*ptáky / ptáčkové / птица* *курица* *гусак* *drůbež*	*яйцо* *цыпленок*	*петух* *птица* *орел* *krev (slepici)* *slepice* *kuřátko*
ПВ		*куры*	
ВИ			*петух*
ОВ	*slepice / курица* *kohout / петух* *яйцо* *птица* *гнездо / hnízdo* *vrabec* *drůbež* *dravec (luňák)* *kuřata* *husa* *housata* *дикие утки*	*курица* *гуси* *петух*	*srdca (krkavcův) / srdce (krkavčí) / (soví) srdce / srdce (sovy) / srdce (tetřeva) / srdce (dudka) / srdce (žežulky) / srdce (zezulky) / srdce (holuba) / srdce (luňáka)* *paví pera / peří (sovy) péra (straky) / (orlí) péro / péra (kohouta) / перья (куриного хвоста)* *голова (гуся) / голова (удода) / голова (курицы) / hlava (orlova) / hlavička (sluky) / (drozdová) hlava* *когти (филина) / pařát (soví) / paňáty (dravců)* *око (орла) / očí (krkavce)* *kohout* *hnízdo* *slepice* *ptáci* *ledňáček* *сорока* *sova* *křídla* *játra(luňáka)* *jazyk (tetřeva)* *plíce (dudka)* *kousek masa (luňáka)*
ПМВ	*hnízdo / гнездо* *птенцы / mladé / mládě* *slepice / куры / наседка / kvočna* *птица / pták* *vejce / яйцо* *čížek* *дятел / datel* *дупло / otvor* *holub / голубь*	*ласточка / vlaštovka* *ворон* *птенец* *гнездо*	*петух* *pták / птица / птичка* *кровь (селезневая) / krev (vrabce) / кровь (воробья) / krev (strnada) / krev (krkavčí) / кровь (голубиная) / (čapí) krev / krev (havranová)* *srdce (ptáka) / srdce (vrabce) / srdce (strnada) / srdce (žežulky)*

	vrabec *kuře / kuřata* *sluka* *pěnkava* *орел* *strnad* *krkavec* *žežulka* *sojka* *zobák* *мохнатые ноги* *хохлы* *стада диких гусей* *гагачье гнезда* *пух*		*peříčka (vrabce) / péro (křídla žežulky) / перья (курицы) / brko (křídla husy)* *яйцо / vejce* *(soví) mozek / mozek (sovy)* *(vlaštovčí) jazyk / jazyk (jeřábka)* *hlavy (soví) / голова (курицы)* *голубь / holoubek* *(vrabčí) trus / (holubí) trus* *voda (pitka křivonosky) / voda (pitka zvonka zeleného)* *шелуха (скорлупа) / skořápky* *курица* *křivonoska* *кукушка* *vrabec* *ворон* *vrána* *hýl* *sova* *sluče* *kůstka z rybařička (ledňáčka)* *жир (воробья)* *око (орла)* *sádlo (soví)* *prach (soví)* *pupek (hrdličky)* *játra (žežulky)* *хвост (курицы)*

В корпусе персуазивных ФИ доминируют утилитарная и мифомагическая концептуализация представлений о птицах (последняя особенно усиливается в подобласти положительных верований). Общественно-этическая концептуализация явно уступает двум предыдущим. Равно советы, как и запреты в большей мере касаются сферы хозяйственной деятельности и экзистенциальной сферы контакта со сверхестественными силами. Если говорить о корреляции того или иного типа концептуализации с отдельными жанровыми типами, то можно констатировать, что прямые советы, предостережения и запреты почти полностью ассоциированы с утилитарной концептуализацией. Вполне ожидаема корреляция верований разного типа с магической концептуализацией представлений о птицах, однако, эта корреляция не столь однозначна, т.к. в этих же жанровых типах довольно много примеров утилитарной концептуализации. Это свидетельствует о гораздо более непосредственной связи магических практик с хозяйственной жизнью, чем с общественными отношениями.

В данной области можно наблюдать определенные закономерности, касающиеся фреквентности отдельных концептов птиц и смежных с ними явлений, хотя это не столь выразительно, как в двух предыдущих случаях (в объяснительных и прогностических ФИ). В качестве утилитарного объекта чаще всего позиционируются концепты «курица», «яйцо», «цыпленок», «гнездо» и родовой концепт «птица». Для общественно-этической концептуализации наиболее значимы концепты «ласточка» и «курица». В мифомагической концептуализации особо выделяются соматизмы птиц: «сердце», «кровь», «перо» и «голова», а также самостоятельные концепты: «петух», «птица», «яйцо» и «курица». Можно также отметить, что наиболее универсальным и частотным концептом в персуазивной области является концепт «курица», который может подвергаться в равной степени утилитарному, мифомагическому и общественно-этическому фреймингу.

Сопоставляя дистрибуцию птичьих концептов по отдельным областям ФИ, можно констатировать, что единственным концептом, который широко представлен во всех трех областях, является «ласточка», однако только в общественно-этическом дискурсе. Можно также отметить, что «ласточка», «курица» и «петух» довольно частотны в качестве магических маркеров, но только в двух сферах: «ласточка» и «петух» в объяснительной и персуазивной области, а «ласточка» и «курица» – в прогностической и персуазивной.

Второй существенный момент, на который было обращено внимание при культурно-концептуальном анализе понятий о птицах, касался роли, которая приписывалась отдельным концептам птиц. Птицы могли мыслиться либо как прямые объекты человеческого интереса, либо как инструментальные объекты реализации иных целей (не связанных непосредственно с этими птицами или же с птицами вообще), либо же вообще, как знаки (признаки, симптомы) каких-то важных для человека явлений и событий. Важно взглянуть на выделенные в V разделе жанровые типы с точки зрения этих концептуальных ролей. Представим их в следующей таблице:

Таб. 7. Прагматические функции концептов птиц в объяснительных ФИ

	Объект интереса	**Инструмент действия**	**Знак**
НП	*husa / гусь* *labuť* *vlaštovice* *чибис* *птица*	*ostříž / poštolka* *husa / гусь* *голубь* *krkavec* *orel* *datel* *kavka*	

		slavíček *jestřáb* *křepelka* *skřivan*	
УП	*kukačka* *соловей / slavík / slavíček* *jestřáb / krahujec / ястреб* *poštolka / сокол / sokol / кречет* *vlaštovka / laštovička / laštovice / ласточка* *дикие гуси / divoké husy / husa* *sova / výr / sýček* *tetřev* *holub / hrdlička* *ptáčky / пташки / птицы* *luňák / pochop* *tetřívek / тетеря* *sýkora / синица* *kachna / качice* *kuřata / kuřátka* *sluka* *orel* *housata* *slepice* *křepelka* *červenka* *drozd* *čejka* *фазан* *dravec* *drůbež* *havran* *jeřábčina* *kavka* *koroptev* *krkavec* *křepelka* *kvíčala* *morčák* *sojka* *straka* *volavka* *vrána* *щегол* *снегирь* *сойка* *чечетка* *свиристель* *čáp* *vejce*		
ОП		*ворон* *голубь*	

		ласточка *konopka* *červenka* *петух*	
ПТ	*ласточка*	*ворон* *ласточка* *чибис* *рыбак* *krahujec* *ptáčky*	*kukačka / кукушка* *vlaštovka* *poštolka* *vrána* *volavka* *ledňáček* *pták* *dudek*
ГТ		*орел* *голубь / голубка* *ворона* *ptáci / птицы* *ostříž / сокола* *žežulka / kukačka* *филин / сова* *dudek* *ворон* *vlaštovka* *куры* *воробей* *koroptev* *vejce* *тетерев* *káně* *káňat* *ястреб* *коршун* *перепел* *дичь* *тетерева* *цыпленок* *воронье мясо*	
ВВ			*ворон / krkavec* *kohout / кочет / петух* *žežulka / kukačka* *vrána / ворона* *orel* *jestřáb* *havran* *straka / сорока* *holub / голубь* *slepice / курица* *vajíčko /яйцо* *ptáci / ptáčky* *raroh / rarašek* *vlaštovka / ласточка* *галка / kavka* *drůbež* *skřivánek* *slavík* *datel*

			luňák *strnad* *křivonoska* *čáp* *скопа*

В представленной таблице актантных функций, выполняемых концептами птиц в русских и чешских ФИ, заметна корреляция между такой функцией и жанровым типом изречений. Так, в жанровом типе утилитарных поверий птицы представлены птицы представлены исключительно как объект человеческого интереса (скорее всего, практического), в обиходных поверьях и герменевтических толкованиях концепты птиц используются исключительно как инструменты достижения определенных целей, в то время как в типе волшебных верований птицы воспринимаются исключительно как знаки (в данном случае – магические). Разнородность функций обнаруживаем только в наблюдательных поверьях и в поверьях-толкованиях. В первом случае птицы воспринимаются либо как объект наблюдения, либо как инструмент деятельности, а во втором – либо как инструмент, либо как знак.

Чаще всего как объект человеческого интереса в ФИ объяснительной области позиционируются концепты гуся, кукушки, соловья, ястреба, ласточки и сокола. В качестве инструмента деятельности, подверженной толкованию, выступают концепты «орел», «голубь», «сокол» и «ворон». Наиболее фреквентными в роли знака, помогающего толкованию, являются концепты «ворон», «петух», «кукушка», «орел», «сокол». Как видим, наиболее полифункциональным в толковательных ФИ оказывается «сокол»; двойственную функцию могут также выполнять «кукушка», «орел» и «ворон».

Таб. 8. Прагматические функции концептов птиц в прогностических ФИ

	Объект интереса	**Инструмент действия**	**Знак**
ВП			*husa / divoké husy / гусь* *голубь / holub / hrdlička* *vlaštovka / ласточка* *kachna / divoké kachny / kačenka / утка* *kukačka / kukavka / žežule / žežulka* *ворона / vrána* *čáp* *зяблик / pěnkava* *jestřáb / krahujec* *špaček / скворец* *zelený datel / žluna* *воробей / vrabec*

			pták / птица *krkavec / ворон* *грач / havran* *журавль / jeřáb* *плишка / konipas* *соловей* *чибис* *курица* *наседка* *лебедь* *чайка* *кулик* *střízlík* *sýkorka* *kavka* *datel* *strakapúd* *káňata* *sojka* *kohout*
ПП	*кукушка*		*kukačka / кукушка* *соловей* *курочка / slepice* *pěnice* *пташки* *петух* *straka* *яйцо* *цыплята*
ПрП	*kukačka / кукушка* *kvíčala* *sojka* *sýček*		*straka* *vlaštovka* *čáp* *slepice* *holub* *vrána* *ворон* *havran* *červenka* *jestřáb* *kavky* *kohout* *koroptev* *kukačka* *sova*
В	*кукушка* *poštolka* *čáp*		*sova / kulich / sejček / филин* *ласточки / vlaštovky* *krkavec / ворон* *kukačka / кукушка* *slepice / курица* *havran* *галка / kavka* *птица / ptáci / hejno ptáků* *čáp* *orel* *соловей*

			holub / голубь *vrána* *сорока* *kohout* *pěnkava* *poštolka* *vrabec* *дятел* *петух*
ГВ	*žežulka / kukačka / кукушка* *jestřáb* *drůbež* *kuřátka* *dravec*	*петух* *курица* *husina* *kukačka* *птица* *яйцо* *kobylka martinské husy* *Brk husy*	*žluna / дятел* *kukačka / кукушка* *сова / филин* *ворона / vrána* *slepice* *соловей* *малиновка* *канарейка* *щегол* *скворец* *ласточка* *коршун* *орел,* *ястреб* *журавль* *holub* *vejce*

В прогностических ФИ концепты птиц осмысляются прежде всего в роли знаков, на основании которых осуществляются предсказания (около 90 % всех случаев). Изредка птицы становятся объектом непосредственного интереса как источник или объект определенной угрозы, которую предсказывают (в такой роли концепты птиц, хотя и редко, выступают во всех жанровых типах, кроме временных примет). Лишь в гадательных верованиях встречаются концепты птиц (или их частей) в качестве гадательных инструментов.

Если брать во внимание конкретные концепты, то в качестве объекта и инструмента, чаще всего выступает кукушка. В роли знака обычно используются концепты таких птиц, как ласточка, кукушка, ворона, голубъ, соловей, сорока, сова, курица, ворон, гусь, аист, зяблик и утка. Несомненным первенством в прогностических жанровых типах обладает кукушка, которая может осмысливаться во всех трех ролях: и как знак (благодаря специфическому пению), и как объект (чаще всего из-за приписываемой ей роли хищника вследствие внешнего подобия ястребу), и как гадательный инструмент, к которому обращаются в некоторых ритуалах.

Таб. 9. Прагматические функции концептов птиц в персуазивных ФИ

	Объект интереса	Инструмент действия	Знак
ПП	*яйцо / vejce* *наседка* *ласточка* *hnízdo* *drůbež* *mláďata*		
ЗП	*яицо / vejce* *наседка / kvočna / slepice* *петух* *husa* *kuřata* *housata* *holoubata*		
ОО	*цыплята / kuře* *hnízdo* *яйцо / vejce* *курица / kvočna* *петух* *vlaštovka* *straka* *červenka* *ledňáček* *mlád'ata* *drůbež* *skořápky*	*vlaštovká* *птица* *hnízdo* *hrdlička* *соловей* *čermáček*	
ОМВ	*цыпленок* *čáp*	*яйцо / куриное яйцо / гусиное яйцо* *скорлупа*	
РТ	*slepice*	*vejce*	
ПС	*ptáci / ptáčky* *jestřáb / krahulec* *housata* *holub* *kačka* *jeřábek* *koroptev* *kačata* *vrabec* *петух*	*husina*	*кукушка* *горлица* *соловей*
ПН	*kukačka*	*курица* *цыпленок* *петух*	
ПО	*птица* *куры* *яицо* *holub* *kuřata* *рябчик* *глухарь* *тетерев* *соловей*	*лебедь* *курица / куры* *петух* *гусь* *výr* *skřivánci vejce*	*соловей*

	чиж		
ПЗВ	*slepice / куры / курица* *kuřátka / цыпленок* *pták / птица* *яйцо* *drůbež* *hnízdo*	*ptáčky* *петух* *гусак* *kuřátko* *slepicí krev*	*птица / ptáčkové / ptáci* *куры / Чернушка* *kuřátko / цыпленок* *hnízdo* *петух* *гусак* *орел*
ПВ		*куры*	
ВИ		*петух* *курица*	
ОВ	*куры / slepice* *vrabec* петух / *kohout* *гусь / husa* *drůbež* *hnízdo / гнездо* *housata* *kuřata* *яйцо*	*srdce (krkavců) / krkavčí srdce / soví srdce / srdce (sovy) / srdce (tetřeva) / srdce (dudka) srdce (žežulky) / srdce (zezulky) srdce (holuba) / srdce (luňáka)* *голова гуся / голова удода / hlava orlova / hlavička sluky / drozdova hlava* *paví pera / peří sovy / péra straky / orlí péro / péra (kohouta)* *когти (филина) / pařát (sovy) / paráty (dravců)* *око (орла) / očí (krkavce)* *jazyk (tetřeva)* *plíce (dudka)* *maso (luňáka)* *játra (luňáka)* *slepice* *ledňáček* *сорока* *sova* *дикие утки*	
ПМВ	*hnízdo / гнездо* *птенец / mladé / mláďata* *čížek* *куры / наседка* *vejce / яйцо* *дятел / datel* *птица* *ворон* *sojka* *kuře* *křivonoska* *zobák* *дупло*	*pták / птичка / птица* *яйцо / vejce / vejce (slepice)* *петух* *курица / slepice / kvočna* *голубь / holub / holoubek* *vrabec* *jeřábek* *vrána* *hýl* *sova* *sluče* *pěnkava* *kuřata* *стада диких гусей* *(krev strnada) / (krev vrabce) / krev (vrabce) / krev (krkavce) / голубиная кровь / čapí krev / krev havranova / кровь (воробья)* *peříčko / péro (křídla žežulki) / péro (žežulki) / перья курицы*	*ласточка / vlaštovka* *кукушка* *петух* *ворон* *крыло*

		vrabce srdce / strnada srdce / srdce (žežulki) *soví mozek / mozek (sovy)* *voda (křivonoski) / voda (zvonka zeleného)* *soví sádlo / жир (воробья*) *vrabčí trus / holubí trus* *гагачье гнездо / hnízdo* (*sluky*) *vlaštovčí jazyk* *шелуха (скорлупа)* *око орла* *kůstka z rybaříčka (ledňáčka)* *soví hlava* *soví prach* *pupek z hrdličky (prach)* *játra (žežulki)* *nyx*	

Если посмотреть на дистрибуцию актантных функций, реализуемых концептами птиц в отдельных жанровых типах персуазивных ФИ, то легко заметить, что здесь практически отсутствует использование птиц как знаков. Исключение представляют положительные заговорные верования (где наименования птиц используются как заговорные знаки) и положительные магические верования (в которых птицы воспринимаются как магические знаки). В поверьях-советах также находим три случая, когда появление некоторых птиц представлено как условие (знак) совершения рекомендуемого действия. Подавляющее же большинство примеров представляет либо осмысление птицы (а еще чаще – ее части или смежные с ней объекты) как инструменты рекомендуемых или запрещенных действий-манипуляций, либо ее осмысление как объекта интереса, по отношению к которому (или для которого) должны (или не должны) совершаться такого рода действия.

В роли объекта рекомендуемых или запретных действий чаще всего выступают концепты «курица», «гнездо», «яйцо» и родовой концепт «птица». Инструментальная функция здесь чаще всего приписывается родовому концепту «птица», видовым «петух» и «курица» и смежному с ними «яйцо», а также ряду птичьих соматизмов – «сердце», «кровь», «перо» и «голова». Не сложно заметить, что практически все наиболее частотные концепты, используемые в персуазивных ФИ – это понятия о домашней птице и смежные с ними понятия, при этом в инструментальной функции чаще всего используются части тел птиц и смежные с птицами объекты, которые трактуются как лечебные, обереговые или магические средства. В качестве знаков всякий раз выступают иные видовые концепты птиц. Единственное исключение здесь – повторяющийся несколько раз родовой концепт «птица». Если говорить о

функциональном разнообразии, то наибольшей полифункциональностью здесь отмечаются все те же концепты «птица», «курица» и «петух», которые могут выступать во всех трех функциях.

Стоит особо подчеркнуть, что не удалось установить закономерной функциональной частотности птичьих концептов, используемых в целом корпусе ФИ. Во-первых, так же, как и в случае с самими функциями, различно дистрибуируемыми между областями (доминация объектной функции в объяснительной области ФИ, доминация знаковой функции в прогностической области и доминация инструментальной функции в прогностической области), отмечена различная функциональная нагруженность отдельных концептов в различных областях. Нашлось только два концепта, которые занимают первые места по фреквентности одновременно в двух областях – «кукушка» (как объект), а также «ворон» и «кукушка» как знаки. Однако не было ни одного концепта, который был бы идентично концептуализирован во всех трех областях и при этом был бы достаточно частотен в тексах ФИ.

Последний анализ касается определения типа когнитивно-прагматической (глубинной) структуры, который позволяет абстрагироваться от актуальных синтаксических конструкций и рассматривать логическое построение делиберативов и прескриптивов поверьев и верований не на ситуативных, а на системных основаниях.

Именно по этому принципу были определены 20 когнитивно-прагматических структур у ФИ, которые можно свести к 4 типам; простого следствия (A), простой взаимозависимости (B), однонаправленной сложной зависимости (C) и двунаправленной сложной взаимозависимости (D).

Попытаемся представить описанные выше когнитивно-прагматические схемы структурирования ФИ и их прагмасемантические разновидности в виде таблицы:

Таб. 10. Когнитивно-прагматические схемы структурирования и их прагмасемантические разновидности в ФИ

I. Объяснительная область – диагностическая делиберация	
Зона наблюдений	При постановке диагноза субъект наблюдает и выясняет и констатирует отношения объекта и его свойств или причины и следствия
наблюдательные, утилитарные и обиходные поверья **(A1 и A2)**	X делает что-то / обладает каким-то свойством Если Y, то X что-то делает Если X делает что-то, то Y(X),

	где X – птица, Y – событие (естественное или в жизни человека), а Y(X) – утилитарные или этические следствия (в т.ч. с участием птицы)
Зона вскрытия сущности предметов и явлений	При вскрытии сущности предметов и явлений субъект мифомагически толкует события, устанавливая причинно-следственные зависимости между ними
поверья-толкования **(B1)**	Если происходит что-то, связанное с X, то это потому что Y(X) Происходило Y(X), поэтому сейчас происходит что-то, связанное с X, где X – птица, а Y(X) причина происходящего, частью которой может быть птица
герменевтические толкования **(B2)**	Если снится X, то Y Если X издает звуки, то это значит Y Если говорится (принято считать) Y(X), то это потому что нечто связано с X, где X – птица, а Y(X) событие или информация из жизни человека, частью которой может быть птица
волшебные верования **(A1), (A2), (B1)**	Здесь использованы структуры, описанные в наблюдениях и поверьях-толкованиях, с добавлением магического толкования мифических свойств и поступков птиц.

II. Прогностическая область – прогностическая делиберация	
Зона прогнозов	При прогнозировании устанавливается причинно-следственная связь между поведением птиц и предстоящими природными явлениями или утилитарными событиями в жизни человека.
временные приметы **(C1)**	Если X делает что-то, то будет Y(X), где X – птица, а Y сезонное или погодное явление, частью которого может быть птица.
прогностические поверья **(C1)**	Если X делает что-то, то будет Y, где X – птица, а Y событие утилитарного характера.
Зона предсказаний	В предсказаниях устанавливается причинно-следственная связь между поведением птиц и предстоящими событиями в человеческой судьбе.
предсказательные поверья (предсказания событий) **(C1)**	Если X делает что-то, то будет Y, где X – птица, а Y – психическое состояние, либо экзистенциально важное событие в жизни человека.

вещевания (предсказания судьбы) **(C2)**	Если X делает что-то, то будет Y, где X – птица, а Y – счастье или несчастье (в т.ч. смерть).
гадательные верования **(C3)**	Если что-то делать с X, то узнаешь об Y Если наблюдать за действиями X, то узнаешь об Y, где X – птица, а Y – предстоящие события или природные явления.

III. Персуазивная область – прескрипция	
Отрицательная подобласть	
Зона отрицательного воздействия	При отрицательной прескрипции ФИ содержат прямые или косвенные, более или менее категоричные предписания к воздержанию от определенного рода действий или поступков.
предостерегательные поверья **(D1)**	Не советуем делать что-то с X, поскольку будет Y(X), где X – птица, а Y(X), нежелательное событие утилитарного плана, частью которого может быть птица
запретительные поверья **(D2)**	Нельзя делать что-то с X, [поскольку будет Y(X)], где X – птица, а Y(X), необлигаторное нежелательное событие утилитарного плана, частью которого может быть птица.
отрицательные обусловленности **(D1)**	Если делать что-то с X, может случиться Y(X) [поэтому лучше так не делать], где X – птица, а Y(X), нежелательное событие в жизни человека, частью которого может быть птица.
Зона отрицательного магического воздействия	При отрицательном магическом воздействии запрещается совершать некоторые действия (в т.ч. речевые) в силу их магического потенциала, могущего вызвать негативные последствия.
отрицательные магические верования **(D3)**	Нельзя делать что-то с X, поскольку будет Y(X), где X – птица, а Y(X), нежелательное событие магического или мистического плана, частью которого может быть птица.
речевые табу **(D3)**	Нельзя говорить что-то о X, поскольку будет Y(X), где X – птица, а Y(X), нежелательное событие магического или мистического плана, частью которого может быть птица.

Положительная подобласть	
Зона положительного воздействия	При положительной прескрипции ФИ содержат прямые или косвенные, более или менее категоричные рекомендации к совершению определенного рода бытовых действий или поступков.
поверья-советы **(D4)**	Советуем делать Y1 [или] Y1(X),чтобы было Y2X где X – птица, Y1 и Y1(X), действие, объектом которого может быть птица, а Y2X – желаемое событие с участием птицы.
поверья-наказы **(D4)**	Используется та же схема, что и в советах, но с более категоричной прагматикой.
положительные обусловленности **(D4), (D5)**	Принято делать что-то с X [чтобы было Y(X)] [следовательно надо так делать] Если делать что-то с X, будет Y(X), где X – птица, а Y(X) – желаемое событие в жизни человека, частью которого может быть птица.
Зона положительного магического воздействия	При положительной прескрипции ФИ содержат прямые или косвенные, более или менее категоричные рекомендации к совершению определенного рода магических действий или поступков.
положительные заговорные верования **(D6)**	Нужно говорить Z об X, чтобы добиться результата Y(X) Нужно говорить Z, чтобы добиться результата YX Нужно делать что-то с X и говорить Z об X, чтобы добиться результата Y(X), где X – птица, Y(X) – желаемое событие в жизни человека, частью которого может быть птица, YX – желаемое событие с птицей, а Z – заговорная формула.
призывательные верования **(D6a)**	Надо делать что-то с X и говорить Z, чтобы добиться результата Y(X) или YX где X – птица, Y(X) – желаемое событие в жизни человека, частью которого может быть птица, YX – желаемое событие с птицей, а Z – призывательная формула.
верования-изгнания **(D6b)**	Надо делать что-то с X и говорить Z, чтобы добиться результата Y, где X – птица, Y – желаемое событие в жизни человека, а Z – формула изгнания.
обереговые верования **(D7)**	Надо делать что-то с O, чтобы добиться YX Надо делать что-то с OX, чтобы добиться Y(X) где X – птица, O – обереговый предмет, OX – оберег в виде птицы или ее части, YX –

	желаемое событие с птицей, а Y(X) – желаемое событие в жизни человека, частью которого может быть птица.
положительные магические верования **(D8)**	Надо делать что-то с X, чтобы добыть O Надо делать что-то с X, чтобы добиться результата Y(X) где X – птица, O – магический (в т.ч. обереговый) предмет, а Y(X) – желаемое магическое событие в жизни человека, частью которого может быть птица.

Исследование фольклорных изречений, особенно в функциональном, прагматическом, концептуальном и дискурсивном аспектах, является весьма актуальной и перспективной задачей. Представленное исследование во многих отношениях является лишь попыткой очертить главную проблематику на довольно узком материале – во-первых, исследовались только ФИ с концептами птиц, а во-вторых, исследовался только русско- и чешскоязычный материал. Вполне вероятно, что будущие исследования в этой области внесут коррективы не только в результаты данной работы, но и в саму методологию исследования такого рода единиц.

ИСТОЧНИКИ

Grohmann, J. V. (2010), *Pověry a obyčeje v Čechách a na Moravě*. Vyd. 1. Praha: Plot.

Košťál, J. (1895), *Ptactvo v názorech, pověrách a zvycích lidu českého*. Velké Meziříčí: Nakladatelství ŠAŠKA A FRGALA knihkupectví.

Kovařík, J., (2009). *Myslivost v zrcadle pověr*. Praha: Druckvo.

Krolmus, Václav. (2014). Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy. sv. 1–3. Praha: Plot, Fabula.

Vašků, Z. (2014), *Hold slunci, dešti, půdě a pluhu: pranostikon.* Vyd. 1. Praha: Academia.

Zíbrt, Č. (1889). Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk: Příspěvek ke kulturním dějinám českým. Praha: Jos.R. Vilímek.

Грушко, Е.А., Медведев Ю.М. (1995), *Словарь русских суеверий, заклинаний, примет и поверий.* Нижний Новгород: Русский купец и Братья славяне.

Забылин, М. (2014). Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. В 4 ч. (сост. и ред.) Платонов, О. А. Москва: Институт русской цивилизации.

Коваль, В. И. (2021). Язычество в языке и тексте. Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины.

Корепова, К.Е., Храмова, Н.Б., Шеваренкова, Ю.М. (сост.), (2007). Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья. Санкт-Петербург: Тропа Троянова.

Кульматов, В.Д., Кульматова Т.В. (1999). *Русские народные приметы и поверья*., Москва: «Издательство АСТ».

Некрылова, А. Ф. (2007). Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. Санкт-Петербург: Азбука-классика.

Новоселова, Н.А., Калинина, С.В. (сост.). (2011). Мифологическая проза славянского населения Красноярского края: хрестоматия: в 2 т. Том 1. Рассказы о домашних духах и людях со сверхъестественными способностями. Красноярск: КГПУ им. В.П. Астафьева.

Рэдфорд, Э. и М.., Миненок, Е. (сост.), (1995). *Энциклопедия суеверий*. Москва: Миф, Локид.

Чулков, М. (1788). Абевега русских суеверий идолопоклоннических жертвоприношении свадебных простонародных обрядов колдовства, шаманства и проч. Москва: Типография Ф. Гиппиуса.

ЛИТЕРАТУРА

Aarne, A., Thompson, S. (1961). The types of the folktale: a classification and bibliography. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Armstrong, E. A. (2012), The Folklore of Birds. London: Collins.

Bartmiński, J. (2004). *Gatunki folkloru*. W: Akty i gatunki mowy, pod red. J. Bartmińskiego. S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, J. Szadury, Lublin: UMCS.

Leszczak, O., Matachowski, A. (2020), *Problem istoty nazwy własnej w aspekcie lingwosemiotycznym i lingwokulturowym*. W: Podmiotowość. Człowiek – Społeczeństwo – Świat, pod red. R. Stefańskiego. Toruń (2020).

Krolmus, Václav. (2014). Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy. sv. 1–3. Praha: Plot, Fabula.

Grohmann, J. V. (2010), Pověry a obyčeje v Čechách a na Moravě. Vyd. 1. Praha: Plot.

Крушевский, Н.В. (1883). Очерк науки о языке. «Изв. и учен. зап. имп. Казан. ун-та». XIX. Январь-Апрель. Казань.

Bartmiński, J. (red.), (1996). Słownik stereotypów i symboli ludowych, Tom I, Kosmos, niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie. Lublin: UMCS.

Bartmiński, J., Kielak, O., Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2015). Dlaczego wąż nie ma nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych. Lublin: UMCS.

Ben-Amos, D. (1989). *Kategorie analityczne a gatunki etniczne*. „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej“, 80/2. 307–331.

Blahůšek, J. (2011). Metodika identifikace a dokumentace tradiční lidové kultury v České republice v kontextu koncepce účinnější péče o tradiční lidovou kulturu na léta 2011–2015. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.

Czarnota, J. (2021). Werbalizacja nominatywna funkcji wolitywnych w języku rosyjskim: analiza funkcjonalno-pragmatyczna. Rozprawa doktorska. Kielce.

Erben, K. J. (2009). Slovanské bájesloví. Praha: Slovanský ústav AV ČR – Etnologický ústav AV ČR.

Fillmore, C. J. (1982). *Frame semantics.* In: Linguistics in the Morning Calm. Seoul: Hanshin Publishing Company.

Fillmore, C. J. (1985), *Frames and the Semantics of Understanding*. *“Quaderni di Semantica”;* Vol. 6; Issue, 2. 222–254.

Głowiński, M. (1998). *Folklor*. W: Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J. Słownik terminów literackich. Wrocław – Warszawa – Kraków: Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich. 161–162.

Grohmann, J. V. (2010), Pověry a obyčeje v Čechách a na Moravě. Praha: Plot.

Jakobson, R. (2015). Moudrost starých Čechů: komentovaná edice s navazující exilovou polemikou. Praha:, Červený Kostelec: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.

Kajfosz, J. (2009). Magia w potocznej narracji, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Klymenko, D. (2022). *Principles of typologization of Russian folklore sayings (by the material of sayings with the concept of bird)* In: *Conceptualization and verbalization of human experience.* Leszczak, O. (ed.), Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego. 103–125.

Komárek, S. (2007). Ptáci v Čechách v letech 1360–1890, aneb, Tajemství rytíře von Sacher-Masocha. Praha: Academia.

Košťál, J. (1895), *Ptactvo v názorech, pověrách a zvycích lidu českého*. Velké Meziříčí: Nakladatelství Šaška a Frgala knihkupectví.

Kowalski, P. (1998). Leksykon, znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie. Warszawa – Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Krstič, B. (1984). Indeks motiva narodnih pesama balkanskich slovena. Белград: Српска академија наука и уметности.

Krzyżanowski, J. (1965). *Metoda geograficzno-historyczna*. W: Krzyżanowski J. (red.), *Słownik Folkloru Polskiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna". 227–228.

Leszczak, O. (2008). Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia. Funkcjonalno-pragmatyczna metodologia badań lingwosemiotycznych. Tom pierwszy, Kielce: Wydawnictwo UJK.

Leszczak, O. (2008). Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia. Tom pierwszy. Funkcjonalno-pragmatyczna metodologia badań lingwosemiotycznych, Kielce: Wydawnictwo UJK.

Leszczak, O. (2010). Lingwosemiotyka kultury. Funkcjonalno-pragmatyczna teoria dyskursu. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Leszczak, O., Stefański, R. (2024). Modele (systemy) kulturowo-cywilizacyjne. T. 1: Typologia aksjologiczna organizacji społeczeństwa. Analiza dyskursu naukowego i filozoficznego, Kielce: Wydawnictwo UJK.

Luterek, M. (2004). *Zmiany w strukturze społecznej i modelu życia jednostki od społeczności opartych na łowiectwie i zbieractwie do społeczeństwa informacyjnego*. W: Sosińska-Kalata, B., Materska, K., Gliński, W. (red.), Społeczeństwo informacyjne i jego technologie. Warszawa: Wydawnictwo SBP.

Peterka, J. (1994). *Lidová slovesnost*. V: Malý slovník literárních pojmu. Scentia. 28.

Preyzner, M. (2006). Uspójnianie tekstu. Kielce: Wydawnictwo UJK.

Saussure, F. de (2002). Écrits de linguistique générale. Paris : Gallimard.

Sirovátka, O. (2002). Folkloristické studie, Brno: Etnologický ústav Akademie věd České Republiky.

Stefański, R. (2022). *Axiological Conceptualization of the Cultural and Civilizational Space of Human Experience*. In: O. Leszczak (ed.), Conceptualization and verbalization of human experience. Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego.126–133.

Szadura, J. (2000). *Ludowe formuły powitania i pożegnania ognia jako akty komunikacyjno-kulturowe.* "Acta Universitatis Wratislavensis", 2218 (13). 333–342.

Vašků, Z. (2014). Hold slunci, dešti, půdě a pluhu: pranostikon. Vyd. 1. Praha: Academia.

Wierciński, A, (2010). Magia i religia: szkice z antropologii religii. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

Wójcikowska-Wantuch, P. (2016). Rosyjska bajka literacka na przełomie XX i XXI wieku. Rozprawa doktorska. Kraków.

Zíbrt, Č. (1895). *Z netištěných zápisků Boženy Němcové*. „Český lid", 4(1). 196–197.

Агапкина Т. А. (2002). Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. Москва: «Индрик».

Агапкина Т.А. (2004). *Масленица*. В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т.3. Москва. 194–199.

Агапкина Т.А., Топорков А.Л. (2014). Восточнославянские заговоры. Материалы к функциональному указателю сюжетов и мотивов. Москва: «Индрик».

Адоньева, С.Б. (1995). *Вступление*. В: Пропп, В. Я. Русские аграрные праздники. Санкт-Петербург: Азбука. 5–12.

Алексеев, А. В. (2021). Культурная значимость слова как предмет русской исторической лексикологии. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. 1. Москва.

Алешина, Л.Н. (2018). *Орнитологические символы в русском языке как элементы веры в различных религиозных конфессиях.* В: Россия в мире: проблемы и перспективы

развития международного сотрудничества в гуманитарной и социальной сфере: материалы IV Международной научно-практической конференции. Пенза. 9–15.

Ананьина, Т.С. (2016). *Лингвистическое и культурологическое описание фразеологизмов, содержащих в своей семантической структуре поверья и приметы*. «Преподаватель XXI век», 1. 327–338.

Аникин, В. П. (1966). *Предисловие*. В: Жуков, В. П. Словарь русских пословиц и поговорок. Москва. 3–5.

Армстронг, К. (2005). Краткая история мифа. Москва: Открытый Мир.

Афанасьев А.Н. (1995). Поэтические воззрения славян на природу. Тома 1–3.

Бабенко, В.Г., Алексеев, В.Н. (2005). Птицы в мифах и легендах. Москва: Дрофа.

Балашов, В.П. (1977). *Тэн Ипполит Адольф*. В: Большая советская энциклопедия. Москва, том 26. 406.

Баркова, А. Л. (2022). Славянские мифы. От Велеса и Мокоши до птицы Сирин и Ивана Купалы. Москва: Манн, Иванов и Фербер.

Барт, Р. (2008). Мифологии. Москва: Академический проект.

Бахтин, М.М. (1986). *Проблема речевых жанров*. В: Бахтин, М.М. Литературно-критические статьи. Москва: Художественная литература.

Белова, О.В. (2001).Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. Москва: Индрик.

Богатырев П.Г. (1971). Вопросы теории народного искусства. Москва: Искусство.

Богатырев, П.Г. (2007). Народная культура славян. Москва: ОГИ.

Бодуэн де Куртенэ, И.А. (1963), *Об общих причинах языковых изменений*. В: Бодуэн де Куртенэ, И.А. Избранные труды по общему языкознания. Москва: Изд. АН СССР, т. I. 221–254.

Буслаев Ф. (1861). Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Том I-II. Русская народная поэзия.

Бушуев П. А., Виноградова Л. Н. (2012). *Скорлупа*. В: Славянские древности, т. 5. 20.

Вайткявичене, Д. (2005). *О нарративной структуре литовских заговоров*. В: Заговорный текст: Генезис и структура. Москва: Индрик. 375–384.

Валенцова М. М. (2012). *Марена.* В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т.3. Москва. 180.

Вельмезова, Е. В. (2004). Чешские заговоры. Исследования и тексты. Москва: Индрик.

Виноградов Н.Н. (1907 – 1909). *Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч.: (По старинным рукописям и современным записям).* «Живая старина: Периодическое

издание отделения Этнографии Имп. Русского Географического Общества», I–III. Санкт-Петербург: Тип. Мин-ва Путей Сообщения (Т-ва И. Н. Кушнерев и К°).

Виноградов, В.В. (1977). Лексикология и лексикография. Москва.

Виноградова Л. Н. (2000). Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. Москва: Индрик.

Виноградова Л.Н. (1982). Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. Москва: Наука.

Витгенштейн, Л. 2018. Философские исследования. Москва: Издательство АСТ.

Гинзбург, К. (2004). Мифы-эмблемы-приметы: Морфология и история. Сборник статей. Москва: Новое издательство.

Голованова, Е. В. (2013). *Прогностический потенциал теории постиндустриализма Д. Белла*. «Вестник славянских культур, вопросы культурологии и философии», XXX. 11–17.

Гумбольдт В. фон, (1985). Язык и философия культуры. Москва: Прогресс.

Гура, А.В. (1997). Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик.

Гусев, В. Е. (1993). Русская народная художественная культура (теоретические очерки). Санкт-Петербург.

Гусев, В.Е. (1967). Эстетика фольклора. Ленинград.

Гусев, В.Е. (1977). *Фольклористика.* В: Большая советская энциклопедия. в 30-ти т.. Москва: Советская энциклопедия, т.27. 516–517.

Гусев, Л.Ю. (1996). Птицы русского фольклора. Курск: Изд-во КГПУ.

Дейкина, А. Ю. (1993). Отвлеченные имена существительные-новообразования в «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля. Автореф. дисс. канд. филол. наук. Москва.

Джемс, В. (1995). Прагматизм, Киев:«Україна».

Добровольская, В.Е. (2009). *Некоторые аспекты изучения социальных и эстетических нормативов*. В: Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора. 18–33.

Доклад о предварительном исследовании по вопросу о целесообразности международного регулирования – на основе нового нормативного правового акта – охраны традиционной культуры и фольклора. 16 мая 2001 г. В: unesdoc.unesco.org. URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000122585_rus (26.03.2025) .

Ермаков, С. (сост), (2021). Колдовство, магия и нечистая сила. Москва: Вече.

Жеребило, Т.В. (ред.), (2010). Словарь лингвистических терминов. Назрань: Изд-во «Пилигрим».

Жирмунский, В.М. (1974). Избранные труды. Тюркский героический эпос. Ленинград: Наука.

Заика, В.И. (2006). Очерки по теории художественной речи. Великий Новгород: НовГУ.

Иванов, Вяч.Вс., Топоров, В.Н. (1980). *Птицы в мифах народов мира*. В: Мифы народов мира: Энциклопедия. Москва, т. 1. 837–840.

Иванова-Казас, О.М. (2006). Птицы в мифологии, фольклоре и искусстве. Санкт-Петербург: Нестор-История.

Ивон, Л. (2016). *Приметы и поверья казахского народа*. В: Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая. Кызыл: Тувинский государственный университет. 27–28.

Кант, И. (1999). Антропология с прагматической точки зрения. Санкт-Петербург: Наука.

Кант, И. (2006). *Критика чистого разума*, в: Кант. И. Сочинения на немецком и русском языках. т. 2, ч. 1. Москва.

Караулов, Ю. Н. (1987). Русский язык и языковая личность. Москва: Наука.

Кассирер, Э. (2001). Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга.

Клименко, Д. (2018). *Вопросы изучения фрагментов коллективной и индивидуальной картин мира в формировании языковой и культурной картин птиц*. «Школа Відкритого Розуму. У світі емоцій і відчуттів», Тернополь, 9. 130–140.

Кляус, В.Л. (2000). Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. К постановке проблемы. Москва: ИМЛИ РАН «Наследие».

Коккьяра, Дж. (1960). История фольклористики в Европе. Москва: Издательство иностранной литературы.

Круглов, Ю.Е (1989). Русские обрядовые песни. Москва: Высшая школа.

Кулькова, М.А. Цинеккер, Т.Г. (2016). *Взгляды В.А. Богородицкого и других представителей Казанской лингвистической школы на проблему изучения малых фольклорных жанров.* В: Научное наследие В.А. Богородицкого и современный вектор исследований Казанской лингвистической школы, под общ. ред. К.Р. Галиуллина, Е.А. Горобец, Г.А. Николаева. Казань: Изд-во Казан. ун-та, Т.1. 184–189.

Кульматов, В.Д., Кульматова, Т.В. (1999). Русские народные приметы и поверья. Москва: «Издательство АСТ».

Лабащук, М. (2012). Динамика структуры вербального знака в онтогенезе (методологический взгляд). Bielsko-Biała: ATH.

Лабащук, О, (2011). *Миф vs история в материнских рассказах о беременности и родах*. „Acta Universitatis Lodziensis Folia Litteraria Rossica“, 4, 142–148.

Лабащук, О. (2004). Українська примовка: структура, побутування, функції. Тернопіль: Підручники і посібники.

Лазарев, М.А. (2017), *Мифологическая картина мира*. „Humanity space International almanac”, 6, No 2. 269–282.

Лекторский, В.А. (2009). *Мышление*. В: Энциклопедия эпистемологии и философии науки, под ред. И.Т. Касавина. Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 537–43.

Лекторский, В.А. (2009). *Сознание*. В: Энциклопедия эпистемологии и философии науки, под ред. И.Т. Касавина, Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 885–887.

Леонова, И.Ю. (2015), *Доверие: понятие, виды и функции*. «Вестник Удмуртского Университета, Философия. Психология. Педагогика», 25, вып. 2, 34–41.

Лещак, О. (1996). Языковая деятельность. Основы функциональной методологии лингвистики. Тернополь: Підручники і посібники.

Лещак, О. (2000). *К проблеме понятия функции в функционально-прагматической методологии*. W: Rozważania metodologiczne, pod red. E. Kasperskiego. Język – Literatura – Teatr, Warszawa 2000. 243–254.

Лещак, О. (2003). *Онтологические основания функционального прагматизма: связь – отношение – взаимность – акт - событие – деятельность – опыт*. В: X международная конференция по функциональной лингвистике «Функционирование русского и украинского языков в эпоху глобализации», Ялта. 200–204.

Лещак, О. (2008). Основы функционально прагматической теории языкового опыта. Аналитика. Критика. Типология. Тернополь.

Лещак, О. (2009). *Лингвистика в плену метафизической мифологии: еще раз об онтологической сущности объекта языкознания*. «Культура народов Причерноморья», Симферополь, 168, 2. 17–20.

Лещак, О. (2009) *Онтологические проблемы ономасиологии и категориальная типологизация семантического пространства языкового опыта*, „Studia Rusycystyczne Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego“, XVIII. 179–195.

Лещак, О. (2010). *Философско-методологические основания структурирования денотативного значения номинативного языкового знака*. W: Z zagadnień semantyki i stylistyki tekstu, Łódź. 49–60.

Лещак, О. (2016). Дискурсы реального опыта: homo vitalis – homo economicus – homo politicus. Тернополь: Підручники і посібники. 211–212.

Лещак, О. (2017). *К проблеме функционально-прагматической типологизации дискурсивных стратегий* w: Język i tekst w ujęciu strukturalnym i funkcjonalnym. Księga jubileuszowa dedykowana Panu Profesorowi Aleksandrowi Kiklewiczowi z okazji 60. urodzin, pod redakcją Arkadiusza Dudziaka i Joanny Orzechowskiej, Olsztyn. 261–280.

Лещак, О. (2019). *Полупредикация и речевая номинация как ономасиологическая проблема*. „Annales Universitas Paedagogicae Cracoviensis, FOLIA 295, Studia Russologica", 12. 59–69.

Лещак, О. (2025). *Натуралистические культурно-цивилизационные модели организации общества (антропоцентрическая методологическая перспектива)*. „Studia Orientalne", 3.

Лещак, О. Беднарска, П. (2021). Русские прецедентные высказывания в современном обыденном метадискурсе. Kielce: Wydawnictwo UJK.

Лещак, О., Лещак, С. (2019). Когнитивные прецеденты в песенном творчестве Бориса Гребенщикова: природа и человек. Kielce: Wydawnictwo UJK.

Лещак, С. (2006). Языковое клише: прагматика, семантика и структура аналитических номинативных неидиоматических знаков в современном русском языке. Кельце.

Лещак, С., Лещак, О. (2005). *Ономасиологический анализ сверхсловных неидиоматических знаков в современном русском языке*. „Studia Rusycystyczne Akademii Świętokrzyskiej", Kielce, 14. 151–167.

Лойфман, И. Я. (2012). *Онтогенез духовности и мировоззренческая функция максим культуры.* «Эпистемы», 7. 35–42.

Лосев, А. Ф. (1994). Диалектика мифа. Миф, число, сущность. Москва: Мысль. 5–216.

Лукина, О. Г., Бычков, Ю.А., Реш, О.В. (2019). *Мифологические образы птицы и орнитоморфная символика в традиционных культурах народов Севера.* «Вестник МГУКИ», 5 (91). 42–49.

Малиновский, Б. (2015). Избранное: Динамика культуры. Пер. с англ. Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив.

Марковская, Е. В. (2019). *Классификация жанров фольклора русского и финно-угорских народов в базе данных фольклорного архива ИЯЛИ КарНЦ РАН*. «Альманах североевропейских и балтийских исследований». 4. 96–108.

Мелетинский, Е.М. (1979). Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. Москва: Наука.

Мелетинский, Е.М. (2000). Поэтика мифа. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.

Мелетинский, Е.М. (2001). От мифа к литературе. Москва: РГГУ.

Мокиенко, В. М., Никитина, Т. Г., Николаева, Е. К. (2010). Большой словарь русских пословиц. Москва: Олма медиа групп.

Мурзин-Гундоров, В. В. (2007). *Генеалогия фантастической двуглавой птицы на гербе государства Российского*. «Обсерватория культуры», 2. 126–131.

Народное искусство. (1989). В: Эстетика: Словарь, под общ. ред. А. А. Беляева. Москва: Политиздат.URL:https://aesthetics.academic.ru/300/%D0%9D%D0%90%D0%A0%D0%9E%D0%94%D0%9D%D0%9E%D0%95_%D0%98%D0%A1%D0%9A%D0%A3%D0%A1%D0%A1%D0%A2%D0%92%D0%9E (19.09.2025).

Народное творчество. (1974). В: Большая советская энциклопедия. Том 17 Моршин-Никиш. Москва: Советская энциклопедия. 799–814.

Неклюдов, С.Ю. (1995). *После фольклора*. «Живая старина». Москва: Российский этнографический музей, 1. 4.

Никитина А. В. (2002). Образ кукушки в славянском фольклоре. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ.

Никифоровский, Н.Я. (1897). Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск: Губернская Типо-Литография.

Нобис-Влязло, К. (2017). Количество и количественность в русском языке: ономасиологический анализ. Тернополь: Издательство «Крок».

Новиков, А.А. (2009). *Вера*. В: Энциклопедия эпистемологии и философии науки, под ред. И.Т. Касавина. Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 99–101.

Обыденное сознание. (1998). В: Карпенко, Л.А., Петровский, А.В., Ярошевский, М. Г. Краткий психологический словарь. Ростов-на-Дону: «ФЕНИКС». URL: https://psychology.academic.ru/3738/%D0%BE%D0%B1%D1%8B%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D0%B5_%D1%81%D0%BE%D0%B7%D0%BD%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5 (19.09.2025).

Очиров, В.О. (2012). *Приметы и поверья, связанные с рождением сына в бурятской семье*. «Oriental Studies», 2. 119–121.

Пермяков, Г. Л. (1970). От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише), Москва: Наука.

Пермяков, Г.Л. (1988). Основы структурной паремиологии. Москва: Наука.

Петренко, В. Ф. (1988). Психосемантика сознания. Москва: МГУ.

Пропп, В. Я. (1995). Русские аграрные праздники. Санкт-Петербург: Азбука.

Пропп, В.Я. (1976) Фольклор и действительность. Москва. Наука.

Путилов, Б. Н. *(*1994). Фольклор и народная культура. Санкт-Петербург: Наука.

Пчелов, Е. В. (2011). Бестиарий Московского царства: животные в эмблематике Московской Руси конца XV-XVII вв. Москва: Старая Басманная.

Разеев, Д.Н., (1997). *Учение о феноменальности (феноменология) Канта*. В: Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ. 38-74.

Ретюнских, Л.Т. (2009). *Фольклор*. В: Энциклопедия эпистемологии и философии науки, под ред. И.Т. Касавина, Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 1089–1090.

Родионов, М.С. (2008), *Факторы обеспечения стабильности информационного поля фольклора*. «Вестник Челябинского государственного университета». №20. 95–100.

Рождественский, Ю.В. (1970). *Что такое «теория клише»?* В: Пермяков, Г. Л. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). Москва, Главная редакция восточной литературы, издательства «Наука». 211–237.

Розенфельд, Б. (1937). *Синкретизм*. В: Литературная энциклопедия, Т. 10. Москва: Художественная литература. 734.

Сазыкина, И. А., Попова, В.В. (2021). *Сакральный образ птицы в современном дизайне костюма*. «Декоративное искусство и предметно-пространственная среда: вестник МГХПА», 1, ч. 2. 215–225.

Серошевский, В.Л. (1993). Якуты: опыт этнографического исследования. Москва: Ассоциация «Российская политическая энциклопедия».

Сеченов, И.М. (2014). Элементы мысли. Санкт-Петербург: Лениздат.

Славянские древности (1995-2012). Этнолингвистический словарь в 5 томах, под общ. ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, т. 1–5.

Смирнова, А. И. (ред), (2019). Птица как образ, символ, концепт в литературе, культуре и языке. Москва: Книгодел.

Соколов, Ю. (1939). *Фольклор*. В: Литературная энциклопедия, 11. 775–790.

Сорокина, С.П., Фадеева. Л.В. (ред.), (2015). Функционально-структуральный метод П.Г. Богатырева в современных исследованиях фольклора: Сборник статей и материалов. Москва: Государственный институт искусствознания.

Сценарий в когнитивной науке. (2010). В: Словарь лингвистических терминов, под ред. Т.В. Жеребило. Назрань: «Пилигрим».

Аспект исследования. (2010). В: Словарь лингвистических терминов, под ред. Т.В. Жеребило. Назрань: «Пилигрим». 42.

Толстая, С.М. (2004). *Ломать*. В: Славянские древности, т 3. 134.

Толстая, С. М. (2013). *Предметные оппозиции, их семантическая структура и символические функции.* В: Славянская этнолингвистика: вопросы теории. Москва: Институт славяноведения РАН. 114–122.

Толстая, С. М. (2013). *Вербальные ритуалы в народной культуре*. В: Славянская этнолингвистика: вопросы теории. Москва: Институт славяноведения РАН. 210–215.

Толстой, Н. И., Толстая, С. М. (2013). Славянская этнолингвистика: вопросы теории. Москва: Институт славяноведения РАН.

Толстая, С. М., Цивьян, Т. В. (1993). Структура малых фольклорных текстов. Москва.

Толстая, С.М. (2015). Образ мира в тексте и ритуале. Москва: Русский фонд содействия образованию и науке.

Толстой, Н. И., Толстая, С. М. *Славянская этнолингвистика: вопросы теории.* Москва: Институт славяноведения РАН.

Торопцев, И. С. (1985). Язык и речь. Воронеж: ВГУ.

Усачева, В. В. (2004). Лен. В: Славянские древности, т 3. 94.

Ушаков, (2009). *Мышление синкретическое.* В: Энциклопедия эпистемологии и философии науки, под ред. И.Т. Касавина. Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 548.

Фарман, И.П. (2009). *Образ*. В: Энциклопедия эпистемологии и философии науки. Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», с. 641.

Филиппова, В.П., Хаматнурова, Е.Н. (2013). *Обыденное сознание: единообразие трактовок и соотношение с сопряженными терминами*. «Современные проблемы науки и образования». 5. URL: https://science-education.ru/ru/article/view?id=10414 (22.11.2024).

Хавери, С. А оглы (2018). *Коммуникативная функциональность фольклора*. „Eurasian Journal of Philology Science and Education", 171(3). 38–43.

Хасанова, Т.Ф., Нургалина, Х.Б. (2022). *Концепт «счастье» в пословицах и поговорках*. В: Устойчивое развитие территорий: теория и практика. Сибай: Сибайский институт (филиал) БашГУ. 231–233.

Цыбакова, С.Б. (2023). *Русские пословицы в структуре «Маленьких притч» монаха Варнавы (Санина).* «Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фальклярыстыкі, навук», 33. Мінск. 323–331.

Цыкунова, Е. М. (2018). *Символика орнитологических мотивов в росписях московских интерьеров.* «Декоративное искусство и предметно-пространственная среда: вестник МГХПА», 1, ч. 1. 77–82.

Черванёва, В. А. (2017). *Речевые жанры мифологического текста: субжанр личной интерпретации,* «Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика». 1. 76–78.

Чередниченко, Ю. Е., Нестеренко, А. Е. (2019). *О способах перевода английских фольклорных изречений.* В: Проблеми та перспективи навчання іноземних мов у ЗВО: матеріали міжнародного науково-методичного семінару. Харків: ХНАДУ. 163–164.

Чернова, С. В. (2014). *Художественный образ: к определению понятия*. «Вестник Вятского государственного университета» 6. 109–116.

Чистов, К. В. (1987). *Народное поэтическое творчество*. В: Литературный энциклопедический словарь. Москва: Советская Энциклопедия. 234.

Элиаде, М. (1996). Мифы. Сновидения. Мистерии. Москва: Рефл-бук – Ваклер.

Эмер, Ю. А. (2010). *Фреймовая организация концепта в фольклоре: особенности текстового воплощения.* «Сибирский филологический журнал», №3. 26–34.

СПИСОК ТАБЛИЦ

Таб. 1. Принципы реализации фольклорной языковой деятельности 181
Таб. 2. Дифференциация жанров..... 228
Таб. 3. Типология фольклорных изречений 374
Таб. 4. Объяснительная область ФИ..... 376
Таб. 5. Прогностическая область ФИ..... ...379
Таб. 6. Персуазивная область ФИ..... 382
Таб. 7. Прагматические функции концептов птиц в объяснительных ФИ..... 385
Таб. 8. Прагматические функции концептов птиц в прогностических ФИ..... 388
Таб. 9. Прагматические функции концептов птиц в персуазивных ФИ..... 391
Таб. 10. Когнитивно-прагматические схемы структурирования и их прагмасемантические разновидности в ФИ..... 394

ПЕРЕЧЕНЬ СХЕМ

Схема 1. Прагматическая схема фольклорного опыта. 12
Схема 2. Схема типов человеческого опыта. 62
Схема 3. Прагматическая схема мифомагического опыта. 63
Схема 4. Схема развития и трансформации исторического синкретизма. 128
Схема 5. Прагматическая схема мифомагического дискурса. 129
Схема 6. Сферическая схема типологии фольклорного опыта. 169
Схема 7. Прагматическая схема ФИ в структуре фольклорного языкового опыта . . 203
Схема 8. Прагматическая схема коммуникативного фольклорного дискурса. 271

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Рис. 1. Схема A1. 310
Рис. 2. Схема A2. 311
Рис. 3. Схема B1. 317
Рис. 4. Схема B2. 320
Рис. 5. Схема C1. 325
Рис. 6. Схема C2. 331
Рис. 7. Схема C3. 334
Рис. 8. Схема D1. 337
Рис. 9. Схема D2. 338
Рис. 10. Схема D3. 341
Рис. 11. Схема D4. 343
Рис. 12. Схема D5. 345
Рис. 13. Схема D6. 348
Рис. 14. Схема D6a. 349
Рис. 15. Схема D6b. 350
Рис. 16. Схема D7. 353
Рис. 17. Схема D8. 359

STRESZCZENIE

Dmytro Klymenko

Mityczno-magiczna konceptualizacja wyobrażeń o ptaku i ich werbalizacja w rosyjskich i czeskich powiedzeniach ludowych

Rozprawa doktorska poświęcona jest funkcjonalno-pragmatycznej analizie dyskursywnej konceptualizacji i werbalizacji przejawów i pozostałości myślenia mitomagicznego oraz odpowiadającego mu obrazu świata, a także analizie wyobrażeń o ptakach w gatunku komunikacyjnym rosyjskich i czeskich powiedzeń folklorystycznych. W rozprawie rozważane są mechanizmy kształtowania się modelu folklorystycznego tekstów na przykładzie wizerunku ptaka przedstawionego w kluczowych konceptach folklorystycznych zawartych w dyskursywnych konstruktów tekstowych kultury ludowej, a także sposoby jego językowej dywergencji w gatunku powiedzeń folklorystycznych. W pracy „żywy" folklor jest badany poprzez pojęcie konstruktu folklorystycznego, z uwzględnieniem ilościowych i jakościowych czynników rozumienia folkloru, na podstawie których zbudowano korpus danych.

W osobnym rozdziale omówiono pojęcie powiedzeń folklorystycznych, pokazując ich miejsce w ogólnym systemie gatunków folkloru komunikacyjnego. Ustalono jego podstawową typologię, w której wyróżniono trzy obszary: wyjaśniający, prognostyczny i perswazyjny, a także dodatkowo graniczny obszar systematyczny typologii – obszar działań językowych.

W rozdziale IV omówiono problem kulturowej konceptualizacji ptaków w folklorze, ze szczególnym uwzględnieniem frejmingu typu poznawczego i kulturowego w subdyskursach folkloru utylitarnego, społeczno-etycznego i mitomagicznego. Zebrane dane frejmów zostały rozdzielone we wszystkich trzech subdyskursach.

W rozdziale V omówiono typy gatunkowe powiedzeń folklorystycznych z konceptem ptaka, zgodnie z proponowaną typologią. Zaproponowano schematyczne ilustracje modeli znaczeniowych.

Wnioski analityczne zawierają podsumowanie trzech analiz, których wyniki przedstawiono w formie tabel: pierwsza – analiza korelacji wyobrażeń o ptakach i sposobów ich konceptualizacji w poszczególnych typach gatunkowych powiedzeń folklorystycznych; druga – analiza funkcji aktantowych konceptów ptaków w poszczególnych typach gatunkowych powiedzeń folklorystycznych; analiza korelacji struktur poznawczo-znaczeniowych i poszczególnych typów gatunkowych powiedzeń folklorystycznych z konceptami ptaków.

АННОТАЦИЯ

Дмитрий Клименко

Мифомагическая концептуализация представлений о птице и её вербализация в русских и чешских фольклорных изречениях

Диссертационное исследование посвящено функционально-прагматическому дискурсивному анализу концептуализации и вербализации проявлений и пережитков мифомагического мышления и соответствующей ему картины мира, а также анализу представлений о птице в коммуникативном жанре русских и чешских фольклорных изречений. В диссертации рассматриваются механизмы формирования фольклорной модели текстов на примере образа птицы, представленного в ключевых фольклорных концептах, содержащихся в дискурсивных текстовых конструктах народной культуры, а также способы его языковой дивергенции в жанре фольклорных изречений. В работе «живой» фольклор исследуется через понятие фольклорного конструкта, с учетом количественного и качественного факторов понимания фольклора, на основании которого построен корпус данных.

В отдельной главе рассматривается понятие фольклорных изречений, показывается его место в общей системе фольклорных жанров коммуникативного фольклора. Устанавливливается его основная типология в которой выделены 3 области: объяснительная, прогностическая и персуазивная, а также, дополнительно, пограничная систематическую область типологии – область речевых действий.

В IV главе рассмотрена проблема культурной концептуализации птиц в фольклоре, в особенности сосредоточено внимание на фрейминге когнитивного и культурного типав утилитарном, общественно-этическом и мифомагическом фольклорных субдискурсах. Собранные данные фреймов дистрибуированы во всех трех субдискурсах.

В V главе рассмотрены жанровые типы фольклорных изречений с концептом птицы, согласно предложенной типологии. Были предложены схематические иллюстрации смысловых моделей.

В аналитических выводах содержатся итоги трех анализов, результаты которых представлены в виде таблиц: первый – анализ корреляции представлений о птицах и видов их концептуализации в отдельных жанровых типах фольклорных изречений; второй – анализ актантных функций концептов птиц в отдельных жанровых типах фольклорных изречений; анализ корреляции когнитивно-смысловых структур и отдельных жанровых типов фольклорных изречений с концептами птиц.

ABSTRACT

Dmytro Klymenko

Mythomagic conceptualization of mental representations of birds and their verbalization in Russian and Czech folklore sayings

This dissertation is devoted to a functional-pragmatic discursive analysis of the conceptualization and verbalization of manifestations and remnants of mytho-magical thinking and the corresponding worldview, as well as an analysis of mental representations of birds in the communicative genre of Russian and Czech folk sayings. The dissertation examines the mechanisms of formation of the folklore model of texts using the example of the image of a bird presented in key folklore concepts contained in discursive text constructs of folk culture, as well as the ways of its linguistic divergence in the genre of folklore sayings. In this work, "living" folklore is studied through the concept of a folklore construct, taking into account quantitative and qualitative factors of understanding folklore, on the basis of which the data corpus is constructed.

A separate chapter examines the concept of folklore sayings and shows its place in the general system of folklore genres of communicative folklore. Its basic typology is established, in which three areas are distinguished: explanatory, prognostic, and persuasive, as well as, additionally, a borderline systematic area of typology – the area of speech acts.

Chapter IV examines the problem of cultural conceptualization of birds in folklore, focusing in particular on cognitive and cultural framing in utilitarian, socio-ethical, and mytho-magical folklore subdiscourses. The collected frame data are distributed across all three subdiscourses.

Chapter V examines genre types of folklore sayings with the concept of birds, according to the proposed typology. Schematic illustrations of semantic models were proposed.

The analytical conclusions contain the results of three analyses, which are presented in tabular form: the first is an analysis of the correlation between representations of birds and the types of their conceptualisation in individual genre types of folklore sayings; the second is an analysis of the actant functions of bird concepts in individual genre types of folklore sayings; an analysis of the correlation between cognitive-semantic structures and individual genre types of folklore sayings with concepts of birds.