

## АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ СЛАВЯНСКОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ

УДК 81'373.6:389.9

В. М. Мокиенко

### ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЭТИМОЛОГИИ ПРОФЕССОРА В. И. КОВАЛЯ: РЕТРОСПЕКТИВА И ПЕРСПЕКТИВЫ

*В статье содержится обзор основных работ В. И. Ковалья, посвященных этимологическому анализу фразеологии народной духовной культуры. Определяются основные направления диахронического анализа фразеологизмов, характеризуется методика их историко-этимологического анализа, отмечается важность учета структурно-семантических моделей и экстралингвистических сведений в процессе этимологизации фразеологизмов.*

Трудно поверить, глядя на подтянутого, молодцеватого, искрящегося благожелательностью и остроумием Владимира Ивановича Ковалья, что мы, фразеологи, собрались сегодня в Гомеле чествовать его как Юбиляра. Не менее трудно поверить и в то, что вот уже как более тридцати лет тому назад он – тогда 27-летний юноша «со взором горящим» появился на нашем Ленинградском Фразеологическом семинаре и выступил с докладом об этимологии самых проблемных восточнославянских фразеологизмов. Именно эти этимологии стали затем материальной основой защищённой В. И. Ковалем в Гомеле кандидатской диссертации «Образование фразеологических единиц и фразеомообразовательный анализ» (1982). Обсуждение было жарким и заинтересованным – ведь в это время члены семинара начали собирать материалы для будущего «Историко-этимологического словаря русской фразеологии» [1] и уже были хорошо подкованы в разночтениях, обильно рассыпанных в трудах многих фразеологов. В. И. Коваль деликатно, но убеждённо отстаивал предлагаемые им интерпретации и завоевал уважение «семинаристов» знанием многих славянских языков и умением подкреплять языковые факты широкой и глубокой культурологической, прежде всего фольклорной, подоплёкой.

Когда же после официальной части по семинарской традиции мы начали петь народные и бардовские песни и запели хором «Ой, мороз, мороз...», будущий Юбилляр вдруг поразил всех девушек тем, что пропел фразу «*Напою коня*» особо выразительно, а после пения как-то загадочно произнёс: «А знаете, словосочетание *напою коня* в песне – не свободное, а фразеологическое...» Уже значительно позже, в 1998 году, на XII Международном конгрессе славистов в Кракове, я понял, что В. И. Коваль имел в виду своей диагностикой столь простенькой гиппологической фразы. Оказалось – и это нашему Юбиляру удалось убедительно доказать [2, 3], что это словосочетание скрывает в себе неисчерпаемую глубину гендерной семантики, красной нитью проходящей через фольклор славянских народов.

Так уже давно определились доминанты научного творчества нашего Юбиляра: Этнолингвистика – Фразеология – Фольклор – Мифология – Гендерная лингвистика. Этому кругу проблем он остаётся верен и теперь, хотя с годами его филологические интересы становятся всё шире и шире.

Славянский фольклор и мифология, пожалуй, стали отправной точкой его движения к этнолингвистике и фразеологии. Уже в одном из первых его фразеологических очерков – о белорусском выражении *акунёў вудзіць* в сопоставлении с рус. *ершей клевать* [4] проявился интерес Юбиляра к тесному взаимодействию языка и народной культуры. Во многих своих работах В. И. Коваль убедительно демонстрирует неразрывность

этой связи – и на материале взаимодействия фразеологии с обрядовыми действиями, мифами и приметами [5, 6, 7], языческими реликтами [8] или заговорами [9], и при лингвокультурологической интерпретации сказочных текстов [10], и скрупулёзном анализе отдельных выражений типа бел. *абое рабое* [11], являющих собою этимологические загадки. Многие из такого рода этимологических откровений наш Юбиляр увековечил в своей монографии «Востоочнославянская этнофразеология: деривация, семантика, происхождение» [12], которая постоянно цитируется славистами-фразеологами. Мы, составители «Историко-этимологического словаря русской фразеологии» [1], не только зачитали её до дыр, но и детально изложили инновативные интерпретации В.И. Ковалёва во многих словарных статьях нашего справочника. И теперь уже предвкушаем скорое явление на свет следующей его монографии – «Фразеология народной духовной культуры: состав, семантика, происхождение» [13], которая несомненно увенчает его сегодняшний Юбилей.

Намеченные выше доминанты научного творчества В. И. Ковалёва проявляются в их органическом симбиозе и потому нелегко выделить одну из доминант особо. Тем не менее попытаемся показать, как все они преломляются в призме той методики историко-этимологического анализа славянской фразеологии, которую разработал гомельский исследователь. Эта методика основана на скрупулёзной «алгебре гармонии» – проверке достоверными лингвистическими фактами культурологических реалий и наоборот. В умении неутомимо искать и находить такие факты во многих славянских языках и культурах проявляется филологическое призвание В. И. Ковалёва. И благодаря такой констелляции этих фактов многие его историко-этимологические расшифровки убедительны – даже в тех случаях, когда сам исследователь оставляет окончательное решение открытым.

Фольклорно-мифологическая подоплёка многих восточнославянских фразем раскрывается Юбиляром на широком фоне. Так, внутренняя форма оборота *душа не на месте у кого* ‘кто-л. очень встревожен, обеспокоен’ раскрывается им на фоне общеславянского понимания души как бессмертного нематериального начала в человеке, как его прижизненного двойника. Фраземы с компонентом *душа* поэтому отражают мифологические представления о месте нахождения души в человеческом организме. Чаще всего при этом душа связывается с нахождением в пятках: рус. *душа уходит (ушла) в пятки, душа уходит в пятки*, бел. *душа ў пяцкі схавалася (ускочыла)*, укр. *душа в п'ятках опинилася*, пол. *duśa siedzi w piętach*. Ср. также пол. *ta duszę na ramieniu, dusza tu już wlaźła w kolana* или рус. диал. *душа в носе* «о состоянии сильного страха», который соотносится с болг. *държа (нося) душата в зъбите* «падать с ног от усталости»; «быть при смерти» и с.-х. *duša je (stoji, skupila se) u nosu* «быть тяжело больным», «умирать». Такие примеры, удачно найденные В.И. Ковалёвым, не только указывают на разноместность нахождения души в человеческом организме, но и на ее «вездесущность», возможность нахождения «не на своем месте», что и объясняет исходную образность фраземы [12, с. 166–169].

Столь же основателен анализ В. И. Ковалёвым фразеомифологемы *бросать / бросить (пускать / пустить) [слова] на ветер* ‘тратить (слова) напрасно, говорить кому-л. что-л. впустую’, ‘говорить что-л. безответственно, не подумав’. Привлекая целую цепь языкового и этнокультурного материала европейских языков (ср. бел. *кідаць (пускаць) словы на вецер (на вецер словы)*, укр. *кидати (випускати) слова на вітер, на вітер пускати (кидати) слова, кидатися словами (словом)*, в.-л. *rěčeć do wětra (wětrika)*, словц. *hovoriť do vetra (do vzduchu)*, болг. *хварля думи на вятъра, говоря на вятъра*; лит. *leistu žodžius vejais*, нем. *Worte in den Wind streuen, in den Wind reden, in den Wind schlagen*); фр. *jeter qch au vent*), гомельский фразеолог реконструирует его мотивирующую базу – довольно распространенное в прошлом представление о бросании по направлению ветра каких-л. предметов, «переносящих» болезнь, с одновременным пере-

несением «на ветер» слов заклęcia. Этот ритуал отражает древний синкретизм акциональной и вербальной деятельности, свидетельствующий о его магическом характере. Тем самым ретроспективно объясняется негативная стилистика выражения [12, с. 137–142].

Умение перебрасывать мифологический мостик от одной фраземы к другой позволяет В. И. Ковалю увидеть более глубинные связи и взаимодействия, чем позволяет собственно языковая материя. Так, оборот *носить воду в решете (решетом)* ‘выполнять крайне непроизводительную, ненужную, напрасную работу’ и *толочь воду в ступе* ‘проводить время попусту, бессмысленно повторять какие-л. бесполезные действия, заниматься ненужным и бессмысленным делом’ при их синонимичности имеют бесспорно различную исходную образность. Но В. И. Коваль показывает их «компатибельность» именно на мифологическом уровне. Для первого выражения очевидна его связь с фольклорным мотивом и обрядовыми действиями, поскольку решето в мифологическом осмыслении уподобляется небесному своду, в связи с чем воду, пролитую через решето, наделяли целебными свойствами. Пролитие воды через решето понималось в соответствии с этим как имитация дождя и потому такое действие часто использовалось при произнесении исцеляющих заговоров с лечебно-профилактическими целями [12, с. 135–136]. О древности таких представлений свидетельствует то, что эта поговорка зафиксирована не только в индоевропейских, но и языках других генетических групп: венгерском, вепсском, карельском, финском, эстонском, турецком, арабском и др. Вариантность основного образа при этом минимальна – ср. дат. «лить воду в корзину», «собрать дождевую воду в корзину», перс. «измерять воду ситом», араб. «носить воду корзиной», японск. «черпать воду корзиной (бамбуковой корзиной)» [14]. При этом она сохраняет и национальный колорит – ср. её употребление в контексте русской частушки, записанной в Тверской губернии в 1916 г:

*«У меня милашка Машка*

*Рукодельная была:*

*Решетом воду носила,*

*Помелом избу мела»* [15, вып. 35, с. 250].

«Мостик», переброшенный В. И. Ковалем от выражения о решете к выражению *толочь воду в ступе*, основан именно на семиотически близких ритуально-магических действиях, лежащих в основе обоих фразем. При этом исследователь обратил внимание и на ярко выраженную эротическую символику песта и ступы, воплощающих (соответственно) мужское и женское начала. Не случайно им приводится шуточное объяснение, откуда появляются дети, записанное в родной ему Гомельской области: *З неба ўпаў, да ў ступу папаў, а з ступы вылез – і вот які вырас*. Общей для двух фразем стала и их дальнейшая судьба: с течением времени они утратили свой магический смысл и стали восприниматься как символ пустой, бессмысленной деятельности [12, с. 134–135].

Аналогичные связи с обрядовыми и мифологическими представлениями вскрываются В. И. Ковалем для многих фразем. Так, рус. *бред сивой кобылы*, бел. *трызненне сівай кабылы*, болг. (диал.) *вятър ме вее на сива кобила*, укр. *розказувати (зверчати) сон рябої кобили (рябої кобили сон)* возводятся им к поверьям о передаче через такое животное колдовских способностей и его контактами с нечистой силой и загробным миром [12; 13, с. 40–41]. Выражение *змея подколодная* ‘о злом, коварном, подлом человеке’ интерпретируется им не просто как анималистическая метафора, а в связи с заговорными формулами от змеиного укуса, где эпитет *подколодная* – лишь один из многочисленных эпитетов змеи. Фразеологизация оборота в форме *змея подколодная* объяснено связью его производящей базы (*колода*) с сакральными представлениями о колоде как предмете-символе, связанном с негативными ассоциациями – со сферой болезни, нечистой силы и смерти. Такие ассоциации лучше всего соответствуют представлениям о змее как об опасном, несущем смерть существе [12, с. 172–175]. Магическую семантику близкого типа выявляет белорусский фразеолог и при анализе

выражения *съесть гриб* ‘не добиться желаемого, обмануться в расчетах, ожиданиях’. В славянской народно-мифологической традиции грибы наделяются демоническими свойствами и соотносятся с потусторонним миром: «неопределенность представлений о природе грибов, о том, к какому – растительному или животному – миру они принадлежат, проявляется у славян в подчеркнутом отношении к грибам как явлению нечистому» [12, с. 24–25].

Совершенно оправданы поиски В. И. Ковалем мифологического подтекста и для таких фразем, в которых стержневое слово нарочито «реалемно», «артефактно». Такие словосочетания, как *здать баню, хоть топор вешай, клёпки не хватает, заткнуть за пояс* и т. п. кажутся носителям языка прозрачными «вещественными» метафорами, восходящими к крестьянскому быту. В. И. Коваль, однако, за их «материалистической» оболочкой видит и духовный смысл. И действительно, в народной жизни материальное и духовное нередко сплавлены в единое целое и потому оторвать одно от другого – значит, не понять исходных импульсов рождения фраземы. Вот почему, не отвергая сугубо материальной значимости концепта «Баня» в жизни русского человека, В. И. Коваль при своей интерпретации выражения *здать баню* апеллирует к этнокультурной семантике бани как месту обитания злого и опасного для человека антропоморфного духа, как о «нечистом» месте, опасном для человека. Отсюда его предположение, что этот оборот вырос из комплекса этнокультурных сведений: 1) о бане как опасном, «нечистом» месте; 2) о бане как месте обитания злого, враждебного людям духа – банника; 3) о применяемых в бане радикальных приемах народной медицины, внешне напоминающих битье, избиение [12, с. 58–63]. К абсолютно прозаическому и, казалось бы, прозрачному по образности обороту *хоть топор вешай* ‘невыносимо душно, нечем дышать’ В. И. Коваль столь же убедительно подводит ритуально-обрядовое обоснование. Топор как магически маркированный предмет осмыслялся в качестве неизменного атрибута Перуна, отсюда «вывешивание» топора (врубание его в стену) как магический прием, которое и могло стать источником фраземы. Ведь по мифологическим представлениям вывешенный (с магической целью) топор как предмет, наделенный важными сакральными свойствами, способствует появлению ветра и – соответственно – освежению воздуха в помещении [12, с. 153–155]. Столь же обоснована мифологическая мотивация шутивного выражения *клёпок в голове не хватает у кого* ‘кто-либо глуповат, придурковат, со странностями’ (ср. бел. *клёпки (клёпак) не хапае ў галаве, без клёпки ў галаве*, укр. *не всі клепки в голові*, пол. *brak jednej klepki w głowie*), восстанавливаемая посредством этнокультурных представлений о деже (квашне) как одном из сакральных предметов домашнего обихода [12, с. 169–172]. К одному из распространенных ритуальных действий – затыканию за пояс (предмет-оберег) различных предметов для противодействия (а значит, и преодоления) нечистой силе – возводит В. И. Коваль и выражение *затыкать / заткнуть за пояс кого* ‘значительно превосходить кого-л. в чем-л.’ [8; 12, с. 115–119].

Как уже говорилось, в своих этнолингвистических исканиях наш Юбиляр вновь и вновь обращается и возвращается к смыслу человеческого бытия – Гендерной проблематике. Не случайно один из своих предъюбилейных докладов он освятил таинственному для большинства мужской половины населения концепту – *Женской логике* [16, с. 38–41]. Во многом, собственно, эта таинственность объясняется им и во многих этнолингвистических штудиях – начиная от уже упомянутого напоения коня до матриониальной магии и рождения младенца. Так, один из русских диалектных (сибирских) оборотов *блин продолжить* ‘совершить ритуальное действие, аллегорически указывающее на «честность» невесты’ описывается им, вслед за А. И. Федоровым, с большим знанием соответствующего ритуала [12, с. 105]. Основательно описывается им и ритуальная мотивация диалектного (сибирского) обрядового оборота *посадить под корыто кого* ‘жениться (выйти замуж) раньше старшего брата (сестры)’ (ср. укр. *підвернути під корито* и

др.), где корыто, по наблюдениям Т. В. Володиной, видимо, актуализирует доминирующие в народной медицине идеи второго рождения, что опирается на символическое отождествление корыта и женского низа, корыта и колыбели, с одной стороны, и корыта и гроба, с другой [12, с. 124].

Внутренняя форма шуточного фразеологизма *гороху объесться* ‘забеременеть (о незамужней женщине)’ связывается им с известным сказочным сюжетом о чудесном зачатии и рождении вдовой сына-богатыря (змееборца) после съедения ею горошины [12, с. 39–40]. Символика же детородия прозорливо усматривается В. И. Ковалем и при интерпретации украинского выражения *гарбуза піднести (дати) кому* ‘отказать жениху при сватовстве’, где полая тыква символически могла восприниматься именно как символ женскости [12, с. 93–97]. В обороте *бобы разводить* ‘заниматься пустыми разговорами, медлить с делом, задерживая внимание на пустяках’ и его параллелях (бел. *развадзіць бабы*; укр. *розводити бобби*) белорусский исследователь увидел глубинную связь с матримониальной магией [12, с. 135]. Необходимо при этом подчеркнуть, что гендерная проблематика анализируется В. И. Ковалем объективно и заинтересованно, без сусальных и двусмысленных аллюзий и смешков, до которых, увы, нередко опускаются лингвисты-мужчины, обратившиеся к ней.

Одним из достоинств методики историко-этимологического анализа славянской фразеологии, развиваемой В. И. Ковалем, является и собственно лингвистический аспект. Большинство его этимологий, приводящих читателя к широким культурологическим интерпретациям, начинаются и последовательно сопровождаются собственно языковыми фактами и убедительной лингвистической аргументацией. Вот лишь несколько примеров такого рода. Учтя разнонаправленные и противоречивые интерпретации выражения *кондрашка хватил кого* ‘кто-л. скоропостижно умер, скончался (об апоплексическом ударе, параличе)’ и признавая его мифологическую мотивацию, В. И. Коваль обращает особое внимание на словообразовательную структуру компонента *Кондрашка*, находя тот же корень в словах с корнем *-др-*, где выделяется экспрессивный префикс *ко-* (*ка-*) (*кандырить* «глубоко забивать что-либо», *кандыриться* «хвастаться, похваляться», *кондриться* «быть с кем-либо не в ладах, зазнаваться, заноситься», *кандричиться* «упорствовать, артачиться, ломаться; упрямиться» и др.). Именно такой собственно языковой анализ позволяет охарактеризовать именную компонент фразеологизма как псевдоантропоним, употребленный в функции оберега. Деривационная связь этого компонента с глаголом *драть* «бить, ударять» дает возможность установить его структуру в виде *Ко-(н)-др-ашк-а* [17, с. 37–39; 12, с. 169; 18]. Изобилуют свежими языковыми данными и этимологические расшифровки выражений *воробьиная ночь* (*рябиновая, рябинная*) *ночь* ‘короткая летняя ночь с непрерывными грозами или зарницами’ [12, с. 14–19], *гонять лодыря* ‘шататься без дела, слоняться, бездельничать’ [12, с. 167–169] и мн. др.

Сильной стороной этимологического подхода В. И. Коваль к фразеологии является широкое вовлечение в орбиту анализа как диалектного материала, так и языковых фактов многих языков. Такова языковая палитра в большинстве уже приводимых выше очерках – *бред сивой кобылы, бросать [слова] на ветер, толочь воду в ступе, душа не на месте, гонять лодыря...* Ср. целый каскад вариантов, воплощающих структурно-семантическую модель последнего выражения, приводимый гомельским исследователем: рус. *лодыря корежить, лодыря корчить*; бел. *лодыря справляць (валяць, качаць, корчыць)*; укр. *лежня справляти, ледаря корчити*; рус. *продавать дрожжи*; бел. *дрыжыкі прадаваць* ‘дрожать’, *разэву купляць* ‘бесцельно шататься’; болг. *продавам фасони* ‘форсить, фасонить’; лит. *kiaulę pirkti* (букв. ‘свинью купить’) ‘напиться’ и др. [12, с. 168–169]. И конечно же – родной Юбиляру белорусский язык и его народные говоры закономерно становятся стартовой площадкой для оригинальных историко-этимологических расшифровок. Так, фразама *дело труба* ‘чье-л. положение, состояние,

дела очень плохи' как вариант оборота *дело табак* раскрывается на базе представления о трубе как о своеобразном канале, через который нечистая сила проникает в дом человека. И такие представления отражены в белорусском диалектном фразеологизме *чорта ў комін сунуць* 'поднять ссору, создать условия для ссоры', который уместно приводится исследователем [12, с. 163–166]. И такие обращения к белорусскому языку и фольклору – не «местническая» привязка к той или иной расшифровке славянских фразеологизмов. За этим стоит реконструкция «славянских древностей», которую Н. И. Толстой и его последователи объективно начинают обычно с языкового полотна Полесья. Не случайно именно в Гомельском университете проходили знаменитые этнолингвистические «школы» по подготовке к сбору материала в полесских экспедициях, на основе которого и создавался будущий многотомник «Славянских древностей» [19], издание которого скоро завершится.

Не чужды В. И. Ковалю и уместные экскурсы в инославянские, общеевропейские языковые и культурологические ареалы. В некоторых его этимологических очерках устоявшиеся расшифровки фразеологических европеизмов поверяются «на зуб» славянских языковых фактов. И тогда вдруг исходная семантика таких выражений приобретает особую, славянскую расцветку, на которую уже нельзя не обратить внимания. Известно, например, что выражение *медовый месяц* 'первый месяц супружеской жизни' в русском языке скорее всего – калька с фр. *lune de miel* и известно многим европейским языкам, напр., англ. *honeymoon* и нем. *Honigmonat*. В. И. Коваль, приводя широкие параллели и из славянских языков, обращает внимание и на возможность более общей его культурологической интерпретации – на основе восприятия мёда как магической еды, оказывающей влияние на детороде [12, с. 38]. Разумеется, открытым здесь остаётся вопрос о генетическом или типологическом сходстве славянских и неславянских выражений, но сама попытка магически прояснить их исходный смысл несомненно ценна.

Славянские мифологемы дают В. И. Ковалю и основание для коррекции традиционной расшифровки русского оборота *вот где собака зарыта!* 'вот в чём суть дела!', который большинство фразеологов не без основания считают калькой с нем. *Da liegt der Hund begraben!* Историки же немецкого языка предлагают весьма разноречивые, нередко народно-этимологические прочтения мотивировки этого оборота. И здесь наш Юбиляр идёт своим путем, обращая наше внимание на определенное ритуальное действие – зарывание в землю собаки, место совершения которого имело особую сакральную значимость – например, оно совершалось при эпидемиях и падежах скота. Отсюда и потенциальная возможность реконструкции оборота *вот где собака зарыта* в исходном значении «вот где находится очень важное, магически значимое место – место ритуального захоронения (зарывания в землю) собаки, способствовавшее защите животных и людей от болезни и смерти» [12, с. 143–149]. На семиотическом уровне такое прочтение допустимо – во всяком случае оно не уступает большинству предлагавшихся ранее расшифровок.

Нужно вообще подчеркнуть творческий, новаторский подход ко многим историко-этимологическим экскурсам своих предшественников, характерный для метода В. И. Коваля. Хорошо зная их работы и с уважением относясь к ним, наш Юбиляр обычно находит свой собственный оригинальный поворот в движении к внутренней формы той или иной фраземы. Не случайно поэтому его привлекают самые спорные и «тёмные» по происхождению обороты. Один из них – *собаку съел на чём, в чём* 'кто-л. является знатоком чего-л., имеет богатый опыт в чем-л.' стал для В. И. Коваля своеобразной путеводной звездой в его многолетних фразеологических исканиях. Члены нашего Фразеологического семинара помнят его молодые и горячие дискуссии по поводу этого фразеологизма с украинским фразеопассионарием А. А. Ивченко в далекие уже 80-е годы минувшего столетия. Именно тогда увидела свет статья В. И. Коваля о происхождении

этого оборота [20]. С тех пор его оригинальная гипотеза прорастала новыми нюансами, детализировалась и оттачивалась. Просеивались и отсеивались сквозь решето этнолингвистических данных явно фантастические гипотезы, усиливалась мифологическая подоплёка его собственной версии, выковывалась её деривационно-семантическая модель, представленная такими оборотами, как *скорпиона съест*, *гриб съест*, *налима съест*, *гороху объестся* и т. п. Постепенно фраза *собаку съест* осмыслялась как вербальная реализация так называемой «мифологемы еды», суть которой представлена исследователем в виде чёткой семантической формулы: «для получения тех или иных значимых для субъекта свойств, качеств, характеристик необходимо принять в пищу (съесть или выпить) предмет – объект съедения, содержащий (на сакральном уровне) искомые свойства». В. И. Коваль предположил тем самым, что съедение мяса собаки существовало, возможно, ранее как ритуальная еда [12, с. 41–48]. На этом, однако, его поиски не остановились. Он упорно и последовательно искал и находил факты, которые помогали раскрыть тайну фразеологического собакоедства в восточнославянском социуме.

В своей последней монографии он не просто возвращается вновь к расшифровке фразеологизма *собаку съест*, но и делает эту расшифровку центральной – и центростремительной, и центробежной – осью всей своей книги [13, с. 47–55]. Внутренняя форма этого загадочного выражения просвечивается им сквозь призму массы собственно языковых и культурологических фактов, помогающих объяснить и происхождение других фразеологизмов. Выражение *собаку съел* и его восточнославянские параллели (бел. *сабаку з'еў* и укр. *собаку з'їв*) он, как и ранее, интерпретирует на фоне ритуальной семантики пищи в жизненно важных сферах: как средства, стимулирующего деторождение; как «приворотного» зелья; как стимула [предотвращающего] приобретения определенных физических качеств и свойств характера; как средства борьбы против болезней и воздействия потусторонних сил и как прием вредной магии или как условие приобретения магических (в том числе колдовских) способностей.

На этом фоне инновативными, но вполне логичными оказываются языковые параллели, имеющие интернациональный характер смысловой закономерности, реализованной во фразеологизме *собаку съест*, что подтверждается примерами из других языков: арм. *şun kul tal* (букв.: проглотить собаку) ‘иметь жизненный опыт’ и тур. *işin kurdu olmak* (букв.: быть собакой своего дела) ‘быть мастеровым, искусным в чем-либо’. Они также подтверждают гипотетическую связь выражения с реально существовавшим ритуальным съедением мяса собаки как животного, наделявшегося в народной мифологии важными магическими свойствами.

Такая мифологическая интерпретация обосновывается методикой структурно-семантического моделирования, основой которого является варьирование компонентов фразеологизма при сохранении стабильности его структуры и семантики. Важной «модельной» проекцией выражения *собаку съел* становятся бел. *чорта з'еў* ‘опытный, бывалый’, лит. *velnių priėdęs* (букв. чертей наевшийся) ‘хитрый, умный’ и нем. *einen Teufel fressen* (букв. черта сожрать) ‘стать хитрым, умным’. Тем самым – с учетом мифологическую «эквивалентность» чёрта и собаки, – тайна исходного образа одной из самых больших загадок восточнославянской фразеологии раскрывается весьма убедительно. Первоначально наше выражение значило «кто-либо получил (приобрел) свойства, характерные для черта как мифологического существа, – ловкость, изворотливость, обман, хитрость».

Как видим, наш Юбилляр неумолимо стремится в своих историко-этимологических исканиях «дойти до самой сути..., до оснований, до корней, до сердцевины». Разумеется, эти искания не ограничиваются раскрытием исходной мотивировки славянской фразеологии. Филологические интересы В. И. Коваля чрезвычайно широки и их можно охарактеризовать проблемой «Язык и народная культура», которой он начал успешно заниматься задолго до того, как эту проблему обозначили по-новому мудрено –

концептологией и когнитологией. Языковая картина славянского мира реконструируется В. И. Ковалём не как абстрактная когнитивная схема, а как полнокровное многокрасочное полотно, в котором реальное и мифологическое сливаются в одно нерасторжимое целое – подобно тому, как два взаимопроникающих полюса гендерной оппозиции сливаются, чтобы дать рождение новому живому существу.

Пожелаем же нашему Юбиляру ещё долго и трепетно воссоздавать свои этнолингвистические полотна, *съедая* при такой многотрудной творческой работе новых и новых фразеологических *собак* и *затыкая за пояс* тех, кто *толчёт* терминологическую воду в псевдонаучной *ступе*.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 Бирих, А. К. Русская фразеология. Историко-этимологический словарь. Около 6000 фразеологизмов / А. К. Бирих, В. М. Мокиенко, Л. И. Степанова // СПбГУ: Межкафедральный словарный кабинет им. Б. А. Ларина, – под ред. В. М. Мокиенко. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Астрель: АСТ: Люкс, 2005. – 926 [2] с.

2 Коваль, У. І. “Цячэ вада ў ярк...”: тэкст і падтэкст / У. І. Коваль // Пятая навуковыя чытанні, прысвечаныя Сцяпану Некрашэвічу (Матэрыялы навукавай канферэнцыі). – Ч. 1. – Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны, 2001. – С. 100–102.

3 Коваль, В. И. Белорусская народно-песенная фразеология любовно-эротического содержания / В. И. Коваль. // *Frazeologické štúdie* III. Jozef Mlacek – Peter Ďurčo editori. K 13. Kongresu slavistov v L’ubl’ane. – Bratislava, 2003. – S. 105–115.

4 Коваль, У. І. Бел. *акунёў вудзіць*, рус. *ершей клевать* / У. І. Коваль // Беларуская лінгвістыка. Вып. 15. – Мн., 1979. – С. 69–70.

5 Коваль, У. І. Чым адгукаецца слова: Фразеалагізмы ў павер’ях, абрадах і звычаях / У. І. Коваль. – Мн.: Народная асвета, 1994. – 48 с.

6 Коваль, В. И. Слово поведает нам... (Отражение мифологических представлений в лексике русского и белорусского языков) / В. И. Коваль // *Материалы к спецкурсу. Составитель В. И. Коваль. Гомель: Белорусское Агентство научно-технической и деловой информации, 1995. – 70 с.*

7 Коваль, У. І. Народныя ўяўленні, павер’і і прыкметы / У. І. Коваль // Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. – Гомель: Беларускае Агенцтва навукова-тэхнічнай і дзелавой інфармацыі, 1995. – 180 с.

8 Коваль, В. И. К проблеме «язык и язычество» (*Распоясаться. Заткнуть за пояс*) / В. И. Коваль // *Наследие Кирилла Туровского и современная общественно-культурная жизнь: Мат-лы науч. конф. / Бел. ун-т трансп. – Гомель, 1994. – С. 87–89.*

9 Коваль, У. І. Народныя замовы як крыніца ўтварэння этнафразем / У. І. Коваль // «Я блізка стаю да народа ...»: Мат-лы навук. чытанняў, прысвеч. Еўдакіму Раманаву / Гом. дзярж. ун-т. – Гомель, 1993. – С. 37–41.

10 Коваль, В. И. К лингвокультурологической интерпретации сказочного текста “Курочка Ряба” / В. И. Коваль // *Язык – текст – дискурс: проблемы интерпретации высказывания в разных коммуникативных сферах : материалы международной научной конференции / науч. ред. Н. А. Илюхина. – Самара, 12–14 мая 2011 года. – Самара: Изд-во “Универс групп”, 2011. – С. 142–144.*

11 Коваль, У. І. Да паходжання фразеалагізма *абое рабое* / У. І. Коваль // Беларуская лінгвістыка. Вып. 33. – Мн, 1988. – С. 44–48.

12 Коваль, В. И. Восточнославянская этнофразеология: деривация, семантика, происхождение / В. И. Коваль. – Гомель: ИММС НАНБ, 1998. – 213 с.

13 Коваль, В. И. Фразеология народной духовной культуры: состав, семантика, происхождение / В. И. Коваль. – Минск: РІВШ, 2011. – 196 с.

14 Gyula P. European Proverbs in 55 languages with equivalents in Arabic, Persian, Sanskrit, Chinese and Japanese / P. Gyula // *Veszprem: Nyomda Rt., 1997. – 527 p.*

15 Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина и Ф. П. Сороколетова. Вып. 143 (издание продолжается). – Л.-СПб, 1965–2010.

16 Коваль, В. И. Фразеологизм *женская логика*: семантика, концептуализация, употребление / В. И. Коваль // Фразеология и языковая динамика: сборник научных трудов, посвященных 55-летию профессора Харри Вальтера, почетного доктора Санкт-Петербургского университета. Материалы XXXIX Международной филологической конференции (15–19 марта 2010 года). – Greifswald – Санкт-Петербург, 2011. – С. 38–41.

17 Воробей, Т. В. К вопросу о происхождении фразем с компонентом-антропонимом / Т. В. Воробей, В. И. Коваль // Региональные особенности восточнославянских языков, литератур, фольклора и методы их изучения. – Ч. 1. – Гомель, 1985. – С. 37–39.

18 Коваль, В. И. К происхождению фразеологических единиц. *Кондрашка хватил* / В. И. Коваль, Е. И. Тимошенко // Русский язык. Межведомств. сб.– Минск: Университетское, 1991. – Вып. 11. – С. 136–144.

19 Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. – М.: «Международные отношения», 1995. – Т. 1. А–Г. – 584 с.; М.: «Международные отношения», 1999. – Т. 2. – Д–К (Крошки). – 697 с.; М.: «Международные отношения», 2004. – Т. 3. – К (Круг) – П (Перепелка). – 704 с.

20 Коваль, В. И. К происхождению фразеологических единиц. *Собаку съест* / В. И. Коваль // Русский язык. Межведомств. сб. Вып. 5. – Мн.: Университетское, 1985. – С. 166–170.

21 Коваль, В. И. Об одной балто-славянской изофраземе (лит. *velnių priėdės* – бел. *чорта з'еў*) / В. И. Коваль // Zeitschrift für Slawistik. – Bd. 34. – Heft 2. – Berlin, 1989. – S. 181–182.

УДК 81'33:801.81

Н. Ф. Алефиренко

## ПРОБЛЕМЫ ЛИНГВОКОГНИТИВНОГО ОПИСАНИЯ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКИ

*Фразеологическая семантика характеризуется в лингвокогнитивном аспекте. Определяется роль фреймов в моделировании семантики устойчивых словосочетаний, а также содержание терминов “фрейм”, “сценарий” и “сцена” применительно к процессам фраземопорождения. Вводится понятие «культурный фрейм», объединяющий в одном представлении фразеологизмы, мифологемы и ритуалы.*

Фразема как когнитивно-креативный продукт (а) дискурсивной деятельности и (б) языкового сознания, в рамках которого рождается и функционирует идиома, имеет изоморфное когнитивной структуре устройство, в основе которого лежит так называемый сетевой принцип.

Сложность взаимодействия фразем с семантическими сетями обуславливается тем, что его реализует наномасштабное множество достаточно мобильных компонентов и многообразных связей между ними. Более того, органичность и многоаспектность такого рода взаимосвязей предопределена изоморфной организацией анализируемой системы и ее subsystem. Дело в том, что сетевая организация семантического пространства идиоматики любого языка как бы наследует «сетевидную» структуру всей жизнедеятельной системы человека. Такого рода системный изоморфизм порождается *системной синергетикой*, обеспечивающей единую комбинаторную жизнедеятельность