

В. И. Коваль

О РУССКИХ ЭТНОФРАЗЕМАХ С КОМПОНЕНТОМ *ШАПКА*

Аннотация. В статье рассматривается внутренняя форма фразеологизмов русского языка, включающих в свой состав компонент *шапка*. Приводятся примеры рассматриваемых устойчивых сочетаний, соотносящихся с социальным статусом и этикетным поведением людей. Анализируются диалектные фразеологизмы, в которых компонент *шапка* реализует этнокультурную семантику.

Ключевые слова: фразеологические единицы, слово-компонент *шапка*, внутренняя форма, семантика, традиционная культура.

Как известно, головные уборы не только имеют сугубо функциональное назначение, но и являются предметами, указывающими на положение человека в обществе: это «часть одежды, наиболее отчетливо выражающая социальный статус человека» [1, с. 506]. В первую очередь это относится к мужскому головному убору – шапкам.

В дореволюционной России наиболее высоким статусом обладала *шапка Мономаха* – венец русских государей, уникальный и единственный в своем роде головной убор, хранящийся в настоящее время в Оружейной палате московского Кремля. Данное словосочетание употребляется в составе афоризма *Тяжела ты, шапка Мономаха!* ‘о тяжелом бремени обязанностей, сопряженных с высоким постом и большой ответственностью’ (заключительные слова монолога царя сцены «Царские палаты» драмы А. С. Пушкина «Борис Годунов» [2, с. 745]).

Историк и этнограф XIX века М. М. Забылин выделял четыре вида русских шапок: *высокая горлатная шапка* – головной убор князей и бояр; *тафья* – головной убор зажиточных людей, маленькая шапочка, прикрывавшая только макушку; *колпак* – острокопечная шапка, изготовленная из белого атласа и украшенная ожерельем у богатых и из сукна или войлока у бедных; *четвероугольная низкая шапка* с меховым околышем из черной лисицы, соболя или бобра. «По шапке можно было заключить о происхождении и достоинстве. Высокие шапки означали знатность породы и сана. Так что, как бы ни оделся посадский, он не смел надеть высокой шапки, и даже в самих колпаках обыкновенной народной шапки вышина соразмерялась с достоинством рода. *Горлатные шапки* делались из драгоценных мехов с высоким верхом, иногда меховым. По своей фигуре она составляла обратную противоположность колпаку, ибо кверху была шире, книзу уже; спереди делалась прореха, окаймленная вдоль образцами или плащами с насечками. На одной стороне прорехи делались петли, густо обложенные жемчугом, изображавшие какую-нибудь фигуру» [3, с. 508–509].

Словосочетание *горлатная шапка* (*горлатный* ‘сделанный из меха, взятого с шеи, горла зверя’ [4, с. 86]) использовалось в художественных текстах для подчеркивания высокого обладателя этого головного убора: *Боярину в дедовские времена много ли было нужно? Шуба на соболях да шапка горлатная – вот и честь; Волков с места вскачь, и за ним – холопы, кодя лошаденок лаптями, побежали к Никольским воротам, где у стола, в горлатной шапке и в двух шубах – бархатной и поперх – нагольной, бараньей, – сидел страшный князь Федор Юрьевич Ромодановский* (А. Толстой. Петр Первый).

Показательный пример употребления устойчивого сочетания *просить боярской шапки* в значении ‘просить о получении статуса боярина’ находим в романе А. Толстого «Князь Серебряный». С такой просьбой обращается к Ивану Грозному «худородный» палач Малюта Скуратов, верный слуга царя, стремящийся стать боярином: *Малюта, мучимый завистью и любочестием, издавна домогался боярства; но царь, уважавший иногда обычаи, не хотел унижить верховный русский сан в лице своего худо-*

родного любимца и оставлял происки его без внимания. Скуратов решился напомнить о себе Иоанну. В этот самый день, при выходе царя из опочивальни, он бил ему челом, исчислил все свои заслуги и в награждение **просил боярской шапки**. Иоанн выслушал его терпеливо, засмеялся и назвал собакой.

Известно, что в традиционном этикете снятие шапки с головы означало выражение не только уважения, но и социальной подчиненности. Сравн. устаревший фразеологизм *ломать шапку* (перед кем-либо) ‘кланяться, раскланиваться, сняв головной убор’: *Его братья, однодворцы, только что не молились на него, шапки перед ним издали ломали, гордились им* (И. С. Тургенев. *Однодворец Овсянников*); *Посадские и шапок не ломали перед царевниным бывшим любовником. Стыдно было выйти на улицу* (А. Толстой. *Петр Первый*).

Статусная символика шапки отражена в русской поговорке *не по Сеньке шапка*, которая употребляется для характеристики человека не на своем месте, не достойного уважения, не справляющегося со своими обязанностями. «Происхождением поговорка обязана старинному обычаю мерять положение, вес человека в обществе величиной, формой и материалом его головного убора. Бояре, дворяне носили высокие шапки, колпаки разной, необычной формы из дорогих материй, мехов, украшенные драгоценными камнями, цветными вставками, пуговицами, отделанные золотой, серебряной, жемчужной нитью. Авторитет, точнее, богатство, знатность человека подчеркивались высотой шапок. Простонародье высоких головных уборов не носило, его шапки были похожи на современные ушанки: плетеные или войлочные с круглой и плоской тульей, меховые треухи со стоячим меховым козырьком и спускающейся или отворачивающейся вниз задней частью» [5, с. 632].

Главный герой романа И. А. Гончарова «Обломов», возмущаясь поведением некоторых своих современников, уделяющих слишком много внимания происходящим за пределами России событиям, использует фразеологический оборот *ходить не в своей шапке* в значении ‘заниматься не своим, не заслуживающим внимания делом’: *Сегодня Мехмет-Али послал корабль в Константинополь, и он ломает себе голову: зачем? Завтра не удалось Дон-Карлосу – и он в ужасной тревоге. Там роют канал, тут отряд войска послали на Восток; батюшки, загорелось! Лица нет, бежит, кричит, как будто на него самого войско идет. Рассуждают, соображают вкривь и вкось, а самим скучно – не занимает это их; сквозь эти крики виден непробудный сон! Это им пошроннее; они не в своей шапке ходят*.

Н. В. Жилина, рассмотревшая эволюцию и «социальную маркированность» русского мужского головного убора на протяжении XIII–XVII вв. (от знаменитой шапки Мономаха до простонародных колпаков), отмечает возможность выражения с помощью формы головного убора характера человека, его пагубных наклонностей: среди головных уборов, относящихся к XV веку, исследователь выделяет «удлиненные колпаки криволинейных очертаний, сопутствующие <...> различным людям, которые лгут» [6, с. 12].

Ритуальное использование шапки отражено в русском диалектном фразеологизме *шапку в лохань вкинуть* ‘об отказе невесты при сватовстве’ [2, с. 746]. Как известно, традиционный обряд сватовства сопровождался условно-символическими поступками невесты, чем выражается ее согласие / несогласие с брачным предложением. Некоторые из этих ритуальных действий (вручение сватающимся венка из гороховых стеблей, запеченной тыквы, тыквы с вырезанной серединой или разбитой тыквы) содержали аллегорический намек на утрату девушкой невинности, что делало невозможным само сватовство [7, с. 30–39].

«Внутренняя логика» рассматриваемого фразеологизма выявляется с учетом символики именных компонентов, каждый из которых символически воплощает мужское и женское начало. Так, в свадебном обряде шапка использовалась не только как атрибут мужчины (жениха), но и (на основании переосмысления по принципу синекдохи) как его полноценное замещение. Сравн. диалектные фраземы *сватать за шапку* ‘сватать

в отсутствие жениха', *отдать за шапку* 'выдать замуж за неизвестного человека'. На Полесье «невесте на свадьбе надевали мужскую шапку, чтобы у нее рождались сыновья; клали в постель молодых (под голову или под поясницу молодой) шапку, подкладывали шапку в красный угол. Для этой же цели молодая в первую брачную ночь надевала шапочку. В Македонии в доме муже невеста садилась на колени свекрови, где лежали шапки маленьких мальчиков, после чего шапки перекидывали через молодую, желая ей детей мужского пола» [8, с. 572]. В Полесье для того, «чтобы корова "погуляла", протирали ей вымя шапкой» [8, с. 574]. В Беларуси девушки-подростки натирали мужской шапкой груди, чтобы они быстрее росли [9, с. 52–53].

Корыто (лохань), выполняющее прежде всего функцию посуды для различных хозяйственных целей, в сфере народной духовной культуры осмыслялось как воплощение женского начала. «Знаковый потенциал корыта реализуется прежде всего в народно-медицинских ритуалах. Подвергнутого сглазу ребенка клали под корыто у порога сарая и перегоняли через него свиней, подбрасывали над корытом, если ребенок сильно плакал; из корыта умывались, чтобы отвести сглаз; накрывались корытом во время приступа эпилепсии». При этом помещение ребенка под корыто связывалось с идеей повторного рождения, что обеспечивалось символическим отождествлением корыта и женского рождающего начала (в некоторых народных песнях присутствует мотив уподобления корыта и женского "низа"); о невесте, которая не сохранила девственность до свадьбы, в Ганцевичском районе Брестской области говорили, что она *села на разбитым карыце*» [10, с. 229].

Таким образом, ритуальное поведение девушки, при котором она в присутствии сватов бросала шапку в лохань (корыто), однозначно указывало на невозможность сватовства, поскольку такое действие понималось как компрометирующая девушку ситуация.

С ритуальным использованием шапки связано происхождение белорусского фразеологизма *спаць у шапку* 'не проявлять подвижности, энергичности, бездействовать, быть пассивным и безразличным тогда, когда надо безотлагательно действовать' [11, с. 431]. В основу внутренней формы этого устойчивого сочетания положено, как можно предположить, представление об использовании мужской шапки в девичьих гаданиях у восточных славян: «В гаданиях о замужестве (особенно на святки) девушки клали шапку (иногда украденную у парня) под подушку и ожидали во сне увидеть суженого» [8, с. 573]. Сказанное дает основание считать деривационной базой фразеологизма *спаць у шапку* омонимичное свободное словосочетание *спаць у шапку* (то есть спать на подушке, под которую помещена шапка), а его мотивирующей базой – поверье о том, что в таком случае девушка может быть уверенной в «реализации» сна о суженом. Подобное «пассивное» ритуальное поведение вполне могло отождествляться с бездействием, что и оказало влияние на формирование целостного значения данного фразеологизма [7, с. 75–77]. Первоначально этот оборот обозначал определенную ритуально обусловленную ситуацию – сна «в шапку», а с течением времени в результате архаизации этнокультурных представлений свободное словосочетание *спаць у шапку* приобрело статус фразеологизма, реализующего более широкое значение с экспрессивным оттенком осуждения – 'не проявлять подвижности, энергичности; быть пассивным, безразличным'.

При выявлении внутренней формы фразеологизма *спаць у шапку* важно учитывать смыслообразующую роль именного компонента, обозначающего утилитарный предмет (мужской головной убор), наделявшийся в сфере народной духовной культуры ярко выраженными продуцирующими и обереговыми свойствами. Так, в русской традиции шапка использовалась в лечебной магии как предмет, способствующий укреплению здоровья слабых (недоношенных) детей, что видно из иллюстрации к диалектной лексеме *недопарыш* 'ребенок-недоносок': *Дедушка Терентий недопарыш был, шесть недель лежал в шапке на печи* [12, с. 196]. На Полесье в шапку клали яйца, которые впоследствии подкладывали под наседку: считалось, что из таких яиц выведутся хоро-

шие цыплята [13, с. 36]. В Украине в Сочельник хозяйка для защиты от сглаза окуривала все хозяйство, надев шапку мужа. В Воронежской губернии старший член семьи перед Крещением садился на пороге в шапке и квохтал, «чтобы квочки садились хорошо» [14, с. 80]. Русские крестьяне Костромской губернии клали старую шапку в поле рядом с «бородой», чтобы увеличить ее магическое влияние на будущий урожай нивы [15, с. 231].

К происхождению рассматриваемого фразеологизма, имеющего значение ‘бездействовать, быть пассивным’, непосредственное отношение имеет комплекс апотропейных представлений о мужской шапке, сущность которых заключается в осмыслении ее как предмета, выступающего в роли магического оберега, сакрализованного «сторожа». Такая ярко выраженная магическая (апотропейная) значимость шапки проявлялась в обряде, который был известен в белорусском Полесье в 19 веке. Если по какой-то причине новорожденного нельзя было везти к священнику для крещения, а родители хотели дать ребенку имя, они отправлялись к священнику, просили его прочесть молитву и произнести имя ребенка над шапкой. После этого шапку сжимали руками («чтобы имя не улетучилось») и, принеся ее домой, надевали на голову ребенка [16, с. 37]. В русской родильной обрядности до начала XX века сохранился обычай «молитвы в шапку»: «Как только рождался ребенок, его отец отправлялся к священнику и просил его прочесть молитву и дать имя “в шапку”, после чего надевал шапку и спешил вернуться домой, чтобы “вытрясти” молитву на роженицу» [8, с. 573]. Сравн. в связи со сказанным рус. *родиться в шапке* ‘быть удачливым, везучим’ [2, с. 745].

Особенно часто в качестве магического оберегового средства шапка использовалась в свадебной обрядности: именно с этой целью (для противодействия порче, сглазу) ее надевали различные участники свадьбы. Так, в Брестском Полесье сваха приходила на заручины в шапке. В белорусской и русской свадебных традициях было известно ритуальное ношение женихом шапки на протяжении всей свадьбы независимо от времени года [1, с. 507]; в некоторых регионах Полесья в отдельные моменты свадьбы мужскую шапку для оберега от сглаза надевали и на невесту [13, с. 36]. В Черниговской губернии невеста в шапке жениха на голове выходила из спальни после первой брачной ночи [17, с. 260].

Таким образом, этнофраземы с компонентом *шапка*, с одной стороны, связаны с указанием на социальный статус обладателя этого головного убора, а с другой стороны, они содержат архаичные этнокультурные сведения, обусловленные сакрализацией шапки.

Список использованных источников

1. Кабакова, Г. И. Головной убор / Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1. – М. : Междунар. отн., 1995. – С. 506–508.
2. Мокиенко, В. М. Большой словарь русских поговорок / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. – М. : ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2007. – 784 с.
3. Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / собр. М. Забытым. – М. : Автор, 1992. – 607 с.
4. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 4 (Г–Д) / под ред. С. Г. Бархударова. – М. : Изд-во «Наука», 1977. – 403 с.
5. Бирих, А. К. Русская фразеология: историко-этимологический словарь: ок. 6000 фразеологизмов / СПбГУ; Межкаф. словарный каб. им. Б. А. Ларина; под ред. В. М. Мокиенко / А. К. Бирих, В. М. Мокиенко, Л. И. Степанова. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Астрель: АСТ: Люкс, 2005. – 926 с.
6. Жилина, Н. В. Мужской русский головной убор второй половины XIII–XVII вв. и его украшение / Н. В. Жилина // Вестник ТвГУ. Серия «История». – 2013. – Вып. 1. – С. 3–29.
7. Коваль, В. И. Фразеология народной духовной культуры: состав, семантика, происхождение : монография / В. И. Коваль. – Минск : РИВШ, 2011. – 196 с.
8. Толстая, С. М. Шапка / С. М. Толстая, Е. С. Узенева // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 5. – М. : Междунар. отн., 2014. – С. 572–576.

9. Кухаронак, Т. І. Радзінныя звычаі і абрады беларусаў: Канец XIX – пач. XX ст.ст. / Т. І. Кухаронак. – Мінск : Навука і тэхніка, 1993. – 126 с.
10. Валодзіна, Т. В. Карыта / Т. В. Валодзіна // Міфалогія беларусаў : Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск : Беларусь, 2011. – С. 229–230.
11. Лепешаў, І. Я. Слоўнік фразеалагізмаў : у 2 т. – Т. 2: М–Я / І. Я. Лепешаў. – Мінск : Беларус. энцыклапедыя імя П. Броўкі, 2008. – 704 с.
12. Словарь русских говоров Среднего Урала. – Т. 2: К–Н; Урал. гос. ун-т. – Свердловск, 1971. – 214 с.
13. Программа Полесского этнолингвистического атласа / сост. А. В. Гура, О. А. Терновская, С. М. Толстая // Полесский этнолингвистический сборник : исследования и материалы. – М. : Наука, 1983. – С. 21–46.
14. Круглый год: Русский земледельческий календарь / сост., вступ. ст. и прим. А. Ф. Некрыловой. Ил. Е. М. Белоусовой. – М. : Правда, 1989. – 496 с.
15. Терновская, О. А. Борода / О. А. Терновская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1. – М. : Междунар. отн., 1995. – С. 229–234.
16. Богданович, А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: Этнографический очерк / А. Е. Богданович. – Гродно, 1895. – 187 с.
17. Гура, А. В. Брачная ночь / А. В. Гура // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1. – М. : Междунар. отн., 1995. – С. 257–261.

Abstract. The article considers the internal form of phraseological units of the Russian language, which include the header component in their composition. Examples of the considered stable phrases correlating with the social status and etiquette behavior of people are given. The dialect phraseological units in which the cap component implements ethno-cultural semantics are analyzed.

Keywords: phraseological units, word-component cap, internal form, semantics, traditional culture.

УДК 811.161.1'271'42:398.61(=161.1):398.9(=161.1):316.356.4

М. Л. Ковшова

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РУССКИХ ЗАГАДОК, ПОСЛОВИЦ И ИДИОМ С ТЕРМИНАМИ НЕКРОВНОГО РОДСТВА

Аннотация. Исследование русских загадок, пословиц и идиом с терминами некровного родства проводится с целью изучения особенностей народного миропонимания, запечатленного в фольклоре и фразеологии; описания того, как в «наивной» культурно-языковой картине мира отражаются представления о родственных связях, как в разных знаках языка и культуры концептуализируется понятие некровного родства.

Ключевые слова: лингвокультурологический анализ, концептуализация, термины некровного родства, идиомы, пословицы, загадки.

Методология и методика анализа. Антропологическая «программа» развития современной науки о языке переживает дифференциально-интегративные процессы, которые охватывают такие направления, как когнитивная лингвистика, психолингвистика, лингвокультурология; данные дисциплины обладают своей предметно-объектной сферой и методологией; в то же время происходит, во многом стихийно, движение к созданию целостной методологии. Представленный в работе «алгоритм» исследования отвечает современному запросу на интеграцию методов, способов и приемов исследования, позволяет объединить и обобщить наблюдения, полученные с разных «ракурсов», среди которых лингвокультурологический видится как «вершинный», поскольку позволяет описать знаки языка в их культурном «преломлении», раскрыть смыслы, стоящие за словом в сознании носителей языка определенной культуры [1]. Анализ проводится на материале русских загадок, пословиц и фразеологизмов-идиом с семантикой некровного родства и осуществляется в последовательном прохождении трех этапов.