Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
«Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского»

На правах рукописи

БЕЛУГИНА Ольга Владимировна

Специфика функционирования обрядовой лексики в фольклоре юго-западных районов Брянской области

Специальность 10.02.01

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
доктор филологических наук,
доцент С.Н. Стародубец

Брянск 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 5

ГЛАВА I. Теоретико-методологические основы исследования языка традиционной народной культуры 28

1.1. Традиции лингвистического исследования языка народного фольклора 28

1.1.1. Разработка вопроса о взаимоотношении языка и культуры в рамках лингвокультурологии 28

1.1.2. Этнолингвистические исследования фольклорных материалов 33

1.1.3. Изучение языка фольклора основными научными школами лингвофольклористики 40

1.2. Традиционная культура в аспекте символической семантики 46

1.2.1. Понятие «символ» в контексте научного осмысления 46

1.2.2. Традиционный обряд как репрезентант народной культуры 53

1.2.3. Обрядовый дискурс как комплексный феномен, отражающий особенности традиционного мировосприятия этноса 57

1.3. Определение символического значения в обрядовом дискурсе 61

1.3.1. Коннотация как средство выражения национально-специфического компонента значения слова 61

1.3.2. Символическое значение в аспекте этнокультурной маркированности языковых единиц 65

1.3.3. Объективация символического значения в обрядовых текстах 69

Выводы 79

ГЛАВА II. Сакральная лексика зимних календарных обрядов, зафиксированная на территории юго-западных районов Брянской области 85

2.1. Своеобразие традиционной зимней календарной обрядности 85

2.2. Номинации, обозначающие святочный период и его отдельные этапы 86

2.2.1. Специфика употребления лексических единиц *коле(я)да*, *коляды* и *колядки* в обрядовом дискурсе юго-западных районов Брянской области 86

2.2.2. Особенности употребления лексических единиц *щёдры*, *засева́тые* и *засе́вки* в обрядовом дискурсе юго-западных районов Брянской области 91

2.3. Номинации, связанные с обрядом славления и со святочной традицией ряженья 95

2.3.1. Функционирование лексической единицы *звезда* в обрядовом дискурсе юго-западных районов Брянской области 95

2.3.2. Ряженье как этнокультурный феномен в составе традиционной русской обрядности 97

2.3.3. Функционирование лексических единиц *коза* и *кобыла* в обрядовом дискурсе юго-западных районов Брянской области 98

2.4. Номинации, связанные с обычаем приготовления ритуальной каши в святочный период 101

2.4.1 Функционирование номинации *кутья* (*кутя́, куття́*) в рамках святочного обрядового дискурса 101

2.4.2. Функционирование номинации *сочиво* и диалектного наименования *гу́ща* в рамках святочного обрядового дискурса 107

2.5. Номинации, связанные со святочными гаданиями 108

2.5.1. Специфика употребления лексической единицы *блины* в святочном обрядовом дискурсе 108

2.5.2. Специфика употребления лексических единиц *курица (ку́ра/ку́рка*) и петух (*пе́вень*) в святочном обрядовом дискурсе 110

2.5.3. Специфика употребления лексических единиц *колодец*, *перекрёсток*, *ро́сстаньки* (*ростанки́*, *ро́сстани*), *мусор*, *сме́тье* в святочном обрядовом дискурсе 114

2.5.4. Специфика употребления лексических единиц *валенок (ва́ленец)*, *сапог*, *чёбот* в святочном обрядовом дискурсе 117

2.5.5. Специфика употребления лексической единицы *зеркало* в святочном обрядовом дискурсе 119

2.6. Номинации, связанные с вечерними посиделками молодёжи 121

2.6.1. Характеристика наименований с корневым морфом *вечер-* 121

2.6.2. Характеристика наименований с корневым морфом *бор-*, мотивированных глаголом *собираться*, и с корневым морфом *игр-* 123

2.6.3. Характеристика наименований с корневым морфом *гул-* и номинации *бабины* 126

Выводы 127

ГЛАВА III. Сакральная лексика весенних календарных обрядов, зафиксированная на территории юго-западных районов Брянской области 133

3.1. Своеобразие традиционной весенней календарной обрядности 133

3.2. Специфика наименований масленичной обрядности, характерная для обрядовых текстов юго-западных районов Брянской области 134

3.2.1. Номинации, связанные с хрононимами масленичного обрядового комплекса 134

3.2.2.Наименования, связанные с атрибутами масленичного обрядового комплекса 140

3.3. Специфика наименований вознесенской обрядности, характерная для обрядовых текстов юго-западных районов Брянской области 145

3.3.1. Структура и семантика вознесенской обрядности 145

3.3.2. Наименование праздника Вознесение Христово, фиксируемое на территории юго-западных районов Брянской области 151

3.3.3. Номинации, связанные с песенной ритуальной традицией 155

3.3.4. Номинации, связанные с традицией ряженья 166

Выводы 169

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 174

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ 180

СЛОВАРИ 201

ПРИЛОЖЕНИЕ 1 205

ПРИЛОЖЕНИЕ 2 266

ВВЕДЕНИЕ

Вопросы, связанные с традиционной народной культурой славян, по-прежнему остаются актуальными для научных исследований. Это обусловлено тем, что реконструкция системы древнеславянских обрядов и поверий невозможна без учёта фольклорно-этнографических и языковых фактов конкретных локальных традиций. Именно подобные исследования, производимые в различных регионах, отличаются способностью дополнять друг друга. Календарный цикл традиционных обрядов обладает наибольшей устойчивостью, так как именно народные обряды, несмотря на различную степень их сохранности и эволюционных преобразований, продолжают транслировать архаические черты народной культуры и элементы сущностной мифологической семантики.

Необходимость изучения лексики календарной обрядности юго-западных районов Брянской области, в первую очередь, обусловлена тем фактом, что данные районы входят в состав Полесья, под которым традиционно понимается историко-этнографическая область, включающая отдельные географические зоны (Белорусское, Украинское, Люблинское (Польша) и Брянско-Жиздринское Полесье). Исследуемые нами районы юго-запада Брянщины (Новозыбковский, Климовский, Гордеевский, Красногорский и Злынковский) относятся к расположенной на левом берегу Днепра части так называемого Восточного (или Левобережного) Полесья (включающем также Чернигово-Сумскую зону Украинского и Гомельскую область Белорусского Полесья) и характеризуются особым этническим своеобразием и уникальной традиционной и материальной культурой. Как отмечает О.В. Белова, данный регион представляет собой «уникальное явление как в плане содержания (сюжетно-мотивный состав фольклорных обрядовых тестов и текстов несказочной прозы, объединивший в себе черты соседствующих культурных традиций), так и в плане выражения (диалектные

особенности, отраженные в языке фольклора и в локальных формах традиционной культуры)» [Белова 2013: URL].

В настоящем исследовании этнолингвистическому анализу подвергаются обряды зимнего (святочный) и весеннего (масленичный и вознесенский) обрядовых циклов. Выбор определяется тем фактом, что данные обрядовые комплексы на территории юго-западных районов Брянской области характеризуется наличием наиболее яркой, с точки зрения присутствия национально-культурного компонента значения, лексики как нормативной, так и диалектной.

Таким образом, **актуальность исследования** обусловлена, во-первых, необходимостью выявления и этнолингвистического изучения региональных фольклорных традиций, являющихся неотъемлемой составляющей духовной культуры народа. Исследование языка традиционных обрядов юго-запада Брянской области представляется особо значимым ещё в связи с тем, что данные районы Восточного Полесья, несмотря на глобальную индустриализацию, до сих пор во многом сохраняют архаичные черты духовной и материальной славянской культуры. Особенно ярко это проявляется в своеобразии диалектных наименований (в первую очередь наименований, связанных с обрядовой лексикой – обрядовыми словами, которые конструируют сакральный смысл обряда), бытующих в приграничных районах. Кроме того, авария на ЧАЭС привела к радиационному загрязнению данных территорий, что вызвало нарушение производственной и социальной инфраструктуры и частичное переселение коренных жителей региона в другие районы и области страны. Как отмечал Н.И. Толстой: «Некоторые зоны, несмотря ни на что, сохраняли свою живую старину в достаточной полноте и разнообразии. К таким зонам относилось Полесье. Но и оно, после катастрофы в Чернобыле, оказалось разбитым сосудом с зияющей дырой в районе нижней Припяти» [Толстой 1995: 20]. Угроза безвозвратной утраты хранящихся в памяти народа элементов традиционной культуры, несомненно, обусловливает актуальность работы по

сбору, систематизации и анализу культурных и языковых фактов, связанных с народной обрядностью.

Во-вторых, выявление специфики проявления символического значения у лексических единиц, связанных с конкретными обрядами, представляется актуальным, так как именно народный обряд, являясь одновременно частью традиционной культуры и фактом живой этнокультурной сакральной коммуникации, соединяет в себе компоненты духовного и материального, отражает народные представления о мироустройстве и обладает максимальной степенью символизации.

Теоретической базой диссертации стали фундаментальные исследования особенностей национального языка и культуры Ф.И. Буслаева [Буслаев 1861, 2011], А.А. Потебни [Потебня 1989], А.Н Афанасьева [Афанасьев 1865–1869], А.Н. Веселовского [Веселовский 1979, 1989], Д.К. Зеленина [Зеленин 1994, 1995]. В своей работе мы опирались на труды по лингвокультурологии, этнолингвистике и лингвофольклористике следующих авторов: Ю.С. Степанова [Степанов 1997], Н.Д. Арутюновой [Арутюнова 1999], В.А. Масловой [Маслова 2001], В.М. Шаклеина [Шаклеин 2012], В.В. Воробьева [Воробьев 1997], В.Т. Клокова [Клоков 1994], В.В. Красных [Красных 2002], В.В. Колесова [Колесов 2006, 2000–2011, 2002, 2004], Н.И. Толстого [Толстой 1995], С.М. Толстой [Толстая 1978, 2005], А.В. Гура [Гура 1978, 1997], Е.Е. Левкиевской [Левкиевская 1995, 1996], О.В. Беловой [Белова 2013], В.В. Иванова, В.Н. Топорова [Иванов, Топоров 1974], Т.В. Цивьян [Цивьян 1994, 2008], А.Т. Хроленко [Хроленко 1974], С.П. Праведникова [Праведников 1994], М.А. Бобуновой [Бобунова 2004], И.С. Климас [Климас 2005]. Учение о символе и символическом значении нашли отражение в работах: Ч. Пирса [Пирс 2000], Ю.М. Лотмана [Лотман 1992 *а*], М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорского [Мамардашвили, Пятигорский 1997], А.Ф. Лосева [Лосев 1991], В.Н. Топорова [Топоров 1991], Л.Ф. Чертова [Чертов 1993], О.Г. Пестовой [Пестова 1988]. Специфика проявления национального культурного компонента семантики в структуре

коннотативного значения слова рассматривается в работах: Ю.Д. Апресяна [Апресян 1995], Е.М. Верещагина, В.Г. Костомарова [Верещагин, Костомаров 2005], С.Г. Фрост [Фрост 2006], Н.Ф. Алефиренко [Алефиренко 2010], В.Н. Телия [Телия 1993]. Немаловажными для проведённого исследования стали работы, посвящённые анализу своеобразия обрядового фольклора зимнего и весеннего календарных циклов: В.И. Чичерова [Чичеров 1957], Л.Н. Виноградовой [Виноградова 1984], Е.В. Калмыковой [Калмыкова 2003], В.К. Соколовой [Соколова 1979], Т.А.Бернштам [Бернштам 1981,1993], Т.А. Агапкиной [Агапкина 2002], В.Е. Гусева [Гусев 1986].

Материалом для анализа послужили:

1. Результаты полевых исследований на территории брянско-гомельского пограничья. Экспедиционные выезды осуществлялись, начиная с 2006 г., преподавателями филиала БГУ им. академика И.Г. Петровского в г. Новозыбкове в рамках совместных с белорусскими учёными грантовских исследований (РГНФ – БРФФИ: 2006 г., 2010 г., 2012 г., 2015 – 2016 гг. (автор являлся исполнителем всех проектов)) и продолжают проводиться в настоящее время. Кроме того, записи полевого материала по календарной обрядности осуществлялись также в процессе проведения ежегодной фольклорно-диалектологической практики и в ходе индивидуальных выездов автора работы. Полевые исследования позволили собрать обширный фольклорно-этнографический материал, хранящийся в фольклорно-этнографическом архиве филиала БГУ в г. Новозыбкове.

В качестве основного метода в процессе сбора информации выступал метод интервьюирования. При этом использовалась специально разработанная авторская программа-опросник для сбора полевого материала по календарной и семейной обрядности. Также осуществлялась аудио-, фото- и видеофиксация обрядовых действий, предметов материальной культуры и элементов народно-поэтического творчества, входящих в структуру обрядов. Массовость, повторяемость, множественность записанных вариантов

обусловили достоверность полученных в ходе полевых исследований материалов. Помимо этого, результаты работы подвергались сверке с другими видами источников (с исследованиями по изучению фольклора Полесья отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН и исследованиями белорусских учёных Гомельского государственного университета им. Ф. Скорины), в результате чего осуществлялась взаимодополняемость и взаимопроверяемость полученных фольклорно-этнографических и языковых данных. Таким образом, собранный полевой материал предоставил возможность для проведения реконструкции календарной обрядности как в целом на территории юго-запада Брянщины, так и в отдельных районах, выявить ареалы распространения того или иного явления и охарактеризовать языковую специфику обрядового фольклора анализируемого региона.

Полевыми исследованиями были охвачены территории юго-западных районов Брянской области (Стародубский, Климовский, Красногорский, Новозыбковский, Гордеевский, Злынковский и Клинцовский), приграничные с Россией районы Гомельской области (Добрушкий, Ветковский и Гомельский – Республика Беларусь), а также часть Калужской и Орловской областей, входящих в состав Восточного Полесья.

Для настоящего исследования были взяты фольклорные данные приграничных с Беларусью и Украиной районов Брянщины:

- Новозыбковский район, граничащий с Гомельской областью (Республика Беларусь);
- Гордеевский район, граничащий с Гомельской областью (Республика Беларусь);
- Красногорский район, граничащий с Гомельской областью (Республика Беларусь);
- Злынковский район, граничащий с Гомельской областью (Республика Беларусь);

- Климовский район (граничащий с Черниговской областью (Украина) и Гомельской (Республика Беларусь)).

Выбор районов для исследования был обусловлен тем фактом, что данный регион является зоной активных межэтнических контактов, что не могло не отразиться в фольклоре и языке жителей юго-запада Брянской области.

Этнолингвистические данные, зафиксированные на территории Беларуси, а также Калужской и Орловской областей Российской Федерации, использовались в данной работе эпизодически в целях сравнительного анализа языковой специфики и особенностей бытования обрядового фольклора.

Кроме того, необходимо отметить, что поскольку грантовская научно-исследовательская работа продолжается и в настоящее время (Грант РГНФ БРФФИ №15-24-01006 а (м)), полученные данные обрабатываются, фольклорно-этнографический архив пополняется и формируется (а в данном исследовании включены фрагменты записей 2015 года), то при цитировании считаем целесообразным предоставлять информацию о респонденте, его годе рождения, месте жительства (населённый пункт, район, область и страна).

2. Материалы диалектологической картотеки, хранящейся в филиале БГУ в г. Новозыбкове.

3. Данные диалектологических словарей: «Словарь народных говоров Западной Брянщины» П.А. Расторгуева [Расторгуев 1973], «Словарь брянских говоров» под редакцией В.А. Козырева, В.И. Чагишевой (5 выпусков: А–Ж) [СБГ 1976–1988], «Брянский областной словарь» под редакцией Н. И. Курганской [БОС 2007]. А также «Полесский народный календарь» С.М. Толстой [Толстая 2005], в котором зафиксирована лексика обрядового фольклора Брянской области (как одной из частей Полесья), в частности анализируемого в работе Климовского района.

Кроме того, при анализе диалектной лексики в качестве дополнительных источников привлекались данные «Словаря русских

народных говоров» [СРГН 1965–2013], «Толкового словаря живого великорусского языка» В.И. Даля [Даль 1995], а для сравнительно-сопоставительного анализа отдельных лексем использовались «Русско-белорусский словарь» [РБС 1982], «Русско-украинский словарь» [РУС 1962], «Словарь белорусского наречия» [СБН 1870], «Словарь украї́нской мо́вї» [СУМ 1909]. При описании специфики проявления символического компонента значения в обрядовой лексике юго-западных районов Брянской области активно привлекались данные этнолингвистического словаря «Славянские древности» под редакцией Н.И. Толстого [СДЭС 1995–2012].

Общее количество проанализированных словоупотреблений языковых единиц, относящихся к обрядовой лексике, составило более 2500.

Объектом настоящего диссертационного исследования является лексика зимних (святочных) и весенних (масленичных и вознесенских) календарных обрядов, зафиксированных на территории юго-западных районов Брянской области.

Предметом исследования послужил символический компонент значения обрядовой лексики в фольклоре юго-западных районов Брянской области.

Целью диссертационного исследования является выявление особенностей функционирования обрядовой лексики и проявления символического компонента значения лексем в обрядовых фольклорных текстах, характерных для юго-западного региона Брянской области.

Достижение поставленной цели предполагает решение следующих **исследовательских задач:**

1. Методом сплошной выборки из указанных выше источников отобрать эмпирический материал для исследования.

2. Проследить степень проявления этнокультурной маркированности в лексике зимнего и весеннего циклов календарной обрядности.

3. Составить семантическую классификацию обрядовой лексики в зависимости от степени проявления этнокультурной маркированности.

4. Рассмотреть специфику функционирования нормативной и диалектной лексики в составе святочного обрядового комплекса, связанную с особенностями наименований самого святочного периода и отдельных его этапов, традиции ряженья, приготовления ритуальной пищи, гаданиями и вечерними посиделками молодёжи.

5. Проанализировать особенности употребления лексики масленичного и вознесенского обрядовых циклов, включая лексемы, номинирующие сами обряды, а также обрядовые персонажи и атрибуты.

6. Сделать выводы о национально-культурной специфике обрядовой лексики юго-западных районов Брянской области.

Новизна исследования заключается во введении в научный оборот ранее не изученного с лингвистической точки зрения лексического материала, связанного с календарными обрядами юго-западных районов Брянской области. Кроме того, предлагается новый подход к классификации обрядовой лексики, в частности разработана и представлена классификация лексики обрядов юго-западных районов Брянской области в зависимости от степени выражения в ней символического значения, связанного с особенностями проявления национально-культурного компонента в семантике языковой единицы. В работе уточняется терминологический аппарат этнолингвистических исследований фольклорного материала, актуализируется объём и значение терминов *обряд* и *обрядовый дискурс*.

Помимо этого, сделана попытка детального рассмотрения в содержании обрядовой лексики национальной специфики, отражающей менталитет и особенности духовной культуры жителей юго-западных районов Брянской области.

Теоретическая значимость исследования заключается как в дальнейшем развитии тех направлений в этнолингвстике и лингвокультурологии, представители которых занимаются изучением языка

устного народного творчества, так и в выявлении новых языковых данных, отражающих специфику терминологической составляющей обрядового фольклора. Разработанный и применённый в данном исследовании понятийный аппарат дополняет сложившиеся традиции этнолингвистического анализа фактов духовной культуры народа.

Кроме того, представленный и реализованный в работе подход к исследованию лексики традиционных народных обрядов с точки зрения степени проявления национально-культурного компонента может быть использован для изучения лексических единиц других фольклорных жанров.

Практическая значимость работы.

Полученные в ходе исследования результаты и собранный материал могут использоваться в лексикографической практике при составлении словарей диалектной лексики, словарей языка фольклора и народной культуры, а также при создании лексических атласов русского языка. Этнолингвистические данные могут быть применены в учебных курсах при чтении лекций и проведении семинарских и практических занятий по фольклористике, русской диалектологии, лексикологии, этнографии, а также в процессе написания студентами курсовых и выпускных квалификационных работ. Возможно использование данных, полученных в ходе проведённого исследования, при чтении спецкурсов, связанных с проблемами лингвокультурологии, этнолингвистики, а также на специальных курсах, посвящённых изучению русского языка как иностранного.

Кроме того, представленный в работе материал может быть применён сотрудниками культурно-просветительских учреждений для реконструкции и воспроизведения на массовом уровне традиционных обрядов в процессе организации и проведения календарных народных праздников с учётом региональной специфики.

На защиту выносятся следующие **положения:**

1. Традиционная культура имеет знаковую природу, народный обряд представляет собой текст, символические элементы которого связаны

посредством «обрядового синтаксиса» (термин Н.И. Толстого [Толстой 1995: 63]).

2. Обрядовый дискурс является семиотическим образованием, включающим как лингвистическую, так и экстралингвистическую составляющие.

3. В зависимости от уровня выражения национально-культурного компонента значения языковые единицы в обрядовом дискурсе характеризуются различной (максимальной, высокой, минимальной) степенью проявления этнокультурной маркированности.

4. Различная степень проявления этнокультурной маркированности обусловливает выделение в составе вербальной части обрядового дискурса трёх групп лексики: собственно сакральной, сакрально компилятивной и эвентуальной.

5. Символическое значение заложено в семантике собственно сакральной лексики, определяет её исключение из обиходной жизни народа и детерминирует принадлежность к обрядовому дискурсу.

6. Сакрально компилятивная лексика способна объективировать бытовое значение только в соответствующем контексте, вне которого она реализует обрядовую символическую семантику.

7. Эвентуальная лексика в рамках обрядового дискурса транслирует символическое значение за счёт контекстуальных распространителей, вербализируя при этом архаичные представления народа о мироздании.

Методы исследования.

В ходе исследований, направленных на выявление, фиксирование и сохранение отдельных элементов традиционной народной культуры жителей юго-западных районов Брянской области, были использованы основные методы полевых исследований фольклора и диалектного материала, включающие: экспедиционное изучение, целенаправленный опрос, сверку с архивными материалами, проведение повторных выездов.

В процессе лингвистического анализа обрядовой лексики и выявления символического компонента значения лексических единиц использовались:

- описательный метод, который реализовывался в приёмах сплошной выборки, интерпретации, систематизации и классификации языкового материала в соответствии с поставленными исследовательскими задачами;

- метод дефиниционного, контекстного, компонентного анализа, который позволял вычленить мельчайшие смыслы, заложенные в значении лексем, являющихся принадлежностью вербальной части обрядового дискурса;

- сравнительно-сопоставительный метод, который способствовал выявлению общих черт у диалектной лексики, входящей в состав обрядового дискурса юго-западных районов Брянской области, с литературными номинациями в украинском и белорусском языках.

Кроме того, в исследовании были использованы приёмы лингвокультурологического и этнолингвистического комментирования, ареальный подход, позволяющий представить локальные версии обрядов на общерусском фоне, а также приёмы семиотического анализа языка и культуры и ретроспективной реконструкции, что обусловлено тем фактом, что обрядовая лексика является не только частью национального русского языка, но и тесным образом связана с культурой, этнографией и мировоззрением народа.

Структура диссертации.

Диссертационное исследование состоит из введения, трёх глав, заключения, списка использованной литературы, списка использованных словарей и двух приложений.

Во *введении* определяется актуальность исследования, степень его новизны, теоретическая база, объект и предмет, цель и задачи, источники исследования, теоретическая и практическая значимость работы, положения, вынесенные на защиту, методологическая база, а также представлена апробация результатов исследования.

Первая глава диссертации посвящена, во-первых, истории и современному состоянию исследования проблемы взаимосвязи и взаимозависимости языка и культуры, языка и менталитета, языка и фольклора в рамках лингвокультурологии, этнолингвистики и лингвофольклористики. Во-вторых, в главе представлено рассмотрение вопроса о своеобразии традиционной культуры в аспекте символической семантики, дано определение обрядового дискурса как семиотического образования, рассмотрены языковые единицы в зависимости от степени проявления этнокультурной маркированности, выделены три основные группы лексики, составляющие основу вербальной части обрядового дискурса.

Во *второй главе* рассматривается обрядовая лексика зимнего календарного цикла, зафиксированная на территории юго-западных районов Брянской области. Анализируется специфика употребления лексем, связанных с наименованиями обрядов и их отдельных этапов, с традицией приготовления ритуальной пищи, а также языковые единицы, относящиеся к святочным гаданиям и вечерним посиделкам молодёжи, отражающие языковые особенности номинаций святочного периода в исследуемом регионе.

Третья глава содержит анализ специфики употребления лексики весенних календарных обрядов, зафиксированной на территории юго-западных районов Брянской области. Рассматриваются языковые единицы, связанные с хрононимами и атрибутами масленичного обрядового комплекса, а также особенности наименований, относящиеся в исследуемом нами регионе к вознесенской обрядности.

В *заключении* представлено изложение основных результатов исследования.

Библиография работы включает 230 наименований.

Приложение 1 «Материалы к словарю обрядовой лексики, зафиксированной на территории юго-западных районов Брянской области»

включает в себя сакральную лексику как календарных, так и семейных обрядов, отражает терминологические особенности обрядового фольклора анализируемого региона.

Приложение 2 включает в себя «Опросник для системного сбора и фиксации конкретных языковых единиц, функционирующих в обрядовом фольклоре на территории юго-западных районов Брянской области», использованный автором работы в процессе сбора фольклорного материала.

Апробация результатов исследования.

Материалы исследования были изложены в выступлениях с докладами на всероссийских и международных научных конференциях:

1. IX Международная научно-практическая конференция «Актуальные проблемы науки и образования в посткатастрофный период», филиал ГОУ ВПО «Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского» в г. Новозыбкове, 25–26 апреля 2007 г., г. Новозыбков, Брянская обл.

2. II Всероссийская научно-практическая конференция «Роль университетов в поддержке гуманитарных научных исследований», г. Тула, Тульский государственный педагогический университет им. Л. Н. Толстого, 2007.

3. Международная научно-практическая конференция, посвящённая 15-летию Общества Кирилла Туровского «Восточные славяне: историческая и духовная общность», УО «Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины», 15–16 апреля, 2008 г., г. Гомель, Республика Беларусь.

4. Международная научно-практическая конференция «Российско-Белорусско-Украинское пограничье: проблемы формирования единого социокультурного пространства – история и перспективы», ГОУ ВПО «Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского», 18–20 сентября 2008 г., г. Брянск.

5. XI Международная научно-методическая конференция «Актуальные проблемы науки и образования в посткатастрофный период.

Расторгуевские чтения», филиал ГОУ ВПО «Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского» в г. Новозыбкове, 22–23 октября 2008 г., г. Новозыбков, Брянская обл.

6. XII Международная научно-методическая конференция «Актуальные проблемы науки и образования в посткатастрофный период», филиал ГОУ ВПО «Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского» в г. Новозыбкове, 23–24 апреля 2009 г., г. Новозыбков, Брянская обл.

7. Международная научно-практическая конференция «Российско-Белорусско-Украинское пограничье: провинция как социокультурный феномен», филиал ГОУ ВПО «Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровкого» в г. Новозыбкове, 22–23 октября 2009 г.. г. Новозыбков, Брянская обл.

8. Научно-практическая конференция преподавателей общеобразовательных и профессиональных учреждений юго-западных районов Брянской области «Современные требования к контролю и оцениванию образовательных достижений учащихся по русскому языку и литературе», филиал ГОУ ВПО «Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского» в г. Новозыбкове, 21–23 октября 2009 г.. г. Новозыбков, Брянская обл.

9. Международная научно-практическая конференция «Современные проблемы историко-правового, филологического, психолого-педагогического и естественнонаучного краеведения», филиал ГОУ ВПО «Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского» в г. Новозыбкове, 22–23 апреля 2010 г., г. Новозыбков, Брянская обл.

10. Круглый стол учителей школ, преподавателей средних и высших учебных заведений России и Беларуси «Коммуникативно-речевая ситуация в России в конце XX – начале XXI вв.», филиал ГОУ ВПО «Брянский

государственный университет имени академика И.Г. Петровкого» в г. Новозыбкове, 20–22 октября 2010 г., г. Новозыбков, Брянская обл.

11. Международная научно-практическая конференция «Российско-белорусско-украинское пограничье: аспекты взаимодействия в контексте единого социокультурного пространства – история и перспективы», филиал ГОУ ВПО «Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровкого» в г. Новозыбкове, 21–22 октября 2010 г., г. Новозыбков, Брянская обл.

12. Международная научно-практическая конференция «Российско-Белорусско-Украинское пограничье: 25-летие экологических и социально-педагогических проблем в постчернобыльский период», филиал ГОУ ВПО «Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровкого» в г. Новозыбкове, 26–27 апреля 2011 г., г. Новозыбков, Брянская обл.

13. Международная конференция «Скарына і наш час», УО «Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины», 14–15 октября 2011 г., г. Гомель, Республика Беларусь.

14. Международная научная конференция «Имя профессора П.А. Расторгуева как символ славянской лингвокультуры в пограничном регионе», филиал ФГБОУ ВПО «Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровкого» в г. Новозыбкове, 23–24 октября 2014 г., г. Новозыбков, Брянская обл.

15. Международная научно-практическая конференция, посвящённая 85-летию Брянского государственного университета им. акад. И.Г. Петровского и 20-летию филиала университета в г. Новозыбкове «Региональные аспекты современных историко-правовых, филолого-культурологических, психолого-педагогических, естественнонаучных и экономических исследований», 15–16 октября 2015 г., г. Новозыбков, Брянская обл.

16. XII Міжнародная навуковая канферэнцыя «Славянскія літаратуры ў кантэксце сусветнай». Да 750-годдзя Дантэ Аліг’еры і 85-годдзя

Уладзіміра Караткевіча, Белорусский государственный университет, 22–24 кастрычніка 2015 г., г. Мінск, Республика Беларусь.

17. Конференция «Скарынаўскія традыцыі: гісторыя і сучаснасць», УО «Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины», 6 ноября 2015 г., г. Гомель, Республика Беларусь.

По теме диссертации опубликовано 25 работ, в т.ч. 3 – в научных изданиях, рекомендованных ВАК РФ, 1 – в издании, индексируемом в Scopus (общий объём – 6,5 п.л.).

Публикации в изданиях, рекомендуемых ВАК Министерства образования и науки РФ для опубликования основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени кандидата филологических наук:

1. Белугина, О.В. Ўшестье как локальный концепт-сценарий на территории Брянско-Гомельского пограничья / О.В. Белугина // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Русская филология». – М.: Издательство МГОУ, 2007. – №3. – С. 54–58 (лично автором – 0,5 п.л.).

2. Белугина, О.В. Языковая специфика календарно-обрядовых фольклорных текстов, зафиксированных на территории юго-западных районов Брянской области / О.В. Белугина // СПб: Известия РГПУ им. А.И. Герцена, 2014. – Вып. 166. – С. 62–68 (лично автором – 0,75 п.л.).

3. Белугина, О.В. Языковые особенности святочных фольклорных текстов, зафиксированных на приграничных с Белоруссией территориях Брянской области / О.В. Белугина // Учёные записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. – Курск: Изд-во КГУ, 2015. – № 1 (33). URL: http://www.scientific-notes.ru/pdf/038-017.pdf (Дата обращения: 18.04.2016) (лично автором – 0,6 п.л.).

Публикация в издании, индексируемом в Scopus:

4. Белугина, О.В. Research of the Symbolic Component of Words Meanings in the Structure of TraditionalFolk Rite, Indian Journal of Science and Technology,Indian Journal of Science & Technology / О.В Белугина, С.Н.

Стародубец, М.А. Кривоносова, Е.С. Абакумова // Ченнаи, 2015. DOI: 10.17485/ijst/2015/v8is(10)/85410, URL: www.indjst.org/index.php/indjst/issue/view/6528 (Дата обращения: 18.04.2016) (лично автором – 0,21 п.л.).

Публикации в других изданиях:

5. Белугина, О.В. Традиционный фольклор на территории Брянско-Гомельского пограничья в условиях социально-экономических и экологических преобразований в славянских государствах (по материалам комплексных экспедиций 2006 года) / О.В. Белугина, С.Н. Стародубец, М.А. Мухина // Актуальные проблемы науки и образования в посткатастрофный период: Сборник материалов X международной научно-практической конференции. г. Новозыбков, Брянская обл., 25–26 апреля 2007 г. /Ред. кол. В.Н. Пустовойтов, С.Н. Стародубец, А.В. Шлома. – Брянск, Изд. БГУ, 2007. – С. 212–219 (лично автором – 0,23 п.л.).

6. Белугина, О.В. Специфические особенности обряда «Вождения стрелы» на территории брянско-гомельского пограничья / О.В. Белугина, О.С. Ковалева // Актуальные проблемы науки и образования в посткатастрофный период: Сборник материалов X международной научно-практической конференции. г.Новозыбков, Брянская обл., 25–26 апреля 2007 г. / Ред. кол. В.Н. Пустовойтов, С.Н. Стародубец, А.В. Шлома. – Брянск, Изд. БГУ, 2007. – С. 205–208 (лично автором – 0,15 п.л.).

7. Белугина, О.В. Традиции духовной культуры на территории Российско-Белорусско-Украинского пограничья в условиях социально-экономических и экологических преобразований в славянских государствах / О.В. Белугина, С.Н. Стародубец // Роль университетов в поддержке гуманитарных научных исследований: материалы 2 всероссийской научно-практической конференции «Роль университетов в поддержке гуманитарных научных исследований» в 3-х т. / Отв. ред. Вронский О. Г. – Т.3. –Тула: ГоПУ им. Л. Н. Толстого, 2007. – С. 221–224 (лично автором – 0,25 п.л.).

8. Белугина, О.В. Народные обычаи и обряды Российско-Белорусского пограничья / О.В. Белугина, С.Н. Стародубец // Российско-Белорусско-Украинское пограничье: проблемы формирования единого социокультурного пространства – история и перспективы: Материалы международной научно-практической конференции. – Брянск: ООО «Ладомир», 2008. – С. 227–229 (лично автором – 0,07 п.л.).

9. Белугина, О.В. О некоторых символах в земледельческих обрядах на Белорусско-Брянском пограничье / О.В. Белугина, Г.И. Лопатин // Актуальные проблемы науки и образования: Труды и материалы XI международной научно-методической конференции. В 2-х т. – Т.1. – Брянск: РИО БГУ, 2008. – С. 62–72(лично автором – 0,3 п.л.).

10. Белугина, О.В. Функционирование обряда «Троицы» на территории брянско-гомельского пограничья / О.В. Белугина, С.Н Стародубец. // Актуальные проблемы науки и образования: Труды и материалы XI международной научно-методической конференции. В 2-х т. – Т.1. – Брянск: РИО БГУ, 2008. – С. 28–30 (лично автором – 0,07 п.л.).

11. Белугина, О.В. Специфика отражения концепта «Вознесение Христово» в языковом сознании жителей брянско-гомельского пограничья / О.В. Белугина // Восточные славяне: историческая и духовная общность. Материалы международной научно-практической конференции, посвящённой 15-летию Общества Кирилла Туровского. – Гомель: УО ГГУ им. Ф. Скорины, 2008. – С. 138–141 (лично автором – 0,19 п.л.).

12. Белугина, О.В. Особенности святочных обрядов на территории юго-западных районов Брянской области / О.В. Белугина // Актуальные проблемы науки и образования: Труды и материалы XII международной научно-методической конференции. – Брянск: РИО БГУ, 2009. – С. 203–206 (лично автором – 0,18 п.л.).

13. Белугина, О.В. Специфика духовной жизни городов брянско-гомельского пограничья (элективный курс по истории Брянского края) / О.В. Белугина // Современные требования к контролю и оцениванию

образовательных достижений учащихся по русскому языку и литературе: Материалы научно-практической конференции преподавателей общеобразовательных и профессиональных учреждений юго-западных районов Брянской области. – Брянск: РИО БГУ, 2009. – с. 61–67 (лично автором – 0,3 п.л.).

14. Белугина, О.В. Духовная культура городов брянско-гомельского пограничья: современное состояние фольклорно-этнографических и этнолингвистических явлений, традиций и новации / О.В. Белугина, С.Н. Стародубец // Российско-Белорусско-Украинское пограничье: провинция как социокультурный феномен: Материалы международной научно-практической конференции. – Брянск: РИО БГУ, 2009. – С. 6–14 (лично автором – 0,25 п.л.).

15. Белугина, О.В. Традиционный фольклор на территории брянско-гомельского пограничья (программа элективного курса) / О.В. Белугина // Коммуникативно-речевая ситуация в России в конце XX – начале XXI вв.: Материалы круглого стола учителей школ, преподавателей средних и высших учебных заведений России и Беларуси. – Брянск: РИО БГУ, 2010. – С. 76–83 (лично автором – 0,44 п.л.).

16. Белугина, О.В. Программно-целевой подход как фактор возрождения и сохранения традиционной праздничной культуры / О.В. Белугина, А.В. Сидоренко // Российско-Белорусско-Украинское пограничье: аспекты взаимодействия в контексте единого социокультурного пространства – история и перспективы: Материалы международной научно-практической конференции. – Брянск: РИО БГУ, 2010. – С. 156–162 (лично автором – 0,18 п.л.).

17. Белугина, О.В. Языковые особенности традиционного обрядового фольклора в современных условиях (на материале текстов приграничной территории Брянской области) / О.В. Белугина, С.Н. Стародубец // Российско-Белорусско-Украинское пограничье: 25-летие экологических и социально-педагогических проблем в постчернобыльский

период: Сборник материалов международной научно-практической конференции. – Брянск: БГУ, 2011. – С. 282–287 (лично автором – 0,15 п.л.).

18. Белугина, О.В. Особенности языка обрядового фольклора приграничных территорий Брянской области / О.В. Белугина, С.Н. Стародубец // Скарына і наш час. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2011. – С. 240–243 (лично автором – 0,7 п.л.).

19. Белугина, О.В. Особенности употребления этнографизмов в пословицах и поговорках Брянской области (на примере тематической группы лексики «Наименования одежды и обуви») / О.В. Белугина, С.П. Куркина // Российско-Белорусско-Украинское пограничье: научное взаимодействие в контексте единого социокультурного пространства: Материалы Международной научной конференции (г. Новозыбков, Брянская область, 23–24 октября 2014 г.). В 2-х ч. Ч.I. Славяноведение в пограничном регионе: Вторые Расторгуевские чтения / Под ред. В.В. Мищенко, В.Н. Пустовойтова, С.Н. Стародубец. – Брянск: БГУ, 2014. –С. 156–159 (лично автором – 0,1 п.л.).

20. Белугина, О.В. Девичество как «непроявленный» элемент традиционной культуры (по материалам записей традиционного фольклора Восточного Полесья) / О.В. Белугина, Т.А. Мищенко, С.П. Куркина // Региональные аспекты современных историко-правовых, филолого-культурологических, психолого-педагогических, естественнонаучных и экономических исследований: Сборник материалов международной научно-практической конференции, посвящённой 85-летию Брянского государственного университета им. акад. И.Г. Петровского и 20-летию филиала университета в г. Новозыбкове, г. Новозыбков, Брянская обл., 15–16 октября 2015 г.: В 2-х ч. Ч.2. / Ред. кол.: В.В. Мищенко, В.Н. Пустовойтов, С.Н. Стародубец. – Брянск: БГУ, 2015. – С. 166–171 (лично автором – 0,1 п.л.).

21. Белугина, О.В. Символика женской «почестности» в свадебном обряде жителей Восточного Полесья: акциональный и вербальный аспекты /

О.В. Белугина, Т.А. Мищенко, С.П. Куркина // Славянскія літаратуры ў кантэксце сусветнай: Да 750-годдзя Дантэ Аліг'еры і 85-годдзя Уладзіміра Караткевіча: Матэрыялы XII Міжнароднай навуковай канферэнцыі, Мінск, 22–24 кастрычніка 2015 г.: у 2 ч. Ч. 1 / Пад. рэд. Г.М. Бутырчык. – Мінск: Выд. Цэнтр БДУ, 2015. – С. 152–158 (лично автором – 0,12 п.л.).

22. Белугина, О.В. «Мужское» и «женское» в традиционном обрядовом фольклоре Российско-Белорусского пограничья / О.В. Белугина, Т.А. Мищенко, С.П. Куркина // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – М.: АПГиЕН, 2015. – № 11 – 2. – С. 179–183 (лично автором – 0,16 п.л.).

23. Белугина, О.В. Структура обряда погребения на территории Брянско-Гомельского пограничья // О.В. Белугина, С.Н. Стародубец // Скарынаўскія традыцыі: гісторыя і сучаснасць: зборнік навуковых артыкулаў: у 2 ч. Ч. 1 / Рэдкал.: А.М. Ермакова (гал. рэд.) [і інш.]; М-ва адукацыі РБ, Гом. Дзярж. Ун-т імя Ф. Скрыны. – Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны, 2015. –С. 54–63 (лично автором – 0,3 п.л.).

24. Белугина, О.В. Polesie and Russian old belief components of traditional culture in the field of communication of youth in the middle of the XX century (on materials of field researches) / О.В. Белугина, Т.А. Мищенко, С.П. Куркина // Международный научно-исследовательский журнал. (Индексируется в РИНЦ, DOI 10.18454/IRJ.2015.41.180). – Екатеринбург, 2015. – Ч. 4. Ноябрь. – № 10 (41).– С. 123–125 (лично автором – 0,08 п.л.).

25. Белугина, О.В. Своеобразие лексики и фразеологии масленичных обрядов, зафиксированных на приграничных с Белоруссией территориях Брянской области / О.В. Белугина, М.А. Кривоносова // Региональные аспекты современных историко-правовых, филолого-культурологических, психолого-педагогических, естественнонаучных и экономических исследований: Сборник материалов международной научно-практической конференции, посвященной 85-летию Брянского государственного университета им. акад. И.Г. Петровского и 20-летию филиала университета в

г. Новозыбкове, г. Новозыбков, Брянская обл., 15–16 октября 2015 г.: В 2-х ч. Ч.1. / Ред. кол.: В.В. Мищенко, В.Н. Пустовойтов, С.Н. Стародубец. – Брянск: БГУ, 2015. – С. 181–185 (лично автором – 0,12 п.л.).

Автор диссертации являлся исполнителем следующих ***научно-исследовательских грантовых проектов*** по теме работы:

1. Грант РГНФ-БРФФИ № 06-04-90490 е/Б «Традиционный фольклор на территории брянско-гомельского пограничья в условиях социально-экономических и экологических преобразований в славянских государствах: фольклорно-этнолингвистическое исследование» (2006 г.).

2. Грант РГНФ-БРФФИ № 08-04-90401 а/Б «Духовная культура городов брянско-гомельского пограничья: современное состояние фольклорно-этнографических и этнолингвистических явлений, традиции и новации» (2008 г.).

3. Муниципальный грант «Современное состояние духовной культуры г. Новозыбкова: традиции и новации» (2008 г.).

4. Гос. бюджетная тема № 3.1.09 «Исследование традиционного фольклора на территории брянско-гомельского пограничья в современных условиях» (2009-2010 гг.).

5. Грант РГНФ-БРФФИ № 10-04-00-579 а/Б «Формирование и функционирование традиционной культуры на территории Русско-Белорусского пограничья: межкультурное взаимодействие в диахронии и синхронии» (2010 г.).

6. Грант Фонда «Русский мир» № 762Гр/I-207-12 «Круглый стол, приуроченный к Дню славянской письменности и культуры “ Нормативность в условиях смешения восточнославянских языков на территории Российско-Белорусско-Украинского пограничья ”» (2012 г.).

7. Грант РГНФ № 12-04-14143 г «Традиционная культура на территории Российско-Белорусского пограничья: историко-этнографический и лингвокультурологический аспекты» (2012 г.).

8. Грант РГНФ № 12-14-32600 е(р) «Сохранение и исследование условно-профессионального языка шаповалов с. Новый Ропск Брянской области» (2012 г.).

9. Грант РГНФ-БРФФИ № 12-21-01550 е(м) «Особенности традиционного жилища на территории Российско-Белорусского пограничья: этнографический и лингвокультурологический аспекты» (2012 г.).

10. Внутривузовская НИР «Российско-Белорусско-Украинское пограничье: проблемы взаимодействия в контексте единого социокультурного пространства – история и перспективы» (2013 г.).

11. Внутривузовская НИР «Имя профессора П.А. Расторгуева как символ славянской лингвокультуры в пограничном регионе» (2014 г.).

12. Грант РГНФ-БРФФИ № 15-24-01551 е(м) «Традиционные и современные практики социальной регламентации поведения молодежи в сфере любовно-брачных отношений на территории Восточного Полесья: этнокультурный и лингвогендерный аспекты» (2015 г.).

13. Грант РГНФ-БРФФИ №15-24-01006 а (м) «Этнографические и лингвокультурологические особенности обрядового фольклора брянско-гомельского пограничья» (2015–2016 гг.).

ГЛАВА I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЯЗЫКА ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

1.1. Традиции лингвистического исследования языка народного фольклора

1.1.1. Разработка вопроса о взаимоотношении языка и культуры в рамках лингвокультурологии

Во второй половине XX в сфере гуманитарного знания зародилось новое направление исследований, представители которого обратили непосредственное внимание на проблему взаимоотношения языка, культуры, этноса, – лингвокультурология. Согласно данным «Нового словаря методических терминов и понятий» Э.Г. Азимова, А.Н. Щукина: «**ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЯ** (от лат. lingua – язык + культура +...логия). Комплексная научная дисциплина, изучающая взаимосвязь и взаимовлияние культуры и языка в его функционировании и отражающая этот процесс как целостную структуру в единстве их языкового и внеязыкового (культурного) содержания» [Азимов, Щукин 2009: 127–128].

Предпосылки для возникновения данного научного направления были созданы в трудах российских учёных, занимавшихся исследованием как особенностей национального языка, так и специфики народного фольклора (А.Н. Афанасьев [Афанасьев 1865–1869], Ф.И. Буслаев [Буслаев 1861, 2011], А.А. Потебня [Потебня 1989]) и зарубежных (В. Гумбольд [Гумбольдт 1984, 1985], Клод Леви-Стросс [К. Леви-Стросс 2001], Э.Сепир [Сепир 1993]), затрагивавших в своих трудах лингофилософские, психологические и культурологические проблемы взаимосвязи языка и мышления.

Наибольшее влияние на становление лингвокультурологии оказали идеи немецкого учёного В. Гумбольдта, утверждавшего, что «своеобразие языка влияет на сущность нации, поэтому тщательное изучение языка

должно включать все, что история и философия связывают с внутренним миром человека» [Гумбольдт 1985: 377]. Гипотезы учёного о взаимосвязи национального языка и национального характера, о невозможности изучения культурного своеобразия народа без учёта языковых особенностей, «поскольку только в языке запечатлен весь национальный характер» [Гумбольдт 1984: 303], привлекли особое внимание представителей нового лингвокультурологического направления. Как отмечает В.А. Маслова: «наибольший резонанс в мире получили идеи Гумбольдта, основные положения концепции которого можно свести к следующему: 1) материальная и духовная культура воплощаются в языке; 2) всякая культура национальна, ее национальный характер отражен в языке посредством особого видения мира: «разные языки – это не различные видения одного и того же предмета, а разные видения его»; 3) языку присуща специфическая для каждого языка внутренняя форма, которая есть выражение «народного духа», его культурной компетенции; 4) язык «есть опосредующее звено между человеком и окружающим миром» [Маслова 2007: 237–238].

В нашей стране разработка теории и практики лингвокультурологии нашла своё отражение в работах исследователей различных научных школ и связана с именами таких учёных, как: Н.Д. Арутюнова, В.В. Воробьев, В.В. Красных, В.А. Маслова, Ю.С. Степанов, В.Н. Телия, В.М. Шаклеин (г. Москва), В.И. Карасик (г. Волгоград), В.Т. Клоков (г. Саратов), Н.Ф. Алефиренко (г. Белгород), Е.Е. Юрков (г. Санкт-Петербург), Г.В. Токарев (г. Тула) и др.

В рамках московской научной школы (в составе которой выделяется несколько самостоятельных направлений) исследуются различные вопросы взаимосвязи и взаимодействия культуры и языка в процессе их функционирования. Так, направление, возглавляемое Ю.С. Степановым, занимается разработкой констант культуры путём привлечения к описанию текстов, созданных в различные периоды времени, с включением в сферу анализа языкового материала понятий и идей антропологической парадигмы

культурологии. (Ю.С. Степанов «Константы: Словарь русской культуры» [Степанов 1997]). Исследования Н.Д. Арутюновой направлены на выявление общечеловеческих универсальных культурных терминов (Н.Д. Арутюнова «Язык и мир человека» [Арутюнова 1999]). В труде В.А. Масловой детально рассмотрены механизмы, при помощи которых культура формирует мышление, языковые категории и концепты, представлена разработка теоретических основ лигвокультурологиии (В.А. Маслова «Лингвокультурология» [Маслова 2001]). Представители направления исследований, зародившееся под руководством В.Н. Телия, обращались в своих научных изысканиях в процессе непосредственного описания культурной и этнической коннотативной семантики фразеологизмов к рефлексии носителей живого языка с целью выявления личностных характеристик сознания. При жизни учёного на основе её разработок в рамках лингвокультурологии был создан «Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий» [БФСРЯ 2014], в котором фразеологизмы рассматриваются в качестве символов, эталонов, стереотипов, связанных с естественным языком и отражающих особенности русской ментальности. Безусловно, значимой в области разработки теоретических и методологических основ лингвокультурологии стали работы В.М. Шаклеина «Лингвокультурология. Традиции и инновации» [Шаклеин 2012] и В.В. Воробьева «Введение в лингвокультурологию», в которой учёный вводит в научный оборот новые единицы научного описания – «лингвокультурему» и «лингвокультурологическое поле» [Воробьев 1997]).

Разработкой лингвокультурологических связей и взаимовлияний различных языков и культур, а также проблемами символизма в лингвокультуре занимается профессор Саратовского государственного университета В.Т. Клоков [Клоков 1994]. В сопоставлении с другими лингвокультурами также представляет процесс формирования категорий лингвокультурологии отдельно взятой лингвокультуры ведущий

представитель волгоградской научной школы В.И. Карасик. Рассматривая концепт в качестве основной единицы исследования, учёный обращает внимание на необходимость построения типологии культурных концептов на когнетивных и коммуникативных основаниях, выделяя в качестве наиболее перспективных концепты-коды, категориальные культурные концепты и концепты стереотипов поведения [Карасик 2001]. Также исследователи в рамках данной научной дисциплины разрабатывают вопросы лингвокультурологического подхода к изучению процессов метафоризации (Е.Е. Юрков «Метафора в аспекте лингвокультурологии» [Юрков 2012]), лингвокультурологической интерпретации концепта [Токарев 2010], рассматривают ценностно-смысловые аспекты когнитивно-семиологической теории знаков вторичной номинации (Н.Ф. Алефиренко «Поэтическая энергия слова: синергетика языка, сознания и культур» [Алефиренко 2002]).

Рассмотрение национального ономастического пространства не только в качестве части лексической системы языка, но и как одного из ярчайших памятников, отражающих народное мировосприятие, характерно для смоленской ономастической школы. Как отмечает И.А. Королёва: «…помимо лексического компонента, имена собственные в свое понятийное содержание более четко включают также этнографическую, историческую, социальную, культурологическую информацию» [Королёва 2000: 1]. Представители данного научного направления непосредственное внимание уделяют исследованию процессов отражения мышления, языка, коммуникации в топонимах (В.С. Картавенко «Топонимы в зеркале мышления, языка, коммуникации» [Картавенко 2014]); занимаются в аспекте лингвокультурологии анализом проблемы кодирования лингвистической и экстралингвистической информации, содержащейся в топонимах смоленско-витебского пограничья (И.А. Королёва «Топонимы Смоленской области в свете лингвокультурологического изучения (смоленско-витебское пограничье)», «Топонимы как свёрнутый лингвокультурный код» [Королёва 2016, 2015]), а также рассмотрением ассоциативно-культурного фона имён

собственных (Н.А. Максимчук «Ассоциативно-культурный код как форма существования и способ представления внеязыкового содержания имени собственного» [Максимчук 2016], Н.В. Бубнова, Н.А. Максимчук «Ойконимы в составе ассоциативно-культурного фона заглавных онимов Смоленщины и Витебщины» [Бубнова, Максимчук 2015]). Помимо этого, смоленские учёные обращаются к исследованию вопросов межкультурной коммуникации, что обусловлено приграничным положением Смоленщины (И.А. Королёва, Л.З. Бояринова, Н.А. Максимчук, В.С. Картавенко, Е.С. Лунькова), а также процессов отражения в языке русских национальных ценностей (Л.Г. Смирнова «Аксиологические ориентиры русского национального сознания и их отражение в языке» [Смирнова 2015]).

Необходимо отметить, что возникшая на стыке культурологии и лингвистики лигвокультурология в настоящее время, как отмечает В.А. Маслова, представляет собой не интердисциплинарную отрасль науки, а самостоятельную «по своим целям, задачам, методам и объекту исследования». При этом учёный выделяет следующие наплавления исследования данной дисциплины: «1. Лингвокультурология отдельной социальной группы, этноса в какой-то яркий в культурном отношении период, т. е. исследование конкретной лингвокультурной ситуации. 2. Диахроническая лингвокультурология, т.е. изучение изменений лингвокультурного состояния этноса за определенный период времени. 3. Сравнительная лингвокультурология, исследующая лингвокультурные проявления разных, но взаимосвязанных этносов. 4. Сопоставительная лингвокультурология. <…> 5. Лингвокультурная лексикография, занимающаяся составлением лингвострановедческих словарей» [Маслова 2001: 28–29].

В качестве основных методов исследования в лингвокультурологии используются: сопоставительно-функциональный метод (при выявлении различий функционирования лингвокультурологических единиц в разных языках), концептуальный анализ, семиотический системно-структурный

метод (при описании фактов языка и культуры с учётом их семантики и структурной организации), метод семантического лингвокультурологического поля, разработанный В.В. Воробьёвым, методы полевой этнографии, необходимые для сбора материала (опрос, наблюдение), экспериментальный метод (моделирующий эксперимент и ассоциативный эксперимент), метод интервью, а также описательный метод и дистрибутивный метод (исследование контекста употребления языковых единиц в тексте) [Алимжанова 2010: 80–93].

Таким образом, использование разнообразных методов исследования даёт возможность лингвокультурологам наиболее полно раскрыть проблемы воплощения культурных ценностей в языке, описать способы, при помощи которых он хранит и транслирует культуру.

1.1.2. Этнолингвистические исследования фольклорных материалов

Наиболее эффективное исследование языка традиционной народной культуры требовало выхода за пределы узко лингвистического подхода, что создало предпосылки для возникновения в 40-х гг. XX века нового научного направления – энолингвистика: «**Этнолингви́стика** – (от греч. ἔθνος – народ, племя и лингвистика) – направление в языкознании, изучающее язык в его отношении к культуре, взаимодействие языковых, этнокультурных и этнопсихологических факторов в функционировании и эволюции языка. В более широком понимании этнолингвистика рассматривается как комплексная дисциплина, изучающая с помощью лингвистических методов «план содержания» культуры, народной психологии и мифологии независимо от способов их формального представления (слово, предмет, обряд и т. п.)» [ЛЭС 1990: URL]. Возникновение данного научного направления связывают с именами американских учёных: антрополога Франца Боаса и его ученика, лингвиста и антрополога, Эдварда Сепира, продолживших традиции изучения языка и культуры, заложенные В.

Гумбальдтом. Ф. Боас, исследовавший языки и культуру коренного населения Северной Америки [Боас 1926, Boas 1940], стал основателем комплексного изучения человека с использованием данных биологии, лингвистики, археологии и других наук; учёный впервые применил статистические методы обработки антропологических данных в областях культурной антропологии и лингвистики, осознававшейся им в качестве части антропологии. Ф. Боас исследовал также районы российского Крайнего Севера, Чукотку и Камчатку с целью изучения лингвистических и этноисторических связей палеоазиатских народов. Его ученик Э. Сепир развил этнолингвистические (в американской традиции – исследования по антропологической лингвистике) исследования Ф. Боаса в наплавлении изучения взаимосвязей языка и культуры [Сепир 1993: 259–265, Sapir 1921]. Заинтересовавшись психологическими исследованиями языка, учёный выдвигает положение о единстве языка, культуры и личности, определяя язык в качестве символического «ключа» к пониманию поведения людей, в котором отражаются мыслительные особенности человека и интерпретируется весь опыт человеческой жизнедеятельности. Развитие идей данного направления отразилось в работах ещё одного американского исследователя – Б. Уорфа, получившего мировую известность благодаря созданию теории «лингвистической относительности». Учёный обосновал связь грамматических и семантических категорий языка с мыслительной деятельностью человека, определив их в качестве её основных управляющих инструментов, формирующих идеи. При этом исследователь обращал внимание на роль родного языка в процессе формирования картины мира, считая, что именно структурные расхождения между разными языками определяют порой различное миропонимание у тех или иных народов [Уорф 1999, Whorf 1941].

В России развитие этнолингвистики, также как и лингвокультурологии, связано с идеями филологов XIX века, заложившими основы изучения славянской традиционной культуры при помощи лингвистических методов:

А.Н. Афанасьева [Афанасьев 1853], Ф.И. Буслаева [Буслаев 1861, 2011], А.Н. Веселовского [Веселовский 1979, 1989], Д.К. Зеленина [Зеленин 1994, 1995], А.А. Потебни [Потебня 1989].

Так, основоположник сравнительно-исторического направления исследований А.Н. Веселовский, занимаясь разработкой проблемы эволюции народного сознания и отражения его в литературе и фольклоре, обращает особое внимание на роль обычая, ритуала и народнопоэтического творчества в формировании культуры и литературы, считая при этом произведения искусства отражением не только своего времени и общества, но и жизни народа в целом. В ходе исследований учёный обратил внимание на необходимость и увлекательность процесса выявления древней народной основы в произведениях, подвергшихся влиянию христианской религии и/или других культур: «Нет ничего заманчивее задачи, естественно представляющейся исследователю народного быта в его разнообразных проявлениях: угадать в ныне живущем суеверном обряде, обычае, образе песни полузабытые следы действительных житейских отношений, юридических взглядов и серьезных требований культа, попытаться восстановить эту старину из открытого ему народнопоэтического материала, как лингвисты с той же целью пользуются откровениями слова» [Веселовский 1879: 120].

Родоначальник этнологического направления в фольклористике Д.К. Зеленин посвятил множество работ описанию народной культуры, быта и верований как славян, так и близких им народов – эстонцев, финнов, алтайцев, башкир, мордвы, марийцев. Кроме того, наиболее ценным для последующих исследований языка, фольклора и культуры в целом стало «зеленинское широкое понимание этнографии как дисциплины историко-филологической, как науки о народе, изучающей не только быт, способы хозяйствования, семейный и хозяйственный уклад, магические действия, ритуалы и верования, но и в значительной степени устную словесность, язык и происхождение этнических групп, что как будто относится к смежным

дисциплинам – к фольклористике, лингвистике, истории» [Толстой 2003: 537].

Возникновение этнолингвистики в России связано с именем Н.И. Толстого. Сфокусировав особое внимание на связи языка с культурой, менталитетом и народным творчеством, учёный сформулировал узкое и широкое определение данному направлению научных исследований: «Этнолингвистика есть раздел языкознания или – шире – направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» [Толстой 1995: 27].

В качестве стороны научного изучения учёный предложил рассматривать «язык в аспекте соотношения его с этносом», причём отметил, что этнолингвистика особое внимание обращает, в первую очередь, на «специфические – национальные, народные, племенные – особенности этноса», концентрируясь при этом на внешней стороне языка, включаясь посредством неё во внутреннюю лингвистику. Также исследователь указал на некую ограниченность мировой этнолингвистической традиции в связи с её общеязыковедческой и синхронно-лингвистической направленностью, указав на необходимость обращения в исследованиях к диахроническому плану, историческим и историко-генетическим проблемам и задачам [Толстой 1995: 27–29]. Кроме того, сделав акцент на относительно недавнюю, по сравнению с другими индоевропейскими языками, историческую фиксацию у славянских языков, Н.И. Толстой поставил вопрос о необходимости разработки «диалектологии мифологии». В результате включил в этнолингвистику в широком плане «диалектологию, язык фольклора и часть истории языка, связанную с исторической диалектологией и культурной и этнической историей народа, наконец, почти все аспекты изучения языка как социального явления» [Толстой 1995: 32], а в узком плане рассматривал её как «отрасль языкознания, которая ставит и решает

проблемы языка и этноса, языка и культуры, языка и народного менталитета, языка и мифологии и т. п.» [Толстой 1995: 34].

Под руководством Н.И Толстого в России сформировалась научная школа, представители которой в рамках этнолингвистики занимались и продолжают заниматься разработкой большого спектра направлений исследования. Учёные данной научной школы затрагивали вопросы: народного календаря и традиционных народных обрядов (С.М. Толстая «Материалы к описанию полесского купальского обряда», «Полесский народный календарь» [Толстая 1978, 2005], Т.А. Агапкина «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» [Агапкина 2002]); славянского язычества (Н.И. Толстой, С.М. Толстая «Заметки по славянскому язычеству» [Толстой, Толстая 1978]); народной демонологии и мифологии (Л.Н. Виноградова «Мифологический аспект полесской «русальной» традиции», «Отражение славянских мифологических представлений в «малых» фольклорных формах», «Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян» [Виноградова 1986, 1988, 2000]); символики животных (А.В. Гура «Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре», «Символика животных в славянской народной традиции» [Гура 1978, 1997]); вербальной магии (Е.Е. Левкиевская «Семантика славянских вербальных апотропеев (белорусская традиция)», «Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом» [Левкиевская 1995, 1996]); взаимодействия устной и книжной традиции (О.В. Белова, В.Я. Петрухин «Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии» [Белова, Петрухин 2008]); символики славянской свадьбы (Е.С. Узенева «Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование» [Узенева 2010], А.В. Гура «Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика» [Гура 2012]) и др.

Самым же крупным и значимым воплощением идей Н.И. Толстого стало издание пятитомного словаря «Славянские древности» (Т.1: А (Август) – Г (Гусь), 1995. Т.2: Д (Давать) – К (Крошки), 1999. Т.3: К (Круг) – П

(Перепелка), 2004. Т.4: П (Переправа через воду) – С (Сито), 2009. Т.5: С (Сказка) – Я (Ящерица), 2012) [СДЭС 1995–2012]. Как отмечали Н.И. Толстой и С.М. Толстая: «Проектируемый словарь славянских народных древностей связан с определенным этапом в развитии этнолингвистического направления в изучении славянских языковых и культурных древностей и подчинен задаче реконструкции древнеславянской духовной культуры, и в конечном счете – этногенеза и этнокультурной истории славян» [ЭССД 1984: 8]. При жизни учёного вышел в печать только первый том данного лексикографического проекта, окончательно работа над словарём была завершена постоянным авторским коллективом (Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, А.В. Гура, Г.И. Кабакова, Е.Е. Левкиевская, А.А. Плотникова, О.А. Терновская, С.М. Толстая, В.В. Усачева) отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Кроме того, отдельные статьи для словаря были написаны: Э.Г. Азимовым, Н.Е. Афанасьевой, О.В. Беловой, Е.Э. Будовской, С.П. Бушкевич, М.М. Валенцовой, А.Ф. Журавлевым, Э.И. Зелениной, Л.С. Лаврентьевой, И.А. Морозовым, Л.В. Мошковой, Л.Г. Невской, М.Р. Павловой, Б.Н. Путиловым, О.В. Санниковой, И.А. Седаковой, Л.А. Софроновой, А.Б. Страховым, А.Л. Топорковым, В.Н. Топоровым, А.А. Туриловым и др., продолжавшими реализовывать принципы этнолингвистической школы, заложенные Н.И. Толстым.

Необходимо отметить, что помимо описанных выше аспектов исследования, в контексте этнолингвистики выделяется также этимологическое направление, в рамках которого работают В.В. Иванов, В.Н. Топоров, Т.В. Цивьян. Активно применяя семиотические идеи при описании культуры и языка, учёные посредством сопоставления фольклорных текстов разных (славянских и балканских) языков восстанавливают древнейшие черты славянской культуры (Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров «Исследования в области славянских древностей» [Иванов, Топоров 1974], «Человек и его судьба-приговор в модели мира», «Язык: тема и вариации» [Цивьян 1994, 2008]).

Кроме представителей московской школы этнолингвистики данное научное направление развивалось также в работах российских учёных из других регионов страны. Так, в рамках уральской ономастической школы, основанной А.К. Матвеевым, исследуются этнолингвистические особенности языковых явлений ономастики и диалектологии (Е.Л. Березович «Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Пространство и человек», «Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифопоэтический образ пространства», «Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования» [Березович 2009, 2010, 2007]), специфика номинативных единиц как источника реконструкции народной модели мира (М.Э. Рут «Образная номинация в русской ономастике», «Словарь астронимов. Звёздное небо по-русски» [Рут 2008, 2010]).

Помимо этого, в рамках этнолингвистики и лингвокультурологии осуществляются исследования в области репрезентации русской ментальности в языковых категориях профессором Санкт-Петербургского государственного университета В.В. Колесовым, являющегося автором фундаментальных трудов по философии языка и анализу ментальных особенностей русского народа («Русская ментальность в языке и тексте», «Древняя Русь. Наследие в слове», «Философия русского слова», «Язык и ментальность» [Колесов 2006, 2000–2011, 2002, 2004]).

Необходимо отметить, что методология этнолингвистического анализа включает в себя: методы сбора языкового материала (непосредственное наблюдение, опрос, интервьюирование); методы и приёмы внешней и внутренней реконструкции, а также семантической и этимолого-ономасиологической реконструкции (опирающейся на анализ типов первичной мотивации, а также направленной на рассмотрение структуры семантических полей, фреймов и т.д.); методы этимологического и компонентного анализа; методы лингвогеографической и лексикографической обработки материала (включают в себя картографирование семантических и культурных моделей), а также

интегрально-контрастивный метод (поиск этнографических, фольклорных и языковых сходств и различий).

Таким образом, возникновение и развитие в России этнолингвистики, а также применение новых методов исследования фольклорных материалов способствовали оживлению интереса к диалектологии и устному народному творчеству, которые, как показали результаты работы, являются одними из наиболее ярких и содержательных источников культуры и истории этноса.

1.1.3. Изучение языка фольклора основными научными школами лингвофольклористики

В 80-х годах XX века возникло новое направление, основной задачей которого являлось описание языка фольклора, а объектом исследований выступал фольклорный текст, – ***лингвофольклористика***. Данный термин был введён в научный оборот в качестве наименования новой учебной дисциплины профессором курской лингвистической школой А.Т. Хроленко [Хроленко 1974]. В рамках лингвофольклористики изучение народного творчества предполагает анализ устно-поэтической речи с точки зрения выявления «места и функции языковой структуры в структуре фольклорного произведения» с использованием «лингвистических и фольклористических методов исследования» [Хроленко 1974: 13].

Основатель курской научной школы определил место лингвофольклористики как «"первичной"…по степени эмпиричности своего материала» в отношении лингвокультурологии, так как новая дисциплина призвана была исследовать «взаимосвязь явлений языка фольклора русского этноса с духовной и/или художественной культурой этого же этноса». По отношению же к этнолингвистике лингвофольклористику было предложено рассматривать в качестве её органической части, занимающейся непосредственным исследованием языка фольклора [Хроленко 2010: URL].

Определив блок основных проблем, связанных с выявлением общих и особенных, вариантных и инвариантных составляющих языка фольклора, генетической основы поэтики, природы фольклорной стилистики, в том числе и исторической, а также с психолингвистическим аспектом народного творчества, представители курской лингвистической школы лингвофольклористики предложили новые пути к анализу языковых фольклорных фактов, внедрив эффективные методики с использованием современных инновационных технологий (программа NewSlov).

Впоследствии в рамках данной школы выделяется два направления: сопоставительная и кросскультурная лингвофольклористика. Цель первой заключается в «выявлении общефольклорных, общежанровых, диалектных и идиолектных явлений, в конечном счете углубленное изучение вербальной составляющей одной конкретной фольклорной культуры» [Хроленко, Бобунова, Завалишина 2004: 48]. В рамках этого направления курскими учёными осуществлялись исследования: концептосферы фольклорных текстов (Л.Ю. Гусев «Орнитонимы в фольклорном тексте» [Гусев 1996], В.И. Харитонов «Концептуальный анализ фольклорной лексики, характеризующей нравственный мир русского человека» [Харитонов 1997], Е.С. Берёзкина «Этнонимическая лексика в устном народном поэтическом творчестве» [Берёзкина 2001], И.С. Климас «Милее всего внучек Иванушка!» (концепт «внук» в сказочном фольклоре)» [Климас 2015]), изучалось функционирование частей речи в фольклорном дискурсе (С.П. Праведников «Семантико-функциональная характеристика имени числительного в фольклорном тексте (на материале различных фольклорных жанров)» [Праведников 1994], Т.П. Набатчикова «Наречие в былинном тексте» [Набатчикова 1997], И.А. Диневич «Слова категории состояния в фольклорном тексте» [Диневич 2001]), лексика народных лирических, свадебных, исторических песен, баллад и сказок (Н.И. Моргунова «Лексика народной лирической песни Курской области» [Моргунова 1996], С.В. Супряга «Лексика русской народной лирической песни в иноэтническом

окружении» [Супряга 1999], М.А. Бобунова «О тонком и толстом в русском песенном фольклоре» [Бобунова 2016], Н.Э. Шишкова «Лексика русской свадебной обрядовой песни» [Шишкова 2000], И.А. Степанова «Жанровое своеобразие лексикона русской исторической песни» [Степанова 2004], О.Н. Зимнева «Лексика русских народных баллад» [Зимнева 2005], М.В. Петрухина «Кластер "человек телесный" в лексиконе русской волшебной сказки» [Петрухина 2006], С.П. Праведников «Локальные особенности лексики, используемой для описания пейзажа в русском эпосе» [Праведников 2015]), а также композитивы (И.В. Багликова «Композиты в фольклорном тексте: На материале былин Печоры» [Багликова 2006]), элементы фольклорных обрядов (И.С. Климас «Хоровод в русском фольклоре» [Климас 2015]), антропонимика (Р.В. Головина «Антропонимы в русской народной лирической песне» [Головина 2001]) и идиолект (М.А. Караваева «Идиолект былинного певца» [Караваева 1997]) фольклора.

Также исследователи курской школы активно занимаются вопросами фольклорной лексикографии (М.А. Бобунова «Фольклорная лексикография: становление, теоретические основания, практические результаты и перспективы» [Бобунова 2004]), лексикологии (И.С. Климас «Фольклорная лексикология: своеобразие объекта, состав единиц, специфика лексикологических категорий» [Климас 2005]) и «фольклорной диалектологии» (С.П. Праведников «Территориальная дифференциация языка русского фольклора» [Праведников 2011]).

Представители второго направления курской школы лингвофольклористики – кросскультурной фольклористики – работают над проблемой исследования фольклорных произведений различных культур, так как её цель заключается в выявлении «культурных смыслов, аккумулированных в отдельных лексемах, формулах, текстах и совокупностях текстов как атрибутов фольклорной картины мира и как манифестантов этнической ментальности, поиск общего и специфичного в традиционной культуре этносов <…>» [Хроленко, Бобунова, Завалишина

2004: 49]. Так, кросскультурному анализу народно-поэтической лексики в русском и английском языках посвящена работа О.А. Петренко «Народно-поэтическая лексика в этническом аспекте» [Петренко 1996], русские и английские паремии рассматриваются в труде Ю.Г. Завалишиной «Зоонимы и фитонимы в русской и английской паремиологии в аспекте этнического менталитета» [Завалишина 1998], целые концептосферы подвергаются исследованию в работах С.С. Воронцовой («Концептосфера "религиозная культура" в русском, английском и немецком песенном фольклоре» [Воронцова 2005]) и К.Г. Завалишиной («Концептосфера "человек телесный" в языке русского, немецкого и английского песенного фольклора» [Завалишина 2005]).

В процессе разработки нового научного направления курскими учёными были предложены новые методы анализа фольклорных текстов и обработки словарей: метод доминантного анализа (определение и описание в аспекте языковой картины мира наиболее знаменательных слов); метод сжатия конкорданса, предполагающий учёт всех словоупотреблений анализируемой лексической единицы в пределах одного корпуса песен. «Сжать конкорданс можно, оставив самые важные, актуальные для данного фольклорного текста связи описываемого слова с другими словами этого текста. “Выжимка” из конкорданса как раз и составит ядро словарной статьи» [Бобунова, Хроленко 2006: URL]; метод кластерного анализа, представляющий собой лексикографическое описание языковых единиц, обладающих общими признаками, и установление связей данных лексем с другими словами, входящими в описываемый фрагмент фольклорной картины мира; метод аппликации словарных статей, заключающийся в установлении региональной специфики фольклорной лексики путём сопоставления словарных статей, содержащих тексты, записанные на территории различных регионов, что способствует выявлению определённых черт этнической ментальности [Бобунова 2004: 176].

Ещё одной научной школой, занимавшейся разработкой теоретических и практических вопросов языка фольклора, является петрозаводская школа лингвофольклористики. Руководитель данного исследовательского центра З.К. Тарланов особое внимание уделяет исследованиям синтаксиса языка фольклора применительно к его жанровой поэтике, что и стало приоритетным направлением изучения петрозаводской школы. В рамках данного течения появились работы, посвящённые анализу синтаксиса русских пословиц, былин, русской исторической песни (З.К. Тарланов «Очерки по синтаксису русских пословиц» [Тарланов 1982], Е.А. Калашникова «Синтаксический параллелизм как средство организации эпического текста: На материале былин киевского цикла и рун "Калевалы"» [Калашникова 1998], М.А. Венгранович «Предложения с однородными членами и их жанрово-стилистические функции в русской исторической песне XVII-XIX вв.» [Венгранович 1996]), языковому своеобразию жанров русского фольклора, проблемам взаимосвязи языка и культуры, языка и этноса (З.Г. Тарланов «Язык и культура» [Тарланов 1984], «Язык, этнос, время; очерки по русскому и общему языкознанию» [Тарланов 1993]). В основе исследований данного направления лежат методы и принципы синтаксического анализа текста: логико-синтаксический, метод стилистического эксперимента, метод описания синтаксических единиц с опорой на учение о частях речи, структурно-функциональный, сравнительно-типологический, метод актуального членения и др. [Петров 2011 *б*].

Немалую роль в становлении лингвофольклористики сыграла воронежская научная школа под руководством Е.Б. Артеменко. В качестве основного материала для анализа представители данного научного направления используют классические фольклорные жанры: былина, лирическая песня, волшебная сказка. Внимание воронежских исследователей сосредоточилось, главным образом, на изучении фольклорного синтаксиса (Е.Б. Артеменко «Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной организации» [Артеменко 1997]),

текстообразования (Е.Б. Артеменко «Фольклорная формула в аспекте ее функционирования и генезиса» [Артеменко 2001], Н.В. Макарова «Идиолект сказителя в аспекте былинного текстообразования» [Макарова 2000], Т.И. Мальцева «Конструкции, репрезентирующие персонажей русской волшебной сказки» [Мальцева 2002]), а также фольклорной концептосферы и средств её языковой репрезентации (Е.Б. Артеменко «Фольклорное текстообразование и этнический менталитет» [Артеменко 2001], С.И. Доброва «Образный параллелизм в его структурно-семантических модификациях» [Доброва 1998], В.А. Черванева «Квантитативный аспект фольклорно-языковой картины мира (количественные характеристики концептов пространства и времени в их объективации вербальными средствами русской волшебной сказки)» [Черванева 2003]).

В процессе исследований воронежские лингвофольклористы, помимо структурно-семантического метода исследования, активно используют приёмы когнитивного анализа применительно к фольклорным текстам, осуществляя анализ языка фольклора через описание непосредственных составляющих когнитивной лингвистики: концептов, гештальтов и т.д.: «Лингвокогнитивный анализ фольклорных текстов позволяет выявить и описать содержание репрезентируемой ими фольклорной картины мира, которая представляет собой фрагмент концептуальной картины этноса, одну из ипостасей картины мира носителей фольклорной традиции» [Черванева, Артеменко 2004: 5].

Таким образом, современная лингвофольклористика включает в сферу своих научных интересов достаточно большое количество областей научного поиска (фольклорная лексикология, лексикография, диалектология, синтаксис, кросскультурная лингвофольклористика, анализ когнетивной стороны фольклора), вырабатывая при этом оригинальные принципы и приемы анализа текста. Как отмечает представитель петрозаводской научной школы А.М. Петров: «Потенциал лингвофольклористики еще далеко не раскрыт. Можно предположить, что совершенствование методов и

алгоритмов лингвистического анализа фольклорного текста станет необходимым инструментом для исследования национального языка во всей его формальной и стилистической многослойности, для познания этнической культуры и менталитета и, в целом, человеческой личности в разнообразии ее языковых и психологических проявлений, что вполне согласуется с установками новейшей антропоцентрической парадигмы гуманитарного знания» [Петров 2011*а* : 11].

1.2. Традиционная культура в аспекте символической семантики

1.2.1. Понятие «символ» в контексте научного осмысления

Являясь неотъемлемой частью человеческого существования, символы проникают во все сферы жизнедеятельности людей. Во многих исследованиях филологов, философов, культурологов предпринимались попытки проследить эволюцию древнего мифологического мышления, породившего феномен символа. Мнение о том, что сама жизнь древнего человека являлась ярким примером использования символов, неоднократно высказывалось в науке. Как отмечала О.М. Фрейденберг: «<…> самое сознание человека имеет свои исторические этапы, качественно совершенно различные», а материализация древнейшего мироощущения в формах конкретных поступков, предметов, звуков речи, языка началась, определив тем самым зарождение культуры, «сразу же по возникновении человеческого общества» [Фрейденберг 1978: 18–21].

Необходимо отметить, что изучение символа как феномена, свойственного только человеческому сознанию, насчитывает многовековую историю. Так, начало научной разработки теории символизма традиционно связывают с античной философией, в первую очередь, с учением Платона, который, хотя и не употреблял непосредственно слова «символ», но заложил основы так называемого «идеалистического символизма», согласно которому

современное понятие «символ» соотносится с платоновским «миром чувственных вещей», включающем некие знаки, указывающие на идею – атрибут «мира сверхчувственных идей» [Платон 1990]. Три категории знаков (икону, символ и индекс) вычленяет и другой яркий представитель античной научной мысли – Аристотель. Разделяя понятие знака и его содержания, он впервые обращает внимание на присутствие и значение интерпретатора [Semiotiek: 2000: 71–74].

В эпоху Средневековья, в период зарождения «универсального символизма» как основы христианского образа жизни, слово интерпретировалось как некий символ, знак, при помощи которого человеческий ум должен постигать значение священных текстов. Стремясь преодолеть противоречия между словом и его пониманием, средневековый философ Августин Аврелий Блаженный отмечал, что постижение смысла слова возможно лишь через внешнюю форму, «звуковой символ» [Августин 2003].

В эпоху Нового времени в Европе утверждается рационалистический подход к теории символа – «знака». Так, Ф. Бэкон в своих рассуждениях о средствах изложения относил письменную и устную речь (слова и буквы) к области грамматики, выделяя при этом ещё одну группу знаков – «знаки вещей, выражающие значение их без помощи и посредства слова». К этой группе мыслитель относил иероглифы, жесты, обладающие определённым сходством с обозначаемым объектом действительности и «реальные знаки», не имеющие такового сходства, употребление которых основывается на «молчаливом соглашении, которое ввело их в практику» [Бэкон 1972: 331–332]. При этом под средствами сообщения Ф. Бэкон понимал «все, что способно образовать достаточно многочисленные различия для выражения всего разнообразия понятий (при условии, что эти различия доступны чувственному восприятию), может стать средством передачи мыслей от человека к человеку» [Бэкон 1972: 331]. Последователь Ф. Бэкона Т. Гоббс в главе «О наименованиях» своего философского трактата помимо знаков,

необходимых для разъяснения своих мыслей другим людям (так звуки осмысленной человеческой речи он рассматривал в качестве «знаков мысли»), обращает также внимание на наличие «чувственных объектов запоминания, при помощи которых мысли можно было бы оживлять в памяти и как бы закреплять их в определённой последовательности», называя их «метками» [Гоббс 1989: 81–82]. Дж. Локк, рассматривая слова как «чувственные знаки, необходимые для общения», в своём рассуждении «О словах, или о языке вообще» отмечает способность звуков речи человека отражать «идеи» как своеобразные символы реального предметного мира, которые, в свою очередь, в процессе развития языка порождают «чувственные идеи», воспроизводящие сферу человеческого восприятия мира в целом [Локк 1985:459–461].

Исследование языка как системы знаков продолжилось в XX веке в рамках семиотического подхода. Учёные данного направления опирались на положение о том, что именно знак определяет способность воспринимать мир, и если в нашем распоряжении нет знака для обозначения чего-либо, то мы не можем говорить и даже думать о предмете или явлении, в результате чего были разработаны различные модели знака. Так, Фердинанд де Соссюр полагал, что знак состоит из двух компонентов: *означающего* («акустический образ») и *означаемого* («понятие») [Соссюр 1977: 98–100]. Американский философ Чарльз Пирс, по праву считающийся основоположником семиотики, в своих исследованиях по формальной логике выделял в структуре знака три компонента: *знак* («репрезентамен» – воспринимаемый объект), *объект* (то, что знак «репрезентирует»), *интерпретанту* (значение). В своей классификации знаков учёный разводит понятия символа и знака, выделяя: «знаки-иконы», когда знаковое средство по своему внешнему виду напоминает то, что оно обозначает, то есть явно символизирует изображаемый предмет или явление (знак по сходству); «знаки-индексы» устанавливают причинную связь между знаковым средством и тем, что оно обозначает, восприятие таких знаков носит субъективный характер (знак по

смежности); «знаки-символы», не имеющие сходства с обозначаемым объектом (условный знак) [Пирс 2000: 46–97]. То есть, согласно концепции Ч. Пирса, «иконические» и «индексные» знаки определённым образом (визуально либо формально) связаны с обозначаемой реалией, в то время как «символические» знаки предполагают условность связи слова и предмета.

Междисциплинарный характер носят разработки теории символа в рамках символического направления исследования феномена культуры. Э. Кассирер связывал возникновение культуры с утратой человеком связи с природой. В качестве основного средства создания культуры учёный рассматривал символ, отмечая, что искусство, миф, религия, познание «живут в самобытных образных мирах, где эмпирически данное не столько отражается, сколько порождается по определенному принципу. Все они создают свои особые символические формы. <…> Каждая из этих форм несводима к другой и не выводима из другой, ибо каждая из них есть конкретный способ духовного воззрения: в нем и благодаря ему конституируется своя особая сторона "действительности"» [Кассирер 2001: 14]. Сущность же самого человеческого сознания учёный видел в проявлении «символической функции»: «Деятельность символической функции сознания в языке, искусстве, мифе выражается в том, что из потока сознания сначала извлекаются конкретные устойчивые основные формы, наполовину понятийной, наполовину чувственно-созерцательной природы – и в текущем потоке содержаний образуется островок замкнутого на себя формального единства» [Кассирер 2001: 24].

Яркий представитель отечественной семиотики Ю.М. Лотман в статье «Символ в системе культуры», рассматривая существующие в науке определения понятия «символ», обращает внимание на неоднозначность использования данной номинации, а также выражения «символическое значение» в научных семиотических исследованиях. Учёный выделяет три возможные трактовки данных понятий:

- символ используется в качестве синонима «знаковости» в случаях «когда наличествует некое соотношение выражения и содержания»;

- символ рассматривается также в качестве знака, «значением которого является некоторый знак другого ряда или другого языка», при этом символическое значение «истолковывается как средство перевода плана выражения в план содержания»;

- символ трактуется как некое знаковое выражение «высшей и абсолютно незнаковой сущности», при этом «содержание иррационально мерцает сквозь выражение и играет роль как бы моста из рационального мира в мир мистический» [Лотман 1992 *а*: URL].

В качестве основной, характерной черты символа Ю.М. Лотман отмечает его архаичность, обусловленную сохранением необходимых для каждой культуры наборов текстов. Подобные тексты отличаются наличием большого количества символов, относящихся к доисторической эпохе и сохранившихся в устной памяти народа. С архаической составляющей символа исследователь связывает такое его свойство как способность выступать в качестве законченного текста, сохраняющего свою структурную и смысловую самостоятельность при включении в любое контекстуально-культурное окружение. Символ, в данной трактовке, способен свободно вычленяться из одного семиотического окружения и легко входить в новое. Ученый подчёркивает в качестве отличительной черты символа то, что он «никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры – он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его несимволического окружения» [Лотман 1992 *а*: URL].

Кроме того, Ю.М. Лотман, рассматривая символ в качестве одного из самых важнейших механизма культурной памяти, отмечает его способность транслировать «тексты, сюжетные схемы и другие семиотические образования из одного пласта культуры в другой». В связи с чем исследователь определяет способность символа к сохранению целостности

культуры в качестве основной его роли: «Пронизывающие диахронию культуры константные наборы символов в значительной мере берут на себя функцию механизмов единства: осуществляя память культуры о себе, они не дают ей распасться на изолированные хронологические пласты. Единство основного набора доминирующих символов и длительность их культурной жизни в значительной мере определяют национальные и ареальные границы культур». При этом учёный обращает внимание на двойственную природу символа: с одной стороны, для него характерна повторяемость, с другой, – постоянные трансформации. В качестве же символического ядра культуры учёный рассматривает «простые символы» (крест, круг и под.) как обладающие «большей культурно-смысловой емкостью, чем сложные» [Лотман 1992 *а*: URL].

Таким образом, символ в трактовке Ю.М. Лотмана отличается наличием «иконического» элемента, представляющего собой некое подобие между планами выражения и содержания, что отличает его от конвенционального знака (у которого наличествует связь между планами выражения и содержания), определяя само понятие «символ» в качестве посредника «между разными сферами семиозиса, а также между семиотической и внесемиотической реальностью. В равной мере он посредник между синхронией текста и памятью культуры. Роль его – роль семиотического конденсатора» [Лотман 1992 *а*: URL].

Помимо Ю.М. Лотмана, в отечественной науке к рассмотрению проблемы символа обращались: М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский [Мамардашвили, Пятигорский 1997], А.Ф. Лосев [Лосев 1991], К.А. Савасьян [Савасьян 1980], В.Н. Топоров [Топоров 1991], Л.Ф. Чертов [Чертов 1993] и другие исследователи природы символической семантики.

Так, М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский в ходе разработки философского подхода к феномену культуры затрагивают вопросы соотношения символа и знака, сознания и культуры, культуры и науки. При этом важнейшая роль в процессе совершения культуры отводится языку

[Мамардашвили, Пятигорский 1997: URL]. Более того, М.К. Мамардашвили определял проблему «восстановления языка, языкового пространства и его возможностей» как одну из важнейших для культурного и научного развития [Мамардашвили 1990: 203–204]. Рассматривая же процессы восприятия человеком окружающей действительности, исследователи определяют символ в качестве структуры сознания, руководящей процессами понимания. При этом особо разграничиваются объёмы понятий «знак» и «символ»: «Символ (не знак!) всегда есть то, что мы не до конца понимаем, но что есть мы сами как понимающие, как существующие» [Мамардашвили 1990: 59].

Филолог и философ А.Ф. Лосев, занимаясь рассмотрением диалектики мифа, определяет основные различия между аллегорией, схемой и символом. Под аллегорией автор понимает некую «выразительную форму», образную иллюстрацию идеи; схема же выражает идею в отвлечённом, общем виде, в то время как в символе наблюдается «полное равновесие между «внутренним» и «внешним», идеей и образом, «идеальным» и «реальным». <…> Символ есть самостоятельная действительность» [Лосев 1991: 44–48].

Попытка систематизации мыслей учёных-семиотиков была осуществлена Л.Ф. Чертовым в книге «Знаковость: опыт теоретического синтеза идей о знаковом способе информационной связи». Исследователь выделяет три уровня знаковости: дейктический, номинативный и сигнификативный. [Чертов1993: 71]. Символы же, по Л.Ф. Чертову, представляют собой сложные условные коды, при этом учёный отмечает разницу между языковыми и художественными символами, обращая внимание на неоднозначную природу последнего: «Неоднозначность художественного символа есть результат не просто недостаточно жесткой кодификации отношений между планом выражения и планом содержания, но проистекает ещё из множественности различных кодов, которые могут быть применены для его интерпретации». В результате чего возможно возникновение ситуации, когда художественный образ «оказывается не столько средством коммуникации между автором и реципиентом, сколько

поводом для свободного смыслообразования в сознании последнего» [Чертов1993: 134–135].

Итак, понятие «символа» предполагает условность связи слова и предмета (по Ч. Пирсу), основу человеческой культуры (по Кассереру), посредничество между семиотической и внесемиотической реальностью (по Ю.М. Лотману), тождество «идеи» и «образа» (по А.Ф. Лосеву). Человечество на протяжении всей своей истории окружает себя символами, служащими для обнаружения неявных, не лежащих на поверхности смыслов. Символ всегда многозначен и неопределён, совмещая в себе идеи, действия, отношения между вещами, а процесс человеческого познания всегда символичен. Именно символы являются частью человеческого бытия, способом восприятия окружающей действительности и средством трансляции накопленных знаний о мироустройстве.

1.2.2. Традиционный обряд как репрезентант народной культуры

Наиболее важным для данного исследования явилось сформулированное в семиотике понятие текста: «*Текст есть отдельный знак или (как правило) упорядоченное множество знаков, объединенных единством замысла коммуниканта и в силу этого обладающих глубинным смыслом.* Именно отсутствие глубинного смысла разделяет текст и знак. Символы потому и считаются текстами, что они обладают глубинными, иногда мистическими смыслами» [Соколов 2002: URL]. Ю.М. Лотман видел в тексте некое самостоятельное образование, обладающее своей кодовой структурой: «…текст предстает перед нами не как реализация сообщения на каком-либо одном языке, а как сложное устройство, хранящее многообразные коды, способное трансформировать получаемые сообщения и порождать новые, как информационный генератор, обладающий чертами интеллектуальной личности» [Лотман, 1992: URL].

Именно с таким широким пониманием текста как целостной, знаковой, наполненной смысловым содержанием системы, «информационного генератора» было сопряжено изменение отношения в науке к обрядовому фольклору. На данный факт обращает внимание Н.И. Толстой, посвятивший множество научных работ текстам, связанным с народными обрядами: «Лишь в последнее время вновь наблюдаются позитивные стремления ученых расширить рамки фольклористики, обратившись к изучению обрядовой и мифологической стороны фольклорных текстов, к выяснению их происхождения, функционирования в обрядовом и ином контекстах. Этому во многом способствует и семиотическое понимание обряда как текста. Тем не менее все это не ставит под сомнение того положения, что фольклористика как наука базируется на исследовании именно вербальных (словесных) текстов» [Толстой 1995: 33–34].

На знаковую природу народной культуры ритуального типа обращает внимание и А.К. Байбурин, акцентируя особое внимание на временно́м характере обрядовых текстов: «Ритуальный текст организован также с помощью синтаксических отношений, но они носят временной, а не только пространственный характер. Отсюда и исключительное значение календаря, который по сути дела и выступал в качестве синтагматической оси ритуального текста культуры; отсюда и столь пристальное внимание к сегментации и содержанию малых временных циклов (недели, суток), в течение которых разворачивался тот или иной конкретный ритуал. Остается только поражаться оптимальности такого способа организации информации в условиях отсутствия специализированных семиотических систем. Буквально из ничего, а точнее, из всего, что доступно, конструируется грандиозный текст, отдельные части которого в соответствии с общим сценарием жизни регулярно повторяются, и тем самым текст предохраняется от забвения и искажений» [Байбурин 1993: 13–14].

В рамках этнолингвистической школы исследования фольклора обряд однозначно рассматривается как текст: «Всякий обряд может быть

представлен как определенный текст, т.е. всякая некая последовательность символов, выраженная при помощи обрядового синтаксиса». При этом под «обрядовым синтаксисом» Н.И.Толстой понимает «моменты, связанные с композицией обряда» [Толстой 1995: 63, 76]. В качестве главной особенности образного языка обрядов учёный отмечает «разнокодовость» обрядов, обусловленную синонимичностью и смысловой повторяемостью, что отражается на способности отдельных форм обряда замещаться формами из других или исчезать» [Толстой 1995: 64–65].

Кроме того, представители этнолингвистического направления, опираясь на предшествующую традицию анализа данных фольклорного материала, выделяют в обряде две основные стороны – форму и содержание, которые позволяют выявить сущностные особенности анализируемого материала. При этом, как отмечал ещё Д.К. Зеленин, функция характеризуется большей значимостью: «Более важным, более существенным и вместе с тем более устойчивым элементом обряда на разных этапах его развития оказывается его функция. В истории обряда форма меняется, а функция при этом часто остается, хотя иногда и перетолковывается на новый лад. Правда, бывает так, что форма застывает, окаменевает, а функция выветривается, забывается. Но в последнем случае мы имеем уже полное разложение обряда» [Зеленин 1934: 4].

Необходимо отметить, что функциональная сторона обрядов достаточно разнообразна и охватывает широкий спектр базовых составляющих народного мировосприятия. Лишённые как таковой практической целесообразности обряды как семиотические системы характеризуются связью с такими значимыми для традиционного бытового народного миропредставления сферами, как медицина, демонология, культ предков, календарь. Отсюда проистекают важнейшие функциональные составляющие народной обрядности. Так, практически все обряды, связанные с народным календарём, характеризуются наличием в своём составе действий, реализующих *продуцирующую* (*карпогоническую*)

функцию, то есть направленную на обеспечение в будущем хорошего урожая и непосредственно связанную с аграрной магией. Также для многих обрядов характерна *апотропическая* (*оберегающая*) функция, связанная с сакральными действиями, направленными защиту человека, урожая либо самого поселения от всевозможного зла, исходящего от разрушительных природных сил или от явлений потустороннего мира. Помимо этого, суть части обрядовых действий составляет *охранительно-очистительная функция*, направленная на изгнание «злых духов» из человека либо окружающего его материального мира.

Кроме того, анализируя же роль обряда/ритуала в жизни человеческого коллектива, Э. Дюркгейм выделил:

- функцию социализации индивида (ориентированную на воспитание у индивида качеств, необходимых для жизни в обществе);

- интегрирующую функцию (функция социальной интеграции и коммуникативная функция, обусловленные необходимостью создания взаимосвязанности членов коллектива);

- воспроизводящую функцию (связанную с обновлением и поддержанием традиций, норм, ценностей коллектива);

- психотерапевтическую функцию (направленную на создание психологического комфорта социального бытия) [Цит. по: Байбурин 1993: 31–32].

В лингвокультурологии обряд, наряду с закреплёнными в языке поверьями, архетипами и мифологемами, выступает в качестве предмета исследований. При этом подчеркивается его связь с мифом и структурная сложность, традиционность и социальная направленность. Как отмечает В.А. Маслова: «В сущности каждый обряд символизирует и воспроизводит творение. Обряды подтверждают основные принципы мирового порядка в русле конкретной традиции. Обряд и есть освященное многовековой традицией условно-символическое действие, он складывается на основе обычая и наглядно выражает устойчивые отношения людей к природе и друг

к другу; обряд издревле помогал людям общаться, обобщать и передавать социальный опыт, гармонизировал человеческие переживания, и вообще создавал условия для того, чтобы человек осознал себя членом сообщества себе подобных» [Маслова 2001: 40].

Итак, в данной работе под *обрядом* мы понимаем фрагмент традиционной культуры, знаковое духовно-нравственное образование, отличительными признаками которого являются: отсутствие практической целесообразности, традиционализм, повторяемость, связь с мифом и символизм.

1.2.3. Обрядовый дискурс как комплексный феномен, отражающий особенности традиционного мировосприятия этноса

Согласно общепринятой лингвистической терминологии, под дискурсом понимается «связный текст в совокупности с экстралингвистическими – прагматическими, социокультурными, психологическими и другими факторами; текст, взятый в событийном аспекте; речь, рассматриваемая как целенаправленное социальное действие, как компонент, участвующий во взаимодействии людей и механизмах их сознания (когнитивных процессах). Дискурс – это речь, "погружённая в жизнь". Поэтому термин «дискурс», в отличие от термина «текст», не применяется к древним и другим текстам, связи которых с живой жизнью не восстанавливаются непосредственно» [Арутюнова1990: 136].

Выделение *обрядового дискурса*, на наш взгляд, обусловлено существованием в языковой сфере некой самостоятельной коммуникативной ситуации, включающей специфическую текстовую составляющую, сопровождающуюся экстралингвистическими факторами и характеризующуюся несомненной событийностью и связью с «живой жизнью» народа. Кроме того, данный термин уже использовался при лингвистическом анализе обрядовой лексики в работах Д.А. Таракановой

(«Символический компонент значения диалектного слова (на материале говоров Среднего Приобья)» [Тараканова 2012]) и О.В. Яковлевой («Обрядовий дискурс у системі національної лінгвоментальності» [Яковлєва 2014]).

Необходимо отметить, что Н.И. Толстой в выраженном семиотическим языком культуры обрядовом символе выделял три основных элемента: реальный (предметный), акциональный (действенный), и вербальный (речевой). При этом учёный обращает внимание на тот факт, что «…эти коды или «языки» в повседневном узусе, в общении, не употреблялись и не употребляются одновременно (за редким исключением и очень фрагментарными исключениями), они перекодируются один на другой, «переводятся», ибо практически в коммуникации людьми используется обычно только один код, а не все сразу» [Толстой 1995: 63–64].

Следовательно, можно говорить о наличии в рамках обрядового дискурса трёх основных блоков:

- словесного, включающего в себя обрядовые тексты;

- акционального, передающего информацию при помощи конкретных символических действий;

- реально-предметного, связанного с использованием, наделённых особым символическим значением, обиходно-бытовых предметов для трансляции необходимой информации.

Вербальная часть обрядового дискурса включает в себя специфические лексические единицы, характеризующиеся особым символическим смысловым наполнением, и отражает как архетипное мировосприятие этноса, так и эмоционально-оценочное мироощущение, связанное с наиболее важными событиями в жизни человека. При этом особое место в вербальных семиотических обрядовых текстах занимает диалектная лексика. Это обусловлено тем фактом, что именно наречия и говоры выступают в качестве непосредственных и наиболее ярких трансляторов народной культуры. Как отмечал Н.И. Толстой: «Народный язык, говоры, обряды, представления и

вся народная духовная культура в купе с элементами включенной в нее материальной культуры представляют собой единое целое и с научной точки зрения, и в представлении носителей этой культуры» [Толстой 1995: 21].

Кроме того, в данном исследовании в качестве основного положения при анализе диалектной лексики принимается тезис учёного о полифункциональности диалекта, как одного из главных носителей национальных культурных кодов: «Диалект (ровно как и макро- и микродиалект) представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культурологическую, если народную духовную культуру выделять из этнографических рамок» [Там же].

Акциональный и предметный блоки обрядового дискурса не менее значимы, чем словесная его составляющая, так как наряду с вербальной частью они создают сложное семиотическое пространство обрядового дискурса. Это обусловлено ещё и тем фактом, что в некоторых обрядах (например, в «обрядах-приглашениях») подчас нельзя разграничить языковую и внеязыковую стороны «не только из-за невозможности семантической интерпретации одного без другого, но и из-за их структурного взаимопроникновения и дополнительного функционального распределения: одно и то же содержание может быть выражено в одних случаях (в одних локальных традициях) словом, в других – действием» [Виноградова, Толстая 1995: 166].

Кроме того, многие исследователи культуры в аспекте языка обращали внимание на наличие в ней знаковых составляющих. Так, В.В. Красных, вводя в научный оборот понятие «кодов культуры», как категориальных, структурирующих и оценочных звеньев, связанных с отражением в культуре окружающего мира, выделяет следующие их разновидности:

- соматический (телесный) – наиболее древний, связанный с символьными функциями частей тела человека;

- пространственный – связан с построением человеком пространственной модели мира;

- временной – отражает отношения людей ко времени, закрепляет членение времени и демонстрирует «движение человека по временной оси»;

- предметный – связан с окружающим человека материальным предметным миром;

- биоморфный – отражает представления человека о населяющих мир живых существах;

- духовный – включает в себя представления о нравственных эталонах и ценностях [Красных 2002: 231–257].

Все эти виды культурных кодов, на наш взгляд, реализуются в обрядовом дискурсе. Так, примером проявления соматического кода может служить традиция, бытующая среди русских в Забайкалье, завязывать во время сева глаза, приговаривая: «Как я не вижу белого света, так пусть птицы не видят моих семян» [СД, 1: 501]. Временной и пространственные коды представлены практически во всех текстах, связанных с обрядовыми действиями: например, выход сакральной процессии во время обходных обрядов за границы поселения, реализует оппозицию «своё – чужое» пространство. Временной же код заложен в основе как календарных обрядов, знаменующих темпоральные границы (окончание зимы – начало подготовки к полевым работам – переход от весны к лету и т.п.), так и в семейных, указывающих на смену важнейших для человека периодов жизни (рождение, инициация, свадьба, смерть). Предметный и биоморфные коды в обрядовых текстах отражаются за счёт наделения сакральной семантикой реалий неодушевлённого и одушевлённого (с точки зрения традиционного народного мировосприятия) мира (например, символика бороны, веника, ухвата в обрядах, связанных с ритуальной традицией вызывания дождя, реализуют предметный код, а в троицких русальных и других обрядах, включающих ряженье, транслируется биоморфный код). Ну и конечно же для обрядовых текстов характерна реализация духовного кода, так как в них,

несомненно, заложены традиционные представления о добре и зле, хорошем и плохом, верном и неверном.

Итак, под *обрядовым дикурсом* мы понимаем семиотическое образование, включающее вербальную, реально-предметную и акциональную знаковые составляющие; являющееся носителем всех основных «кодов культуры» этноса и отражающее особенности традиционного мировосприятия народа.

1.3. Определение символического значения в обрядовом дискурсе

1.3.1. Коннотация как средство выражения национально-специфического компонента значения слова

Наиболее распространённым в процессе описания культурно маркированных языковых единиц выступает термин «коннотация». В «Словаре лингвистических терминов» О.С. Ахмановой данный термин рассматривается либо в качестве носителя добавочного экспрессивного значения слова, либо как семантический инвариант: «КОННОТАЦИЯ англ. connotation, фр. connotation. 1. (добавочное значение, окраска, окрашенность). Дополнительное содержание слова (или выражения), его сопутствующие семантические или стилистические оттенки, которые накладываются на его основное значение, служат для выражения разного рода зкспрессивно-эмоционалыю-оценочных обертонов и могут придавать высказыванию торжественность, игривость, непринужденность, фамильярность и т. п. Коннотация стилистическая. 2. Значение как инвариант (сигнификация, интенсиональное значение и т. п.) в противопоставлении денотации, мыслимой как экстенсиональное значение, соотнесение с данным референтом и т. д.» [Ахманова 1969: URL].

Необходимо отметить, что проблему содержания понятия «коннотация» затрагивали в своих научных исследованиях многие учёные:

Ю.Д. Апресян [Апресян 1995], Е.А. Арбузова [Арбузова 2001], И.И. Бабенко [Бабенко 1989], М.А. Безденежных [Безденежных 1996], В.И. Говердовский [Говердовский 1979], Ю.Н. Солодуб [Солодуб 1997], И.А. Стернин [Стернин 1979], В.Н. Телия [Телия 1986], С.Г. Фрост [Фрост 2006], U. Maas [Maas 1985] и др.

Так, В.Н. Телия определяла коннотацию следующим образом: «коннотация – семантическая сущность, узуально или окказионально входящая в семантику языковых единиц и выражающая эмотивно-оценочное и стилистически маркированное отношение субъекта речи к действительности при ее обозначении в высказывании, которое получает на основе этой информации экспрессивный эффект» [Телия 1986: 5]. При этом исследователь обращала внимание на тот факт, что, несмотря на широкую распространённость этого термина в лингвистической науке, данному понятию была свойственна определённая расплывчатость и нечёткость содержания. В связи с чем долгое время оставался нерешённым вопрос, связанный с определением объёма и структуры коннотации. Более того, ряд учёных выступал против включения её в состав значения слова. Так, В.А. Звегинцев, И.Р. Гальперин аргументировали свою позицию тем, что выражаемые коннотацией со-значения в языковом плане являются субъективными, в связи с чем не должны выступать в одном ряду с денотативными компонентами семантики слова [Звегинцев, 1957: 170–172]). Л.Н. Иорданская, И.А. Мельчук необходимость исключения коннотации из состава значения слова объясняли тем фактом, что она обозначает приписываемую референту характеристику, не входящую в толкование лексической единицы [Иорданская, Мельчук: 1980].

На спорный характер данной проблемы указывал П.Н. Донец, отмечая, что «коннотативная информация способна становиться конвенциональной, устойчиво воспроизводимой, однако это еще не является основанием для того, чтобы объявлять ее частью значения. Насколько коннотации этого рода относятся к языковой и насколько к культурной специфике, решить довольно

трудно. Имеются аргументы в пользу как одной, так и другой точек зрения» [Донец 2004: 218].

Тем не менее, многие исследователи рассматривают коннотат в качестве одного из аспектов структуры лексического значения слова. Так, И.А. Стернин относит коннотативный компонент семантики наряду с денотативным к макрокомпонентам лексического значения слова [Стернин, Соломатова 2011: 7]. Ю.Д. Апресян, анализируя коннотацию как часть прагматики слова, под коннотациями лексемы понимал: «несущественные, но устойчивые признаки выражаемого ей понятия, которые воплощают принятую в данном языковом коллективе оценку соответствующего предмета или факта действительности» [Апресян 1995: 159]. И.В. Арнольд, классифицируя лексическое значение «каждого отдельного лексико-семантического варианта слова» в качестве сложного единства и подразделяя речевую информацию на «информацию, составляющую предмет сообщения, но не связанную с актом коммуникации, и информацию, связанную с условиями и участниками коммуникации», к последней, рассматриваемой в качестве факультативной, относит коннотацию [Арнольд 2002: URL]. В.Н. Телия, определяя особенности структурно-семантического типа значения, выделяет в нём «эмотивно-оценочный компонент», который «вместе с основанием оценки (внутренней формой выражения или звукосимволической формой и т.п.), а также стилистической маркировкой и образуют коннотацию» [Телия 1986: 20].

Кроме того, при характеристике основных компонентов коннотации многие исследователи, помимо эмоционального, оценочного, экспрессивного, стилистического [Арнольд 2002: URL], указывают также на присутствие в ней *культурного/национального компонента*.

Так, в ходе анализа основных свойств коннотации, Ю.Д. Апресян выделял её *национальную специфику* [Апресян 1995: 173]. Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров использовали термин *национально-культурный компонент* при описании семантики фразеологизмов [Верещагин, Костомаров 2005:181].

С.Г. Фрост, в рамках лингвокультурологического подхода к определению коннотации, рассматривала *собственно культурный компонент* значения слова как «культурно-ценностностную информацию, совмещенную с языковым значением и локализованную в единицах языковой системы» [Фрост 2006: 154]. Н.Ф. Алефиренко, анализируя языковую природу и природу культуры в их взаимоотношении, подчёркивает наличие в составе культурных концептов «*культуроносных коннотаций*»: «Культурные концепты по природе своей антропоцентричны и уже в силу этого оказываются насыщенными культуроносными коннотациями» [Алефиренко 2010: URL]. Помимо этого, И.О. Быкова в ходе исследования этнолингвосемиотических основ коннотации выделяла *этноконнотацию*, экспликация признаков которой «может осуществляться на основе корреляции между кодами культуры как формой организации долговременной культурной памяти этноса и определения специфики их вербализации в единицах языка» [Быкова 2003: 55].

Широкое распространение в лингвистической науке получил также термин *культурная коннотация,* в качестве содержания которой В.Н. Телия рассматривает «культурно-национальный смысл и характер», раскрывающиеся в результате интерпретации значения языковых единиц «на основе соотнесения их ассоциативно-образных восприятий со стереотипами, отражающими народный менталитет» [Телия 1993:304–305].

При характеристике культурной коннотации в обрядовом тексте Н.И. Толстой и С.М. Толстая обращают внимание на способность различных типов культур к выработке своего символического языка, своего "образа мира": «Язык культуры (как и язык науки) пользуется естественным языком, поэтому слова и другие единицы естественного языка приобретают в нем дополнительную, культурную семантику <…>. Однако единицами языка культуры могут быть не только вербальные символы, но и другие семиотические знаки – предметы, действия, изображения и т.п., чьи символические значения могут быть тождественны семантике вербальных

элементов, а могут создавать с ними сложное синкретическое целое» [Толстой, Толстая 1993: 163–164].

Итак, коннотация как часть лексического значения слова включает в свой состав национально-специфический компонент, отражающий особенности конкретного языка, связанные с проявлением в семантике языковых единиц своеобразия культуры отдельно взятого этноса.

1.3.2. Символическое значение в аспекте этнокультурной маркированности языковых единиц

Под символическим значением мы, вслед за О.Г. Пестовой, понимаем «разновидность значения слова, в котором устойчивая ассоциативная или конвенциональная связь символизирующего и символизируемого мотивирована особой социальной функцией денотата символизирующего» [Пестова 1988: 23].

В связи с тем фактом, что любой обряд ориентирован на ценности знакового характера, то есть рассматривается нами как факт действительности, символически выражающий определённые идеи, чувства, действия, и в составе которого непосредственное воздействие на тот или иной реальный объект или явление заменяется воображаемым духовным воздействием, можно говорить о символичности обрядового дискурса в целом.

Кроме того, как отмечает С.Н. Стародубец: «В лексическом значении языковых единиц этнокультурный компонент значения может быть представлен на уровне интенсионала (ядерная часть), если речь идет о собственно культурных концептах, либо на уровне импликационала (периферийная часть), если речь идет о других этнокультурно маркированных языковых элементах. И в том, и в другом случае формой представления культурно значимой информации является культурная сема. Соответственно в зависимости от того, в какой части лексического значения

репрезентирован культурно сформированный план содержания, определяется степень минимальной или максимальной этнокультурной маркированности языковых единиц» [Стародубец 2009: 352].

В связи с этим применительно к лексике обрядового дискурса можно выделить группу слов, в которых символическое значение является принадлежностью денотативной семантики. В качестве таковых, на наш взгляд, выступают практически все обрядовые хрононимы, так как, с одной стороны, такие номинации служат названиями конкретного праздника/обряда либо периода празднования, с другой – за счёт включения в семантику предметного и акционального планов обрядового дискурса (например*:* ***коля́ды, щёдры, ма́сляная, со́роки*** и под.) как в контексте, так и вне контекста предполагают наличие определённых действий, предметов и персонажей символического характера.

Данные номинации обладают максимальной степенью этнокультурной маркированности, так как способны, во-первых, на базе уже сформировавшегося, отражающего национальную специфику, символического обрядового значения за счёт метонимических переносов выступать наименованиями обрядовых предметов, действий, персонажей (например: ***коледа́*** – название святочного обряда и ***коледа́*** – наименование ритуальной каши), во-вторых, в результате активизации архаичных представлений о мироустройстве реализовывать периферийное (коннотативное) символическое значение.

Например, номинация ***святки*** имеет значение ‘праздничное время от рождества до крещения’ [МАС: URL], при этом внеконтекстуальное использование данного наименования вызывает в сознании носителей традиционной народной культуры символические ассоциации, связанные с ряженьем, обходами, специальными песнями, одариванием, гаданиями и прочими действиями, атрибутами (под атрибутами мы понимаем предметы и их признаки, объединённые для того, чтобы использовать их при соблюдении различных ритуалов и традиций) и персонажами, входящими в состав

святочного обрядового комплекса. Более того, активизация компонентов, отражающих семантику религиозной символики (христианский миф о рождении Иисуса Христа) и народных представлений о времени, связанном с началом подготовки к сельскохозяйственным работам, способствует (в результате переосмысления темпоральной составляющей денотативного значения) возникновению символического значения ‘переход из одного состояния в другое’ (‘от старого к новому’, ‘от сна к пробуждению’, ‘от смерти к жизни’).

Высокой степенью этнокультурной маркированности обладают языковые единицы, у которых осуществилась перегруппировка элементов значения слова: исходный денотативный компонент значения подавляется частотно употребляемым контекстным обрядовым окружением и на первый план выходит символический компонент семантики слова, объективируя таким образом символическое значение слова-символа. Например, номинации ***кутья́, каравай, хоровод*** в настоящее время практически исключены из рамок бытового словоупотребления и являются символическим атрибутами того или иного обряда, то есть осуществился переход из бытового употребления в обрядовое и закрепление в последнем (***кутья́*** – каша – ритуальная каша, принадлежность похоронного либо святочного обрядового комплекса, ***каравай*** – хлеб – ритуальный хлеб, принадлежность свадебного обряда, ***хоровод*** – танец – ритуальный танец весенне-летней обрядности).

Минимальной степенью этнокультурной маркированности языковых единиц в рамках обрядового дискурса наделены культурные коннотации.

Например, лексема ***кожу́х*** в бытовых контекстах имеет значение ‘тулуп из овчины’ [МАС: URL]. В обрядовом дискурсе, в рамках свадебного обрядового комплекса, данная номинация подвергается сакрализации и приобретает символическое значение – ‘магический атрибут, призванный способствовать будущему материальному благополучию молодой семьи’: «[А вот на чём молодые сидели?] *Шу́бу стяли́ли, вы́вернутую,* ***ко́жух*** [Для чего?]

Ня зна́ю. Ну, вро́де, што́бы – шу́ба лахма́тая – штоп жызнь была́ лахма́тая, штоп ня γо́лая» (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ). Соответственно, в результате переосмысления денотативных признаков обозначаемой реалии (шуба из овчины – кучерявая, тёплая, дорогая – жизнь в достатке) у языковой единицы ***кожу́х*** объективируется новое сакральное значение, а символическая семантика данного слова является его отражением. По определению Н.И. Толстого и С.М. Толстой: «Получая символическое значение, реалия из обозначаемого (денотата или дисигната), каковым она была для естественного языка, превращается в знак, становится означающим, "словом" языка культуры, в то время как называющее ее настоящее слово приобретает вторичную символическую семантику, становится знаком "вдвойне". Многослойность, многоуровневость знаковых структур – неотъемлемое свойство языка культуры, обеспечивающее смысловую глубину культурных текстов» [Толстой, Толстая 1993: 165].

Итак, в составе обрядового дискурса с точки зрения проявления национально-культурного компонента семантики можно выделить следующие группы наименований:

- номинации, обладающие максимальной степенью этнокультурной маркированности, символическое значение которых является принадлежностью денотативной семантики (например*:* ***коля́ды, щёдры, ма́сляная, со́роки*** и под.);

- номинации, обладающие высокой степенью этнокультурной маркированности, символическое значение которых обусловлено фактической утратой у языковой единицы способности использоваться в бытовых контекстуальных условиях (например*:* ***кутья́, карава́й, хоровод*** и под.), то есть символическое значение у таких наименований носит пограничный характер и является результатом трансформации коннототивного со-значения в денотативное;

- номинации, характеризующиеся минимальной степенью этнокультурной маркированности, символическое значение которых есть факт коннотативной семантики и возникает в результате расширения смыслового объёма или переосмысления денотативных признаков предмета действительности (например: ***кожу́х***).

1.3.3. Объективация символического значения в обрядовых текстах

Описание процесса объективации символического значения у лексических единиц, выступающих в качестве номинаций в рамках обряда, достаточно подробно представлено в работах томской научно-исследовательской школы (Т.Б. Банкова «Профанное и сакральное в тексте сибирской свадьбы», «О символическом значении слова в "Словаре сибирских обрядов"» [Банкова 2006, 2004]; Д.А. Тараканова «Символический компонент значения диалектного слова (на материале говоров Среднего Приобья») [Тараканова 2012], Т.Б. Банкова, Г.В. Калиткина «Лексикографическое описание обрядового слова: К постановке проблемы» [Банкова, Калиткина 2000]).

Вслед за представителями данного лингвистического направления в данной работе под *обрядовыми текстами* мы понимаем «народное словесное произведение, выстроенное по определенным законам, являющим собой упорядоченную, регламентированную сущность, специфика которой заключена в последовательном его разворачивании посредством введения обрядовых слов <…>, которые являются текстопорождающими» [Банкова 2006: 16].

В качестве внешних устойчивых показателей обрядовых текстов Т.Б. Банкова выделяет:

1. Повторяемость в основных моментах.

2. Способность клишировать «терминологию обряда».

3. Включением в высказывание процедурности.

4. Членимость, то есть сопровождение вербальными и невербальными комментариями [Там же: 15–16].

Кроме того, для описании обрядового лексикона томские исследователи выделяют следующие группы лексики:

1. Собственно-сакральные лексические единицы.
2. Потенциальные символы.
3. Ситуативно сакральные [Там же: 17].

Т.Б. Банкова на примере свадебного сибирского обряда к первой группе относит: обрядовые акты (**браньё, девичник, запой, рукобитие**); их исполнителей (**дружка (дружко)**, **младший боярин, старший боярин, тысяцкий**), а также участников обряда (**сваха, крестный, провожатка, приданщик**); обрядовые кушанья (**курник, хлеб-соль**); предметы одежды и имущества (**уваль, приданое**).

Во вторую группу (потенциальные символы) учёная включает «лексические единицы, становящиеся сакральными только в контексте обряда, их обрядовое значение контекстуально обусловлено. Именно в значениях слов, объединенных в названную группу, можно наблюдать движение от профанного к сакральному». К таковым исследователь относит, например, «названия частей дома, выполняющих функцию границы (**ворота, окна, двери, матка** и т.д.», способные порождать «устойчивые выражения, обозначающие различные этапы обряда: **стучать в двери, заламывать ворота, садиться на матку** и др. <…>» [Там же: 19].

К третьей группе (ситуативно сакральные лексические единицы) исследователь относит «лексические единицы, принадлежащие нескольким обрядам. Они имеют свою собственную историю, свой сюжет, свою неповторимую жизнь в каждом обряде или ином тексте (фольклорные жанры, ритуальные действа). <…> К ним относятся такие единицы, как полотенце, веник, печь, пояс и др.» [Там же: 22].

Данная классификация, по нашему мнению, несомненно, может быть использована при анализе лексики, входящей в обрядовый дискурс. Описание символического компонента значения, согласно представленной выше классификации, подробно дано в работе Д.А. Таракановой («Символический компонент значения диалектного слова (на материале говоров Среднего Приобья» [Тараканова 2012]), при этом, в процессе анализа языковых единиц, относящихся к группе собственно-сакральной лексики, автор отмечает, что у ряда, входящих в неё, наименований «не развивается символический компонент» [Тараканова 2012: 53].

Так, номинацию ***колядовать*** Д.А. Тараканова относит к группе обрядовых слов, обладающих «только сакральной семантикой», то есть характеризующихся «отсутствием символического компонента в значении слова» [Там же: 59].

На территории юго-западных районов Брянской области, данное наименование в составе святочного обрядового комплекса, помимо собственно сакрального значения ‘ходить по дворам с пением коляд, колядок’ [МАС: URL] за счёт актуализации вербальной составляющей дискурса (неотъемлемой частью содержания колядовальных песен является пожелание здоровья, достатка и благополучия всем членам семьи, которую посетили участники обходного обряда) и акциональной (колядующие традиционно осыпают дом зерном, что призвано гарантировать хозяевам дома получение хорошего урожая в новом году) наделяется семантикой ‘обрядового действие, способное обеспечить общее благополучие и материальный достаток всем членам семьи’. Более того, в символическом значении лексемы ***колядовать*** развивается модальная семантика ‘желательности, необходимости’, следствием чего, на наш взгляд, выступает традиция одаривания участников обходного обрядового действия. Как отмечает Л.Н. Виноградова: «Обычно сами участники обряда следили за тем, чтобы по оплошности не пропустить чей-нибудь дом: это было бы воспринято как большая обида и предвестие беды» [СМ 2002: 242].

В связи с вышесказанным, вся лексика номинативного характера в составе обрядового дискурса, на наш взгляд, характеризуется способностью развивать символическое значение до уровня абстрактных представлений этноса о мироустройстве, что обусловлено природой самого обряда, а термины «сакральный» и «символический» в нашей работе рассматриваются в качестве синонимичных.

С другой стороны, при описании семантики слов, символическое значение которых является частью денотата, по нашему мнению, необходимо учитывать специфику функционирования данных языковых единиц не только в рамках обрядового дискурса, но и в контексте бытового словоупотребления. Например, лексема ***кутья*** Д.А. Таракановой рассматривается в качестве «собственно слова-символа», символический компонент в семантической структуре которого сливается с денотативным, то есть его «предметно-логическое бытовое значение <…> сливается с символическим значением» [Тараканова 2012: 82]. На территории исследуемого нами региона у данного наименования помимо объективации символического значения ‘ритуальное блюдо, жертвоприношение’ (см. параграф 2.4) наблюдается ещё и способность включаться в бытовые контексты: «*Ну, як мы, де́тачки, ра́ньшы жы́ли: Ма́тка наваря́ с чаго́-нябу́ть* ***кутьти́****, мы и яди́м, бе́дна жы́ли*» (Записано от: Грибачёвой Александры Васильевны, 1928 г.р., с. Внуковичи, Брянская область, РФ).

Отмеченная же Т.Б. Банковой возможность «потенциальных символов» (см. классификацию выше) за счёт контекстуальных акциональных распространителей порождать языковые единицы устойчивого характера на территории юго-западных районов Брянской области встречается и у номинаций, являющихся непосредственной частью обряда (то есть и у собственно-сакральных лексем), например, ***ходить в щёдры*** (см. параграф 2.2).

В связи с вышесказанным целесообразно, на наш взгляд, при анализе символического значения лексем в обрядовых текстах, является выделение отдельных лексических групп в зависимости от:

- уровня выражения национально-культурного компонента значения;
- специфики функционирования их в бытовой сфере народа.

Таким образом, в рамках обрядового дискурса при описании процессов объективации символического значения в настоящем исследовании этнолингвистическому анализу подвергаются следующие языковые единицы:

1. Собственно обрядовая лексика. В данной группе мы рассматриваем наименования, связанные непосредственно с лексикой обряда и обладающие максимальной степенью этнокультурной маркированности. Обрядовый символизм таких номинаций изначально заложен в их семантике, то есть проявляется в денотативном компоненте значения. В рамках обрядового дискурса в качестве таковых, как правило, выступают:

- наименования самих праздников, например, ***Со́роки*** – название христианского праздника – дня памяти Сорока Севастийских мучеников, (22 марта по православному календарю): «*Пти́чки пяку́ть на два́ццать фтаро́ва ма́рта, е́та у на́с* ***Со́раки*** *называ́ицца»* (Записано от: Середа Марины Ильинишны, 1932 г.р., Медведовка, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*Ўсё на Со́раки: и пти́чяк пякла́, и што́ хош. И* ***γалу́шки*** *пякла́, и пти́чяк пякла́»* (Записано от: Карловской Таисии Киреевны, 1930 г. р., с. Медведовка, Красногорский район, Брянская область, РФ).

При этом возможен метонимический перенос наименования с самого праздника на его обязательный атрибут – ритуальную пищу, печение в виде птичек: «*Ма́ма ищё, пра́вда, напякёт э́тих* ***со́рак****, ра́ньшэ ш пякла́»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Ну, пякли́ ш вот таки́я вот –* ***со́раки****»* (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г.р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ). «*Вот таγды́ на два́цать фтаро́я ма́рты пякли́ е́тыя* ***со́раки****»*

(Записано от: Середа Марины Ильинишны, 1932 г. р., Медведовка, Красногорский район, Брянская область, РФ);

- обрядовые хрононимы. Например, лексемы: ***зару́чины (заре́чены), засва́тки, магары́ч, сва́ты́, сго́вор,*** – выступают в качестве наименования одного из этапов свадебного обрядового комплекса – сватовства: «*Да е́та* ***зару́чины****, каγда́ заруча́ть, таγда́ и да́рять пада́рки»* (Записано от: Середы Ольги Степановны, 1923 г. р., с. Медведовка, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Нявé́ста да́рить пада́рки ужэ́ на сва́дьби, ни на* ***зару́чинах****»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г.р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Маγла́ ў* ***заре́чины*** *пайти́ и…а пато́м атказа́цца ня палучи́цца»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Снача́ла* ***засва́тки*** *быва́я…а та́м сва́дьба»* (Записано от: Апанасенко Полины Андреевны, 1943 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ); «*У на́с* ***сваты́*** *называ́лися* ***маγары́ч****»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Ў* ***сва́ты*** *прихади́ў са́м жэ жани́х, хрёсный ате́ц и ма́ть хрёсная, ате́ц и ма́ть у каγо́»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Ну,* ***зару́чины*** *и* ***сва́ты****. Хто как: пайдёмте ў* ***сва́ты****, или идёмте* ***ў зару́чины****»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Про́ста даγава́риваицца, на како́й день, и тада́ приижжа́ють е́ти сва́ты или зару́чины, или* ***зγо́вар****. И ўсё е́та ў ади́н день»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

- некоторые обрядовые действия. Например: ***христо́ситься/христо́соваться/похристо́ситься*** – поздравлять с Пасхой. Данное поздравление по отношению к живым людям включает в себя в качестве обязательных компонентов: троекратное целование, специальное

(«Христос воскрес») и ответное («Воистину воскрес!») приветствие: «*Ўси, ўси:* ***пахристóсисся****, и пацалýисся, и з мушчы́нами. <…> Вялúкий прáзник. <…> Éта Кавалёк -пакóйник з éтай, як яё, з дуркáй нáшай.. Дирэ́ктар, дирэ́ктар, а ён* [*Ковалёк] *быў харóшый, ён пячкýр* [*печник] *быў ну и ўсё..ну ён, навéрна, вы́пиў трóхи, да и: «Давáй* ***пахрыстóсимся****, Ґерáсимавна». Дак янá яґó и вы́кинула с савхóза»* (Записано от: Долгой Нины Фёдоровны, 1938 г. р., д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ).

В отношении же мёртвых данная лексическая единица тоже символизирует своеобразное поздравление усопших предков с Великим днём. Сопровождается оно, помимо пасхального приветствия, магическим ритуалом, заключающемся в традиции троекратно проводить по могиле яйцом, как бы рисуя крест. Осуществлялось данное обрядовое действие как на могилах своих родственников, так и на могилах знакомых: «*Яйцó катáють, как* ***христóсяцца****: «Христóс васкрéс! Христóс васкрéс!»»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Пайдёш* ***пахристóсываишся****, з маґúлкай там, ну, с прéтками сваúми»* (Записано от: Гусева Юрия Николаевича, 1926 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

Перечисленные выше типы сакральной лексики являются неотъемлемой частью обрядового дискурса и в бытовую, обиходную сферу жизни народа практически не включаются. Переход возможен лишь в составе идиом (*вот тебе, бабушка, и* ***Юрьев день****, не всё коту* ***масленица***) либо путём метафоризации. Так, слово ***щедровáть*** в рамках святочного обряда имеет значение ‘ходить в канун Рождества и/или Старого Нового года по домам с пением обрядовых песен и ряженьем, получая за это своеобразную плату деньгами либо продуктами’: «*Ну ў стáрыя вримянá тóжэ хадúли. И мы́ тóжэ* ***щадравáть*** *хадúли»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ). Метафорическое переосмысление части денотативного значения ‘плата, одаривание’ даёт возможность проникновения данной языковой единицы в

сферу повседневной жизни: «*А ка мне́ ўну́ки ка́жный ме́сяц* ***щадрава́ть*** *по́сли пе́нсии прибяга́ють*» (Записано от: Грибачёвой Александры Васильевны, 1928 г.р., с. Внуковичи, Брянская область, РФ).

2. Сакрально компилятивная лексика. Данная группа включает в себя номинации, обладающие высокой степенью этнокультурной маркированности, перешедшие в обрядовый дискурс из бытового словоупотребления и закрепившиеся в нём настолько, что символический компонент значения слова переместился на первый план, подавив денотативный (чем и определяется выбор термина *сакрально компилятивная лексика*). Например, слово ***ко́ливо*** на территории юго-западных районов Брянской области имеет семантику: ‘кусочки белого хлеба, размоченные в компоте’ и служит наименованием обязательного элемента поминальной трапезы, ритуальной еды: «*Вот е́та* ***ко́лева.*** *Е́та са́мае пе́рвае станави́лася, як садя́цца за абе́т па пако́йнику*» (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ). Зафиксировано данное значение и в «Словаре народных говоров Западной Брянщины»: «КО́ЛЕВА а) небольшие кусочки баранки, положенные в воду, подслащённую мёдом; употреблялись во время христианского обряда поминовения мёртвых: *Неси скарэй колева* (Воронок); <…>» [Расторгуев, 1973: 139]. В «Славянских древностях» ***ко́ливо*** трактуется как синонимичное слову ***кутья́***, относится к поминально-похоронной обрядовой пище и наделяется символикой жертвоприношения [СД, 3: 70].

Возврат в сферу повседневной жизни у данной номинации возможен, но для восприятия слова ***ко́ливо*** в качестве бытового необходимо надлежащее контекстуальное окружение: «*Де́т у на́с то́льки* ***ко́ливу*** *сваю́ е́сть, зубо́ў ужэ́ нима́*» (Записано от: Митченко Марии Петровны, 1931 г. р., с. Гетманова Буда, Климовский район, Брянская область, РФ).

Таким образом, бытовое значение у подобных языковых единиц объективируется только в соответствующем контексте, вне которого они воспринимаются как непосредственная составляющая того или иного

традиционного обряда, реализуя таким образом обрядовое символическое значение.

3. Эвентуальная лексика. Данный блок содержит в себе как нормативные, так и диалектные языковые единицы, которые обозначают явления повседневной жизни человека, в связи с чем характеризуются минимальной степенью этнокультурной маркированности. Выбор термина обусловлен тем, что символическое значение таких языковых единиц способно проявляться при соответствующих условиях (лат. evenire – выходить, проявляться). Попадая в рамки обрядового дискурса, такие наименования либо в результате расширения смыслового объёма слова наделяются собственно сакральной семантикой, либо начинают объективировать символический компонент значения за счёт переосмысления денотативных признаков обозначаемой реалии. Например, лексическая единица ***свеча*** в словаре С.И. Ожегова имеет следующее толкование: «<…> Палочка из жирового вещества с фитилём внутри, служащая примитивным источником освещения. <…>» [Ожегов, 1952: 647]. Кроме того, ***свеча***, несомненно, является культовым предметом, так как является неотъемлемым элементом церковной службы, а также «использовалась в **очистительных** и охранительных обрядах – ритуальных **обходах** (полей, дома, домашних животных перед выгоном в поле или после отела), в обряде **опахивания**, при введении на двор купленного животного» [СД, 4: 567].

В обрядовом дискурсе данное слово приобретает символическое значение – ‘магический предмет, отражающий идею света и святости’. Так, на территории юго-западных районов Брянской области в населённых пунктах, где отсутствовала церковь, закрепился обычай ежегодного переноса из дома в дом иконы, и проведения домашней службы, приуроченной к престольному празднику села: *«А сабира́лися ўси́: и малады́я сабира́лися, и ўси́. Кали́сь* ***свячу́ пали́ли***. [У кого?] *А та́я па двара́м жа* ***была́ свя́ча****, бальша́я така́я* ***ико́на*** *– Раждество́. Ну и перяно́сяли: сёдни у ва́с, е́та, як яго́, ну служэ́ния*

ко́нчицца, приезжа́ў е́тый, като́рый ужэ́ чита́я, и ўсё, тады́ ужэ́ сабира́лися и пра́знули. [У кого-то одного собирались?] *Да. У аднаго́, тады́ ужо́ ў ра́нни* [*утром] *... павяче́ряють, и ў ра́нни* ***перяно́сять*** *ту́ю* ***свячу́****, хто́ ужэ́ во́зьмя яе́. Напрымéр, ат сасе́тки во́ я взила́ яе́ ужо́, ве́тки сте́лють яло́выя, е́тые з е́ли, и пирино́шають ту́ю ико́ну. На сле́дущий го́от ужо́ у мяне́.* [Вы встречаете и целый год она будет стоять?] *Да цэ́лый го́от, да я яё убяру́* [*рушниками украсит] *до́ма, и яна́ стаи́ть, а тады́ ... а пато́м у мяне́ пабу́дя, хто жыла́ющый ище́, так перядава́лась. У на́с, напрымéр, в Али́саўки* [*деревня Алисовка] *так перядава́лась, я е́та ище́ така́я была́* [*маленькая], *мы́* ***бе́гали на свячу́****, на е́ту, так у на́с так. Ну, и ту́т то́жа.* [А женщины передавали и хранили или мужчины тоже?] *И мушчи́на захо́ча – пажа́луйста, и мушчи́ны нихай. У на́с в Али́саўки тады́ ужо́ забраў, ён сам во́бщам и чита́я, и пако́йникаў ён атпява́я, ён сам таки́й вот…так ужо́ у яго́ та́я свяча́ и астала́ся. Али́саўка ужэ́ тая́ распа́лася, ико́на та́м у яго́ астала́ся, там тяпе́ря. Дачка́ то́жа яго́ памёрла, и ён памёр, и ико́на та́я астала́ся ужо́... ўнучка́ жыве́ яво́, да́к у ўну́чки там астали́сь е́тыя ико́ны*» (Записано от: Осипенко Веры Ефимовны, 1947 г. р., д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ). Как видно из приведённого обрядового текста, ***свеча*** наделяясь символикой ‘святости, очищения’, начинает выступать как наименование непосредственно самого обряда, обрядовых действий, так и номинацией его главного атрибута – иконы. При этом символический компонент значения реализуется непосредственно в контексте. Его объективация, как правило, осуществляется за счёт использования ключевых распространителей. В данном случае, в качестве таковых выступают акциональные (репрезентирующиеся глагольной лексической единицей) распространители: ***пали́ть*** («***свячу́ пали́ли***» – проводили обрядовые действия), ***быть*** (***была́ свя́ча*** – икона), ***перяно́сить*** («***перяно́сять свячу́***» – шествие с иконой), ***бе́гать*** («***бе́гали на свячу́***» – посещали импровизированную домашнюю службу).

Таким образом, эвентуальная лексика реализует сакральное значение и наделяется символизмом только в рамках обрядового дискурса за счёт контекстуальных распространителей, вербализируя при этом абстрактные представления народа о мироздании.

Выводы

- Проблемы взаимоотношения языка, культуры и этноса привлекали особое внимание как отечественных, так и зарубежных исследователей. В лингвистике это привело к возникновению нескольких научно-исследовательских направлений, занимающихся вопросами взаимосвязи и взаимовлияния языка и культуры, языка и менталитета народа, языка и фольклора: лингвокультурология, этнолингвистика, лингвофольклористика.
- Лингвокультурологическое направление исследований особое внимание уделяет изучению языка и культуры как в аспекте конкретной лингвокультурной ситуации, так и в диахроническом аспекте. Кроме того, уделяется особое внимание проблемам лексикографии и сопоставительной лингвистики. В рамках данного направления рассматриваются вопросы разработки констант культуры, выявления общечеловеческих универсальных культурных терминов, описания культурной и этнической коннотативной семантики фразеологизмов, взаимовлияния различных языков и культур и др. Наиболее полному раскрытию проблемы воплощения культурных ценностей в языке способствует использование разнообразных методов исследования (сопоставительно-функциональный, экспериментальный, методы семантического лингвокультурологического поля, концептуального анализа, полевой этнографии и др.), дающих возможность представителям данного научного направления описать способы, при помощи которых язык хранит и транслирует культуру.

- В этнолингвистическом направлении исследований особое внимание сконцентрировано на рассмотрении вопросов взаимосвязи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и мифологии, языка и народного творчества, что обусловило разработку в рамках этнолингвистики вопросов, связанных с диалектологией, фольклором, историей языка и этнографией. Представители данного научного направления рассматривают вопросы славянского язычества, народного календаря, вербальной магии, символики традиционных народных обрядов, взаимодействия устной и книжной традиции, а также проблемы этимологии, ономастики и др. Возникновение данного направления в России создало предпосылки для усиления научного интереса к многоаспектному изучению языка устного народного творчества.
- В рамках лингвофольклористики осуществляются исследования языка фольклора, направленные на анализ как конкретных фактов национального устного народного творчества, так и на сопоставительное изучение фольклорных традиций различных культур. В рамках школ лингвофольклористики исследуются вопросы концептосферы фольклорных текстов, фольклорной лексикологии, лексикографии, анализа функционирования частей речи в фольклорном дискурсе, фольклорного синтаксиса, жанрового своеобразия текстов традиционной народной культуры и др. Данное научное направление разработало новые методы анализа фольклорных текстов и обработки словарей с использованием инновационных технологий (программа NewSlov), что позволило расширить возможности исследования произведений устного народного творчества и определило перспективы научных разработок в области языка, культуры и менталитета этноса в целом.
- Рассмотрение традиционной культуры в аспекте символической семантики продемонстрировало, что символы представляют собой феномен, свойственный только человеческому сознанию, а исследование проблем символизма имеет многовековую историю. Выступая в качестве средства для

обнаружения неявных, не лежащих на поверхности смыслов, «символ» предполагает условность связи слова и предмета (по Ч. Пирсу), посредничество между семиотической и внесемиотической реальностью (по Ю.М. Лотману), основу человеческой культуры (по Э. Кассиреру), тождество «идеи» и «образа» (по А.Ф. Лосеву). Процесс человеческого познания всегда символичен, поэтому символ выступает в качестве непосредственной части человеческого бытия, способа восприятия окружающей действительности и средства трансляции накопленных знаний о мироустройстве.

- Традиционный обряд, как и народная культура в целом, имеет знаковую природу, в связи с чем правомерным представляется рассмотрение народного обряда в качестве текста, представляющего собой последовательность символов, связанных при помощи «обрядового синтаксиса» (термин Н.И. Толстого [Толстой 1995: 63]). Как знаковое духовно-нравственное образование и фрагмент традиционной культуры народа обряд характеризуется отсутствием практической целесообразности, связью с мифом и высокой степенью символизма.

- Функциональная сторона обрядов охватывает широкий спектр базовых составляющих народного мировосприятия и характеризуется наличием в своём составе действий, реализующих *продуцирующую* (*карпогоническую*) функцию (направленную на обеспечение в будущем хорошего урожая и непосредственно связанную с аграрной магией), *апотропическую* (*оберегающую*) функцию (связанную с сакральными действиями, направленными на защиту человека, урожая или самого поселения от всевозможного зла, исходящего либо от разрушительных природных сил, либо от явлений потустороннего мира) и *охранительно-очистительную* функцию (направленную на изгнание «злых духов» из человека либо окружающего его материального мира). Кроме того, в жизни человека обряды выполняют: функцию социализации (ориентированную на воспитание у человека качеств необходимых для жизни в обществе), интегрирующую (направленную на создание взаимосвязанности членов

коллектива), воспроизводящую (связанную с обновлением и поддержанием традиций) и психотерапевтическую (направленную на создание психологического комфорта) функции.

- Существование в языковой сфере некой самостоятельной коммуникативной ситуации, включающей специфическую текстовую составляющую, сопровождающуюся экстралингвистическими факторами, обусловило выделение *обрядового дискурса* как семиотического образования, включающего вербальную, реально-предметную и акциональную знаковые составляющие. Кроме того, в обрядовом дискурсе реализуются соматический (связанный с символьными функциями частей тела человека), пространственный (связанный с построением человеком пространственной модели мира), временной (отражающий отношения людей ко времени), предметный (связанный с окружающим человека материальным предметным миром), биоморфный (отражающий представления человека о населяющих мир живых существах) и духовный (включающий в себя представления о нравственных эталонах и ценностях) «коды культуры», служащие составными элементами отражения в языке и культуре окружающей реальной действительности.

- Коннотативное значение как часть лексического значения слова характеризуется, помимо эмоционального, оценочного, экспрессивного, стилистического компонентов, наличием также нацонально-культурного компонента или культурной коннотации. Данный компонент значения содержит культурно-ценностную информацию и отражает наиболее значимые ментальные установки этноса. Культурные коннотации являются неотъемлемой частью обрядового дискурса и способствуют выработке символического языка обряда.

- Символичность обрядового дискурса обусловлена тем фактом, что любой обряд ориентирован на ценности знакового характера, то есть символически выражает идеи, чувства, действия, а непосредственное воздействие в рамках обрядовой действительности заменяется

воображаемым воздействием. В связи с чем в зависимости от степени проявления этнокультурной маркированности языковых единиц в обрядовом дискурсе выделяются номинации, обладающие максимальной, высокой и минимальной степенью этнокультурной маркированности. В первом случае символическое значение лексических единиц является принадлежностью денотативной семантики, во втором – символическое значение обусловлено фактической утратой у языковой единицы способности использоваться в бытовых контекстуальных условиях и также выступает частью денотата, в третьем – символическое значение лексем возникает в результате расширения смыслового объёма или переосмысления денотативных признаков предмета действительности и фиксируется коннотатом.

▪ В лексике, отражающей вербальную часть обрядового дискурса, считаем возможным выделить три основные группы:

- собственно сакральная лексика, являющаяся неотъемлемой частью обрядового дискурса и в бытовую, обиходную сферу жизни народа практически не включающаяся. Обрядовый символизм таких номинаций изначально заложен в их семантике, то есть проявляется в денотативном компоненте значения слов. В данную группу входят: обрядовые хрононимы (***Со́роки*** – название христианского праздника – дня памяти Сорока Севастийских мучеников, а также наименование ритуальной пищи, печения в виде птичек; ***зару́чины (заре́чены), засва́тки, магары́ч, сва́ты́, сго́вор*** – номинации одного из этапов свадебного обрядового комплекса – сватовства, а также некоторые обрядовые действия (***христо́ситься / христо́соваться / похристо́ситься*** – поздравлять с Пасхой);

- сакрально компилятивная лексика. Данная группа включает в себя слова-символы, у которых бытовое значение объективируется только в соответствующем контексте, вне которого они воспринимаются как непосредственная составляющая того или иного традиционного обряда, реализуя таким образом обрядовое символическое значение (***ко́ливо, кутья́, каравай***);

- эвентуальная лексика, служащая наименованиями явлений повседневной жизни человека, реализующая сакральное значение и наделяемая символизмом только в рамках обрядового дискурса, чаще всего за счёт контекстуальных распространителей (***свеча*** – ‘источник света’ – ‘магический предмет, отражающий идею света и святости’ – ‘икона’ // ***пали́ть свячу́*** – ‘проводить обрядовые действия с иконой’, ***перяно́сить свячу́*** – ‘шествие с иконой’).

ГЛАВА 2. Сакральная лексика зимних календарных обрядов, зафиксированная на территории юго-западных районов Брянской области

2.1. Своеобразие традиционной зимней календарной обрядности

Одним из наиболее интересных как на общероссийском, так и на региональном уровнях с точки зрения описания сакральной лексики и объективации символического значения отдельных слов, включённых в структуру традиционных обрядов исследуемого региона, является святочный обрядовый комплекс.

Именно вокруг рождественско-новогоднего праздничного цикла сгруппирована зимняя обрядность восточных славян. Зимние календарные обряды характеризуются устойчивостью и повторяемостью основных компонентов, вне зависимости от этнографической зоны.

Необходимо отметить, что данный обрядовый комплекс привлекал внимание многих специалистов по фольклору и этнографии. Первые подробные описания обряда колядования представлены в труде И.М. Снегирева «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» [Снегерев 1838], И.П. Сахарова «Сказания русского народа» [Сахаров 2011] и А.В. Терещенко «Быт русского народа» [Терещенко 1848]. Этнографическому исследованию святочного периода посвящаются главы в работах В.И. Чичерова [Чичеров 1957] и В.Я. Проппа [Пропп 1995]. Опыт научного объяснения происхождения данного праздничного цикла представлен в работах А.Н. Афанасьева [Афанасьев 1986], Ф.И. Буслаева [Буслаев 1872], А.А. Потебни [Потебня 1887]. В XX веке исследованием обрядовых традиций занимались представители этнолингвистического направления изучения фольклора (Л.Н. Виноградова «Типы колядных рефренов и их ареальная характеристика» [Виноградова 1984]. Кроме того, возникает интерес к комплексному описанию локальных вариантов

бытования обряда (Е.В. Калмыкова «Обряд колядования как текст – структура, семантика, лексика, классификация колядок и овсеней: На тамбовском материале» [Калмыкова 2003]). Помимо этого, в Беларуси исследованием лексики зимнего календарного обрядового цикла Восточного Полесья занимается А.А. Станкевич («Каляндарна-абрадавая лексіка на тэрыторыі беларуска-рускага памежжа: святы зімовага цыкл» [Станкевіч 2012]).

Структура данного обрядового цикла в юго-западных районах Брянской области незначительно отличается от общенародной фольклорной традиции. Святки продолжаются с 7 по 19 января и включают в себя ряд обрядовых действий, гадания и специфическую поэтику. Достаточно чётко проявляются основные кульминационные моменты Святок, с которыми связаны действия обрядов: Рождество, Васильев вечер (по церковному календарю – Василия Кесарийского) и Крещение.

Описание каждого из данных этапов характеризуется наличием специфической обрядовой лексики как нормативного, так и диалектного характера. В связи с чем нам представляется актуальным анализ непосредственно сакральных языковых единиц, а также исследование объективации символического значения у наиболее ярких лексем данного обрядового цикла.

2.2.Номинации, обозначающие святочный период и его отдельные этапы

2.2.1.Специфика употребления лексических единиц *коле(я)да, коляды* и *колядки* в обрядовом дискурсе юго-западных районов Брянской области

В качестве собственно сакральных лексических единиц, в семантике которых изначально заложен обрядовый символизм, так как они традиционно относятся к лексике обряда, на исследуемой нами территории

выступают названия, связанные с главным обрядовым действием святок, – ***колядованием.*** Данный обряд за счёт разнообразия составляющих его элементов является самым заметным и значимым в составе святочного обрядового цикла и номинируется на территории юго-западных районов Брянщины при помощи таких лексических единиц, как ***коле́(я)да́, коля́ды́*** и ***коля́дки***.

Этимологию данного наименования М. Фасмер связывал с заимствованным из латинского языка словом *calendae*: «**Коля́да́** 1) "святки, сочельник, колядование – хождение с песнями под рождество"; 2) "зимнее солнцестояние", коля́дка "песенка при колядовании", укр., блр. коля́да́, ст.-слав. колѧда (Euch Sin.), болг. ко́леда "рождество", сербохорв. ко̀леда "колядка", словен. koléda "колядование", чеш. koleda "коляда", польск. kolęda – то же. Заимств. из лат. calendae, не через греч. καλάνδαι <…>» [Фасмер :URL]. В «Этимологическом словаре славянских языков» происхождение слова ***коляда*** также связывается с латинским наименованием calendae ‘первый день месяца’, при этом подчёркивается, что данная номинация «…в общем хранит прежде всего следы… дохристианского языческого значения ‘обряд, связанный с началом года’ и лишь вторично (в ходе последующих христианскольатинских, средневековонемецких влияний) приобщилось к празднику собственно рождества. Широкое распространение, народность слова также говорят о его праслав. древности» [ЭССЯ, 10: 135].

В «Словаре народных говоров Западной Брянщины» фиксируются следующие наименования: «КАЛЯ́ДЫ и КОЛЕ́ДЫ рождество (Ушаков); народные названия христианских рождественских праздников (Косич. 35)» [Расторгуев, 1973: 130]. Более широкое описание значения сакральной наминации ***коледа*** представлено у В.И. Даля: «**КОЛЕДА́**, ***коляда́*** *ж. юж.* и *запд*. (лат. calendae) святки и праздникъ Рожд. Хр. и всѣ дни до Крещенья. // *Нвг*. Сочельник] рождественскій; // колядованье, обрядъ хожденья по домамъ въ Рождество и Новый годъ, съ поздравленьемъ, пѣснями, со звѣздою или съ житомъ, для сбора денегъ и пищи. // Подарки, собранные при этомъ. //

Свинья убиваемая на Рождество. // Пѣсня при колядованьи употребляемая или ***колядка***. // По́дать, которая встарь взымалась *въ запд. губ.// Твр.* безтолочь, разладица, суматоха. *Коляда* или *кутья, рождественскій* или *первый сочельникъ, святъ-вечеръ; не ѣдят до звѣзды* (24 дек.). <…>» [Даль, 2: 136].

В материалах к этнодиалектному словарю Полесских хрононимов С.М Толстой хрононим ***коляда*** имеет следующие значения: «1. Канун Рождества, рождественский сочельник, 24.XII/6.I <…> 2. Праздник Рождество (в противопоставление Новому году и Крещению), отмечаемый обычно три дня: 25–27.XII/7–9.I. Иногда название *Коляда* относится только к первому, главному дню праздника, т. е. к 25XII/7.I. (в таком случае весь трехдневный праздник обычно называется *Ко́ля́ды, мн.* <…> 3. Святки, две недели рождественских праздников, начинающихся с рождественского сочельника (24.XII/6.I) и оканчивающихся серединой дня, следующего за Крещением 7/20.I) <…> 4. Родовой термин в составных названиях, относящихся к рождественскому или крещенскому сочельнику (т.е. к 24.XII/6.I или 5/18.I) <…>5. Канун Крещения, 5/18.I <…> 6. То же, что ВВЕДЕНЬЕ, 21XI/4.XII <…> 7. Ужин в рождественский сочельник <…> 8. Дар хозяина колядникам <…> 9. Песня, исполняемая колядниками <…> 10. Рождественский сноп…» [Толстая 2005: 117–122].

На территории юго-западных районов Брянской области данное наименование может употребляться в качестве названия самого обрядового действия, то есть хождения из дома в дом и исполнения в ночь перед Старым Новым годом (Днём Святого Василия – 14 января) специальных щедровальных песен либо сами обрядовые песни: «*Ну,* ***каля́ды*** *– е́та хадили па дама́м, пе́ли, де́вачки пе́ли* [А что девочки пели?] *Ну,* ***каля́ды****, … Ну, паздравля́ли, што́бы до́ма вяло́сь ўсё, што́бы жы́внасть харо́шая была́ и уража́й харо́шый бы́ў и зда́роввя засыла́ли хазяйва́м»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ). Тематика и содержание данных песен,

зафиксированных на территории Брянской области, очень разнообразны. Существуют специальные песни, которые исполняются для хозяина дома, хозяйки, для богатого человека, для молодой девушки, для парня или мальчика, для маленьких детей. При этом обращение к парню или хозяину дома вполне традиционно: *соколю, молодец красен, сизарёк*, к девушке же зачастую используется обращение *панночка*, что отражает тяготение к украинской фольклорной традиции.

Нужно отметить, что в качестве участниц данного обрядового действия выступали преимущественно молодые девушки, но могли ходить петь также вдовы и реже – замужние женщины: *«<…> Ну, пе́ють у на́с <…> пат Ста́рый Но́вый γот –* ***каля́ды*** *<…> ве́чарам ужэ́ бе́γаять, вот де́ўки, ўдо́вы хади́ли кали́сь, но бо́льшы де́ўки хади́ли и пе́ли. Во прибяγа́ть и ка двару́: «Тёт, каму́ петь?». Ну, там ужо́, хто ёсть: ти сы́ну, ти до́чке, ти каму́ ужэ́…*[А замужние женщины не ходили?] *Ну замуо́жния… е́та ужо́… вот хто ужо́ умел петь, дак так хади́ли, а та́к не…Ну, па зако́ну γаво́рять, што и ўдо́вам мо́жна хади́ть петь, а де́ўкам – на́да»* (Записано от: Миненко Нины Егоровны, 1933 г. р., с. Новое место, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Иногда исполнительниц данных песен могли сопровождать парни, но в этом случае они имитировали женщину (переодеваясь в женское платье и обвязываясь платком), добавляя в обряд сатирический компонент: «*Хло́пцы ш в ра́нни хади́ли, а де́вачки ўве́чарам. <…> Ну, е́сли хло́пцы иду́ть ў ве́чары* ***на каля́ды****, нарижа́юцца ў жэ́нская пла́ття. Аγа́*» (Записано от: Долгой Нины Фёдоровны, 1938 года рождения, д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ); *«Па́ринь мо́жа с и́ми хади́ть ў* ***каля́ды****, но дявча́та пиридяю́цца, шу́бу вывара́чують <…> платки́ э́тыя, бальшы́я цыγа́нския, пазавя́зуюцца – штоп ни уγада́иш <…> бутыл́ку даси́ш – тада́ ўси пака́жымся»* (Записано от: Грищенко Валентины Ивановны, 1940 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ).

Также сакральное значение лексемы ***коляды*** может проецироваться на весь период празднования, с 7 по19 января: *«**Каля́ды** – е́та святы́я вичяра́, ничёуа ня де́лали: «Ў **каля́ды** во́лки ра́ды»* (Записано от: Руденок Пелагеи Прокофьевны, 1930 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область, РФ); «***Каля́ды** ваабще́ две няде́ли»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Необходимо отметить, что в «Словаре русских народных говоров» представлены следующие акцентологические, фонетические и словообразовательные варианты употребления данного слова: «**Коляда́, коледа́, колида́, ко́ляда,** ы́ и **ко́леда**, **коля́да, коле́да**, ы, *ж.* 1. <…> В народном календаре – святки, рождество и все дни до крещения. <…>»; «**Колядии́ца** ы, *ж.* То же, что коляда (в 1-м знач.) <…>»; «**Коля́дка**, и, *ж.* 1. В народном календаре – канун рождества. <…>»; «**Коля́дня**, и, *ж.* Празднование коляды. <…>»; «**Колядо́вка** и **коледо́вка**, и, *ж.* 1. В народном календаре – канун рождества. <…>2. К о л е д о́ в к а. Обряд величания хозяев песнями в канун рождества, на святки, под Новый год. <…>»; **Коля́духа**, **колядуха́** и **коледуха́**, и, *ж.* То же, что колядовка (во 2-м знач.). <…>». [СРНГ, 14: 221–223].

На исследуемой территории в указанных значениях нами были зафиксированы диалектные наименования ***коля́вы*** и ***колодя́жи***, не отмеченные в «Словаре русских народных говоров», в словаре В. Даля и в региональных словарях (в «Брянском областном словаре» и «Словаре народных говоров Западной Брянщины»): *«**Каля́вы** – е́та ражаство́. Е́та две няде́ли – **каля́вы**»* (Записано от: Капошко Марии Ивановны, 1925 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область, РФ); *«Бы́ли ш **каладя́жы** давне́й… Свя́тки»* (Записано от: Поленок Пелагеи Петровны, 1924 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Кроме этого, в описываемом регионе в процессе употребления всех перечисленных номинаций чаще всего используется именно форма множественного числа: ***коля́ды, коля́вы, колодя́жи***.

Таким образом, выступая с семантикой ‘святочный период’, ‘святочный обходной обряд’, ‘святочные песни’, данные номинации в составе обрядового дискурса функционируют в качестве собственно сакральных слов-символов, так как в их семантике изначально заложен сакральный символизм, проецирующий вторичное символическое значение ‘особый период времени, точка отсчёта нового, способствующего очищению духовного и физического’ а символическое значение реализуется вне зависимости от контекста.

2.2.2. Особенности употребления лексических единиц *щёдры, засева́тые* и *засе́вки* в обрядовом дискурсе юго-западных районов Брянской области

Другим собственно сакральным словом, выступающем в качестве наименования в святочном обрядовом дискурсе, является лексема ***щёдры***.

В «Полесском народном календаре» С.М. Толстой оно зафиксировано со следующим значением: «**ЩЁДРЫ**, *ед.* и *мн.* То же, что и ЩЕДРЕЦ. <…> На Купа́лного Ивана нарву́т дубро́ву, вы́сушат ее́ да лежы́т. На Шчоде́рого кладу́т на стол, насто́льника посте́лют, де́ньги копе́ёк 20–40 поло́жат под дубро́ву. Пэрэночу́я, ра́нэнько хозя́ин встае́, оддае́ коро́вам ту дубро́ву. – Там же. Шчо́дры бу́дут захо́дыть, и Бага́та вэчэ́ра тада́. – Р. Срн. Чудель»; «**ЩЕДРЕ́Ц.** Канун Нового года, 31.XII/13/I. Рожэство́ е пе́рва куцья́, як захо́дзиць Рожэство́, пото́м цераз ты́ждзень ужэ́ Но́вуй год, ужэ́ э́то Шчодрэ́ц, як шчадру́юць, ужэ́ Бага́та куцья́, ужэ́ хо́дзяць колядова́ць по хату́х, пироги́ даю́ць. А перэд Крэшчэнием ужэ́ изно́в цераз ты́ждзень Голо́дна куцья́. –Ллч. Стодоличи <…>» [Толстая 2005: 264, 268].

На территории юго-западных районов Брянской области у данного наименования также фиксируется значение ‘канун Старого Нового года’, при

этом сакральный смысл наименования усиливается за счет акционального распространителя ***ходить***: «**Щёдры**. ◊ **Ходить в щёдры**. То же, что щедрова́ть. *У дяреуни ходють в щёдры: ета када Новый гот ти Ражжыство, так ходють па дварам, пають, а им за ета дають щадровая; а як нащадрують, збираяцца уси и деуки, и хлопцы и делають. Н-з.*»; «**Щедрова́ть**, несов. Ходить в канун Нового года по домам с пением обрядовых песен, поздравлять и собирать за это подачку; колядовать. *Люди кучкавались и хадили щидровать па хатам. Поч.*» [БОС 2007: 376–377]. «*Трына́цатаγа у на́с* ***хади́ли ў щёдры****, асо́бенна де́ти у на́с хади́ли, у на́шэ ўре́мя ужэ́ де́ти хади́ли»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Де́ўки малады́я, хло́пцы и жэ́нщины малады́я, и мы́ са́ми* ***хади́ли па щёдрах****»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); *«Мы* ***хади́ли ў щёдры****, называ́лися, пат Но́вый γот»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*Уф,* ***хади́ли****, да е́та ш* ***ў щёдры*** *ў ра́нни* [*утром] *хо́дять, ну пе́ють у на́с на Ста́рый …пат Ста́рый Но́вый γот…е́та пе́ять е́тыя…ве́чарам ужэ́ бе́γаять, вот де́ўки, ўдо́вы хади́ли кали́сь, но бо́льшы де́ўки хади́ли и пе́ли. Во… прибяγа́ть и ка двару́: «Тёт, каму́ петь?». Ну, там ужо́, хто ёсть: ти сыну, ти дачке́, ти каму́ ужэ́»* (Записано от: Миненко Нины Егоровны, 1947 г. р., д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Кроме того, респонденты подчас подчеркивали, что ***щёдры*** в отличие от ***коляд*** – это конкретный эпизод (канун Старого Нового года (в ночь с 13 на 14 января)) святочного обрядового комплекса: «***Що́дры*** *– ади́н ве́чар, а* ***каля́ды*** *две няде́ли γуля́ють»* (Записано от: Пыленок Татьяны Федосовны, 1929 г. р. с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Тем не менее, в исследуемом регионе у лексической единицы ***щёдры,*** как и у слова ***коляда,*** наблюдаются случаи метонимического переноса наименования самого обряда на его отдельный компонент, что

объективирует, таким образом, у данной лексической единицы семантику ̓обрядовые песни̓: «[Девушки ходили вечером. А куда они ходили – под окна?] *Пад о́кны*. [А что они делали?] *Там: «Тётька, ти дя́дька, ти спе́ть вам* ***щёдры****?» «Ну, пе́йтя». Мы и пяём»* (Записано от: Давыденко Татьяны Петровны, 1927 г. р., д. Медведи, Красногорский район, Брянская область, РФ).

В связи с чем, наименование ***щёдры***, так же, как и лексические единицы ***коля́ды, коля́вы, колодя́жи***, относится к группе собственно обрядовой сакральной лексики, так как является неотъемлемым элементом обрядового дискурса, номинируя как отдельный этап (обрядовые действия, осуществляемые в ночь с 13 на 14 января), так и конкретные компоненты святочной обрядности (обрядовые песни).

Помимо перечисленных, нами было выявлено ещё несколько наименований, закреплённых за отдельным этапом святочного обрядового цикла – ***засева́тые*** и ***засе́вки***. Данные слова относятся к группе эвентуальной лексики и связаны непосредственно с магическими действиями, осуществляемыми участниками обходного обряда: ритуалом разбрасывания зерна в ходе исполнения святочных песен, напоминающие действия, связанные с семантикой глагола ***засевать/засеять***: «**ЗАСЕ́ЯТЬ**, -се́ю, -е́ешь; сов., перех. (несов.засевать и засеивать).**1.**Занять посевами какой-л. участок земли. <…> **2.** Разг. Покрыть, устлать собой поверхность чего-л. (о чем-л. упавшем, рассыпанном). <…> Быть расположенным где-л., на какой-л. поверхности в большом количестве. <…>» [МАС 1999: URL].

Необходимо отметить, что с подобной семантикой номинация з***асе́вка*** фиксируется в СРНГ: «**Засе́вка**, и, *ж*. 1. Начало сева, Кинеш. Костром., 1897. 2. Участок засеваемой земли. *У меня ведь небольшая и засевка-та!* Кадн. Волог., Слов. Акад. 1903. 3. Бороздка для семян на грядке. Ростов. Яросл., 1902. 4. З а́ с е в к и и з а с е́ в к и , *мн*. Начало весеннего сева. = З а́ с е в к и. Южн., Зап., Даль. = З а с е́ в к и. Север?, Вост., Даль» [СРНГ, 11: 23]. То же значение отмечается и в «Полесском народном календаре»: «**ЗА́СЕ́ВКИ**.

Время начала сева. « Пры засеўках хрэсня бралі ў поле». – ТС 2, 121 (Лутки Столин. р-на Брест. обл.) <…>» [Толстая 2005: 102].

В рамках обрядового дискурса лексические единицы ***засева́тые*** и ***засе́вки*** за счёт переосмысления денотативных признаков обозначаемой реалии наделяются собственно сакральной семантикой ‘магическое обрядовое действие’ и начинают выступать в качестве номинации обряда колядования, участниками которого были преимущественно дети, а осуществлялся он утром 14 января: «*Щёдры – е́та <…> трына́цатаγа хади́ли на чяты́рнацатаγа – Ста́рый Но́вый γо́т. Щёдры были́ трына́дцатаγа, а чаты́рнадцатаγа были́* ***засява́тые»*** (Записано от: Вовасовой Пелагеи Ивановны, 1944 г. р., с. Завод Корецкий, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Нет, трына́цатаγа у́трам – э́та щёдры, а чаты́рнацатаγа звали́сь* ***засява́тые****. И во́т су́мачки шы́ли з палатна́ и су́мачку набякре́нь и пашо́ў па двара́х там. Уγаща́ли – хто чем»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*На* ***засява́тыя*** *бо́льшэ ма́льчыки хади́ли. Ну во́т, а ф пасле́дняя вре́мя ужэ́ и де́вачки хади́ли. Чаты́рнацатаγа з утра́»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Де́ти, на сле́дущий день, чаты́рнацатаγа у́трам, хади́ли па* ***засе́ўкам»*** (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

На данный факт обращается внимание в «Славянских древностях», где отмечается, что для обряда колядования характерным временем проведения была ночь, утренние же обходы имели «ряд типологических отличий от ночных обходов: ранним утром ходили по домам дети или взрослые не ряженые поздравители (называемые **«колядниками», «щедровальниками», «полазниками», «посевальниками»** и т. п.), которые совершали определенные ритуально-магические действия, сопровождая их краткими песенками или благопожелательными и поздравительными приговорами» [СДЭС, 2: 572].

Таким образом, зафиксированные на территории юго-западных районов Брянской области в качестве наименований святочного периода лексемы ***коле(я)да*** **(*коляды, колядки), коля́вы, колодя́жи***. и ***щёдры*** относятся к собственно сакральной обрядовой лексике. При этом языковые единицы ***коле(я)да, коляды*** и ***колядки*** репрезентируют сакральную семантику: ‘весь святочный период’ / ‘святочный обходной обряд’ / ‘святочные песни’, в то время как у номинация ***щёдры*** отмечается сужение номинативного значения до обозначения непосредственно отдельного этапа (значение ‘обрядовые действия, осуществляемые только перед Старым Новым годом’) и элементов святочной обрядности (значение ‘ритуальные песни’).

Лексические единицы ***засева́тые*** и ***засе́вки*** представляющие собой эвентуальные слова-символы, которые за счёт переосмысления денотативных признаков обозначаемой реалии (‘посевные работы, сопровождающиеся разбрасыванием зерна’) наделяются собственно сакральной семантикой – ‘магическое обрядовое действие, включающее в качестве обязательного компонента разбрасывание зерна’, – начинают выступать в качестве номинации обряда колядования, осуществляемого утром 14 января.

2.3. Номинации, связанные с обрядом славления и со святочной традицией ряженья

2.3.1. Функционирование лексической единицы *звезда* в обрядовом дискурсе юго-западных районов Брянской области

Употребление лексемы з***везда*** в обрядовом дискурсе юго-западных районов Брянской области связано с традицией переноса из дома в дом макета «звезды», воспринимавшейся в качестве обязательного элемента рождественского обрядового действия (как символа Вифлеемской звезды, возникшей на небе в момент рождения Иисуса Христа и указавшей волхвам путь к Его вертепу), а также в исполнении рождественских церковных

песнопений: «*У нас на Чёрной Крини́цэ было́: шу́бу адива́ли изна́нкай,* ***звязду́*** *де́лали <…>. И во́т, э́ту* ***звязду́*** *на шэ́ст, павы́шы, и казу́ за ро́ги, и пашли́»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); *«<…>Де́лали* ***звязду́,*** *вырязáли ис чяго́-нибу́ть, как со́нцэ, украша́ли, надява́ли на па́лку, и наси́ли, и пе́ли щядро́ўки пра казу́»* (Записано от: Апанасенко Полины Андреевны, 1943 г.р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ); *«****Звязду́*** *наси́ли па другим сёлам, где́ бо́лия бажэ́ственныя, ма́ть раска́зывала…»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Сохранение данной обрядовой традиции на территории юго-западных районов Брянской области, вероятно, объясняется близостью с Беларусью: «У белорусов было принято «ходить со звездой» в течение первых трех дней от Рождества; мальчики и подростки исполняли под окнами домов сначала тропарь, а затем благопожелательные куплеты: "Просим тебе, царю, прими от нас хвалу, пошли лета счастливые сему господарю!"» [СДЭС, 2: 289].

В сочетании же с акциональными распространителями ***носить, води́ть, петь*** данная лексическая единица актуализирует более широкое символическое значение и начинает выступать в качестве наименования самого обряда, то есть выражать значение – ̓обрядовое действие̓: «*Вот э́та пают́ь <…> и хо́дять –* ***звязду́ но́сять»*** (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*Э́та як абы́чай. Ра́ньша пе́рят ражаство́м* ***вади́ли звязду́*** (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны, 1929 г. р, с. Черноково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Звязду́ ис па́лки зде́лають и туды́ бума́х наре́жуть ўся́ких цвятны́х. Абде́лають, штоп па́лки ня ви́дна… Ади́н нясе́ звязду́. Прихо́де ў ха́ти: «Мо́жна* ***петь*** *вам* ***звязду́****?»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ).

2.3.2. Ряженье как этнокультурный феномен в составе традиционной русской обрядности

Ряженье как этнокультурный феномен обращало на себя внимание многих отечественных и зарубежных исследователей, занимавшихся вопросами, связанными с фактами народной культуры. Так, представитель мифологической школы А.Н. Афанасьев связывал появление ряженых с народными ассоциациями в области метеорологических явлений и видел в них зооморфные символы облаков: «Древнейшим воззрением на грозовые тучи, как на стада различных животных и звериные шкуры, объясняется обряд ряженья» [Афанасьев: URL]. Исследователь русской поэзии А.Н. Веселовский видел в русских святках аналог римских сатуналий, которые были усвоены в Византийской праздничной традиции и перенесены скоморохами на славянскую почву [Веселовский 1883: 203]. В.И. Чичеров в своей работе «Зимний период русского земледельческого календаря XVI–IX вв.» соотносил ряженье с продуцирующей магией, рассматривая также использование некоторых зооморфных масок как часть эротической игры: «Маска быка – одна из древнейших – в действиях играющих осмысливается как маска эротической игры, несомненно, восходящей к культу плодородия» [Чичеров 1957: 197].

В энциклопедическом словаре «Славянская мифология» отмечается, что ряженье «воспринималось как дело греховное и опасное; <...> По прошествии праздничного периода все принимавшие участие в Р. обязаны были пройти обряд церковного очищения или искупаться в проруби в день крещения» [СМ 2002: 421].

Семантика ряженья также, с одной стороны, рассматривается как способ отпугивания демонов, отведение бед от поселения, с другой – как средство общения с потусторонним миром [Ивлева 1994], как один из способов стирания границ между собственным и чужим миром, когда «представители иного мира оказываются среди людей» [Байбурин 1993: 150].

Таким образом, можно сказать, что один из самых ярких элементов обходных обрядовых действий как ряженье наделяется полифункциональной символикой: данные действия связываются исследователями либо с продуцирующей и апотропической магией, либо с культом предков, а также наделяются сакральной способностью налаживать связь между реальным и потусторонним мирами.

2.3.3. Функционирование лексических единиц *коза* и *кобыла* в обрядовом дискурсе юго-западных районов Брянской области

В обрядовом дискурсе на территории юго-западных районов Брянской области наиболее яркими, отмеченными нами в структуре святочного обрядового комплекса, являются лексические единицы ***коза*** и ***кобыла.***

Актуализация эвентуального символа ***коза*** связана с обычаем ряженья и наиболее популярной на анализируемой территории зооморфной маской козы, которую изготавливали из подручных материалов, либо рядили козой юношу: «[А парни переодевались как-нибудь на Святки?] *Перидяваʹлись. Шуʹбы вывараʹчали.* [То есть «козу делали»?] ***Казуʹ*** *деʹлали, да. Роʹуи придеʹлывали, мятлуʹ павеʹсять.* [Сзади как хвост?] *Аγаʹ. Роʹуи придеʹлывали, вывараʹчивали. Эʹта* ***казаʹ*** *называʹлась – па* ***казуʹ хадиʹть****. Яныʹ идуʹть и стучаʹть цапкаʹми* [*палками]: *«Я казаʹ-диряза ʹ / За три рублиʹ куʹплина, / Палавиʹну боʹка вбуʹклина* [*ободрано]*». И заходʹять ў хаʹту и пеʹють»* (Записано от: Зайкиной Екатерины Ивановны, 1943 г. р., с. Колюды, Красногорский район, Брянская область, РФ).

В «Славянских древностях» отмечается, что ***коза*** «в народных представлениях и обрядах, связанных с продуцирующей магией – символ и стимулятор плодородия. В то же время считается нечистым животным, имеющим демоническую природу; выступает как ипостась нечистой силы и одновременно как оберег от нее. В домашнем хозяйстве ценились такие качества К., как плодовитость и неприхотливость…» [СДЭС, 2: 522].

В святочном новогоднем обряде символическое значение данной лексической единицы связано с аграрной магией, то есть репрезентировано символическое значение ̓стимулятор плодородия̓: в качестве песенных и словесных пожеланий, сопровождающих обряд ряженья, обязательно звучали пожелания богатого, хорошего урожая: *«Хад́или с* ***казо́й****, маладёш, э́та в аснавно́м, жэ́нщины, ряди́лись ў стари́нныя таки́я руба́шки, таки́я дли́нные кастю́мы, ну ка́к тябе́ каза́ть, ю́пцы шыро́кия, ко́хты вышива́ныя, ту́т вы́шана, наря́жэныя, ли́ца ўсе́ разукра́шаны, в о́бщем как ста́рцы хади́ли щядрава́ть. <…> Ищё* ***ко́зачку*** *вади́ли, вывара́чивали палушу́пки – и* ***казу****, но* ***каза́****, прихо́дила* ***каза́****, ну* ***каза́*** *ужэ́ прасі́ла всиγо́ у хазя́ина с хазя́йкай, жэла́ла до́браγа уража́я, здаро́вья, ўсяγо́, жытьтя́ до́браγа, а у́ш* ***казу́*** *на́да бы́ла адари́ть»* (Записано от: Рябиковой Валентины Ивановны, 1934 г. р., село Старый Вышков, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Так же, как и в случае с эвентуальным словом-символом святочной обрядовости ***звезда***, лексическая единица ***коза*** в сочетании с акциональными распространителями ***водить*** и ***ходить*** наделяется символикой ̓обходное обрядовое действие̓ и может служить наименованием самого обряда: *«С трына́цатаγа па чаты́рнацатае* ***вади́ли казу́****: наряжа́лися там ў наря́т, ў казу́ ве́чарам…* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); *«Хло́пцы* ***вади́ли ка́зу*** *на ражаство́, а мы́ пат Но́вый γот, ў щёдры»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «***Казу́ вади́ли*** *е́та ужэ́ хло́пцы. И каза́ та́я у ни́х зде́лана»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г.р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Пе́рят Но́вым γо́дам вади́ли е́таγа… Щёдры хади́ли, и* ***казу́ вади́ли»*** (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Кроме того, на территории юго-западных районов Брянской области встречается использование маски лошади, в связи с чем символическим

значением в контексте обряда наделяется слово ***кобыла***. Выражение ***кобыла пришла*** в анализируемом регионе используется обычно применительно к колядующим парням, пришедшим не только с намерением поздравить хозяев с праздником, но и обязательно украсть что-нибудь (и неважно какую зооморфную маску – козы или кобылы – они при этом использовали): *«А утра́м хади́ли ў звязду́ хло́пцы, ты́я и кра́ли, ў ха́ту во́йдуть, так абязатильна што́-та укра́дять. «Пришла́ кабы́ла» называ́лася. Тада́ хазя́ин γляди́ть, як «**кабы́ла прышла́**», дак на́да γляде́ть што́п ў пры́шийке (ка́ла пе́чи я́мка вы́кладана, куды́ хазя́йка блины́ кло́дя) блины́ ни пакра́ли. Як ўхо́дять яны́ ў ха́ту: «кабы́ла ста́ла скака́ть», тады́ хазя́ин там станави́вся, стиряжэ́, што́п ни пакра́ли»* (Записано от: Поленок Алексея Ивановича, 1925 г. р., с. Перелазы Красногорский район, Брянская область, РФ).

Таким образом, среди проанализированных эвентуальных слов-символов, связанных с обрядом славления Иисуса Христа на Рождество и ряженьем на Старый Новый год, нами особо были выделены номинации ***звезда*** и ***коза/кобыла***. Их символическое значение ‘обходное обрядовое действие’ объективируется за счёт акциональных распространителей (***носить, водить, петь*** звезду//***водить, ходить в*** козу), что способствует переводу данных словосочетаний в разряд обрядовых идиом. Кроме того, вследствие включения и функционирования общеупотребительных слов в рамках регионального обрядового дискурса лексема ***звезда*** транслирует символическое значение ‘знак рождения Иисуса Христа’, а лексическая единица ***коза*** в силу связи обряда колядования с аграрной магией репрезентирует также символическое значение ‘стимулятор плодородия’, а у номинации ***кобыла*** в процессе же функционирования в рамках святочного обрядового дискурса начала транслироваться сатирически-предостерегающая семантика ‘возможная кража’.

2.4. Номинации, связанные с обычаем приготовления ритуальной каши в святочный период

2.4.1. Функционирование номинации *кутья* (*кутя́, куття́*) в рамках святочного обрядового дискурса

Празднование каждого из ключевых этапов святочного обрядового комплекса имеет свою специфику, но в них присутствует и объединяющий элемент, связанный с приготовлением в ночь с шестого на седьмое января (перед Рождеством), с тринадцатого на четырнадцатое января (перед Новым годом по старому стилю – Васильевым вечером) и с восемнадцатого на девятнадцатое января (перед Крещением) традиционной ритуальной пищи. В качестве таковой на территории Брянской области выступает ритуальная каша – ***кутья*** (диалектные варианты слова: ***кутя́, куття́***): «*А така́я* ***кутя́*** *стари́нный абря́т. На́да бы́ла скату́ дава́ть е́ту ка́шу»* (Записано от: Вовасовой Пелагеи Ивановны, 1944 г. р., с. Завод Корецкий, Гордеевский район, Брянская область, РФ); *«**Кутья́**…на се́на ста́вили, на ку́т, шу́бы лажы́ли и се́на, и ста́вили ту ка́шу ў чуууне́, и начава́ла ана́»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье Красногорский район, Брянская область, РФ). Перед Рождеством данный обычай сопровождался ещё и сопутствующим обрядовым действием – женщина (чаще всего хозяйка дома) выходила на улицу и приглашала Деда Мороза отведать приготовленное блюдо. Выступая в качестве номинации данного сакрального ритуала, лексема ***кутья*** реализует символическое значение жертвоприношение духам природы, осуществляемое ради спасения будущего урожая от ранних весенних заморозков: «***Кутья́*** *по́сная пе́рят Раждиство́м ва́рицца, для уражая́ <…> маро́за зва́ли: «Маро́с, маро́с, ни маро́сь нам ни карто́шки, ни бураку́ў. Хади́* [*приходи] *к нам ка́шу е́сть*» (Записано от: Шкарубо Марии Тимофеевны, 1939 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ); «[Перед Рождеством что делали

женщины? Кашу варили?] ***Кутю́*** *вари́ли, рябу́ю* [*из разных круп]. <…>*А тады́ ў ве́чары γука́ли* [*звали] *е́та:* «*Маро́с, маро́с! Ха́ди* [*приходи] ***куттю́*** *есть.* <…> [А для чего выходили мороза звать? Зачем его звали?] *А штоп ла́скавей з на́ми быў*» (Записано от: Давыденко Татьяны Петровны, 1927 г. р., д. Медведи, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Кроме того, магическое значение компонента обряда могло интерпретироваться ещё и как жертвоприношение духам умерших с целью задобрить их, отвести беду от своего дома: *«У на́с ма́тка во́бщим кла́ла* ***кутью́*** *на е́та во́, γде́ кали́тка е́та иде́ть <…> кусо́чки на е́тый сто́лбик и на е́тый пало́жа. <…> Ра́ньшы каза́ли* [*говорили], *што́ е́тых, як яγо́, памина́ють жа е́тых во́, – пако́йникаў, да́к што́бы, ни се́рдились е́тые ду́хи, да всё та́к жа кла́ли»* (Записано от: Осипенко Веры Ефимовны, 1947 года рождения, д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Последнее значение слова-символа ***кутья***, зафиксированное в составе святочного обрядового комплекса, в общероссийской фольклорной традиции соотносится, как правило, с похоронным и поминальными обрядами: «**КУТЬЯ́**, -и́, род. мн. -те́й, дат. -тья́м, ж. 1. Кушанье из риса или другой крупы с медом или с изюмом, которое едят на похоронах и на поминках. [*На панихиды] всегда они брали с собой кутью на белом блюде, в салфетке, а кутья была сахарная из рису и изюму, вдавленного в рис крестом.* Достоевский, Преступление и наказание. <…>» [МАС 1999: URL]; «…**кутья́** – каша, съ сытою, изюмомъ, изъ обдирного ячменя, пшеницы, рису, изъ толстой крупы, приносимая въ церковь при поминкахъ и подаваемая за упокойнымъ столомъ, а местами и въ рождественскій сочельникъ<…>» [Даль, 2: 227]. В первую очередь, как поминальное блюдо славян, наделённое символикой жертвоприношения, наименование ***кутья*** отмечается и в этнолингвистическом словаре «Славянские древности»: «На п о х о р о н а х и п о м и н к а х принято подавать К. (коливо, канун), затем блины, кисель с медом, яичницу и кашу(в.-слав.)» [СДЭС, 3: 70].

На территории анализируемого нами региона символическое значение данного слова также может ассоциироваться с ритуальной пищей поминального и похоронного обрядов: «*Ну* ***кутью́*** *– е́та ў пе́рвую о́чареть, ну, де́лали* [*на поминки]. *Ка́ждай сваéй ло́шкай браў па тры́ ра́за»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*У на́с на со́рак дней* ***кутью́*** *нясу́ть, мёт и пшани́цу»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г.р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

В составе же святочного обрядового комплекса на территории юго-западных районов Брянской области собственно слово-символ ***кутья*** реализует локальное символическое значение. При этом его актуализация (принадлежность непосредственно к святочному, а не к похоронному обрядовому комплексу) осуществляется за счёт включения в состав наименования признаковых распространителей: *«Да, кутти́ ста́вили:* ***пе́рвая кутт́я*** *– э́та Раждество́ (сядьмо́уа января́),* ***ўтара́я*** *– Ста́рый Но́вый уо́т (хади́ли пе́сни петь па вечара́м <…>* ***Пе́рвая кутт́я*** *к Раждеству́.* ***Жы́рная.*** *<…>****По́сная*** *пат Но́вый уо́т. Вари́ли ка́шу, на ку́т ста́вили ў самцо́* [сено],*<…> маха́тачку ста́вили на ку́т ў самцо́ с жва́рам* [ўзва́р – компот] *е́ли, кампо́т де́лали. <…>»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р, с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

В словаре П.А. Расторгуева у лексической единицы ***кутья*** фиксируется лишь один распространитель ***богатая***, при этом словосочетание ***богатая кутья*** наделяется семантикой – Новый год: «КУТТЯ́ каша из пшеничной или ячменной крупы, которую ели с сытой, т. е. с мёдом, разведенным теплой водой. Ели ее только два раза в год – в канун христианских праздников рождества и крещения. Канун Нового года назывался богатой кутьей (Косич, 95)» [Расторгуев 1973: 146]. В «Славянских древностях» данное слово отмечается с четырьмя распространителями (*«бедная, богатая, голодная (водная)»):* «У вост. и зап. славян К. обязательно варили в к а н у н ы Р о ж д е с т в а, Н о в о г о г о д а и К р е щ е н и я. Ср. названия этих праздников в

Полесье: кутья, или *Бедная* (*Ведра*) *кутья* (перед Рождеством); *Богатая кутья* (перед Новым годом; *Голодная* (*Водяная*) *кутья* (перед Крещением);<…>)» [СДЭС, 3: 71]. А в СРНГ представлены распространители – богатая (Старый Новый год, канун Рождества), голодная (канун Крещения), сытая (канун Рождества): «<...> В сочетаниях. <> Богатая к у т ь я. а) Канун Нового года, когда бывает богатое угощение. *Это ж было неделю назад – на богатую кутью.* Зап.-Брян., 1957. б) Канун рождества, когда заканчивается пост и бывает богатое угощенье. Дон., 1929. о Голодная к у т ь я́. Канун крещенья, когда ничего не едят, кроме нескольких ложек отваренной пшеницы. Дон., 1929. <> Сытая к у т ь я́. Канун рождества, когда заканчивается пост и бывает богатое угощенье. Дон., 1929» [СРНГ 1980: 179]. В словаре С.М Толстой фиксируются следующие распространители: «*богатая, щéдрая (щéдрова/щедрóвная)* коляда/кутья» (канун Нового года), «*голодная»* (канун Крещения) и «*постная* коляда/кутья» (канун Крещения или (реже) канун Рождества) [Толстая 2005: 39; 264–266; 64–65; 185–186].

На территории юго-западных районов Брянской области количество распространителей представлено шире. Можно выделить распространители с темпоральным значением (***первая, вторая, третья, последняя, щедровая, рождественская, крещенская кутья***) либо с качественным (***постная, скупая, голодная*** или ***жирная, масляная, скоромная, богатая***):

*«**Пéрвая куття́** сядьмóγа – **пóсная**, на сядьмóγа, γатавáли из я́шнивых круп, да вжó сахаркóм замяшáш, да на стóл пастáвиш, γукáли Марóза: «Марóс, марóс, хадú куттю́ éсть» (на **раждвéньскую куттю́**). Тады́ дя́тька стаúть, дак па кýту кóлам, а икóны пры́х-пры́х, далóў паскидáюцца. Трынáтцатаγа – **баγáтая.** Васямнáццатаγа – **трéття**… Атхóдя ўсё, ўжó éтаγа ня дéлаицца».* (Записано от: Мельниковой Марии Стефановны, 1927 г. р., с. Еловка, Красногорский район, Брянская область, РФ).

При этом анализ языкового материала показывает, что временнóе значение превалирует над качественным и является более достоверным

наименованием праздника. Так, в исследуемом регионе Рождество в большинстве случаев ассоциировалось у информантов с ***постной, скупой*** и ***голодной*** кутьёй, но встречаются и антонимичные наименования:

*«**Пе́рвая** пат Раждяство́ – **ма́сляная куття́**, пат Раждяство́. Бауа́та блины́ пяку́ть, ґуля́ють. Хади́ли ґада́ть, дяўча́та: пе́рвый блин, как испякёть ма́тка, беґу́ть на ву́лицу <…>**Пасле́дняя кутя́** – э́та ужэ́ Кряще́ние (девятна́ццатаґа января́) То́жэ **ма́сляная, жы́рная**. Пяку́ть ры́бу и вся́чину»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

За Старым Новым годом (14 января) и Крещением закрепляются обычно следующие наименования: ***жирная, масляная, скоромная*** либо ***богатая*** кутья, но возможны и противоположные ассоциации: *«На Но́вый ґо́т де́лали **по́стнаю кутью́**, де́лали из перло́ўки. Зва́ли маро́за, што́п ён ничёґа ни памаро́зиў. Падхо́дять к акну́ и ґаво́рять: «Маро́с, маро́с, хади́ к нам кутью́ е́сть». Е́ли са́ми, а аста́тки атдава́ли куря́м, штоп харашо́ нясли́сь. А во́т **кряще́нская кутья́** – **бауа́тая** с мя́сам, са́лам, **жы́рная** во́бщим»* (Записано от: Апанасенко Полины Андреевны 1943 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ); «*На Васи́лия **кутья́** то́жа была́ **по́сная.** А **бауа́тую кутью́** вары́ли ужэ’на Кряще́ние»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Е́та **ражаствéнская*** [* кутья перед Рождеством], *пато́м пе́рят Но́вым ґо́дам – е́та… **бауа́тая кутья́** зва́ли, и пе́рят Кряще́ньем – е́та зва́ли – **по́сная кутья́**. Э́та по́сный день быў»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Наблюдается на приграничных территориях Брянщины и метонимический перенос названия праздника/обряда ***каляда*** на наименование ритуальной каши: ***скоромная каляда, скупая каляда***, что еще более актуализирует символизм данной лексической единицы: *«**Пе́рвую** ста́вять **кутью́**, называ́ицца «**скупа́я каляда́**», скаро́мнаґа давне́й ня е́ли*

(малака́, са́ла). Мы змыва́им кру́пки, хваса́лики туды́, змы́им и в чуγунку́ ва́рим» (Записано от: Поленок Пелагеи Петровны, 1924 г. р., с. Перелазы Красногорский район, Брянская область, РФ).

Встречается также и метонимический перенос названия ритуального блюда на наименование самого праздничного дня, что также объективирует символический компонент в значении анализируемой лексемы: «*Ў* ***кутью́****..вот, ни ду́ра, а ў ка́шу ради́лась* [*сестра]. *Ради́лась на Крящéння, в ра́ни* [*утром]» (Записано от: Долгой Нины Фёдоровны, 1938 г. р., д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Таким образом, обязательным элементом, зафиксированным нами на всех этапах святочного обрядового комплекса, является ритуальная пища, которая на территории юго-западных районов Брянской области помимо наименования ***кутья*** имеет также диалектные варианты: ***кутя́*** и ***куття́***. Данные наименования относятся к сакрально компилятивной лексике, так как бытовое значение данной лексической единицы сливается с символическим, а само название ассоциируется непосредственно с обрядовой действительностью. На территории юго-западных районов Брянской области слово-символ ***кутья*** в рамках святочного обрядового дискурса реализует символическую семантику:

- ‘жертвоприношение духам природы, осуществляемое ради спасения будущего урожая от ранних весенних заморозков’;

- ‘жертвоприношение духам умерших, с целью задобрить души умерших, защититься от возможного вредоносного воздействия с их стороны’;

- ‘ритуальная рождественская каша’ – ‘Рождество’ (*первая, рождественская, постная, скупая, голодная,* реже *масляная кутья*);

- ‘ритуальная новогодняя каша’ – ‘Старый Новый год’ (*вторая, щедровая, жирная, масляная, скоромная, богатая,* реже *постная кутья*);

- ‘ритуальная крещенская каша’ – ‘Крещение’ (*третья, последняя, крещенская, жирная, масляная, скоромная, богатая*, реже *постная кутья*).

2.4.2. Функционирование номинации *сочиво* и диалектного наименования *гу́ща* в рамках святочного обрядового дискурса

Помимо наименования ***кутья***, рождественское ритуальное блюдо на анализируемой нами территории может иметь и отдельное название, представляющее собой слово-символ – ***сочиво***. «**СОЧИВО**, сочива, мн. нет, ср. (обл.). 1. Сок из семян, употр. для приправы, вместо масла. 2.Кушанье, приправленное этим соком» [ТСРЯ: URL]; «**Со́чиво**, ср. 1. Кушанье из сильно распаренных зерен пшеницы с медом, залитых фруктовым соком или настоем. *В рождественнский сочельник постилась, не ели до звезды. Вечером, когда появятся звезды, можно было подкрепиться сочивом.* Кадуйск. Волог., 1930. ♦ «Пища постная, каша, кашица и овощ». Даль. <…>» [СРНГ, 40: 91].

При этом в качестве пояснения значения этого слова часто используется более распространённое в данном регионе наименование ***кутья*** с атрибутивными распространителями: ***скупая, постная*** и др.: «*Как то́лька пе́рвая звязда́ паявля́лась, сади́лись за сто́л и е́ли* ***со́чива****, е́та пшани́ца, варёная на ваде́, ну и е́сли у кау́о бы́ли сухи́я фру́кты, там ви́шни или я́блаки, вот е́та вот называ́лась* ***по́сная кутья́****»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Помимо перечисленных, на территории юго-западных районов Брянской области встречается и диалектное наименование каши – ***гу́ща.*** В «Словаре русских народных говоров» зафиксировано следующее значение данного существительного: «**Гу́ща,** *и, ж.* – <…> 6. Каша из ячменя. Холм. Пск., 1852. Новорж. Пск., Тихв. Новг., Волог. // Вареный ячмень. Великолукск. Пск., 1852. Пск. // Толченые размоченные ячменные зерна. Новоторж. Твер., 1931.♦ Густая каша из ободранных зерен ячменя, обычно с добавлением гороха. Боров. Новг., 1923 – 1928. ♦ Каша из ячменя с горохом. Твер., 1860. Валд. Новгд., Пск. // Кушанье из ячменного зерна [какое?].

Осташк. Твер., 1897. Смол. <…>» [СРНГ, 7: 251]. Подобное значение фиксируется и в словаре В.И. Даля: «<…> ***Гуща*** ж. <…>Густая похлебка; кашица изъ ячменя съ горохомъ *нвг. пск. твр*. <…>» [Даль, 1: 410]. А также в «Словаре брянских говоров»: «**ГУ́ЩА**, и, *ж.* <…> 4. *Каша из ячменя.* Гушшу къгда йидим дюжы укусна. Дубр. Будневец» [СБГ, 4: 78–79].

В исследуемом регионе ***гу́щей*** может называться не только ячменная каша, но и каша из любой другой крупы. Такое толкование диалектного наименования дано в «Словаре народных говоров Западной Брянщины» П.А. Расторгуева: «ГУ́ШЧА каша: Як наеўся я гушчы [кашы] дак болий ничога и не хочу (Селец)» [Расторгуев 1973: 85]. «*Пе́рят Хрящ́енним (калядá) ни еду́ть да абе́да, вáрять* ***γу́щу****, умáтывають ў се́на γаршóк е́тый и станóвять на куту́. Зде́лан дерявя́нный хре́стик ў е́тай* ***γу́ще****, тады́ каγдá нáда вяче́рять, надяю́ть шу́бу навы́варат, бяру́ть пу́γу* (кнут)*, выхóдять на ву́лицу, бью́ть па варóтам и γавóрять: «Марóс, марóс, хади́* ***γу́щу*** *е́сть. Да ле́там ня бывáй, цвятóў ня атбивáй»* (Записано от: Боровик Анны Прокофьевны, 1935 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Таким образом, попадая в структуру святочных обрядов, наименования ***сочиво*** и ***гу́ща*** наделяются символическим значением ритуальная рождественская каша и начинают выступать в качестве эвентуальных слов-символов, то есть реализующих символический компонент своего значения только в рамках обрядового дискурса.

2.5. Номинации, связанные со святочными гаданиями

2.5.1. Специфика употребления лексической единицы *блины* в святочном обрядовом дискурсе

Лексика, сопровождающая описания святочных гаданий в структуре обряда, содержит в себе преимущественно языковые единицы, символическое значение которых формируется в результате развития

содержащейся в слове определённой потенции, в результате чего осуществляется перевод значения слова из бытового в символическое.

Так, лексическая единица ***блины*** имеет бытовое значение: «**БЛИН**, -á, *м*. Тонкая лепешка из жидкого теста, испеченная на сковороде. *Блины были поджаристые, пористые, пухлые.* Чехов, О бренности» [МАС 1999: URL]. В обрядовом дискурсе данная лексема представляет собой полифункциональное слово-символ. Как отмечается в энциклопедическом словаре «Славянская мифология»: «**БЛИНЫ́** – блюдо, обрядовое использование которого известно у восточных славян, главным образом у русских. Основная символика Б. связана с представлениями о смерти и потустороннем мире» [СМ 2002: 42]. Данное блюдо широко представлено в качестве эвентуального слова-символа в описаниях похоронно-поминальных обрядов на территории юго-западных районов Брянской области: «*Выпивáли* [* спиртные напитки] *и ямý наливáли, пакóйнику, и ямý ш аставля́ли* ***блины́*** *и ўсё, што насúли.* [А носили еду на кладбище на следующее утро после похорон?] *Насúли, абы́чна блúские, чалавéк пять – шэсть сабярýца, бярýть буты́лку γарячúтельнаγа,* ***блины́*** *и идýть паминáть* <…> [А что ставят на стол для умерших в «родительскую субботу»?] ***Блины́*** *абязáтельнó стáвять пярéт икóнай, рю́мку накрывáють* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

С другой стороны, ***блины*** являются главным блюдом масленичных празднеств, своеобразным знаком Масленицы, реализуя, помимо традиционного обрядового значения ритуальной еды, связанной с культом предков, также символическое значение ‘богатство, изобилие’: «***Блинóў*** *кáждый рас пякýть и ўсё: ‘Шо на мáслянай нядéли са сталá* ***бляны́*** *лятéли", – вот вам и ўсё»* (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны, 1929 г. р, с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

В святочном же обрядовом комплексе данная лексическая единица представляет собой символический атрибут, используемый в гаданиях. С

данным «гадальным предметом» девушки на святки вечерами выходили на улицу и спрашивали имя у первого встречного, либо слушали звуки, чтобы определить направление, откуда придёт жених: «***Блины́*** *пяку́ть, выно́сять на у́лицу…Вот дапу́стим, уде там саба́ка зауа́вкаить, уде там, – туда́ за́муш и по́йде»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Вот таки́я уада́ния: как с блина́ми выхо́дили на перякрёстак и крича́ли: «Судьба́, судьба́, атзави́сь»* [*с какой стороны звук раздастся, туда и замуж идти]» (Записано от: Потапенко Р.В., 1940 года рождения, с. Сновское, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Можно сказать, что символическое значение слова ***блин*** в структуре святочных обрядов юго-западных районов Брянской области складывается из двух компонентов: с одной стороны, данная номинация приобретает сакральную семантику – ʹатрибут, связанный со смертью, потусторонним миромʹ, с другой стороны, реализует символическое значение – богатство, изобилиеʹ. В результате чего данный предмет наделяется магическими свойствами, дающими возможность не только реализовать предсказательную функцию гаданий, но и предполагающими, как наиболее вероятный, удачный исход сакрального действия – будущий благополучный брак для участницы обряда.

2.5.2. Специфика употребления лексических единиц *курица (ку́ра/ку́рка)* и *петух (пе́вень)* в святочном обрядовом дискурсе

Другими и достаточно часто используемыми атрибутами многих святочных гаданий, выступающими в качестве эвентуальных слов-символов в рамках обрядового дискурса, на анализируемой территории являются ***петух*** или ***курица***.

Перед ***петухом*** или ***курицей*** раскладывали предметы, символизирующие профессию или достаток будущего мужа (уголь, деньги,

крупа), и смотрели, к чему в первую очередь подойдёт птица. Либо же девушки насыпали на полу (или столе) по горсти зерна, затем запускали ***курицу*** и смотрели, чью горсть он начнёт клевать первой – та девушка и выйдет замуж быстрее остальных: «*Вот закута́ли* [*спрятали] *э́тих* ***курей́****, в двянацца́ть часо́ў, запали́ли све́чки и на до́стачки накла́ли: γро́ши, ме́лачь, кирпи́ч, зярно́, γγаль, хлеп, – шэсть ку́чак далжно́ быть. И во́т выпуска́им тех* ***курей́*** *– ани́ сляпы́я иду́ть, падγо́ним их, вылаз́ять яка́я жрать хо́чит на хле́п ки́ницца, якая́ γро́шы давбане́* [*клюнет]*, якая́ в зярно́, ка́ждая хватая́. Е́сли в у́γаль – пло́ха бу́диш жыть, е́сли в де́ньγи – баγа́та бу́диш жыть, е́сли в хлеп – с хле́бам бу́дишь (зако́н такий́), е́сли давбане́цца а дирявя́шку – ху́да бу́дет. Быва́я и две́* ***ку́рицы*** *заско́чут ў γалаве́шки, а быва́я што и две́ паяду́ть зярно́, тады́ смяе́мся – хто как бу́дя жыть, як при́детца. Мая как пе́рвая вы́скачила, и в γро́шы – сту́к-сту́к, а пато́м в зярно́. Но вся́ка было́, и γро́шы были́, и зярно́, а было́, што и ничёγа ни было́, сматря́ яко́я вре́мя»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

На территории юго-западных районов Брянской области при описании данного обрядового действия используются также наименования ***ку́ра*** и ***ку́рка***: «*Ста́вили зе́ркале, пшано́, зярно́, сало́, γро́шы. Тады́* ***ку́рку*** *вно́сили, за што́ яна́ далбане́: е́жали зярно́ – то баγа́та бу́диш жыть, е́жали за ваду́ – то за пья́ницу по́йдеш, зе́ркале – краси́вый, за γро́шы – γро́шавный бу́дя. Ма́тка мяне́ руγа́ла. Са́ла у на́с* ***ку́ра*** *до́лбе, ма́тка γаво́ря: «Пападо́хнуть ат са́ла ку́ры, салёнаγа»*. (Записано от: Мельниковой Марии Стефановны, 1927 г. р., с. Яловка, Красногорский район, Брянская область, РФ)

Необходимо отметить, что диалектное слово ***ку́рка*** достаточно широко распространено на территории Брянской области и отмечено во всех существующих региональных словарях: «КУРКА курица: *Ти ни бачыли вы тут нашай курки*? (Лукин)» [Расторгуев 1973: 145]; «**Ку́рка**, ж. *Курица Дети во приехали, курку дли супа зарубили. Клетн. Что-то курки саусимни*

нясуцца. Пог. Нада курак схадить пакармить. Бр. Курки у мяне маенькия, дробненькия. Н-з » [БОС 2007: 182].

Выбор этой домашней птицы в качестве атрибута гаданий, возможно, связан с тем фактом, что ***курица*** в славянской мифологии наделялась брачно-эротической символикой. Отмечалось, что «…первоначально курица была магическим символом плодородия новобрачных» [Зеленин 1991: 343]. И наряду со святочным обрядовым циклом на территории юго-западных районов Брянской области данная лексическая единица фиксируется также при описании свадебного обряда, символизируя невинность девушки: «*Е́сли де́вушка была́ де́вушкай, то* ***ку́рыцу*** *кра́ли и кра́сный бант на γо́лаву ве́шали, и за но́γи тяγа́ли, на фтаро́й день»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «***Ку́рицу*** *ат няве́сты бра́ли, забира́ли и привази́ли жаняху́. Хрёсная лави́ла и вязла́ к жаняху́ и про́стынь по́сли но́чи пака́зывала»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовского район, Брянская область, РФ). Причём в составе свадебного обряда актуализация символического значения осуществлялась за счёт акционального распространителя ***ходить***, в результате чего словосочетание ***ходить на курицу*** начинает выступать в качестве наименования либо данной традиции, либо одного из этапов (празднование третьего дня) традиционной свадьбы: «***На ку́рицу хади́ть*** *– э́та ужэ́ тре́тий де́нь. Тре́тий де́нь – к тёще… Кра́сную ле́нту на шты́рь тако́й привя́зывали, ку́рицу жыву́ю наси́ли и лапшу́ кури́ную вари́ли*» (Записано от: Сугаковой Людмилы Дмитриевны, 1940 г. р., с. Сновское, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Помимо брачно-эротической символики, ***курица*** в славянской народной традиции наделяется целительными (курицу использовали при лечении эпилепсии, бессонницы у детей, ячменя, змеиных укусов, лихорадки, болей в животе) и демоническими свойствами (считалось, что в неё может обернуться дьявол, кричать курицей или петухом мог леший, в чёрную курицу могут воплощаться демоны болезни) [СДЭС, 3: 60–68]. Также

отмечается, что в «гадательной практике курица символизировала жену <…>» [СЗЭ 2005:256]. В святочном обрядовом комплексе ***курица*** выступает в качестве своеобразного «связующего звена» с потусторонним миром и наделяется символическим значением магический атрибут гаданий, способный реализовывать предсказательную функцию.

Другой элемент гаданий, ***петух***, обычно определяется как «древнейший символ рассвета, пробуждения, бдительности и призыва к бою» [СЗЭ 2005:372]. В славянской народной традиции: «ПЕТУХ – вещая птица, наделяемая огненной, солнечной и одновременно хтонической, а также сексуально-брачной символикой и символикой плодородия, способностью противостоять нечистой силе и в то же время демоническими свойствами» [СДЭС, 4: 28]. В святочном обрядовом комплексе на анализируемой нами территории лексическая единица ***петух*** при описании гаданий выступает в качестве номинации, синонимичной ***курице***. Следовательно, выступая в качестве атрибута святочных гадании, лексема ***петух*** (мужская особь) не противопоставляется ***курице*** (женская особь), включаясь в родовое понятие ***куры***. Кроме того, на территории Брянской области достаточно распространено эквивалентное диалектное наименование ***пе́вень***: «ПЕВЕНЬ петух (Полевой, Ушаков)*: Ешче пеўни не пели, як мы пашли* (Курозново); Нечаев: *Пеўни ни пяють и люди ни ўстають* (57, 61, загадка – «кладбище»)» [Расторгуев 1973: 205]; «**Пе́вень и пи́вень, м**. Петух. *Наш певень дюжа красивый. С-д. Як певень запае, дык и устаём. Дятьк. Пивень наш клювачий Ун. Утрам нас будить певень, ён у нас гарластый. Клетн. Я люблю, кали пивень пея. Клин.*» [БОС 2007: 182]. Диалектное название ***пе́вень*** также довольно часто встречается при описании святочных гаданий, выступая в качестве описанного выше символического атрибута: «*А* ***пе́вень*** *хо́дя, якую́ пе́рвую далбане́, та́ пе́рвая заму́ш вы́дя»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г.р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Таким образом, лексемы ***курица*** (***ку́рка, ку́ра***) и ***петух*** (***пе́вень***), функционирующие в качестве эвентуальных слов-символов в рамках обрядового дискурса, за счёт расширения смыслового объёма слова объективируют символическое значение ‘магический атрибут гаданий, способный реализовывать предсказательную функцию’.

2.5.3. Специфика употребления лексических единиц *колодец, перекрёсток, ро́сстаньки* (*ростанки́, ро́сстани*), *мусор, сме́тье* в святочном обрядовом дискурсе

Ещё одним ярким наименованием в контексте святочных гаданий выступает лексическая единица ***колодец***, которая в обрядовом дискурсе приобретает символическое значение «пограничное пространство, канал связи с потусторонним миром» [СМ 2002: 235].

В связи с чем, неудивительно, что ***колодец*** стал неотъемлемым предметным атрибутом в зафиксированных нами обрядовых текстах: «*Ище́ пат крава́тью сла́жывали* ***кало́диц*** *– такий из спи́чак. Заγа́дывали, хто ва сне́ при́дя напи́цца, тот и судьба́ твая́*» (Записано от: Якимцовой Марии Алексеевны, 1953 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ).

Кроме того, традиция перехода девушки после свадьбы в дом мужа, приводила к тому, что женщина в последующем не только оказывалась в подчинённом положении по отношению к мужчине, но попадала в определённую зависимость от его родственников. В результате иметь хорошую свекровь для девушки становилось почти так же важно, как и выйти замуж, что отразилось в гаданиях с использованием такого яркого сакрального атрибута, как ***колодец***: «*А када́ казу́ вади́ли, то падхо́дили к* ***кало́цу*** *и ка́минь кида́ли: е́сли ти́ха упа́л, то свикру́ха бу́дя ти́хая, е́сли γро́мка, то сварли́вая*» (Записано от: Черненко Серафимы Кузьминичны, 1948 г. р., с. Сачковичи, Климовский район, Брянская область, РФ).

Таким образом, попадая в рамки обрядового дискурса, лексическая единица ***колодец*** в структуре святочных гадательных действий начинает транслировать символическое значение: ‘канал связи с потусторонним миром’, включаясь в группу эвентуальной обрядовой лексики.

Другим предметным словом-символом в контексте святочных гаданий выступает лексическая единица ***перекрёсток***. Данный локальный символический элемент, являющийся непосредственно сакральным местом совершения обрядовых действий, довольно часто фиксируется при описании гадательных действий на территории исследуемого региона. На перекрёстке бросали обувь, чтобы определить направление, откуда к девушке придёт жених, выходили, чтобы услышать те или иные звуки, которые затем по-разному интерпретировались (могли предвещать брак, богатство, смерть и т.п.) и др.: «*А та́к хади́ли* [*гадать] *на* ***пярякрёстки»*** (Записано от: Приваловой Нины Ивановны, 1936 г.р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Вот таки́е γада́ния: как с блина́ми выходили на* ***перякрёстак*** *и крича́ли: «Судьба́, судьба́, атзави́сь»* [*с какой стороны звук раздастся, туда и замуж идти]» (Записано от: Потапенко Раисы Васильевны, 1940 г. р., с. Сновское, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

В народном мировосприятии славян ***перекрёсток*** представляет собой некое демоническое место. В «Славянской мифологии» отмечается, что «**ПЕРЕКРЁСТОК** – роковое, «нечистое» место, принадлежащее демонам. На П. совершаются опасные и, наоборот, исцеляющие действия, гадания, произносятся заговоры; полагают, что на П. нечистый дух имеет власть над человеком» [СМ 2002: 360]». В анализируемых фольклорных текстах символический имплицитный компонент значения объективируется и отражает древние представления народа о ‘магическом месте’, где возможны судьбоносные встречи и пророческие предвестия.

В говорах юго-западных районов Брянской области данное наименование чаще представлено диалектной лексической единицей ***ро́сстаньки*** (***ростанки́, ро́сстани***) «**Ро́сстанки** и **ро́сстаньки**, *мн*. То же,

что ро́сстань (в 1-м знач.). Ро́сстанки. *Росстаньки – это когда одна дорога идет, а поперек ей другая, четыре дороги – это росстанки, ну, перекресток*. Кышт. Новосиб., 1968. Ро́сстаньки. Брян., 1897. *На росстаньки собираются бабы*. Новосиб.» [СРНГ, 35: 192]; «**Ро́сстань**, м. *Перекрёсток двух или нескольких дорог, распутье. Ты значала дайди да росстани, апасля иди направа. Тр. Выходи на росстань и жди. Выг. Сустретимся на росстани. Сур.*» [БОС 2007: 301]; «*Хло́пцы за е́ту бу́рку, за рязи́ну, и тяка́ть, а у на́с* ***растанькú*** *былú блúзка»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

В обрядовом дискурсе данные диалектные наименования, как и слово ***перекрёсток***, функционируют в качестве эвентуальных слов-символов, реализуя символическое значение сакральное место, где возможны пророческие предвестия (находясь в котором вероятны судьбоносные встречи, а знаковые звуки предвещают будущие (благополучие, богатство, брак, нищету, смерть и др.)): «*А в двяна́ццать часо́ў хо́дят на* ***растанкú****, ну на пирякрёстки даро́х, и тихо́нька стая́ть, и слу́шають в како́м краю́, яко́й звук: ти каро́ва замычи́ть, ти ко́нь заржэ́ть ти, саба́ка зала́я. Конь заржэ́ть и́ли каро́ва замычи́ть – бауа́та жыть бу́диш, саба́ка зала́я – бу́диш жыть, как саба́ка. А быва́я што, э́та я ужэ́ хади́ла, сту́кня чем, так як до́ски (тауда́ ужэ́ па аднаму́ на* ***растанкú*** *хади́ли), ты́я, як до́ски (а тада́ кампа́ния стаи́ть или в друго́я ме́ста на* ***растанкú*** *хади́ли) – э́та к сме́рти, кто услы́ша – пла́ча, зна́чить я памру́. Зауриме́л даска́ми – к пако́йнику*» (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Непосредственно с ***перекрёстком*** связано функционирование в обрядовых текстах лексической единицы ***мусор***, номинирующей один из символических атрибутов святочных девичьих гаданий. Мусор собирали в течение святочного периода, а затем в ночь перед старым Новым годом или перед Крещением выносили на перекрёсток и высыпали. По его следу определяли направление, откуда придёт суженый. Считалось, что мусор

«собранный во время праздников, имел продуцирующую силу», использовался в магических действиях, защищавших от вредных насекомых, змей, волков, «мог служить апотропеем», использовался в лечебной магии и «мог препятствовать сглазу» [СМ 2002: 308].

В специфической языковой картине мира жителей юго-запада Брянского региона в обрядовый контекст попадает диалектное наименование ***сме́тье***: «СМЕ́ТТЕ и СМЕТТЁ сор: *Уберы етыя смете* (Чертовичи)» [Расторгуев 1973: 246]; «**Смет́ье**, ср. Мусор. *Пасля бури сметя багата на дваре. Н-з. Смеття выкидуим у сметник. Сур. Падмяти у хати, а то сметя насыпалась. Клетн.*» [БОС 2007: 318].

В рамках обрядового дискурса у диалектного наименования ***сме́тье*** начинает объективироваться символическое значение магический атрибут дома, имеющий мощную защитную и предсказательную силу в том случае, если высыпан в святочный период на перекрёстке: «*У каляды́* ***сме́ття*** *в уγало́к сабира́иш на растанькі́ панясо́м. Куды́ ве́тяр разнясе́* ***сме́ття****, ў яку́ю старану́, аттуль и жани́х буде́*» (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

2.5.4. Специфика употребления лексических единиц *валенок (ва́ленец), сапог, чёбот* в святочном обрядовом дискурсе

Ещё одним из распространённых видов гадания на территории юго-западных районов Брянской области является гадание с использованием обуви. «Обувь в обрядовости и верованиях славян связана с хтонимическим началом <…> и материально-телесным низом <…>» [СМ 2002: 333]. На анализируемой территории обувь ночью на Святки перебрасывали через забор или её бросали на перекрёстке, с целью определить, откуда придёт жених, в какую сторону девушка пойдёт замуж. В качестве наименований при описании данного обрядового действия чаще всего использовались лексические единицы ***валенок (ва́ленец), сапог***: «[А на что гадали?] *Ну*

любо́вника ш сабе́ ужо́..му́жа выбира́ли, на што́ ш ищё… γада́ли, кали́сь мы…е́тый… ***ва́ленцы*** *кида́ли че́ряс варо́ты. <…> Ти чёбат… Аткуль ужо́ пры́дя* [*жених]*, з яко́уа бо́ку»* (Записано от: Долгой Нины Фёдоровны, 1938 г. р., д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ); *« И γада́ли,* ***сапо́х*** *бра́ли и че́рис забо́р кида́ли»* (Записано от: Черненко Серафимы Кузьминичны, 1948 г. р., с. Сачковичи, Климовский район, Брянская область, РФ).

Кроме того, при описании этого вида гадания респонденты часто использовали диалектное наименование ***чёбот***. В «Брянском областном словаре» данное слово зафиксировано в значении ‘сапог’: «**Чёбот**, м. (чаще мн. **чёботы** и **чеботы́***)». Сапоги. Чёбат адин саусим прахудився. Клим. Сапаги чыня, панисём яму, а ён испортит, галаву ба пабил тем чобатам. Пог. На работу хаджу у чабатах. Горд. Чабаты у мине усякия есть: на работу адны, а на рыбалку у длинных рязинавых хажу. Н-з.*» [БОС 2007: 367]. В этом же значении (чаще всего имелись в виду кирзовые или хромовые сапоги) оно используется и на территории юго-западных районов Брянской области как символический атрибут во многих святочных девичьих гаданиях: «***Чёбат*** *разу́иш ти бу́рку, тады́ были́ рязи́нывые.* ***Чёбат*** *– бух, а та́м хло́пцы наблюда́ють…»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Формирование символического компонента у эвентуальных предметных слов-символов ***сапог, валенок, чёбот*** осуществляется на основе семантических показателей: внешняя форма и функциональное назначение. Соответственно, в результате переосмысления денотативного признака реалии у данных языковых единиц актуализируется обрядовое значение ‘вектор, магическое средство, способное считывать некую тайную информацию о будущей судьбе человека, как правило, девушки’.

2.5.5. Специфика употребления лексической единицы *зеркало* в святочном обрядовом дискурсе

Особое место среди святочных гаданий, фиксируемых на анализируемой территории, занимают гадания, направленные на воссоздание зрительного образа суженого. Это, прежде всего, гадания с зеркалом. Обычно при этом используется несколько разных по размерам зеркал разных размеров. Маленькое зеркало ставится напротив большого, чтобы в последнем отражался своеобразный «зеркальный коридор», так называемый эффект множественного отражения, усиливающийся горящими с обеих сторон от небольшого зеркала свечами. Могли использовать и одно зеркало, при этом «коридор» воссоздавался только за счёт света свечей, в конце которого, согласно народным поверьям, и должен появиться будущий супруг: «*Ну...пе́рят* ***зе́ркалам****...я ни зна́ю, но э́та так расска́зывали, што пе́рят* ***зе́ркалам*** *свяча́ далжна́ γаре́ть ... свет вапще́...вапще́ тямно́ далжно́ быть ў ко́мнати... вот, а пато́м су́жаный до́лжэн паяви́цца ў зе́ркали. Так γавари́ли, а та́к и́ли ни та́к ни зна́ю*» (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

В представлениях народа ***зеркало*** подчас рассматривается как «…символ «удвоения» действительности, граница между земным и потусторонним миром. Наделяется сверхъестественной силой, способностью воссоздавать не только видимый мир, но и невидимый и даже потусторонний» [СМ 2002: 182]. Именно с этими представлениями связана славянская традиция завешивания зеркал в доме, где находится покойник. С.Н. Стародубец фиксирует следующие варианты символического значения у языковой единицы ‘закрытое’ ***зеркало*** в похоронном обрядовом тексте, зафиксированной на территории юго-западных районов Брянской области:

1. «*Зеркало* как ‘закрытый’ путь душе умершего к живущим».
2. «*Зеркало* как ‘закрытое’ око души умершего».

3. «*Зеркало* как ‘закрытая’ дверь, через которую умерший забирает с собой душу другого человека, т.е. способствует его ближайшей смерти».

4. «*Зеркало* как место временного пребывания души умершего в то время, пока его тело не предано земле» [Стародубец 2015: 233].

В святочном обрядовом комплексе у лексической единицы ***зеркало***, относящейся к группе эвентуальной лексики, репрезентируется обобщённая семантика ‘дверь в потусторонний мир, хранящий информацию о будущем человека’. Кроме того, в цикле святочных обрядов гадания с зеркалами повсеместно рассматривались респондентами как мистические и опасные. При этом актуализация символического компонента ‘ граница между земным и потусторонним миром’ происходила за счёт использования признакового распространителя ***страшный*** при оценочной характеристике данного вида гадательных действий: «*И та́к γада́ли. Ну γада́ли еще́, я ни γада́ла никаγда́ так, на зе́ркала γаде́ли, на жыниха́, вот, э́та са́мае, но эта́ о́чинь* ***страшно́е γада́нье****, γавари́ли, я сама́ ни зна́ю*» (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

Таким образом, номинации, связанные со святочными гаданиями, составляют лексические единицы, символическое значение которых возникает в результате включения обиходного слова в обрядовый контекст. В результате чего в рамках обрядового дискурса у проанализированных нами номинаций зафиксирована следующая сакральная семантика:

- ***блин*** – ‘атрибут, связанный со смертью, потусторонним миром’/богатство, изобилие’;

- ***колодец*** – ‘канал связи с потусторонним миром’;

- ***курица*** (***ку́рка, ку́ра***) и ***петух*** (***пе́вень***) – ‘магический атрибут гаданий, способный реализовывать предсказательную функцию’;

- ***перекрёсток, ро́сстаньки*** (***ростанки́, ро́сстани***) – ‘сакральное место, где возможны пророческие предвестия и судьбоносные встречи’;

- ***мусор, сме́тье*** – ‘магический атрибут дома, реализующий пресказательную функцию в том случае, если высыпан в святочный период на перекрёстке’;

- ***сапог, валенок, чёбот*** – ‘вектор, магическое средство, способное считывать некую тайную информацию о будущей судьбе человека, как правило, девушки’;

- ***зеркало*** – ‘«дверь» в потусторонний мир, хранящий информацию о будущем человека’.

2.6. Номинации, связанные с вечерними посиделками молодёжи

2.6.1. Характеристика наименований с корневым морфом *вечер-*

Неизменным элементом, сопровождавшим святочные обряды в деревнях и селах Брянской области (как и в общероссийской, и в белорусской традиции), были молодёжные посиделки, на которых обязательно присутствовал гармонист, пелись песни, устраивались танцы.

На территории юго-западных районов Брянщины такие вечерние собрания молодёжи чаще всего передавались:

а) наименованиями с корневым морфом *вечер-*, указывающим на время организации посиделок – ***вече́ря, вече́ренька, вечери́нка, вече́рница, вечёрка;***

б) наименования с корневым морфом *бор-*, мотивированным глаголом собираться ***собираться – сбо́рня, сбо́рщица***;

в) наименованием с корневым морфом *игр-*, мотивированным глаголом ***играть – и́гри́ще***.

г) наименования с корневым морфом *гул-*, мотивированным глаголом ***гулять – гу́льбище, загу́ливать.***

В словарях слово ***вече́ря*** отмечается преимущественно со значением ‘ужин’: «ВЕЧЭ́РА (преимущ. в гг. Стародуб, Погар и др.), ВЕЧЕ́РЯ (в крестьянских говорах) и ВУ́ЖИН ужин: *Идите, вечэра ўжо на стале*

(Стародуб); Косич: *Иди, жонка, иди любка, вячерю варыци* (64, Нов. Задубенье)» [Расторгуев 1973: 65]; «**Вече́ря**, ж. Ужин. *Вечеря – ета ядим вечирам. Брас.У нас вячеря начинаицца абычна у сем или восям часов вечара. Злынк. Прихоття к нам на вячерю Горд.*» [БОС 2007: 48]; «<…> ***Вече́ря*** ж. *нвг.нврс.* ужинъ <…>» [Даль, 1: 189]. Семантика ‘праздника’ у данного наименования зафиксирована только в «Словаре русских народных говоров»: «**Ве́черя** и **вече́ря**, и, *ж.* 1. В е ч е р я . Ужин. Донец. Дон.,1929. <…>.4. В е ч е р я . «Из названий увеселений». Чердын. Перм., Ончуков, 1900» [СРНГ, 4: 217].

В отличие от слова-символа ***вече́ря*** у слов ***вечери́нка, вече́рница, вечёрка*** семантика ‘посиделки’ заключена уже в сигнификативном компоненте значения: «ВЕЧО́РКИ вечерницы, посиделки (Полевой)» [Расторгуев 1973: 64]; «<…> ***Вечери́на, вечери́нка, вечо́рка*** *сѣв.*, ***вечо́рки*** *мн. вост.*, ***вечеру́ха, вечеру́шка*** *юж.* Названія вечернихъ сходбищъ, собраній, пировъ; <…>» [Даль, 1: 189].

Тем не менее, данные наименования являются частью обрядового дискурса, реализуя семантику ‘один из этапов обряда, его праздничный апофеоз’: *«Я зна́ю, я была́, и хло́пцы ужэ́ прихо́дили, ухажо́ры на* ***вече́рю****»* (Записано от: Ковалевой Нины Макаровны, 1932 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «*На* ***вяче́ряньку*** *хади́ли ў Каля́ды, <…> е́та абяза́тельна*» (Записано от: Грибачевой Александры Васильевны, 1928 г. р., с. Внуковичи Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Кроме того, такие собрания могли включать и другие этапы праздника – ряженье, гадания: *«Ка́ждая сваю́ ку́рицу бере́* [*для гадания], *к ба́пке хади́ли: там ей и палы́ памо́им, и вады́ нано́сим, хади́ли на* ***вече́рницы****, на* ***вечо́рки****, клубоў ни было́*» (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Необходимо также отметить, что символическое значение данных эвентуальных слов-символов в обрядовом дискурсе непосредственно

усиливается за счёт акциональных распространителей ***гулять***, ***танцевать***: «*И* ***танцава́ли вечары́нку****, нарыжа́лися ў сарахва́ны, расшы́тыя руба́шки, хвартуки́,<…> и танцава́ли пато́м, часо́ў да чатырёх утра́ танцава́ли, из ве́чара прихади́ли сматре́ть ўси, ба́бы там, мужыки́ и ўсе́, пато́м маладёш…»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1940 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*Е́та вот ма́ма мая́ раска́зывала: дак, ра́ньшэ* ***γуля́ли вечары́нки****, е́та са́мае, ўсе́ сабира́лись, чай пи́ли, да, и на палу́ ўсе начава́ли»* (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г.р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

2.6.2. Характеристика наименований с корневым морфом *бор-*, мотивированных глаголом *собираться*, и с корневым морфом *игр-*

Другими диалектными названиями праздничных посиделок на территории юго-западных районов Брянской области выступают лексические единицы ***сбо́рня, сбо́рщица***: «*На́ша γульня́?* ***Збо́рщица****! И* ***збо́рщицей*** *зва́ли… щита́й, жэ* ***збо́рня****.* ***Збор́ней*** *называ́ли»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

В словарях подобные наименования с корневым морфом <u>*бор-*</u> (***сбо́рье, сбо́рица***) имеют семантику ‘народная сходка’: «**Сбо́рье**, *ср*. Деревенская сходка, собрание. *Из волости пакет старосте, тот собирает сходку на сборье*. **Исет.Тюмен**., 1984» [СРНГ, 36: 183–184]; «<…> ***Сбо́ріца***, ж. , *арх.* мірская сходка <…>»[Даль, 4: 142]. Помимо этого значения, на территории анализируемого региона за наименованиями ***сбо́рня, сбо́рщица*** закрепляется ещё и семантика ‘молодёжные собрания, посиделки’. А в рамках обрядового дискурса у данных слов, как и у эвентуальных слов-символов ***вечёрки, вечери́нки***, актуализируется символическое значение ‘праздничное ритуальное собрание’.

Еще одно название праздничных посиделок – ***и́грищá*** – фиксируется в словарях исключительно со значениями ‘молодёжные гулянья’ либо ‘место молодёжных гуляний’: «ИГРЫ́ШЧА гулянье (Ушаков). Косич: вечерницы или игрища, как их здесь больше называют<...>» [Расторгуев 1973: 125]; «**И́грище** и **игри́ще**, а, *ср.* 1. Молодежное гулянье с песнями, плясками (на улице). <...> 2. Посиделки (собрание молодежи в осеннее и зимнее время), молодежная вечеринка. <...> 3. Различного рода молодежные игры (хороводные и другие). «Игрища многоразличные, горы, пляски, салазки и сказки, кулачные бои увеселяли народ, со всех концов царства обширного собравшийся». <…> 4. Святочное гулянье, святочная игра. <...> 5. И́ г р и щ е . Место сбора для гулянья, место гулянья, игр <...>» [СРНГ, 12: 71–72].

На территории юго-западных районов Брянской области символическое значение данного названия в рамках обрядового дискурса объективируется за счёт акционального распространителя ***ломать***, при этом выражение ***лома́ть и́гры́ща*** на анализируемой территории имеет диалектное идиоматическое значение ‘бурно праздновать’: «*А ве́чарам, по́сли каля́т,* ***и́грыща лама́им***…» (Записано от: Пыленок Татьяны Федосовна, 1929 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Интересным представляется тот факт, что И.И. Шангина соотносит это наименование только со святочным периодом: «***Игрища*** <...> – посиделки молодёжи, происходившие на святки. Игрища начинались на следующий день после Рождества и продолжались поочередно во всех окрестных деревнях вплоть до крещенского сочельника. Игрища носили ярко выраженный праздничный характер». А в качестве отличия от молодёжных посиделок в другое время года автор подчеркивает их раскованный характер, подчёркивая, что для ***и́грищ*** было характерно «…безудержное веселье, фривольность, доходившие порой до непристойности. То, что было под запретом в течение всего года, разрешалось традицией во время игрищ: драки со взрослыми, приходившими посмотреть на игрища, хулиганство, даже мелкое воровство» [Шангина 2008: 31–32].

В анализируемом нами регионе также можно встретить подчёркнутое предпочтение именно этого названия для обозначения данного этапа святочного обрядового комплекса: «*Сяго́дня на адно́й у́лицэ* ***и́грища****, ни вечари́нка называ́лась, а* ***и́грища****»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ). Более того, слово ***и́гры́ще*** использовалось при описании обрядовых посиделок со значением ‘место действия’ в качестве синонима к диалектной лексической единице ***фате́(и)ра*** (***хвате́ра, кватéра***): «**Фате́ра**, ж. Квартира. *У ей деуки на фатери стаяли. Клим. У тибе харошая фатера, уютная Дубр. Усягды на хватеру пуская девачак. К-г.*» [БОС 2007: 354]; «КВАТЕ́РА и ХВАТЕ́РА квартира: *Я тут недалёка на кватере* (Гриденки)» [Расторгуев 1973: 136]. Но в обрядовом дискурсе слова ***фате́(и)ра***, ***хвате́ра, кватéра***, как и слово ***и́грище***, употреблялось в значении ‘квартира, снятая непосредственно для посиделок’, причём подчеркивалось, что первые наименования использовались в качестве названий любых мест для молодёжных собраний (как для развлечений, так и для совместной работы), а лексическая единица ***и́грище*** только для праздничных: «*На* ***хварти́ру*** *е́та ани́ пастая́нна хади́ли, ежыдне́вна, там начава́ли и, е́та са́мая, а во́т на* ***и́грища*** *е́та ў пра́зник сабира́лися там, ну, што бы́ла у ка́го, што тада́ бы́ла. Ну так вот. Принаси́ли, гато́вили де́вушки. Ну па́рни ужэ́ прихади́ли з буты́лкай там, и е́та са́мая, устра́ивали ве́чар, вот. Прихади́ли з гармо́шкай»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Символическое значение ‘место для праздничных гуляний’ у слова ***и́грище*** в рамках обрядового дискурса актуализировалось за счёт акционального распространителя ***нанимать*** (диал. – ***найма́ть***). При этом словосочетание ***найма́ть и́гры́ща*** характеризуется в обрядовом фольклоре юго-западных районов Брянской области более расширенной семантикой, включающей вариантные составляющие – ‘съём жилья’, ‘приглашение (за отдельную плату) гармониста’ и ‘святочное гулянье’: «*На́с ско́льки там: ти*

пя́ть, ти шэ́сть, ти де́сять – ***найма́им ыґры́ща****: хватэ́ру, найма́им ґарма́ни́ста, ыґра́им, ве́чар тарну́имся. Вай, шо там тво́рицца!*» (Чварова Елена Егоровна, 1928 г. р., с. Старый Кривец Новозыбковского района); «*Две́ няде́ли ґармо́нь, танцу́им,* ***и́ґрыща найма́им****»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1973 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Тем не менее, несмотря на очевидное проявление символического значения, наименование ***и́грище*** более объективно рассматривать в качестве эвентуального слова-символа, так как для актуализации символического компонента значения данное слово на исследуемой территории всё же нуждается в обрядовом контексте.

2.6.3. Характеристика наименований с корневым морфом *гул-* и номинации *бабины́*

Помимо названных, в Брянском областном словаре зафиксировано также наименование ***гу́льбище***: «**Гу́льбище**, ср. **1**. *Место для гуляния, где собирается молодёжь. Мы сабе гуляим, а хлопцы идуть на другоя гульбища. Ун. Гульбища было на тэй старане дяреуни. Навл*. **2**. Народное гулянье. *Ва время маслянай деуки вешали жанихам калотки. Н-з. Гульбища усигда вясёлая было. Жук.*» [БОС 2007: 82].

На территории юго-западных районов с корневым морфом *гул-* фиксируется ещё одно ключевое название, представляющее собой акциональное слово-символ, – ***загу́ливать.*** В обрядовом тексте этот глагол актуализирует символическое значение собираться и праздновать на следующее утро, (день/вечер) после ***вечери́нки, и́гри́ща***: «*Пато́м ве́чар и́ли жэ у́трам прихади́ли хло́пцы и прынаси́ли па буты́лке ґарэ́лки, называ́лась –* ***зауґливали****»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ). Представляя собой

акциональное слово-символ, данное наименование в фольклорных текстах воспринимается как конечный завершающий этап молодёжных посиделок.

С семантикой ‘второй день праздника’ в текстах обрядов встречается и диалектное наименование ***баби́ны***. В словаре П.А. Расторгуева оно зафиксировано со следующим значением: «БАБИ́НЫ гулянье на 2-й день рождественских праздников в доме повивальной бабки. Было распространено в деревнях в XIX в.; участвовали в нем родители всех родившихся в истекшем году» [Расторгуев 1973: 45]. Нами данная лексическая единица также была выявлена при описании святочного обрядового цикла в значении, соотносённом со вторым днём рождественских гуляний. Но в остальном древнее смысловое наполнении языковой единицы утратилось, и она стала передавать уже значение, синонимичное символическому значению номинации ***и́грище*** «*А на фтары́й день Раждяства́, э́та у на́с звали́сь е́ты…**баби́ны**, на втары́й день Раждяства́. И таки́я де́вачки, как вы, нанима́ли ґармани́ста, ґато́вили яду́, яка́я была́ ф то́ вре́мя, што́ было́: бу́льба, борщ, ка́ша, аґурцы́, са́ла»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1940 г.р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Тем не менее, в отличие от эвентуального слова-символа ***вече́ря*** и акционального слова-символа ***загу́ливать***, данное наименование выступает в обрядовом фольклоре юго-запада Брянской области в качестве сакрально компилятивного слова-символа, выражающего символическое значение ‘посиделки молодёжи с танцами и угощением на следующий день после Рождества Христова’ вне зависимости от контекстного окружения.

Выводы

- Нами были рассмотрены ключевые сакральные наименования и слова-символы святочного периода, зафиксированные в обрядовых текстах юго-западных районов Брянской области. Выделенные лексические единицы

в соответствии с тематикой представляют собой следующие наименования, отражающие структуру святочной обрядности:

- наименования, обозначающие сам период празднования либо его этапы (*коле(я)да́ (коля́ды, коля́дки), коля́вы, колодя́жи, щёдры, засева́тые и засе́вки*);

- наименования, связанные с обрядами славления и ряженья (*звезда, коза* и *кобыла*);

- наименования ритуальной пищи (*кутья́, коляда́, со́чиво, гу́ща*);

- атрибуты святочных гаданий (*блины, курица*, (*ку́ра/ку́рка*), *петух* (*пе́вень*), *колодец, перекрёсток* (*ростанькú/ростанкú/ро́сстани*), *мусор*, (*сме́тье*), *валенок* (*ва́ленец*), *сапог* (*чёбот*), *зеркало*);

- наименования вечерних посиделок молодёжи, зафиксированные в обрядовых текстах (*вече́ря, вече́ренька, вечери́нка, вече́рница, вечёрка, сбо́рня, сбо́рщица, и́гри́ще, баби́ны*).

▪ Произведённый анализ обрядовой лексики показал, что часть слов, обладающих только сакральной семантикой, в фольклорных текстах служит названиями всего святочного цикла либо его главного кульминационного действия – обряда колядования. В качестве номинаций всего периода празднования могут выступать лексические единицы *коля́ды*, диалектные наименования *коля́вы* и *колодя́жи*, употребляемые, как правило, в форме множественного числа. Ключевой же этап – непосредственно само обрядовое действие – помимо названных, номинирован такими языковыми единицами, как: *щёдры*, *засева́ты*е и *засе́вки*.

▪ С точки зрения характеристики символического значения данных наименований лексические единицы *коля́ды*, *коля́вы*, *колодя́жи* и *щёдры* в обрядовом дискурсе относятся к группе собственно сакральной обрядовой лексики, так как данные языковые единицы являются неотъемлемой частью святочного обряда. Причём, у слова *щёдры* сакральный смысл усиливается за счет акционального распространителя *ходить*, а словосочетание *ходить в щёдры* носит идиоматический характер. Наименования же *засе́вка* и

засева́тые относятся к группе эвентуальной лексики, символическое значение которых развивается за счёт переосмысления денотативных признаков обозначаемой реалии (*засе́вка* – ‘начало сева зерновых культур’ – ‘разбрасывание зерна в ходе посевных работ’ – ‘разбрасывание зерна в ходе исполнения святочных песен’ – ‘наименование обрядового действия, сопровождаемое ритуалом разбрасывания зерна, совершаемое утром 14 января’).

- Символическое значение проанализированных эвентуальных слов-символов *звезда, коза* и *кобыла* является следствием функционирования общеупотребительных слов в рамках регионального обрядового дискурса. Наименование *звезда* связано с обязательным атрибутом рождественского обходного обряда и символизирует, с одной стороны, Вифлеемскую звезду, то есть выражает христианскую семантику ‘знак рождения Иисуса Христа’. С другой стороны, зафиксированное нами у данного слова значение ‘рождественское обрядовое действие’ актуализируется распространителями *носить, води́ть, петь* (*звезду*).

- Наименование, связанное с традицией ряженья, *коза*, так же, как и номинация *звезда*, является атрибутом обходного святочного обряда, в связи с чем семантика ‘новогоднее обрядовое обходное действие, обряд колядования’ актуализируется при помощи акциональных распространителей с семантикой ‘движение’ – *водить* и *ходить* (*водить козу, ходить в козу*). В силу того, что святочное обрядовое хождение непосредственно связано с аграрной магией, лексическая единица *коза* репрезентирует также символическое значение ‘атрибут, способствующий плодородию’. Семантика языковой единицы *кобыла* изначально была синонимична лексеме *коза* в значении ‘обряд колядования’. В процессе же функционирования в рамках святочного обрядового дискурса, то есть благодаря и игровой, и развлекательной семантике самого обряда, в сочетании с акциональным распространителем *пришла* (*кобыла пришла*) стала транслировать сатирически-предостерегающее символическое значение ‘возможная кража’.

- Тематическая группа «ритуальная пища» включает в свой состав как слова-символы, относящиеся к группе сакрально компилятивной лексики (то есть слова-символы, перешедшие в обрядовый дискурс из бытового словоупотребления и закрепившиеся в нём настолько, что символический компонент значения слова переместился на первый план, подавив денотативный, по сути, слившись с ним) (*кутья,* (*куття, кутя*)), так и эвентуальные слова-символы (то есть наименования, перешедшие в обрядовый дискурс из бытовой сферы, которые либо в результате расширения смыслового объёма слова наделяются собственно сакральной семантикой, либо начинают объективировать символический компонент значения за счёт переосмысления денотативных признаков обозначаемой реалии) (*сочиво, гуща*). Причём, на территории юго-западных районов Брянской области лексема *кутья*, помимо характерного для общероссийской фольклорной традиции значения 'ритуальное блюдо, связанное с культом предков' в составе похоронно-поминальных обрядов, реализует в составе святочной обрядности семантику 'жертвенное блюдо, изготавливаемое с целью задобрить души умерших, защититься от возможного вредоносного воздействия с их стороны', а также наделяется сакральным значением 'жертвоприношение духам природы, осуществляемое ради спасения будущего урожая от ранних весенних заморозков'.

- Необходимо отметить, что лексическая единица *кутья* в святочном обрядовом комплексе реализует локальное символическое значение, фиксирующее наименования основных периодов святочной обрядности (Рождество, Старый Новый год, Крещение). Отнесение к каждому конкретному периоду святок осуществляется за счёт включения в состав номинации признаковых распространителей с темпоральным (*первая, вторая, третья, щедровая, рождественская, крещенская* кутья) либо качественным значением (*постная, голодная, жирная, масляная, скоромная, богатая* кутья). Также нами отмечены случаи метонимического переноса наименования праздника/обряда (*коляда*) на название ритуального блюда

(*скупая коляда, скоромная коляда)*. Атрибутивные распространители в составе данных наименований фиксируют соотнесённость символической номинации непосредственно с отдельным этапом святочного обрядового цикла (‘Рождество’ (*первая, рождественская, постная, скупая, голодная,* реже *масляная кутья*); ‘Старый Новый год’ (*вторая, щедровая, жирная, масляная, скоромная, богатая,* реже *постная кутья*); ‘Крещение’ (*третья, последняя, крещенская, жирная, масляная, скоромная, богатая*, реже *постная кутья*)) и являются языковыми маркерами данных обрядов в сознании жителей юго-западных районов Брянской области.

- Номинации, связанные со святочными гаданиями, представлены исключительно эвентуальными словами-символами и отражают народные представления о мироустройстве, закреплённые на уровне бытовой действительности. Проанализированные номинации демонстрируют связь с культом предков, отражают понятия о благополучии и достатке (*блины*), вербализируют представления о каналах связи с потусторонним миром (*колодец, перекрёсток* (*ро́сстаньки, ростанки́, ро́сстани*)*, зеркало*), а также о магических атрибутах и средствах, способных выполнять предсказательную функцию (*мусор (сме́тье), курица (ку́рка, ку́ра) и петух (пе́вень), сапог, валенок, чёбот*).

- Среди лексем, служащих названиями молодёжных посиделок как неотъемлемой части народной обрядности, выделяются эвентуальные слова-символы (*вече́ря, вече́ренька, вечери́нка, сбо́рня, и́грища́, фате́ра, загу́ливать*) и сакрально компилятивное слово-символ (*баби́ны*). При этом усиление символического компонента значения осуществляется за счёт акциональных распространителей (*танцевать вечеринку, гулять вечеринку, ломать игрища, наймать игрища)*. У сакрально компилятивного же слова-символа *баби́ны* наблюдается частичная утрата архаичного значения и возникновение новой семантики ‘рождественские посиделки молодёжи’.

- Анализ продемонстрировал богатство диалектных наименований, объективирующих символическое значение в рамках обрядового дискурса. В

ряде случаев диалектные языковые единицы выступают в качестве безаналоговых номинаций реалий святочного обрядового комплекса (*баби́ны* – посиделки на следующий день после Рождества, *засева́тые, засе́вки* – обряд колядования, осуществляемый утром 14 января). Большая же часть диалектной лексики выступает в качестве синонимов общеупотребительных слов (*коля́вы, колодя́жи* – коляды, *гу́ща* – кутья, *ростанькі́, ро́сстани* – перекрёсток, *пе́вень* – петух, *ку́рка* – курица, *чёбот* – сапог, *сме́тья* – мусор, *вечёрка, вече́ренька*, *сбо́рня*, *сбо́рщица* – вечеринка), увеличивая тем самым лексическую базу для реализации символических значений, репрезентирующих элементы народной культуры в рамках обрядового дискурса, функционирующего на территории юго-западных районов Брянской области.

ГЛАВА 3. Сакральная лексика весенних календарных обрядов, зафиксированная на территории юго-западных районов Брянской области

3.1. Своеобразие традиционной весенней календарной обрядности

Весенний цикл традиционной обрядности привлекал многих исследователей. Песенная составляющая традиционных весенних обрядов представлена в научных трудах А.А. Потебни [Потебня 1883], Е.В. Аничкова [Аничков 1903] и в сборниках «Поэзия крестьянских праздников» [Поэзия крестьянских праздников 1970], «Веснявыя песні» [Веснявыя песні 1979]. Описанию обрядов посвящены работы В.Я. Проппа «Русские аграрные праздники» [Пропп 1963], В.К. Соколовой «Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов» [Соколова 1979], Т.А.Бернштам «Обряд "крещение и похороны кукушки"», «Весенне-летние ритуалы у восточных славян: "масленица и похороны Костромы – Коструба"» [Бернштам 1981,1993], а также подробная сопоставительная монография по славянскому календарю «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» Т.А. Агапкиной [Агапкина 2002]. Помимо этого, описание лексики календарных обрядов весеннего цикла белорусско-российского пограничья представлено в исседовании А.А. Станкевич «Каляндарна-абрадавая лексіка ў гаворках беларуска-рускага памежжа: святы веснавога цыклу земляробчага календара» [Станкевіч 2009].

Несомненно, весенние обряды представляют собой ярчайшую часть традиционной обрядности славян, связанной с земледельческим календарём, который, как отмечает С.М. Толстая, представляет «исторически сложившуюся систему членения и регламентации годового времени <...> важнейшее звено или даже (в определенном смысле) ядро всей традиционной культуры» [ПНК 2005: 9]. Хозяйственная и социальная деятельность человека в этот период была непосредственно связана с природными

изменениями и охватывала такие важные для народного мировосприятия этапы, как: переход от зимы к весне, подготовка и начало сельскохозяйственных работ, забота о будущем урожае. Все эти моменты нашли отражение во многих архаических обрядах, транслирующих опыт духовной и трудовой жизни людей, а также передающих особенности национального культурного колорита. Магические обрядовые действия в этот период были очень важны и потому отличались особой содержательностью, разнообразием и мифологическим олицетворением природных сил.

На территории юго-западных районов Брянской области в качестве наиболее ярких в фольклорном и этнолингвистическом отношении выступают масленичный и пасхально-вознесенский обрядовые циклы. В связи с чем, данные комплексы представляют наибольший интерес для непосредственного анализа функционирующих в составе обрядового дискурса сакральных языковых единиц как нормативного, так и диалектного характера. Поскольку символическое значение обрядов определено ключевыми символами, рассмотрим объективацию символического значения у наиболее образных слов-символов масленичного и вознесенского обрядового комплексов.

3.2. Специфика наименований масленичной обрядности, характерная для обрядовых текстов юго-западных районов Брянской области

3.2.1. Номинации, связанные с хрононимами масленичного обрядового комплекса

Масленичный обрядовый цикл на территории юго-западных районов Брянской области включает в себя как общерусские, так и специфические локальные элементы праздничной весенней обрядности. К общерусским компонентам относятся:

- *поминовение усопших родителей*;

- *приготовление и употребление главного ритуального блюда – блинов;*

- *приезд зятя к тёще на блины*;

- *массовое гуляние, катание на лошадях;*

- *проведение свадеб;*

- *молодёжные посиделки*.

При этом в народной традиции на описываемой территории нами не были зафиксированы такие яркие элементы масленичной обрядности, как *сжигание чучела Масленицы*, *ряженье* и *кулачные бои*.

Тем не менее, лексика данного обряда включает в себя хрононимы, характерные для общероссийской традиции: ***родительская суббота*** (название субботы перед масленичной неделей), ***масляная неделя/масляная (неделя)/маслянка*** (название непосредственной недели празднования), ***прощёное воскресение*** (последний день масленицы).

Наименование, представляющее собой синтаксическую конструкцию адъектив + субстантив, ***родительская суббота*** в словаре В. Даля фиксируется в качестве названия осенне-зимних поминальных дней: «<…> *Родительская суббота*, – день, поминальная, дмитріева; мѣстами (*вор*.), всѣ три субботы до Филипова поста <…>» [Даль, 4: 11]. Как один из поминальных осенних дней, проводимых через три недели после Покрова, данное наименование фиксируется и в «Материалах к этнодиалектному словарю полесских хрононимов» С.М. Толстой: «**РОДИ́ТЕЛЬСКАЯ СУББО́ТА.** Суббота перед днем Дмитрия Солунского (26.X), поминальный день<…>»)» [ПНК 2005: 207].

На территории юго-западных районов Брянской области данная лексическая единица, кроме названных выше значений, реализует и другое, служащее также названием поминального дня на предпоследней неделе пред Великим постом. Связано оно с традицей в пятницу вечером либо же в субботу утром перед масленичной неделей готовить поминальный ужин/завтрак/обед (включавший блины в качестве обязательного

компонента) умершим предкам. Данная домашняя ритуальная трапеза сопровождалась устным приглашением к ней почивших родственников: «*Снача́ла – **ради́тильская субо́та** пе́рят ма́слиницай была́ <…> пикли́сь блины́, ну спика́лась там два блина́ или ско́лька, аткла́дывались на таре́лкачках, там ма́слам или варе́ницам пама́зывали, лажы́лись ло́жачки: бальшы́я и ма́линькия, стака́н кампо́та ста́вился ря́дам, и γавари́ли таки́я слава́: «Че́сныя ро́дичи, прихади́те к нам на у́жын». Е́сли э́та де́лалась в пя́тницу ве́чирам (мо́жна было́ и пе́рят **ради́тельскай субо́тай** э́та де́лать, вот э́та – блины́), е́сли ф субо́ту, то: «Че́сныя ро́дичи прихади́те к нам на за́фтрак (там пае́сть, паабе́дать – кто как γавари́л). Прихади́те к нам сне́дать* [*завтракать], *вяче́рять*[*ужинать] *и абе́дать. Са́ми иди́те и де́так види́те». Ча́ще всиγо́ ф субо́ту, в абе́т, зва́ли*» (Записано от: Грибачёвой Галины Васильевны, 1951 г. р., с. Внуковичи, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Описанные выше обрядовые действия, по нашему мнению, совершались как с целью демонстрации уважения предкам, так и с желанием заручиться их поддержкой и помощью в земной жизни, то есть они были призваны служить своеобразным оберегом от стихийных бедствий, болезней; также, согласно народным представлениям о мироустройстве, могли способствовать аграрным успехам, получению хорошего урожая. Как отмечает П.Н. Алпатова: «Особое внимание к душам умерших свидетельствует о том, что масленица считалась периодом переходным, начинающим новый аграрный год и являлась в древности новогодьем (некогда отмечавшимся у славян 1 марта)» [Алпатова 2002: 48–49].

Необходимо отметить, что символическое значение языковой единицы ***родительская суббота*** синонимично представленным в «Полесском народном календаре» наименованиям ***де́ды́, де́до́вая пя́тница, дедо́ва́я суббо́та, роди́тельская пя́тница, деды́ ма́сленые***: «**ДЕ́ДЫ́**, *мн.* <…> **2.**Календарно закрепленные поминальные дни, посвящённые предкам вообще <…> В отличие от таких календарных поминок, как НАВСКАЯ

(НАМСКАЯ) ПАСКА (ВЕЛИКДЕНЬ), НАВСКАЯ (НАМСКАЯ) ТРОИЦА, РАДУНИЦА (ПРОВОДЫ), когда покойников обычно поминают только на кладбище, на деды поминки устраивают дома, куда якобы приходят покойники. <...> Чаще всего деды справляют два дня: либо в пятницу и субботу, либо в четверг и пятницу; реже – три дня (четверг, пятница, суббота) или один день: в пятницу или субботу.<...> Деды чаще всего отмечают (*правят, робят, ставят, строят*): 1) В конце поминальной (*дедовой*) недели мясоеда перед Великим постом, т. е. в пятницу-субботу перед сыропустной (масленой) неделей <...>»; «**ДЕ́ДО́ВАЯ ПЯ́ТНИЦА**. Каждый из календарно закреплённых поминальных дней, называемых также *деды* (см. ДЕДЫ 2) <...>»; «**ДЕДО́ВА́Я СУББО́ТА**. Каждый из годовых поминальных дней, называемых также деды (см. ДЕДЫ 2) <...>»; «**РОДИ́ТЕЛЬСКАЯ ПЯ́ТНИЦА**. Поминальный день, то же, что ДЕДОВАЯ ПЯТНИЦА. <...>»; «**ДЕДЫ́ МА́СЛЕНЫЕ**. Поминальные дни (обычно пятница и суббота) пред масленичной неделей (см. также ДЕДЫ 2)» [ПНК 2005: 76–77, 74, 75, 207, 87].

На территории исследуемого нами региона (входящего в состав анализируемого в словаре Восточного Полесья) данные наименования зафиксированы не были, что, возможно, объясняется частичной утратой синонимичных номинаций и закреплением одного названия ***родительская суббота*** в качестве языковой единицы, связанной с домашними обрядами поминовения усопших, как во время крупных календарных праздников, так и в осеннее-зимние поминальные дни.

Непосредственные названия праздничной масленичной недели на описываемой территории представлены общепринятыми в российской фольклорной традиции номинациями ***масленица/масленая (неделя)*** и диалектной лексической единицей ***ма́сленка***. Эти номинации являются собственно сакральными лексическими единицами, представляющими неотъемлемую часть обрядового дискурса, о чём свидетельствуют данные словарей: «**МА́СЛЕНИЦА.** Последняя неделя перед Великим постом,

масленица. <…> На ма́сленице де́вки парня́м ве́шали коло́дку, а они́ отку́пливались – Бр. Клм. Челхов ВИХ. <…> »; «**МА́СЛЕНАЯ (НЕДЕЛЯ)**. То же, что МАСЛЕНИЦА. <…> Пе́сни пе́ли, ма́сляную праважа́ли – с аднаго́ кра́ю ў други́ край. Пе́ли: «Ма́сляная, ма́сляная, не бари́ся, да Вели́ка дня растягни́ся. – Бр. Клм. Челхов, ОВС<…>»; «**МА́СЛЕНКА**. То же. До ма́сленки збира́ють гаршо́к сы́ру, а на ма́сленку сыр рашчыня́ють. – Г. Втк. Присно, ЕСУ. То же Бр. Трб. Радутино, Бр. Клм. Челхов<…>)» [ПНК 2005: 141, 139–140, 141]; «<…> ***масленица, масленая***, масленая недѣля, недѣля до велик. поста; ее чествуютъ: веселою, широкою, разгульною, честно́ю; пекутъ блины, катанье съ горъ и на лошадяхъ, и потѣхи разнаго рода. <…> » [Даль, 2: 302]. Диалектное наименование ***ма́сленка*** также отмечено в словаре П.А. Расторгуева: «МА́СЛЕНКА уменьш. к масленица Терэз недлю и масленка буде (Логоватое); Косич: Масленка, бела вутка, казала вясна: буду, да ня хутка (35, Росуха)» [Расторгуев 1973: 157].

На территории юго-западных районов Брянской области данные номинации представлены широко и также выступают в качестве синонимичных сакральных наименований периода, начинавшегося с воскресенья после *родительской субботы* и продолжавшегося всю неделю до понедельника – первого дня Великого поста: «*Ў пе́рваю о́чяреть на сто́л ста́вили блины́, а пато́м ўсе запа́сы: сыры́, ма́сла. На* ***ма́сленицу*** *выставля́ли ўсе запасы́*» (Записано от: Прищеп Анастасия Устиновна, 1936 г. р., с. Яловка, Красногорский район, Брянская область, РФ); «***Ма́слянаю*** *во́симь дней пра́знавали – ат васкрясе́ння да васкресе́ння <…> И на* ***ма́слянаю*** *э́ту и бляны́ пяклі́, и твараγі́ э́ти де́лали – ўсё. Э́та на* ***ма́слянаю***» (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р, с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*На* ***ма́слянку*** *зятьёв зва́ли. Пе́рва тёща завёть зя́тя, а пато́м иду́ть к яγо́ ради́тилям – на друγі́й день, пато́м к ро́дичам хо́дють. Пе́сни пе́ли вясе́льные. На* ***ма́слинце*** *припе́ўки пають:* «*Я ду́мала* ***ма́слянке*** *семь няде́ль, семь неде́ль / Асталося* ***ма́слянке*** *ади́н день, ади́н день». Э́та на пасле́дний день пе́ють, няде́ля ш* ***ма́слянки. Ма́слянка*** *– эта*

харо́шае де́ла: пи́ли, танцава́ли. Склада́лись, е́сли баγа́та радни́, па два́ до́ма» (Записано от: Банюк Дина Самойловна, 1927 г. р., с. Белый колодец, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «*На* ***ма́сляницу*** *што де́лали? Бляны́ пяклі́, са́ла ня е́ли.* [А в гости ходили куда-нибудь?] *Кане́шна. <…> Ну, на* ***ма́слянку*** *так и γаво́рють: «Зять за паро́х, тёща за бляны́». Тады́ на* ***ма́слянку*** *и на ўтары́й день Ражджества́ пираγи́ наси́ли ба́бушке ўнуки, иду́ть к ба́бушке, нясу́ть пираγи, γуля́ють»* (Записано от: Вовасовой Пелагеи Михайловны, 1944 г. р., с. Завод-Корецкий, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

В соответствии с общероссийской фольклорной традицией последнее воскресение перед Великим постом, то есть последний день масленой недели, на анализируемой территории имеет своё наименование – ***прощёное воскресение.*** Фиксируется и обычай просить в этот день друг у друга прощение, легший в основу данного наименования: «*Кане́ц ма́слянай ниде́ли – васкрисе́нье. Там γуля́ли, з γармо́шкай хади́ли, на са́нках ката́лись, там… на саня́х. Ну, пращё́ння прасі́ли у дру́х дру́γа, абнима́лись там, цэлава́лись, как пало́жына –* ***пращённае васкрисе́нье****. И γавари́ли, што: «Прасти́те миня́, лю́ди, и́ли прасти́» А мы́ атвича́ли, што: «Пращ́а́ит Бох, а я́ тибя́ пращ́а́ю». Ну, э́та был са́мый тако́й висёлый день, ма́сляный. К ве́чару е́ли, у́жынали, как палаγа́ицца – скаро́мна, пато́м паласка́ли рот вадо́й и лажы́лись…ну, бы́ли γато́вы к Вили́каму пасту́*» (Записано от: Грибачёвой Галины Васильевны, 1951 г. р., с. Внуковичи, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Эта традиция, на наш взгляд, символизирует заложенное в славянском народном сознании стремление к гармонии с самим собой и окружающим миром, реализуемое через обряд примирения и прощения: «*<…> Сегодня прощанье,* ***проще́ный*** *или прощальный день,* канун вел. поста, предговѣнье, гдѣ всѣ прощаются другъ съ другомъ, просят прощенье за вины свои; проводы (масляны), цѣловникъ, восресенье на маслянѣ, канунъ чистаго понедѣльника <…>» [Даль, 3: 514].

Таким образом, перечисленные выше хрононимы ***родительская суббота, масленица/масленая (неделя)/масленка, прощёное воскресение***, транслирующие очевидную обрядовую символику, представляют собой, на наш взгляд, собственно сакральные языковые единицы в рамках обрядового дискурса, так как являются наименованиями традиционно относимыми к лексике обряда.

3.2.2.Наименования, связанные с атрибутами масленичного обрядового комплекса

Как уже отмечалось, помимо общерусских, масленичный обрядовый комплекс на территории юго-западных районов Брянской области включает и специфические локальные компоненты традиционной обрядности. К таковым относится обычай *привязывания / повязывания колодки.*

В словаре В.И. Даля слово ***колодка***, представляющее собой уменьшительное образование от слова **коло́да**, определяется как: «<…> ***Коло́дка*** умал. обдѣланная деревянная вещь, брусомъ или вообще грубо, и изъ одного куска <…>» [Даль, 2: 139]. На анализируемой нами территории ***колодку***, представлявшую из себя небольшой брус, палку, полено, щепку во время масляничной недели привязывали к ноге неженившегося мужчины, «старого» холостяка, что вызывало насмешки со стороны односельчан: «*Мы смяя́лися: вот када́ були́ ищё падро́стками, дак γавары́ли, е́сли па́рень ужэ́ там ў γада́х ни жана́тый, дак γаваря́ть: ‘Ну γля́ди ш,* ***кало́тку*** *привя́жым, што ни жани́ўся"»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); *«Да́, е́сли ни жэни́цца, стары́й, то́ и* ***кало́тку*** *падари́ли* <…> [Что такое колодка?] *Из де́рива па́лка <…> Ну́, шутили́ та́к. Што́ во́т, ни жани́ўся, та́к дава́йте* ***кало́тку*** *яму́ привя́жым, што́п жани́ўся*» (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Нужно отметить, что закрепление данного обычая на территории юго-западных районов Брянской области, объясняется непосредственным влиянием украинской фольклорной традиции, где он выступает как ярчайший элемент масленичной обрядности. Как отмечает В.К. Соколова: «…у украинцев был специфический масленичный обряд, который уже в форме шутки сохранялся очень стойко. Это обычай привязывать, *волочить колодку*, отчего и масленица в целом нередко называлась *колодка* или *колодий*» [Соколова 1979: 54]. Подробно исследовавшая бытование данного обряда у славянских народов Т.А. Агапкина в своей работе «Мифопоэтические основы славянского народного календаря» указывает, что данный обычай распространён на юго-востоке Украины, спорадически – на западе Украины, на севере и северо-востоке Белоруссии, где хорошо развит масленичный обрядовый комплекс, но, главным образом, на востоке Украины и граничащих с ней южных и западных областях России [Агапкина 2002: 215–216]. В «Полесском народном календаре» в качестве иллюстраций к слову ***колодка*** также приводятся контексты из Волынской и Ровенской областей: «**КОЛО́ДКА**. Четверг сыропустной (масленой) недели. [В этот день начинают] совати колодку, тягают колодку. – В. Ртн. Щедрогор, МРП. «На Коло́дку чудя́ть, чипля́ют стари́м парубка́м коло́дку». – Аркушин 1, 237 (Малые Сады Дубнов. р-на Ровен. обл.) [ПНК 2005: 117].

На исследуемой нами территории метонимического переноса названия атрибута праздничного обряда на сам праздник (как это представлено в «Полесском народном календаре») зафиксировано не было, чётких хронологических границ для данного действия также не выявлено – ***колодку*** можно было повесить и в любой день масленичной недели. В то же время встречается тема выкупа, отмеченная у данного наименования в «Словаре народных говоров Западной Брянщины» и «Словаре русских народных говоров»: «КАЛО́ДКА. (помимо значения, общего с лит.) украшенная цветной материей небольшая щепка или лучина, с которой во время масленицы ходили по хатам и домам (в городах) и привязывали ее молодым

парням или девушкам, требуя от них выкупа («отвязать колодку») деньгами или водкой. В конце же XIX в. и в самом начале XX в. колодку привязывали независимо от того, были ли в семье неженатые парни и незамужние девушки или нет – ее привязывали даже детям и требовали выкупа <…>» [Расторгуев 1973: 129]; «<…> 31. Палка, украшенная красным кушаком или разноцветными лоскутками, которую во время маленичных развлечений привязывали к ноге холостого парня (или девушки) как бы в наказание за то, что он не женился, требуя выкупа деньгами или водкой. Смол., 1914.Зап.-Брян. <> К о л о́ д к у волочить. Смол., 1914. <…>» [9, Вып. 17, С. 158]; «***Кало́тка*** *е́та…во́т е́сли по́сли свя́так ни с ке́м ни згаво́риўся па́ринь, аста́ўся ни згаво́риным, ка́к гаваря́т, ни спараваўся ни с ке́м, на гуля́нках о́н абычна́ ся́дить на сту́л, и яго́ привя́жуть рушнико́м к но́шке, – и сиди́, пака́ ни аткуѝсься»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с.Черная Криница, Климовского района Брянской области, РФ). В описываемом нами регионе на масленичной неделе ***колодку*** также могли повесить и неженатому парню/мужчине, и незамужней девушке/женщине, и даже ребёнку, а сам ритуал носил ярко выраженный развлекательный и сатирический характер.

В рамках обрядового дискурса на территории юго-западных районов Брянской области наименование ***колодка*** входит в группу эвентуальной лексики, при этом символическое значение данной языковой единицы актуализируется за счёт акциональных распространителей ***привязывать (вязать)***, ***притя́гивать*** (***тягать)***, ***ходить (в)***. В результате чего языковые единицы ***притягивать (тягать) колодку, привязывать (вязать) колодку, ходить в колодку*** выступают уже наименованиями обряда в целом: «*Ра́ньшы* ***хади́ли*** *ба́пки* ***ў кало́тки****. Вяза́ли кальцо́, бяру́ть ле́нту или па́лачку, ну́ и* ***вя́жуть кало́тки****, а е́й ча́рачку. Иная́ ба́пка, як нахо́дицца, так чуть жыва́я прихо́дить дамо́й.* [А куда она их вязала?] *А привя́жа, пабу́дя на руке́ мину́ту у каго́, да и забира́я, и пашла́ ў другі́й дом.* [Для чего это делалось?] *Ну и…де́вачкам, штоп жанихи́ вяза́лись* (Записано от: Апанасенко Полины

Андреевны, 1943 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ); «*Па́рни де́вачкам* ***притя́ґивали кало́тки****. Вот так. Па́рни де́вачкам* ***кало́тки*** *притя́ґивали.* [А зачем они это делали?] *Ну. ў ґо́сти ш, самаґо́нку <…> И мне́ притяну́ли* ***кало́тку****. Иде́ На́дя, зна́ите, ґде ха́та зґарэ́ўшая? Была́ ву́лачка заґаро́жана, та́к атарва́ли жэ́ртку, мне притяну́ли. <…> Я таґда́ бутыл́ку самаґо́нки: «На́те ва́м за* ***кало́тку****, иди́те». Ну́ и ўсё»* (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны, 1929 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*На ма́сляницу* ***кало́тки тяґа́ли****. <…> На ма́сляницу ґуля́ли цэ́лаю няде́лю. Сабира́лись де́ўки, захате́ли вы́пить, паґуля́ть – пашли́ таму́ кало́тку привя́жым, маґли́ и па́лку к наґе́ привяза́ть, пато́м к друґо́му. <…> Э́та называ́ицца* ***тяґа́ть кало́тки***» (Записано от: Лысенко Пелагеи Ивановны 1952 г. р., с. Яловка, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Таким образом, у лексемы ***калодка***, имеющей бытовое значение, в обрядовом дискурсе на начальном этапе функционирования описанной выше традиции эксплицировалось символическое значение ‘позорящий атрибут’, указывающий на несоответствие социального статуса ‘старый холостяк’ славянским народным представлениям о приоритете ранних браков и важности семейных отношений как для отдельного человека, так и для общества в целом. С течением времени, на следующем уровне сакрализации, у данной языковой единицы развивается новый символический компонент значения – ‘предмет шутки, откупа’. А за счёт привлечения акциональных распространителей, которые усилили символизм данной номинации, языковые единицы ***притягивать (тягать) колодку(и), привязывать (вязать) колодку(и), ходить в колодку(и)*** перешли в разряд обрядовых идиом.

На территории описываемого нами региона фиксируется ещё один уровень сакрализации данного наименования, отражающий непосредственно региональную специфику обрядовых действий. Так, в отдельных населённых пунктах юго-запада Брянщины под ***колодкой*** понималось изделие, состоящее

из вышитого девушкой платочка (возможно с лентой и букетом), который девушка-невеста обычно прикалывала к груди, либо повязывала на руку своего жениха. Актуализация символического значения – ‘средство выражения симпатии’ – осуществляется также посредством включения в обрядовый контекст акциональных распространителей ***повесить (вешать), цеплять, повязать***: *«Ма́сляница начина́ицца – ўсю́ няде́лю сва́дьбы γуля́ють, е́сли ни сва́дьба, то γульни́ γу́ляють,* ***кало́тки ве́шали***. ***Кало́тки*** *е́та ш ня де́рива, йих на плато́чки вышыва́ли, плато́чик ўся́кими рису́нками деўки вышыва́ли. Е́сли зде́льница* [*рукодельница] *диўчёнка, то яна́ та́к вы́шья краси́ва ра́знай забало́тью. Е́сли ухажо́р е́сть, то яна́ та́к краси́ва вы́шая, вымяре́жывая, абвя́зывають кру́жывцами, и буке́тик цвято́ў – тако́й краси́вый – и* ***калодачку*** *яму́ ве́шая и γуля́ють. А е́сли нима́ жаниха́, яна́ де́лая, каму́ хо́ча, с ке́м, с хло́пцам даγаво́рицца. Хло́пцы про́сять: «Мари́на, паве́сь мне* ***кало́тку****». А е́сли хло́пцу ни панра́вицца, кака́я деўка паве́ся яму́* ***кало́тку****, то парве́ при кампа́нии сра́зу и бро́ся е́тый плато́чик и цвято́к, а деўка тады́ пла́ча»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «*Е́сли γуля́ють о́бща де́вачки и па́рни, па́рню де́вачка, з като́рай дру́жать,* ***цапля́ють кало́тку****, насавы́е плато́чки на ру́ку»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Э́та на ма́слениц у нивéста жэниху́ далжна́ была́* ***паве́сить*** *э́ту* ***кало́тку****: вот цвито́чик, насаво́й плато́к и бальша́я ле́нта. Ча́ще всиγо́ с кра́сными хади́ли, и цве́т иску́ственый.* [Это она сама все делала?] *Е́стественна. Ана́ далжна́ вы́шыть*» (Записано от: Сугаковой Людмилы Дмитриевны, 1940 г. р., с. Сновское, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Следовательно, в результате следующей ступени сакрализации сатирический подтекст полностью исключился из семантики данной лексической единицы, а само символическое значение наполнилось новым сакрально-интимным смыслом, и из предмета «позора» либо «шутки,

увеселения» ***колодка*** «преобразовалась» в атрибут престижа для юноши и знак, позволяющий девушке выразить парню своё расположение за счёт актуализации символического значения ‘средство выражения симпатии’.

3.3. Специфика наименований вознесенской обрядности, характерная для обрядовых текстов юго-западных районов Брянской области

3.3.1. Структура и семантика вознесенской обрядности

Вознесение Христово представляет собой праздник, замыкающий пасхальный цикл. Отмечается он на сороковой день после Пасхи, то есть в четверг на шестой неделе. В православной традиции: «**Вознесéние Госпóдне** – двунадесятый господский праздник подвижного годового цикла православного церковного календаря, совершаемый в четверг шестой недели, в сороковой день от Пасхи (в западной традиции Ascensio, "Восшествие") выражает одно из важнейших событий новозаветной истории – окончательное завершение Иисусом Христом времени Своей земной жизни. Согласно повествованию ап. Луки, автора третьего Евангелия и Книги Деяний апостольских, Вознесение Иисуса Христа произошло через сорок дней после Воскресения, в окрестностях Иерусалима – к востоку от города, на склоне горы Елеон (гора Олив, или Масленичная гора), после прощальной беседы с апостолами (Лк. 24: 50-51; Деян. 1: 1-12). Современные библиисты чаще всего датируют его серединой 30 г. н.э. <…>» [РГЭС 2002: 365]. Согласно Евангелию данному событию предшествовали сорок дней, в течение которых воскресший Иисус являлся своим ученикам, укрепляя их веру в Царство Божие, в возможность "победы над смертью".

Православной символикой пропитана общерусская фольклорная традиция празднования данного дня в народном календаре. Так, повсеместно было распространено представление о том, что Иисус Христос в период от

Пасхи до Вознесения ходит по земле. С данным поверьем, как отмечается в «Славянских древностях», у восточнославянских народов связано множество предписаний и запретов. Обязательно в этот период нужно было подавать нищим, так как «под видом странника в дом мог прийти сам Христос», также нельзя было «мести двор и дом; запрещалось работать, печь хлеб, сорить и плевать на землю, выливать воду за порог, выбрасывать что-либо за окно, чтобы не запачкать Х. <…>» [СДЭС, 5: 470].

Кроме того, в восточнославянской народной традиции на Вознесенье принято было:

- печь обрядовый хлеб (караваи, печенье) в виде лестницы, которые, согласно народному поверью, должны были "облегчить" путь Иисуса Христа на небеса, а так же блины – «Христовы онучи»;
- поминать усопших предков, так как считалось, что в течение сорока дней от Пасхи их души могли посещать "мир живых людей".

Помимо этого, присутствуют в традиционной обрядности и элементы более древние, нежели церковные. Проявлялись они в обычае устраивать обрядовые трапезы в поле, сопровождаемые катанием участников по траве с целью «получить хороший урожай ржи или льна» [Зуева 2002: 33], а также в традиции подбрасывания вверх обрядовой выпечки, ложек, крашеных яиц. Все эти действия, по мнению В.К. Соловьёвой, являлись частью карпогонической магии: «Крестьяне верили и надеялись, что, совершая магические действия, они тем самым помогают развитию ржи и др.» [Соколова 1979: 187].

Отличительной чертой исследуемого нами региона является заметный приоритет символики древней архаичной обрядности над церковной. Так, на территории юго-западных районов Брянской области не зафиксирован обычай изготовления ритуальной выпечки в виде лестницы, а часть обрядовых действий, связанных с православной традицией, сводится, как правило, к посещению утренней церковной службы. Главное же праздничное действие совершается после обеда и заключается в реализации уникального,

отличающегося песенной самобытностью и ритуальным своеобразием обрядового действия.

Нужно отметить, что начало данного обрядового цикла наши респонденты достаточно часто связывали со вторым днём Пасхи, когда женщины и незамужние девушки как бы «открывали» период массовых «хождений» по поселению, гуляний, вождения хороводов, исполнения специальных весенних песен («веснянок»), продолжавшийся сорок дней. Кульминация же обрядовых действий приходилась именно на праздник православного Вознесения Христова, когда к участию в сакральных действиях привлекалось максимальное количество жителей того или иного населённого пункта.

Сравнительный анализ записей фольклорного и этнолингвистического характера показал, что вознесенский обряд сохранил достаточно чёткую архаическую структуру. В нём ясно прослеживаются несколько этапов:

- *вождение хороводов* (во второй половине дня (а если была такая возможность, то и с утра) группы женщин и девушек в разных частях поселения начинали водить хороводы и исполнять песни, характерные для традиционной весенней обрядности);
- *обрядовое шествие* (участники обряда собирались все в центре населённого пункта и, выстроившись рядами, взявшись под руки или за руки, с песнями направлялись за околицу села, причём во главе своеобразной колонны обязательно должны были идти ряженые);
- *жертвоприношение* и *обрядовая трапеза* (обрядовое действие завершалось обычно в ржаном поле архаическим закапыванием в землю куклы или, что встречается чаще, других предметов: ленты, монет, продуктов (яйцо, хлеб) и т.п. При этом произносились своеобразные заклинания, призванные защитить поселение и будущий урожай от разрушительного воздействия природы (грозы, молнии)): «[Как у вас праздновали Вознесение?] *Ну, вади́ли харавóт. У нáс он называ́ўся "**караγóт**."<…>А вóт пóмню, мы жы́ли вот – сялó нáшэ, Кажаны́, сюдá* [*показывает]. *И жы́ли*

мы ў то́т... ту старану́. А прахади́ли мы э́ту старану́…че́ряс ўсё сяло́ шли. И ўсе выхо́дили, и атту́да начина́ить э́та працэ́сия итти́. Пе́сни пае́ть, и э́ти, хто наряди́ўся, танцу́ють. Там, вот...дура́чацца [*ряженые]. *И идёть э́та ўся праце́сия. И во́т на э́тат край выхо́дили сяла́, здесь ужо́ пе́ли. Стано́вилися, пе́ли пе́сню, пато́м нарыва́ли буγо́р...вот таки́й вот хо́лмик* [*показывает]*, таки́й нарыва́ли пяска́ и браса́ли туда́ капе́йки*» (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Бытование данного обряда являлось характерной чертой обрядового фольклора Черниговской (Украина), Гомельской (Белоруссия) и Брянской (Российская Федерация) областей. В настоящее время это сакральное действие было зафиксировано нами на территории Брянской области в Новозыбковском, Красногорском, Гордеевском, Климовском районах и в отдельных населённых пунктах Злынковского района, а также в соседнем регионе Гомельской области (Ветковском районе): «*На шастой нядели́ , ў чацьве́рхь, по́сли Па́ски, идём па дяре́вни: с канцоў дяре́вни – на цэ́нтри сабира́ицца бальшой* ***харавоі́т***. *Идём, пад ру́ки бярёмся, идём* [*рядами] <…> *жэ́нщины пае́ть ўси́* <…> *Ў жыі́те караγоі́т γука́им* [*опять водят хороводы и поют «веснянки»] *и зака́пываим, штоп уражай харо́шый быў, капе́йки зака́пывали, и што́п ни было́ γразы́*» (Записано от: Чуяшовой Анны Ильиничны, 1940 г. р., д. Столбун, Ветковский район, Гомельская область, РБ).

Тем не менее, несмотря на довольно чёткую структуру, данный обряд в пределах даже одного района в исследуемом регионе обнаруживает богатство локальных вариантов и версий.

Так, в селе Летяхи Красногорского района Брянской области хороводы и шествия проходили трижды: на Благовещенье, на второй день Пасхи и на Вознесение Христово. А в селе Перелазы того же района обрядовые действия осуществлялись только на Вознесение, и прежде чем выйти за пределы населённого пункта, процессия непременно направлялась к перекрестку, где

закапывалась монетка, что и должно было, в первую очередь, служить оберегом от молнии: «*Сабира́лись жэ́нщины таки́я, як я́, адява́лись ў сваі́ наря́ды: руба́шки вышыва́ныя, сарафа́ны, – иду́ть па сялу́, и пе́ли пе́сни. <…> А пе́рва ще́, када́ иду́ть, на* ***пирякрёстке*** *даро́х бяру́ть мане́тку и зарыва́ють, штоп мо́лния ня би́ла. <…> А пато́м иду́ть ў кра́й сяла́, ў жы́та*» (Записано от: Капошко Марии Ивановны, 1925 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, РФ).

Ещё одной отличительной особенностью описываемого регионального обряда, зафиксированного на территории Брянской области, является тот факт, что в последние несколько лет празднование носит централизованный характер. В один населенный пункт (2015 год – с. Манюки Новозыбковского района Брянской области) приглашаются жители соседних сел и деревень, в том числе и белорусских. При этом правила проведения обряда диктуются принимающей стороной, то есть воспроизводятся те обрядовые элементы, которые были характерны именно для этого населенного пункта.

Однако обращает на себя внимание и тот факт, что в настоящее время респонденты уже не везде осознают мотивацию сакральных действий в структуре обряда и цели самого действия. В ряде случаев не прослеживается исконная подоснова ритуала (защита поселения от бед, в первую очередь связанных с грозой, молнией, а также его карпогоническая магия, то есть направленная на усиление плодородия) на последнем этапе. Вместе с тем само сакральное действие по-прежнему отличается обрядовой автономностью и особой, не характерной для общероссийской фольклорной традиции, поэтической составляющей.

Необходимо отметить, что впервые записи песенной части данного обряда были сделаны в 1814 – 1819 гг. на Украине З. Доленга-Ходаковским [Українські народні пісні в записях Зоріана Доленги-Ходаковьского 1974: 514–515], Я Ф. Головацким [Головацкий 1878: 192] в 1930-е гг. и поэтом А.Л. Метлинским [Метлинский 1854: 307] в конце 1840 – начале 1850 гг. Первые фольклорные материалы, зафиксированные в Новозыбковском уезде

Черниговской губернии (ныне Брянская область РФ) относятся к 1860 – 1870 гг. Записал песни украинский музыковед А.И. Рубец [Рубец 1872]. Тексты, зафиксированные на Украине, нашли своё отражение в «Трудах этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Русским географическим обществом» П.П. Чубинского [Чубинский 1874: 835–837]. Также в XIX веке фольклорные записи осуществлялись на территории Смоленской губернии (Россия) В.Н. Добровольским [Добровольский 1903: 122–123] и Могилёвской губернии в Гомельском уезде (Белоруссия) этнографом и фольклористом Е.Р. Романовым [Романов 1885]. Песни данного обряда вошли в «Сборник малорусских и белорусских песен Могилёвской губернии» З.Ф. Радченко в 1911 году [Радченко 1988].

В XX веке описание самого обряда наряду с фиксацией его песенной составляющей было дано в статье М. Коршукова «Похороны стрелы» [Каршукоў 1926: 41–42]. Кроме того, в Белоруссии фольклорно-этнографические записи производили: Я.А. Василевская и Г.И. Цитович, М.Я. Гринблат [Веснавыя песні 1979: с. 227], З.Я. Можейко [Можейко 1983: 69–70], А.С. Федосик, В.Ч. Скидан [Веснавыя песні 1979: 295–297, 228–229], Г.А. Барташевич [Барташевіч 1985, 1983: 56–58], К.П. Кабашников, И.Г. Крук [Веснавыя песні 1979: 231–234], а в XXI – В.С. Новак [Новак 2002]. В Брянской области (Российская Федерация) записи осуществляли: Л.А. Бачинский, К.Г. Свитова [Веснавыя песні 1979: с. 227], Т.П. Лукьянова [Народные песни Брянщины 1972: 62]. Также в результате полевых исследований на территории Российско-Белорусско-Украинского програничья, произведённых В.Е. Елатовым [Елатов 1977], В.Е. Гусевым [Гусев 1986: 63–75], Ю.И. Марченко [Гусев, Марченко 1987: 129–147], был собран огромный материал, представляющий научный интерес в фольклорном и этнографическом планах.

Тем не менее, несмотря на проделанную в данном регионе исследовательскую работу, в этнолингвистическом аспекте обряд остаётся

малоизученным. Обладая локальной самобытностью и автономностью, описанные выше обрядовые действия характеризуются также максимальной степенью символичности, вербальная форма выражения которой включается в обрядовый дискурс, содержащий всю совокупность информации, заключённую в обрядовом действии.

3.3.2. Наименование праздника Вознесение Господне, фиксируемое на территории юго-западных районов Брянской области

В юго-западных граничащих с Беларусью и Украиной районах Брянщины за праздником Вознесения Христова закрепилось ещё и диалектное наименование – ***Ўше́стье (Ўше́ствие)/Вше́стье (Вше́ствие)***: «*По́сли Па́схи –* ***Ўшэ́стье****. Сича́с – э́та Вазнисе́нье, а ра́ньшэ –* ***Ўшэ́стье»****.* (Записано от: Иващенко Лидии Прохоровны, 1925 г. р., с. Внуковичи, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «[Как у вас праздновалось Вознесение Христово?] *В це́ркаў хади́ли.* ***Фшэ́ствие****, ка́жэцца, называ́ицца»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «[Вознесение у вас праздновали?] *Да. Шэсть няде́ль по́сли Па́схи. На шэсто́й няде́ли ў чятве́рьх, ўсиґда́ ў чятве́рьх, ка́ждый рас ў чятве́рьх. Патаму́ и завётца «****Ўшэ́стье****», а та́к, Вазнисе́ние Ису́са Христа́ на нибеса́. Э́та ш вяли́кий пра́зник. Сабира́имся, адива́имся ў лу́чшае. Руба́шка така́я, че́хлик звала́сь»* (Записано от: Пастушенко Нины Ивановны, 1939 г. р., д. Вихолка, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля лексическая единица ***вше́ствіе*** рассматривается только в качестве однокоренного слова к глаголу *входить*, сакральная семантика при этом у данного наименования не фиксируется: «**ВШЕ́СТВІЕ** ср. вступленіе, *см. входить*» [Даль, 1: 276]; « **ВХОДИ́ТЬ** <…> безлич. ***Вха́живанье*** ср. мнгкр. ***вхожде́нье*** длит. ***вше́ствіе*** оконч. ***входъ*** **м**. об. дѣйств. по гл. <…>» [Даль, 1: 275].

На территории юго-западных районов Брянской области можно также проследить связь этого наименования с бытующим в исследуемом регионе диалектным глаголом ***ушива́ться***. Согласно данным диалектологической картотеки, хранящейся в архиве филиала Брянского государственного университета имени академика И.Г. Петровского в г. Новозыбкове, указанная выше языковая единица имеет значение: “быстро уходить, убегать”: «***Ушыва́йся*** *атсю́да, а то́ ма́тку пазаву́*!» (Записано от: Грибачевой Александры Васильевны, 1928 г .р., с. Внуковичи, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «*Мы сяди́м, разуавля́имси, а ту́т жо́нка Стяпа́нава ў ха́ту ўско́чила, дак ён и* ***ушы́ўся*** *бы́стрянька*» (Записано от: Пыленка Алексея Ивановича, 1925 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Но если в говорах юго-западных районов Брянской области данный глагол используется обычно в иронических, либо повелительных контекстах, то образованное от него существительное ***Ўше́стье (Вше́ствие)*** встречается только в качестве собственно сакральной языковой единицы, непосредственно связанной с лексикой вознесенской обрядности: «**ВШӖСТВИЕ**, я с. *Вар*. в ш ӗ с т и е и в ш ӗ с т ь е. *Церковный праздник*, отмечаемый через 40 дней после пасхи; вознесенье. На фшэствие кумицца. Сев. Витичка. Драчону пякли на духъу день и на фшесьтия. Сев. Заулье – *ж*. На фшестью кърагоды вадили. Бр. Страшевичи» [СБГ, 3: 62–63]; *«**Ўшэ́стье** – е́та на шасто́й няде́ли по́сли Па́ски, ў чатве́рх. Вазнясе́ние Хрясто́ва. Вяли́кий пра́зник»* (Записано от: Боровик Анны Прокофьевны, 1935 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Распространение и закрепление представленного выше названия праздника в речи жителей описываемого региона, на наш взгляд, объясняется пограничным положением юго-западных районов Брянщины, то есть непосредственным влиянием украинского и белорусского языков, для которых данное наименование является литературной нормой: «**Уше́стя, тя,** *с.* День Вознесенія. *Не прийдеться в середу Вшестя*. Ном. Лі 64 44. *Сонечко*

стало жарити перед Ушестям, як посеред літа. Кв. II. 8» [СУМ, IV: 371]; «**ВОЗНЕСЕ́НИЕ** – *церк.* вше́стя» [РУС 1962: 47]; «**УШЕ́СЦЕ,** я, с. ср. праздн. Вознесеніе Господне. На самое Ушесце гето было́. Святое Ушесце, жито выплываёць. *Изъ волоч. пѣсни*» [СБН, 2: 672]; «**ВОЗНЕС//Е́НИЕ** <…> 2. *церк.* ушэ́сце <…>» [РБС 1982: 115–126].

Фиксируется данная номинация также в «Полесском народном календаре» С.М. Толстой, где она представлена более широким спектром обрядовых значений: «**ВШЕ́СТЬЕ**. **1**. Праздник Вознесения (четверг на шестой неделе после Пасхи) Вше́сьце ў нас наве́к у чецьве́рьх. Е́то на шо́стым ты́жне по́сле Па́ски, таму́ и Вше́сьце называ́ецца. – Г. Ллч. Замошье, ЛНВ <…> **2.** Канун Вознесения. Ўшэ́сце – шэсць ты́жднёў по́сле Па́схи ў срэ́ду, а Вознесе́ние ужэ́ ў чэцьве́р. – Б. Стл. Хоромск, ТАА, АЛТ. <…> **3.** Праздник Сретенье, 2/15.II. У нас называ́ють Ўшэ́стте. Воно́ бу́де, о́т цьо́го, 15 лю́того. Стрэ́тенне, так, о, по сели́ гово́рять Ўшэ́стте. На шо́стой неди́ли воно́ [от Рождества]. То коли́шнэ, воны́ ж нэ зна́лы ны чы́сел, нычо́го. А ў цэ́ркви ка́жуть Стрэ́тенне. – В. Ртн. Щедрогор, МНТ.<…>» [ПНК 2005: 59–60].

Однако, необходимо отметить, что в исследуемом нами регионе не было зафиксировано употребления данного наименования во втором и третьем значениях. Тем не менее, отмечается различие в использовании номинаций ***Вознесение*** и ***Ўше́стье (Вше́ствие)*** на территориях, где в структуре праздника отсутствует обряд (описанный в параграфе 3.3.1). Так, в ряде поселений Брянской области в структуре вознесенской обрядности наблюдается доминирование церковной символики над архаической, в связи с чем респонденты подчёркивали, что у них празднуется именно ***Вознесение***, а наименование ***Ўше́стье (Вше́ствие)*** соотносили со спецификой проведения Вознесения Господня в других населённых пунктах (тех, где фиксировались языческие обрядовые действия): «***Ўшэ́стье*** *у на́с было́ па цэрко́внаму – э́та* ***Вазнясе́ние.*** *Ў цэ́рькаў хади́ли ў э́тат день.* <…> ***Вазнянсе́ние*** *у на́с присто́льный пра́зник. Ў ка́ждам до́ме были́ γо́сти,*

γасте́ние было́, пе́сни, выхо́дили на ву́лицы, иγра́ли на γармо́шке, и на скри́пке, на кардио́не» (Записано от: Сетовой Ольги Ивановны 1929 г. р., с. Сачковичи, Климовский район, Брянская область, РФ); «***Фшэ́стья*** *ни было́ – так, как в Навазы́бкавскам райо́не, стрялу́ ни вади́ли. Так пра́знавали, как рилиγио́зный пра́зник, ў цэркафь хо́дять. А свякру́ха мая γавари́ла, што* ***Вазнясе́ние*** *как бу́тта прира́вниваицца к Па́схе. И па́схи пяклі́ ў э́тат день, и яичкі́ кра́сили, как на Па́сху. Вазнёсся, зна́чит, Ису́с Христо́с на не́ба*» (Записано от: Тищенко Екатерины Кузьминичны, 1938 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ).

В то же время на территориях, для которых наличие самобытного обряда является неотъемлемой частью праздника, лексические единицы ***Вознесение*** и ***Ўше́стье (Вше́ствие)*** воспринимаются как синонимичные, обладающие одинаковой смысловой наполненностью и реализующие одно и то же символическое значение, совмещающее в себе элементы церковного мифа (‘восхождение’) и карпогонической магии (‘рост сельскохозяйственных растений’). На такое соотнесение христианской легенды о вознесении Христа с аграрной стороной народной обрядности обращается внимание и в этнолингвистическом словаре «Славянские древности»: «В Полесье бытует представление о связи праздника Вознесения и роста злаков: «Бог (до) Ушэсцья хо́дзиць, уражай ро́дзиць, (после) Ушэсцья ле́зя Бог на небеса, цяни уражай за валаса (гомел., Страх. КХ: 150); Как шаста́я няделя посли Духа каньчаица, то гаварят: "Пашол Исус Христос на небяса, патянул жы́тушка за валаса́ (ПА, брян. Радутино) <…>» [СДЭС, 5: 470].

Тем не менее, определённые различия в процессе функционирования в речи жителей юго-запада Брянщины (в населённых пунктах, где сохраняется древняя обрядовая традиция) у номинаций ***Вознесение*** и ***Ўше́стье (Вше́ствие)*** всё-таки встречаются. Так, диалектное наименование на анализируемой нами территории может попадать в состав языковых единиц, носящих устойчивых характер (например, ***нарядиться/одеться как на Ўше́стье***), в то время, как для литературного наименования

словоупотребление в составе идиом не свойственно: «*Сяйча́с их ужэ́... и пе́сян ня зна́ют, а во́т по́мню мала́я каγда́ была́, е́та... ну́жна наряди́цца абяза́тильна. Даставáли* [*лучшую одежду].... *И пасло́вица таγда́ ш бы́ла, наряда́ў ни было́, а во́т е́сли што тако́я, γавари́ли: "**Што ты наряди́лась, как на Ўшэ́стье?!"** <…> Да, **Што ты наряди́лась, как на Ўшэ́стье?!"** Знать, на Ўшэ́стье на́да бы́ла наде́ть са́мае лу́чшае. Нам ў касу́ ле́нту ма́ма абяза́тильна, там но́ваю, краси́вую ле́нту завя́жэт. И́ли ще́ ве́шали сюда́ вот, на γру́ди ле́нты* [*показывает]. *Таγда́, каγда́ ня взро́слыми были́. А жэ́нщины наряжа́лися то ў мужыка́, то ў жэ́нщину, там ў ра́знае....*» (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Таким образом, считаем, что наименование праздника Вознесение Господне в региональном варианте ***Ўше́стье (Вше́ствие)*** является мифическим символом, внутренняя форма которого мотивирована, с одной стороны, лексическим значением диалектного глагола “*ушиваться*“ (в значении “*уходить*“) и реализует при этом символику христианской легенды о вознесении Христа, с другой стороны, – отражает языческие народные представления о миропорядке, путём транслирования семантики, детерминированной карпогонической (направленной на усиление плодородия) магией. Кроме того, диалектное наименование обладает бо́льшей стилистической функциональностью в речи жителей юго-западных районов Брянской области, что проявляется в способности данной номинации включаться в диалектные идиоматические языковые конструкции.

3.3.3. Номинации, связанные с песенной ритуальной традицией

Собранный в результате полевых исследований фольклорно-этнографический материал свидетельствует о том, что обряд, включаемый в

структуру празднования Вознесения Господня, характеризуется разнообразием и уникальностью наименований.

Так, в состав названий вознесенского обрядового действия обычно входит лексическая единица ***стрела***, которую используют в качестве номинации ритуального шествия: «[А вот это хождение из одного конца села в другой, как называлось?] *Ну... а –* ***стряла́****: Ґо́йдиш ў* ***стрялу́****?*" [*респондент, стремясь наглядно пояснить смысл сказанного, задаёт вопрос виртуальному собеседнику и отвечает за него] *Ґайду́"*» (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Вне обрядовых текстов данная лексема имеет значение: «<…> Тонкий стержень с заостренным концом или с острым наконечником, употребляемый для стрельбы из лука <…> || перен.; чего. Что-л., напоминающее по форме такой стержень <…>» [МАС URL]. В «Славянских древностях» ***стрела*** рассматривается как атрибут, наделяемый «продуцирующей, апотропеической, отгонной и оповестительной функцией» [СДЭС, 5: 181].

На территории юго-западных районов Брянской области в вознесенской праздничной традиции наименование ***стрела*** напрямую связано с обрядовой поэзией. Песенная составляющая описываемого обряда является неотъемлемой частью обрядового дискурса, выступая подчас в качестве источника номинаций тех или иных ритуальных действий. Так, в процессе обрядового шествия его участники, как уже отмечалось, исполняют специальные песни, наиболее распространённой из которых является песня, первая строчка которой звучит следующим образом: «*Ты лети,* ***стрела****, да на край села…».* В юго-западных районах Брянской области данный зачин может иметь разные варианты: «*Да идёт,* ***стрела****, да и вдоль села, да вдоль улицы…» / «Как пущу* ***стрелу****, да вдоль села...» / «Ой, шла* ***стрела****, да в конец (вдоль) села...*» и др. Приведём текст одного из вариантов данной песни, зафиксированный нами на исследуемой территории:

Ой, и шла ***стрела*** в конец села,

Ой, лёли, в конец села.
В конец села, вдоль улицы,
Ой, лёли, вдоль улицы.
Убила ***стрела*** доброго молодца,
Ой, лёли, доброго молодца.
Доброго молодца, парня холостого,
Ой, лёли, парня холостого.
По том молойцу плакать некому,
Ой, лёли, плакать некому.
Матка старенька, сестра маленька,
Ой, лёли, сестра маленька.
Где матушка, да ручейки бегуть,
Ой, лёли, да ручайки бегуть.
Где сестриченька – да крыниченька,
Ой, лёли, да крыниченька.
Где она плача, там росы нема
Ой, лёли, там росы нема.

(Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г. р., Поляковой Анастасии Ивановны, 1932 г. р., Пыленок Татьяны Федосовны, 1929 г. р., Ковалевой Нины Макаровны, 1932 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

По мнению В.Е. Гусева и Ю.И. Марченко: «Поэтическая семантика полного тескта «Стрелы» воспроизводила древнеславянскую мифологическую антитезу “огонь – вода” (“стрела” – метафора молнии, слёзы – метафора воды), и мотив оплакивания убитого молодца (восходящий к древним представлениям о жертвоприношении) имел магическое назначение (отвести грозу и вызвать дождь, необходимый посевам)” [Гусев, Марченко 1987: 133].

Номинация ***стрела*** в значении ‘обрядовая песня’ объективирует своё сакральное значение за счёт использования в обрядовом контексте

акционального распространителя ***петь***: «*Караγо́т э́тат стряло́й ужэ́ вяду́ть, рядамы – ряда́мы – ряда́мы. На у́лицэ ш ужэ́ ў кру́γи ня бу́диш стро́цца. Тако́й стряло́й. Спе́ряди бя́уть ста́рцы, а ўсе сле́дам иду́ть и* ***пають стрялу́*** [*песни] *ужэ́, ни харавóдам. Папають харавóдные* [*песни] *на цэ́нтре, а пато́м стрялу́ зака́пывать иду́ть»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ). При этом семантика словосочетания ***петь стрелу*** носит обобщающий характер, то есть распространяется и на другие песни, которые исполняются во время обрядового шествия. В связи с чем, на территориях, где фиксируется данное народное поэтическое произведение, часть песен традиционной весенней обрядности (в содержании которых обычно присутствует символика ‘воды’ и ‘смерти’, а также мотив оплакивания) носит наименование ***стре́льные***: «[А когда стрелу ведут, какие песни поют?] ***Стре́льные*** *кане́шна. Напрыме́р: // ‘Што пат Ки́явам, пат Чярни́γавам, / Там тякла́ ре́чка, ре́чка бы́страя. / Там ляжы́ть кла́тка, кла́тка но́вая, / Кла́тка но́вая, ясяно́вая. / Што па то́й кла́тке брат с сястро́й ишо́ў, / Ой, брат перяйшо́ў, сястра́ вто́нула. / Сястра́ вто́нула, бра́тику сло́ва мо́лвила: / Ой, ня пе́й, бра́тиц, из мо́ря вады́, / Ни каси́, бра́тиц, ў лу́зи травы́. / А ў мо́ри вада́, да то́ кро́ў мая, / А ў лу́зи трава́, то каса́ мая, / А смаро́динка – бро́ви чёрныя…//"Как ў но́γу иду́ть, так и пають. А у на́с тяжале́й пають. Ў ка́жнам сяле́ ш па-сво́яму. А ў Кати́чах пають прыпеў: «Леле́й вада́ ка́ла γо́рада»* (Записано от: Беляевой Марии Марковны, 1930 г.р. д. Вихолка, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Кроме того, в результате метонимического переноса лексическая единица ***стрела*** (диал. ***сула́***) на отдельных территориях юго-запада Брянщины начинает выступать и в качестве наименования самого обрядового действия, сохраняя при этом своё поэтическое символическое значение: ‘оберег от зла (защита от грома, грозы, возможных пожаров)’. Всё это ещё ярче подчёркивает апотропическую функцию ритуального шествия, отмеченную у данного обряда в энциклопедическом словаре «Славянская

мифология»: «<…> В Полесье совершают обряд «вождения стрелы», которому приписывают функцию защиты от грома: "Давайте пойдем стрелой Ушестье (Вознесение) провожать, чтобы нас гром не побил, нашу деревню не спалили”» [СМ 2002: 85].

Объективация символического значения в рамках обрядового дискурса у данной номинации осуществляется за счёт включения в контекст акционального распространителя ***водить***: «*Прихо́дим на кла́дбище, з γармо́нией на́шы иду́ть. Иγра́ють, мы́ ска́чим. Па кла́дбищу пахо́дим, папяём, караγо́т паво́дим и на е́там стряла́ канча́ицца…Тады́ ужэ́ паско́чим, идо́м…дамо́ў. Паабе́даим, тады́ ве́чарам сабира́лись апя́ть, и* ***вядо́м стрялу́*** *ў ве́чары. И та́к жа са́ма пяём и та́м на кла́дбище зарыва́им. Ну та́к, про́ста, тра́ўки, зяме́льки тро́шки пасы́плим-пасы́плим, паблаγадари́м, пако́йникам спако́йнай но́чи пажала́им и пашли́ наза́т*» (Записано от: Ковалевой Анны Захаровны, 1929 г. р., д. Мало-Удёбное, Гордеевский район, Брянская область, РФ)»; «***Сулу́*** *у на́с* ***во́дят.*** *Ади́н раз было́, што мы и за сяло́ выхади́ли, ў жыта. У на́с в е́там γаду́* ***ни вади́ли сулу́****, патаму́ што ужо́ ни было́ у на́с таки́х запява́л-жэ́нщин: хто у́мир, хто што*» (Записано от: Стариковой Зинаиды Кирилловны, 1936 г. р., с. Лысые, Злынковкий район, Брянская область, РФ).

Если же при наименовании обрядовых действий на первый план выходит часть обряда, связанная не только с апотропической, но и с карпогонической магией (то есть с этапом своеобразного архаического жертвоприношения, знаменующего финал ритуального хождения), то лексема ***стрела*** (***сула́***), помимо символического значения ‘оберег от зла’, наделяется ещё и семантикой ‘сакральная жертва, способная обеспечить будущий урожай’. В таком случае в качестве акционального распространителя, объективирующего символический компонент значения, выступает глагол ***закапывать***: *«Че́ряс шэ́сть няде́ль по́сли Па́схи пра́знавали Вазнисе́ние, звало́сь Ўшэ́стьем. В Верящ́аки е́хали* ***зака́пывать стрялу́****. Три кило́митра шли за сяло́, ў рош. Тада́ γавари́ли: Ля́ти́те стре́лы, ляти́те ўсе*

паламáюцца."Хлéба в платóчик завя́жэш и зарóиш ў зямéльку. Па дарóуе, как шли, пéсни пéли ўся́кие. Тадá уавóрять: Лятúте стрéлы (каудá ***стрялý закáпывають****), уде лю́ди ни хóдять, уде птúцы ни летáють, уде звéри ни бéуають." Тадá уавóрять, штоп стрéлы лятéли ни на людéй и ни на паля́; уавóрять: Зарадú, Бóжэ, и жытá, и пшанúцу, и вся́каю пашнúцу." Вырывáиш рош и трú рáза брасáиш, штоп ўсе бéды, ўсе уóрести бы́ли пазадú. Штоп ўсё дóбрае, здарóвае ўсим лю́дечкам. Штоп ўсе бéды и урáды бы́ли пазадú, харóшае ўсё былó ўпередú»* (Записано от: Пастушенко Нины Ивановны, 1931 г. р., д. Вихолка, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «[А где стрелу закапывали?] *За сялóм, на луу́, там лух бальшóй, там* ***закáпывали стрялý****, и бы́ў кариспандéнт из Масквы́*» (Записано от: Елифирова Анна Даниловна, 1932 г. р., с. Синий Колодец, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Иногда данный этап обряда на территории юго-западных районов Брянской области называют ***похороны кукушки***. Использование данного наименования, на наш взгляд, обусловливается влиянием обрядовой лексики других регионов Восточного Полесья. Так, например, в Калужско-Орловском локусе Восточного Полесья бытует весенне-летний обряд «*Крещение кукушки*» или «*Похороны кукушки*», осуществляемый, как правило, на Троицу, но фиксирующийся и в обрядах, проводимых в другие праздничные дни (Вознесение, второй день Пасхи, день Святого Николая – 22 мая). Суть его заключалась в том, что девушки или молодые женщины делали «кукушку» (обычно куклу из тряпок или травы) относили за пределы поселения (в лес либо поле) и там закапывали: «*Мы на Трóицу с яйцáми хадúли кукýшку крестúть <…> накрасúт мать яúчек нам, и мы́ пайдём – там за агарóды, девчáта, аднúʹ девчáта, –* ***кукýшку харанúли****. Здéлаим кукýшку*. [А из чего делали?] *Из тря́пак. <…> Я делáю куклу*. [То есть это кукла?] *Кýкла. И называ́лась кукýшка – «****кукýшку харанúть****». Вот э́ту кýклу дéлала, с валасáми и кóсы заплетáла ей*. [И что дальше с этой кукушкой?] *И патóм её захарáнивали, пря́тали <…>*. [Для чего это делали?] *Я и самаʹ ни*

знáю. Игрúще такóе. [А потом вы её не доставали?] *Нет*» (Записано от: Кузьминой Ксении Петровны, 1937 г. р., г. Жиздра, Калужская область, РФ).

Данный обряд являлся аграрным и проводился также с целью расположить к себе силы природы. Однако на анализируемой нами территории он не фиксируется, наблюдается лишь использование словосочетания ***хоронить кукушку*** в качестве наименования ритуальных действий традиционной для описываемого региона вознесенской обрядности: «*Вот анú нáчали там, ат Зарéчья иттú. <…> И талпá прилúчная па селý. В саправаждéнии пéсни. Пéли фсю дарóγу*. [Женщины пели за ним шли?] *За нúм шли и пéли*. [А зачем?] *Ну, прáзник, пависелúцца. Э́та прóста весéлье, развличéние такóе бы́ла. И мнé казáлась, анó и красúвае бы́ла. И смешнó. Ещё называ́ли…**захарáнивают кукýшку** на Вазнисéние*. [Захоранивать кукушку? Именно кукушку? Почему так называли?] *Ну, ни знáю, вот **захарáнивали**, γаварúли так. <…> на Вазнисéние **захаранéние** э́тай **кукýшки***» (Записано от: Потапенко Раисы Васильевны, 1940 г. р, с. Сновское, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Кроме того, необходимо отметить, что в «Полесском народном календаре» диалектное наименование ***сýлá*** фиксируется как название другого праздничного дня весенней календарной обрядности: «**СУ́ЛА**. Второй день праздника Пасхи. Сýла – на другú день Пáсхи называ́ецца так па стары́ннаму. – Бр. Клм. Челхов, НАС» [ПНК 2005: 242]. На территории юго-запада Брянщины народное празднование, включающее в свой состав ритуальное хождение, также может осуществляться и на второй день Пасхи, и на Благовещенье, но символизирует оно своеобразное «открытие сезона» вождения хороводов и исполнения весенних песен, кульминацией которого выступает именно обряд, совершаемый на Вознесение Господне. При этом пасхальное либо благовещенское обрядовые шествия, как правило, направлялись в ту сторону поселения, где в прошлом году завершался вознесенский обряд. Лексическая единица ***стрела*** (***сýлá***) тоже может служить наименованием этих праздничных дней и сопровождающих их сакральных

действий, транслируя символическое значение ‘пробуждение природы’ за счёт включения в обрядовый контекст акциональных распространителей ***откапывать/отрывать***: «[С утра на Пасху идут отрывать стрелу?] *На втары́й день Па́схи,* ***отры́ли стря́лу****, а тауды́ вечаро́м пае́ть ўси е́тые пе́сни. И сора́к дней пае́ть э́тыя пе́сни, да Вазнясе́ния*» (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); *«О-ё, уо́спади, я ш то́е де́цтва вспамина́ю, вясна́ начина́ицца, ну, по́сли паста́, уо́спади, выхо́дим сюда́, на буго́р, и пе́сни ўся́кия паём. Ну…****стрялу́****…****стрялу́*** *во́дим и* ***атка́пыем****, та ў пра́зник, што вясна́ ш пришла́ – на Блаугве́щанья. <…> Да, а тады́, на Фшэ́стья – зака́пывали. Кали́сь, нас пасо́дять стару́хи, и тады́ каравóт* [*хоровод] *вади́ли. <…> На Фшэ́стья, жы́та ужэ́ было́. Жы́та ужэ́ было́ ў каласка́х. И тады́ пляли́ як вот…як касу́ у де́вак, и тады́ зака́пывали. А вясно́й, тады́ ш вясно́й* ***атка́пывали*** [*хороводы водили] *на то́м са́мам ме́сти*». (Записано от: Гайшинец Пелагеи Даниловны, 1943 г. р., с. Летяхи, Красногорский района, Брянская область, РФ).

Таким образом, лексическая единица ***стрела*** за счёт метонимического переноса отражает темпоральную составляющую обрядового дискурса. ***Стрелой*** или ***су́ло́й*** (диалектное наименование) может называться момент начала празднования (Благовещенье или 2-й день Пасхи), может именоваться день завершения всех обрядовых действий – Вознесение Господне, а в самом широком смысле данные языковые единицы могут охватывать весь период празднования, то есть шесть недель после Пасхи по православному календарю.

Если же песня, содержащая в тексте лексему ***стрела***, не фиксируется на территории, где функционирует обряд, то в качестве слов-символов начинают выступать другие языковые единицы, непосредственно связанные с народно-поэтической составляющей обрядового дискурса. Например, наиболее распространёнными песенными припевами, характерными для весенней обрядовой поэзии юго-западных районов Брянской области

являются ***лёли (лёлюшки) / лели / люли***: *«Ў бальшо́м караγо́дичку де́вачки γуля́ли, / Ой,* ***лёли****, маи́* ***лёлюшки****, де́вачки γуля́ли. / А адна́ ш то де́вачка, ду́ра, сдурава́ла, Ой,* ***лёли****, маи́* ***лёлюшки****, ду́ра сдурава́ла. / Халайсто́γа мо́лайдца в γла́зы наруγа́ла, / Ой,* ***лёли****, маи́* ***лёлюшки****, в γла́зы наруγа́ла. / Пайшо́ў тэй мо́лайдец, пайшо́у, да й запла́каў, / Ой,* ***лёли****, маи́* ***лёлюшки****, пайшо́ў, да й запла́каў. / Ой, мать ма́я, ма́тушка, мать ма́я, ради́ма, / Ой,* ***лёли****, маи́ лёлюшки, мать мая́ ра́дима. / На што́ ш мяне́, ма́тушка, на γо́ря ради́ла, / Ой,* ***лёли****, маи́* ***лёлюшки****, на γо́ря ради́ла. / Чяγо́ ш мяне́, ма́тушка, де́вачки ня лю́бять, / Ой,* ***лёли****, маи́* ***лёлюшки****, де́вачки ня лю́бять. / Пайшла́ ш та́я ма́тушка де́вачку брани́ти, / Ой,* ***лёли****, маи́* ***лёлюшки****, де́вачку брани́ти …*» (Записано от: Пастушенко Нины Ивановны, 1931 г. р., д. Вихолка, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

В словаре В.И. Даля символика данного припева соотносится с именем языческого бога Леля: «**ЛЕЛЬ м.** названье стариннаго русскаго божка, сравниваемаго съ купидономъ, амуромъ; в пѣсенныхъ припѣвахъ слышится еще: *лель-люли́, леля, ле́люшки*. ***Леле́ять*** кого, нѣжить, ласкать, холить. <…>» [Даль, 2: 247].

В вознесенском обрядовом дискурсе на территории юго-западных районов Брянской области за счёт использования акционального распространителя ***водить*** лексема ***лёлюшки*** может выступать в качестве слова-символа, номинирующего сакральное обрядовое действие: «[На Вознесение по всему селу ходили?] *Да, па всяму́ сялу́, из кра́я ў край: идо́м и пе́ям. Ня было́ так, як у друγи́х сёлах – стрялу́ там харо́нять. Ну пе́ять про́ста*. [А про стрелу пели песню?] *Я ня зна́ю стрялу́, у нас про́ста…Ў ве́чары…* ***атво́дим лёлюшки*** [*обряд совершим], *а пато́м у на́с ужэ́ усё на мази́, и жа́рицца, што надаю́т* [*продукты, полученные в процессе обрядового действия], *и пра́знуим*» (Записано от: Миненко Нины Егоровны, 1932 г. р., с. Новое Место, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Ещё одно яркое наименование ритуального шествия – ***качать Луку***, зафиксированное нами в населённых пунктах юго-запада Брянщины, где

отсутствует песенная традиция, связанная со ***стрелой***, также отражает народно-поэтическую составляющую обрядового дискурса. Так, ***Лука*** – это имя собственное, принадлежащее персонажу песни, слившейся с данным обрядом: “*Покатим **Луку** по зелёной траве…*” Данный антропоним реализует символическое значение ‘обрядовое действие’ за счет включения в состав номинации взятый из ключевой песни обряда глагола ***качать***: [А на Вшестье водили стрелу?] *На Ўшэстье́ мы **Луку́ кача́ли**. Жы́та расте́ть, вот туды́ хло́пцам па два́ яйцэ́ ка́ждая, сабира́юцца де́ўки… ґармани́сту даю́ть. И сабира́ецца мно́ґа-мно́ґа де́вак, хло́пцаў. Ўсе иду́ть, иде́ жы́та. Там тады́ цэ́лый день ґуля́им, иґра́им и ска́чим. Траву́ ме́сим. Три ґады́ ня расла́ трава́…*[А почему это называлось «Луку качать»?] *Пра́зник таки́й. У на́с завядёна так. Ну, таки́й зако́н, мы бо́льшы ня зна́им*. [А песня? Какую пели?] "*Ка́тим Луку́ / Па зялёнай траве́. / Ой-ли, ой-люли́, / Па зялёнай траве́. / Трава́ зялёная, шэлко́вая. / Ой люли́, ой-люли́…»*[А дальше?] *А да́льшэ забы́ла*» (Записано от: Давыденко Татьяны Петровны, 1927 г. р., с. Медведи, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Как видно из приведённого контекста, в состав обрядовых действий, объединённых названием ***Луку́ кача́ть***, входил ритуал катания по траве (***траву месить***), являвшийся традиционным приёмом карпогонической магии, цель которого заключалась в способствовании росту ржи и получению впоследствии хорошего урожая. Подобную же направленность носили и действия, связанные с подбрасыванием вверх различных предметов: ритуальной еды, земли, травы.

В этой связи необходимо отметить, что песни, исполняемые в период весенних календарных празднеств, помимо наименования ***стре́льные*** (встречающегося, как уже указывалось в нашей работе, в населённых пунктах, где фиксировалось исполнение в процессе обрядового действия «***Стрелы***»), повсеместно имеют ещё одно наименование – ***карагóдные*** (хороводные): «*Папаю́ть **караґо́дныя** пе́сни на цэ́нтри на Ўшэ́стье, а пато́м* [*после проведения обряда] *ў ве́чари **караґо́дних** пе́сян ужэ́ ни паю́ть, а*

паю́ть другі́я, таки́я, на ла́вачках сидя́ть, ра́зныя паю́ть, и засто́льныя, ўся́кия» (Записано от: Пастушенко Нины Ивановны, 1931 г. р., д. Вихолка, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); *«Вади́ли стрялу́ ў цэ́нтр, там крух бальшо́й, а на расхо́де паю́ть ужэ́ сваи́ пе́сни,* ***ни караго́дныя****»* (Записано от: Шмухляровой Валентины Никандровны, 1952 г. р., с. Старый Кривец, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Как видно из контекстов, праздник Вознесения Господня являлся последним днём, когда песни, связанные с весенней народно-поэтической традицией, можно было петь, что символизировало, таким образом, своеобразный рубеж, завершавший пасхальную обрядность, и переход к летней (троицкой) обрядности. Во время исполнения данных песен на исследуемой территории фиксируется обычай не только подбрасывать вверх различные предметы, но и поднимать на вытянутых руках к небу маленьких детей, находившихся до этого внутри хороводного круга, ритуально «заговаривая» их вырасти большими и здоровыми: *«На́да бы́ла знать, як вы́весть. Пасо́дять дяте́й и так во́дять, а тады́ пады́мят нас… пады́мят на ве́рьх: "Расти́те, де́тки, бу́тте* [*будите] *рость во яки́я"*. [А дети внутри хоровода были?] *Да. Сади́ли на тры́ ку́чачьки дятей, на тры́ ку́чачьки сади́ли, и я́к яны́ выво́дили тэй харавóт вакру́х дяте́й, и тады́ падыма́ли тых дяте́й ўверьх*» (Записано от: Гайшинец Пелагеи Даниловны, 1943 г. р., с. Летяхи, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Таким образом, посредством выполненного семиотического анализа констатируем, что наименование ***стрела*** (***су́ла***) входит в группу эвентуальной лексики, так как репрезентирует символический компонент значения только в рамках обрядового дискурса. Объективация его осуществляется за счёт включения в контекст акциональных распространителей ***водить***, ***закапывать*** и фиксируется поэтической символикой центральной песни обряда. В то время как лексические единицы ***лёлюшки*** и ***Лука*** (представленные в виде цельных наименований ***качать Луку***, ***водить лёлюшки***), так же, как и названия самих обрядовых песен,

стре́льные, карагóдные, относятся к группе сакрально компилятивных слов-символов, обрядовый символический компонент значения которых сливается с денотативным.

3.3.4. Номинации, связанные с традицией ряженья

Как уже отмечалось при описании специфики обряда, во главе ритуального шествия обязательно присутствуют ряженые. В «Славянской мифологии» выделяются следующие виды масок, характерных для русских календарных обрядов типа: «<…>1) животных (коня, козу, тура, медведя, верблюда, журавля, аиста и т.п.); персонажей загробного мира (умерших предков, деда, бабу, покойника, смерть, страшилищ) или нечистой силы (чёрта, ведьму, русалку, кикимору, растительных или лесных духов и т.п.); 3) пародийную брачную пару (ряженых «жениха» и «невесту» либо участников свадебной церемонии); 4) христианских святых (Андрея, Варвару, Николая, Люцию, ангелов); 5) лиц, символизирующих сферу «чужого», т.е. представители чужих этнических, социальных и профессиональных групп (цыгана, еврея, немца, купца, барина, солдата, нищего и т.п.)» [СМ 2002: 420].

На территории описываемого нами региона в ходе вознесенского обходного обряда фиксируется пятый из перечисленных типов ряженья, то есть основными персонажами обрядового шествия выступают ***цыгане*** (цыган или цыганки), ***старец*** (изображавший нищего) и ***барыня***: «[Как праздновали Вознесение?] *Ну калéй* [*когда-то] ***цыга́ней*** *наряжа́ли,* ***старцо́в, ба́рыню*** [*перечисляет возможных персонажей ряженья]. *Ну, вот…напрямéр, еéсли ты* ***ба́рыня****, то раскра́шэная, ў шля́пи и с су́мкай –* ***ба́рыня*** *ш идéть, а я бы адява́лась ў бéлай руба́шке, мушско́м кастю́ме, <…> еéсли* ***ста́ряц****, то ў дра́наю адёжду, ищé привéсять утута-ка…* [*тут – показывает в область паха]. [Что привешивали?] *Марквúну* [*морковь] *привéсять и…ла́зять ўси, ряго́чать-умира́ять.* ***Цыга́нка*** *– та наря́дная и з дятёнкам, мо́жа две быть.*

<…> А люди ш выходять, γлядеть жа и тожа адаряять…[*дают ряженым продукты, спиртное, деньги]» (Записано от: Миненко Нины Егоровны, 1932 г. р., с. Новое Место, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Функциями ряженых являлось развлечение собравшихся на праздник людей (они в шутку пугали палкой или кнутом детей, девушек, а также случайных прохожих) и сбор угощений, которые выносили из своих домов встречающие процессию жители села, не участвующие в обряде. Обычно ряженых было двое (мужчина и взрослая женщина, которые менялись ролями): мужчина переодевался в женщину, а женщина в мужчину. Половая принадлежность персонажей порой гротескно сатирически подчеркивалась физиологическими признаками: большая накладная грудь у мужчины, играющем роль женщины, и крупный фаллический символ, привязываемый к поясу женщины, изображающей мужчину, но могли быть и две женщины, выполнявшие и мужскую, и женскую роли: «*Люди сабирали́ся и ишли́ ис ка́ждай вулицы ў цэ́нтр. Там адна́ вулица, идуть адне́ наря́жаныя, ка́жный хо́ча нарядица палу́чшэ, но так, што́бы ня узнава́ли. Де́вушка или жэ́нщина за мужыка́ наряжа́ицца, а у́жэ мужык мауе́ ў жэ́нщину. Чудныя́ такия́, смяшныя́, как клоуны, у на́с сича́с называ́лися* ***ста́рцы****. Па́лки пабяру́ть,(у на́с цапо́к зва́ўся, па́лачка э́та, што патпира́ють* [*двери или ворота]*), и каγо́ ўстре́тять – цапко́м. Дитвара́ напе́ряди бяγи́ть. Каγо́ ўстре́тять – падражня́ють. А мы́ с пе́сняй стрялой идо́м. С ка́жнай вулицы – стряла́*» (Записано от: Пастушенко Нины Ивановны, 1931 г. р., д. Вихолка, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); *«Сабира́юцца са ўсе́х краёў, бра́лися за ру́ки, шли с пе́снями ў цэ́нтр сяла́. Жэ́ншыны наряжа́юцца* ***старца́ми****, бра́ли ве́ники, вёдра, и вады́ нальють и брыγа́ють па ўсе́м, как в ба́не па́рящца.* ***Цыγа́нка*** *была́,* ***ста́риц****, кото́рый па ха́там хадиў, ми́ластыню прасиў па ха́там и в ба́не папа́риўся, и па лю́дям э́тим ве́никам»* (Записано от: Шмухляровой Валентины Никандровны, 1952 г. р., с. Старый Кривец, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Лексические единицы ***цыґан (цагáнка)***, ***стáрец***, ***барыня*** подобно лексеме ***стрела*** (***сýла***) на анализируемой нами территории выступают в качестве наименования обрядового действия (либо самого праздника Вознесенье), объективируя символическое значение за счёт использования акционального распространителя ***водить***: «*Ваабщé-та,* ***Ўшэ́ствие****… Éта ш вот я на Лю́дкаве* [*район г. Новозыбкова] *аднó врéмя жылá, так* ***цыґáна вóдять****, наряжáють и* ***вóдять цыґáна*** *па дварáм»* (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); *«Ўшэ́стя, дак éта ш ужо́, ґоспади, ищé каро́вник, штоп зарáней сёдни прыґнáли, сёдни ш бýдим* ***стáрца вадúть****, и* ***стáрца вóдим*** *и пéсни пяём.* [А старец – это кто?] *А* ***стáряц*** *– э́та… сабирáимся во – аднá бýдя дет, друґáя – бáба, и такʹ во идёш, и стрялýʹ éту па сялýʹ вядёш з éтыми ужóʹ* ***стáрцамы*** *сусúм* [*со всем], *стрялýʹ, и пяём»* (Записано от: Весёлой Веры Григорьевны, 1920 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*У дирявéнских* ***вадúли цыґана****, и па Навазы́бкаву* ***вадúли****. Перядéтыя, мáзаныя, накрáшаныя ґýбы»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

Составные наименования ***водúть бáрыню / стáрцаʹ / цыґáна*** выступают как синонимичные номинации ***водúть стрелýʹ (сýлу)*** в населённых пунктах, где фиксируется обрядовая песня «*Ты лети, стрела, да вдоль села…*», и единственным наименованием обряда, где она отсутствует, а приоритет в народном мировосприятии отводится не песенной, а именно игровой составляющей обряда: «*Стрялá – э́та в Бабóвичах, а у нáс э́та ня вóдють. У нáс на Ўшэ́стье* ***бáрыню*** *или* ***цыґана вадúли****. Вадúли харавóды, мы с хвéрмы* [*фермы] *начнéм: ат крáя да крáя* [колонной проходят с одного края поселения в другой]*»* (Записано от: Павленко Антонины Максимовны, 1946 г. р., с. Внуковичи, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Так же как и номинация, включающая в свой состав лексему ***стрела (сýла)***, данные наименования (***водúть бáрыню / стáрцаʹ / цыґáна***) в народном сознании наделяются символикой, связанной с продуцирующей

магией: «[А кто такой старец?] *Э́та баява́я така́я жэнщи́на паявля́ицца, харо́шая, сме́лая. Наряжа́ють яё ў лахмо́тья ўся́кия, наве́шають на яё ўсяго́, па́лку ў ру́ки, а то́ ужэ́, я́к сняго́рачка жэ́нщина. Иду́ть, пе́ють пе́сни, а талпа́ ўсле́т иде́ть. Иде́ть и пе́ють, бага́та ш было́ дяте́й, а* ***ста́риц*** *пagóницца за дятями́ – ани́ убяга́ють, ве́сяла было́.* [Зачем это делали?] *Штоп лён ради́ў*», (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Таким образом, входящие в группу эвентуальной лексики языковые единицы ***цы́ган (цага́нка), ста́рец, барыня*** объективируют обрядовое символическое значение за счёт включения в контекст акционального распространителя ***водить.*** При этом транслируют, с одной стороны, обрядовую семантику, сходную с семантикой номинации ***води́ть стрелу́ (су́лу́)***, то есть значение – ˈоберег от бедˈ / ˈобеспечение будущего урожаяˈ; с другой стороны, содержат «в себе» символику социальной оппозиции «свой» – «чужой», так как обозначают представителей других этнических, социальных групп.

Выводы

- Среди обрядов весеннего календарного цикла на территории юго-западных районов Брянской области наиболее яркими в этнолингвистическом отношении выступают масленичный и вознесенский обрядовые комплексы. Данные фольклорные циклы охватывают связанные с природными изменениями важнейшие этапы жизни народа (переход от зимы к весне, начало сельскохозяйственных работ), в связи с чем лексика данных обрядов характеризуется высокой степенью символизации.
- Анализ структуры масленичного обряда показал, что масленичный обрядовый комплекс на территории анализируемого региона сохраняет большую часть общерусских элементов (поминовение усопших родителей, приготовление ритуального блюда – блинов, приезд зятя к тёще

на блины, массовые гулянья, катания на лошадях, проведение свадеб, молодёжные посиделки), при этом отмечается отсутствие таких традиционных составляющих масленичного цикла, как: сжигание чучела Масленицы, ряженье, кулачные бои.

- Среди номинаций, относящихся к группе собственно сакральной лексики, особое место занимают обрядовые хрононимы: *родительская суббота*, *масляная неделя/масляная (неделя)/маслянка, прощёное воскресение*. Обрядовый символизм данных наименований отражён в денотативном компоненте значения (наименование самого праздника (*масляная неделя/масляная (неделя)/маслянка*) либо отдельного этапа обрядового цикла (*родительская суббота*, *прощёное воскресение*)), а употребление их на описываемой территории в целом соответствует общерусской традиции.

- Проведённый этнолингвистический анализ фиксирует, что при описании атрибутов масленичного обрядового комплекса на исследуемой территории повсеместно используется лексема *колóдка*, служащая наименованием специфического локального элемента традиционной обрядности. Относящаяся к группе эвентуальной лексики номинация *колóдка* за счёт включения в контекст акциональных распространителей *привязывать*, *притя́гивать* (*тягать)*, *ходить (в)* объективирует обрядовое символическое значение ‘позорящий атрибут’, обусловленное украинской фольклорной традицией. Необходимо отметить, что с течением времени на следующем уровне сакрализации у лексемы *колóдка* развивается новый символический компонент значения – ‘предмет шутки, откупа’, а наименования *притягивать (тягать) колодку, привязывать колодку, ходить в колодку* переходят в разряд идиом. Фиксируется также способность данного наименования отражать региональную специфику обрядовых масленичных действий, когда при помощи акциональных распространителей *повесить (вешать), цеплять, повязать* у данной номинации объективируется символическое значение ‘средство выражения симпатии’, что способствует

переходу данного наименования из группы номинаций, отражающих сферы «позора» либо «шутки» в группу, связанную с сакрально-интимной сферой человеческой жизнедеятельности.

- На территории юго-западных районов Брянской области при анализе вознесенского обрядового комплекса нами было зафиксировано преобладание архаичной обрядности над церковной, что проявляется, с одной стороны, в отсутствии в данном регионе характерной для общерусской фольклорной традиции изготовления ритуальной выпечки в виде лестницы, символизирующей «путь Иисуса Христа на небеса», а с другой стороны, в наличии уникального локального обрядового действия, которое имеет достаточно чёткую структуру (1 этап – вождение хороводов; 2 этап – обрядовое шествие; 3 этап – жертвоприношение), отличается песенной самобытностью и ритуальным своеобразием, при этом обнаруживает богатство локальных вариантов и версий даже в пределах одного района.

- Анализ лексики вознесенской обрядности показал превалирование в употреблении в речи жителей юго-западных районов Брянской области наименования *Ўше́стье (Ўше́ствие)/Вше́стье (Вше́ствие)*, выступающего в качестве диалектного синонима к литературному названию праздника *Вознесение Господне*. Данные диалектные лексические единицы входят в группу собственно сакральной лексики и употребляются преимущественно в тех районах, где фиксируется архаический вознесенский обряд. Кроме того, у номинаций *Ўше́стье (Ўше́ствие)/Вше́стье (Вше́ствие)* отмечается способность включаться в состав языковых единиц устойчивого характера (*нарядиться, как на Ўше́стье*), в то время как у литературного наименования такой способности на территории исследуемого региона нами не зафиксировано.

- Среди наименований, называющих непосредственное обрядовое действие, особого внимания заслуживает лексика, отражающая песенную традицию весенней обрядности, характерную для исследуемого региона. Так, лексема *стрела*, непосредственно связанная с народно-поэтической

составляющей обряда, репрезентирует символическое значение ‘обрядовая песня’ за счёт использования в обрядовом дискурсе акционального распространителя *петь* (выражение *петь стрелу* распространяется на все песни, исполняемые во время обрядового шествия). Выступая же в качестве непосредственного наименования обрядового шествия, относящаяся к группе эвентуальной лексики номинация *стрела* посредством включения в обрядовый контекст акционального распространителя *водить* (*водить стрелу*) объективирует символическое значение ‘оберег от зла (защита от грома, грозы, возможных пожаров)’. Помимо этого, если в процессе наименования на первый план выходит продуцирующая направленность обрядовых действий (т. е. имеющая цель – оказать влияние на будущий урожай), то у лексемы *стрела* за счёт включения в обрядовый дискурс акционального распространителя *закапывать* (*закапывать стрелу* – произносить заговоры и совершать ритуальные действия в ржаном поле за пределами поселения) объективируется символическая семантика ‘сакральная жертва, способная обеспечить будущий урожай’.

- В качестве других номинаций вознесенского обряда, связанных с народно-поэтической традицией, на территории юго-западных районов Брянской области нами были зафиксированы песенная лексема *лёлюшки* и антропоним *Лука*. Выступая в качестве сакрально компилятивных слов-символов (то есть слов-символов, перешедших в обрядовый дискурс из бытового словоупотребления и закрепившихся в нём настолько, что символический компонент значения слова переместился на первый план, подавив денотативный, по сути, слившись с ним), данные наименования за счёт включения в контекст акциональных распространителей *водить* и *качать* (*водить лёлюшки*, *качать Луку*) в обрядовом дискурсе репрезентируют как семантику самого обрядового шествия, так и сакральный компонент значения, связанный с карпогонической магией обрядовых действий (‘обеспечение хорошего урожая’).

- Анализ народных названий самих песен, связанных с весенней обрядовой традицией, позволил нам выделить наименования, относящиеся к группе сакрально компилятивной лексики: *стре́льные* и *карагóдные* (песни). Данные лексические единицы помимо номинативной характеристики отражают также темпоральную составляющую народной фольклорно-поэтической традиции. Так, *Вознесение* является последним днём исполнения *стре́льных* и *карагóдных* песен и фиксирует символический рубеж перехода от весенней обрядности к летней.

- В качестве слов-символов, номинирующих обрядовое действие и не связанных с песенной традицией, на анализируемой нами территории выступают лексемы *цыган (цыганка, цыгане)*, *старец* и *барыня*. Данные ряженые персонажи ритуального шествия символизируют сферу «чужого» (т.е. обозначают представителей чужих этнических и социальных групп). В рамках обрядового дискурса наименования *цыган (цыганка, цыгане)*, *старец* и *барыня* входят в группу эвентуальной лексики, объективируя символическое значение, сходное с семантикой лексемы *стрела*, за счёт включения в сакральный контекст акционального распространителя *водить* (*водить цыгана/стареца/барыню* – совершать ритуальные действия, направленные на защиту поселения от бед и способствующие получению в будущем хорошего урожая).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Включающая в себя обширный и многообразный пласт народного творчества традиционная культура является одним из наиболее ярких явлений в духовной жизни любого народа, что обусловило востребованность научных исследований этнокультурной и лингвокультурной тематики. Многовековая история этноса, с её древнейшими культурно-историческими корнями, находит своё отражение в неповторимой обрядности народа и представляет несомненную ценность для понимания разносторонних граней народного мировосприятия. В этой связи изучение локальных культурных традиций в аспекте проявления национально-культурного компонента значения слова способствует реконструкции системы древнеславянских поверий и обрядов.

Представленное в данной работе исследование лексики святочного, масленичного и вознесенского обрядовых комплексов юго-западных районов Брянской области опирается на семиотическое представление о знаковом характере народной культуры в целом, а народного обряда как текста, обладающего высокой степенью символизма в частности. В связи с чем факт наличия в языковой сфере самостоятельной коммуникативной ситуации со специфическими лингвистическими и экстралингвистическими составляющими обусловил рассмотрение лексики традиционной обрядности исследуемого региона в контексте *обрядового дискурса* как семиотического образования, состоящего из вербального, реально-предметного и акционального планов. Все компоненты обрядового дискурса ориентированы на выражение ценностей знакового характера, что проявляется в замене непосредственного воздействия на объекты и факты реальной действительности воображаемым воздействием, а также в высоком символизме лексических единиц, составляющих языковую часть дискурса.

В связи с тем, что с лексемы, входящие в состав обрядового дискурса, характеризуются различной (максимальной, высокой и минимальной)

степенью проявления этнокультурной маркированности, рассмотрение обрядовой лексики в данном исследовании осуществлялось с учётом принадлежности к одной из групп (собственно сакральная лексика, сакрально компилятивная лексика, эвентуальная лексика) представленной в работе классификации.

Так, группа собственно сакральной лексики, составляющая ядро обрядовых номинаций, является принадлежностью того или иного обряда и в бытовую сферу жизнедеятельности народа практически не включается. Символическое значение таких единиц обрядового дискурса выступает как часть денотативной семантики и отражает особенности представлений народа о мироустройстве. В святочном обрядовом цикле к данной группе мы отнесли наименования *коля́ды, коля́вы, колодя́жи* и *щёдры*, связанные с непосредственной лексикой обрядового комплекса и реализующие значения: ‘святочный период’, ‘святочный обходной обряд’, ‘святочные песни’. Изначально заложенный в их семантике сакральный символизм проецирует вторичное символическое значение ‘особый период времени, точка отсчёта нового, способствующего очищению духовного и физического’, а символическое значение реализуется вне зависимости от контекста. При этом у номинации *щёдры* сакральный смысл усиливается за счёт акционального распространителя *ходить*, в связи с чем словосочетание *ходить в щёдры* носит идиоматический характер.

Ко второй группе сакрально компилятивной лексики, включающей номинации, у которых исходный денотативный компонент значения под влиянием частотно употребляемого контекстного обрядового окружения заместился символическим компонентом семантики слова, в святочном обрядовом цикле относится наименование, связанное с традицией приготовления ритуальной пищи, – *кутья́*. Данная лексема реализует локальное символическое значение: за счёт включения в состав номинации признаковых распространителей с темпоральным (*первая, вторая, третья, щедровая, рождественская, крещенская* кутья) либо качественным

значением (*постная, голодная, жирная, масляная, скоромная, богатая* кутья) выступает наименованием основных периодов святочной обрядности (Рождество, Старый Новый год, Крещение) и является языковым маркером данных праздников в сознании жителей юго-западных районов Брянской области. Помимо этого, на территории исследуемого региона в составе святочного обрядового комплекса наименование *кутья́* реализует семантику ‘жертвенное блюдо, изготавливаемое с целью задобрить души умерших, защититься от возможного вредоносного воздействия с их стороны’, а также наделяется сакральным значением ‘жертвоприношение духам природы, осуществляемое ради спасения будущего урожая от ранних весенних заморозков’.

Эвентуальную группу лексики в составе обрядового дискурса составляют лексические единицы, которые либо в результате расширения смыслового объёма слова наделяются собственно сакральной семантикой, либо начинают объективировать символический компонент значения за счёт переосмысления денотативных признаков обозначаемой реалии, то есть перешедшие в обрядовый дискурс из бытовой сферы. В святочной обрядности к таковым относятся диалектные наименования *засе́вка* и *засева́тые*, выступающие в качестве номинации обрядового действия, совершаемого утром 14 января; диалектное название обрядовой каши *гуща*; лексика, связанная с обрядами ряженья (*коза, кобыла*) и славления (*звезда*). Символическое значение данных языковых единиц достаточно часто объективируется за счёт использования акциональных распространителей. Например, посредством глаголов *носить, води́ть, петь* у лексемы *звезда* (символизирующей рождение Иисуса Христа) передаётся значение ‘рождественское обрядовое действие’, а при помощи акциональных распространителей с семантикой ‘движение’ – *водить* и *ходить* – у слов *коза* и *кобыла* (*водить козу/кобылу, ходить в козу*) актуализируется семантика ‘новогоднее обрядовое обходное действие, обряд колядования’.

Кроме того, к группе эвентуальной лексики относятся наименования, связанные со святочными гаданиями (*блины*, *колодец, перекрёсток* (*ро́сстаньки, ростанки́, ро́сстани*), *зеркало, мусор (сме́тье), курица (ку́рка, ку́ра) и петух (пе́вень)*, *сапог, валенок, чёбот*) и языковые единицы, отражающие названия молодёжных поседелок (*вече́ря, вече́ренька, вечери́нка, сбо́рня, и́грища́, фате́ра, загу́ливать*). Вследствие функционирования общеупотребительных слов в рамках регионального обрядового дискурса у данных наименований объективируется символическое значение, отражающее народные представления о мироустройстве, закреплённые на уровне бытовой действительности. Так, лексемы *мусор (сме́тье), курица (ку́рка, ку́ра)* и *петух (пе́вень)*, *сапог, валенок, чёбот* вербализируют представления о магических атрибутах и средствах, способных выполнять предсказательную функцию; номинация *блины* отражает связь с культом предков, демонстрирует понятия о благополучии и достатке, а лексические единицы *колодец, перекрёсток* (*ро́сстаньки, ростанки́, ро́сстани*), *зеркало* в составе святочных гаданий транслируют народные представления о каналах связи с потусторонним миром.

В масленичном обрядовом комплексе особое место в группе собственно сакральной лексики занимают обрядовые хрононимы: *родительская суббота*, *масляная неделя/масляная (неделя)/маслянка, прощёное воскресение,* употребление которых на территории юго-западных районов Брянской области в целом соответствует общерусской традиции. Отличительной чертой описываемого региона выступает символика языковой единицы *колодка*, относящейся к группе эвентуальной лексики. Данная номинация за счёт включения в контекст акциональных распространителей *привязывать*, *притя́гивать* (*тягать)* колодку, *ходить (в)* колодку объективирует обрядовое символическое значение ‘позорящий атрибут’, обусловленное украинской фольклорной традицией, которое с течением времени трансформировалось в другое: *колодка* стала восприниматься как ‘предмет шутки, откупа’. Кроме этого, на территории

исследуемого региона у данной лексемы развилось и локальное символическое значение ‘средство выражения симпатии’, объективирующееся посредством использования глаголов *повесить (вешать), цеплять, повязать* колодку и относящее данное наименование в сакрально-интимную сферу человеческой жизнедеятельности.

В цикле вознесенской обрядности в качестве характерной черты собственно сакральной диалектной языковой единицы *Ўше́стье (Ўше́ствие)/Вше́стье (Вше́ствие)* (синоним литературному названию праздника *Вознесение Господне*) отмечается её способность включаться в состав языковых единиц устойчивого характера (*нарядиться, как на Ўше́стье*), в то время как у литературного наименования такой способности на территории исследуемого региона нами не зафиксировано.

Помимо этого, среди лексем, номинирующих обрядовые действия, выделяются наименования, связанные с песенной традицией (*стрела, лёлюшки* и *Лука*) и традицией ряженья (*цыган (цыганка, цыгане)*, *старец* и *барыня*). Номинация ***стрела***, относящаяся к группе эвентуальной лексики, помимо значения ‘обрядовая песня’ за счёт акциональных распространителей *водить* (*водить стрелу*) и *закапывать* (*закапывать стрелу*) выступает наименованием обрядового действия, а также репрезентирует символическое значение ‘оберег от зла (защита от грома, грозы, возможных пожаров)’, с одной стороны, и ‘сакральная жертва, способная обеспечить будущий урожай’, с другой. Наименования *лёлюшки* и *Лука* так же, как и лексема *стрела,* счёт включения в контекст акциональных распространителей *водить* и *качать* (*водить лёлюшки*, *качать Луку*) в обрядовом дискурсе репрезентируют как семантику самого обрядового шествия, так и сакральный компонент значения, связанный с карпогонической магией обрядовых действий (‘обеспечение хорошего урожая’).

Лексические единицы *цыган (цыганка, цыгане)*, *старец* и *барыня*, связанные с традицией ряженья и являющиеся частью эвентуальной лексики, символизируют сферу «чужого» (т.е. обозначают представителей чужих

этнических и социальных групп). В рамках обрядового дискурса данные лексемы посредством включения в сакральный контекст акционального распространителя *водить* (*водить цыгана/стареца/барыню*) объективируют символическое значение, сходное с семантикой лексемы *стрела*,– ̓совершать ритуальные действия, направленные на защиту поселения от бед и способствующие получению в будущем хорошего урожая̓.

Необходимо отметить, что диалектные языковые единицы в составе обрядового дискурса выступают как в качестве безаналоговых номинаций реалий в обрядовых комплексах (*баби́ны* – посиделки на следующий день после Рождества, *засева́тые, засе́вки* – обряд колядования, осуществляемый утром 14 января), так и в качестве синонимов общеупотребительных слов (*Ўше́стье (Ўше́ствие)/Вше́стье (Вше́ствие)* –Вознесение Господне*, коля́вы, колодя́жи* – коляды*, гу́ща* – кутья, *ростанькі́, ро́сстани* – перекрёсток, *пе́вень* – петух, *ку́рка* – курица*, чёбот* – сапог*, сме́тья* – мусор*, вечёрка, вече́ренька, сбо́рня, сбо́рщица* – вечеринка), увеличивая тем самым лексическую базу для реализации символических значений, репрезентирующих элементы народной культуры в рамках обрядового дискурса.

Таким образом, произведённое исследование определяет особенности функционирования обрядовой лексики в отдельно взятой локальной традиции юго-западных районов Брянской области и открывает возможные дальнейшие перспективы изучения языковых единиц других календарных и семейных обрядов, что призвано содействовать реконструкции древнейших форм лингвокультуры в целом.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин, А. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского / А. Августин. – М.: Издательство АСТ, 2003. – 440 с.

2. Агапкина, Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. – М.: Индрик, 2002. – 816 с.

3. Аничков, Е.В. Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ. Часть 1. Отъ обряда къ пѣснѣ / Е.В. Аничков – СПб.: Типографія Императорской Академіи наукъ, 1903. – 392 с.

4. Алефиренко, Н.Ф. Лингвокультурология. Ценностно-смысловое пространство языка: учебное пособие / Н.Ф. Алефиренко. – М.: Флинта, 2010. – 288 с. [Электронный ресурс]. URL: http://www.nnre.ru/kulturologija/lingvokulturologija_cennostno_smyslovoe_prostranstvo_jazyka_uchebnoe_posobie/index.php (дата обращения 05.05. 2016).

5. Алефиренко, Н.Ф. Поэтическая энергия слова: синергетика языка, сознания и культуры / Н. Ф. Алефиренко. – М.: Academia, 2002. – 392 с.

6. Алимжанова, Г.М. Сопоставительная лингвокультурология: взаимодействие языка, культурыи человека / Г.М. Алимжанова. – Алматы, 2010. – 300 с.

7. Алпатова, П.Н. Тамбовская масленица как текст: семантика, символика и терминология обрядов (на общерусском фоне): дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Алпатова Полина Ивановна. – Тамбов, 2002. – 198 с.

8. Апресян, Ю.Д. Избранные труды: в 2 т. / Ю.Д. Апресян. – М., 1995. – Т. 2: Интегральное описание языка и системная лексикография. – 402 с.

9. Арбузова, Е.А. Прагматические особенности коннотации в организации текста: дис. ...канд. филол. наук: 10.02.04 / Арбузова Елена Александровна. – Москва, 2001. – 152 с.

10. Арнольд, И.В. Стилистика. Современный английский язык: Учебник для вузов / Е.А. Арнольд. – М.: Флинта: Наука, 2002. – 384 с.

[Электронный ресурс]. URL: http://refdb.ru/look/1452954-pall.html (дата обращения 05.05. 2016).

11. Артеменко, Е.Б. Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной организации. / Е.Б. Артеменко. – Воронеж: Изд-во Воронеж ун-та, 1977. – 160 с.

12. Артеменко, Е.Б. Фольклорное текстообразование и этнический менталитет / Е.Б. Артеменко // Традиционная культура. 2001. – № 2 (4). – С. 11–17.

13. Артеменко, Е.Б. Фольклорная формула в аспекте ее функционирования и генезиса / Е.Б. Артеменко // Проблемы изучения живого русского слова на рубеже тысячелетий. Материалы II Всероос. науч.-практ. конф. Ч. II. – Воронеж: ВГПУ, 2003. – С. 63–73.

14. Арутюнова, Н.Д. Дискурс / Н.Д. Арутюнова // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. – С. 136–137.

15. Арутюнова, Н.Д. Язык и мир человека / Н.Д. Арутюнова. – М.: Языки русской культуры, 1999. – I–XV, 896 с.

16. Афанасьев, А.Н. Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература / А.Н. Афанасьев. – М.: Советская Россия, 1986. – 367 с.

17. Афанасьев, А.Н. Несколько слов о соотношении языка с народными поверьями / А.Н. Афанасьев // Известия Императорской Академии Наук по Отделению русского языка и словесности. – СПб., 1853. – Т. II–XI – 384 стб. – Вып. IX (листы 18–20) – Стб. 313–320.

18. Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. / А.Н. Афанасьев. – М.,: Тип. Грачева и Комп., 1865–1869 гг. – 1600 с. – Т.1. [Электронный ресурс]. URL: http://www.e-reading.club/bookreader.php/3487/Afanas%27ev_-_Poeticheskie_vozzreniya_slavyan_na_prirodu_%28Tom_1%29.html (дата обращения 15.02. 2016). – Т. 3. [Электронный ресурс]. URL: file:///C:/Users/%D0%90%D0%B4%D0%BC%D0%B8%D0%BD%D0%B8%D1

%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%BE%D1%80/Downloads/Afanasev_Pojeticheskie_vozzrenija_slavjan-3.pdf (дата обращения 10.04 2016).

19. Бабенко, Л.Г. Лексические средства обозначения эмоций в русском языке / Л.Г. Бабенко. – Свердловск: Издательство Уральского университета, 1989. – 184 с.

20. Багликова, И.В. Композиты в фольклорном тексте: На материале былин Печоры: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Багликова Ирина Валентиновна. – Курск, 2006. – 171 с.

21. Байбурин, А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин // Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.

22. Банкова, Т.Б. О символическом значении слона в «Словаре сибирских обрядов» / Т.Б. Банкова // Вестник Томского государственного университета. – Томск, 2004. – №282. – С.199–202.

23. Банкова, Т.Б. Профанное и сакральное в тексте сибирской свадьбы / Т.Б. Банкова // Вестник Томского государственного университета: Бюл. оперативной науч. информации «Обрядовое слово как языковой и культурный феномен: статус и региональная специфика». – Томск, 2006. – № 112. – С. 6–19.

24. Банкова, Т.Б. Лексикографическое описание обрядового слова: К постановке проблемы / Т.Б. Банкова, Г.В. Калиткина // Актуальные проблемы русистики. – Томск, 2000. – С. 128–144.

25. Барташевіч, Г.А. Беларуская народная паэзія веснавога цыкла і славянская фальклорная традыцыя / Г.А. Барташевіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1985. – 184 с.

26. Барташевіч, Г.А. Обряд «водіння стрілы» в Біларусіі / Г.А. Барташевіч // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1983. – № 4. – 56–58.

27. Безденежных, М.А. Коннотативно окрашенная лексика в эпиграфированном тексте (на материале современной русской поэзии): дис…

канд. филол. наук: 10.02.01 / Безденежных Марина Александровна. – Омск, 1996. – 187 с.

28. Белова, О.В. Фольклор лингвокультурного пограничья – диалог региональных традиций / О.В. Белова // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов: сборник научных статей. – Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2013. – С. 204– 220. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/pogranichje/belova2.pdf (дата обращения 09.05 2016).

29. Белова, О.В., Петрухин, В.Я. Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии / О.В. Белова, В.Я. Петрухин – М.: Наука, 2008. – 280 с.

30. Березович, Е.Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифопоэтический образ пространства / Е.Л. Березович. – М.: КомКнига, 2010. – 240 с.

31. Березович, Е.Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Пространство и человек / Е.Л. Березович. – М.: «Либроком», 2009. – 328 с.

32. Березович, Е.Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования / Е.Л. Березович. – М.: Индрик, 2007. – 600 с.

33. Берёзкина, Е.С. Этнонимическая лексика в устном народном поэтическом творчестве: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Берёзкина Елена Сергеевна. – Курск, 2001. – 256 с.

34. Бернштам, Т.А. Обряд «крещение и похороны кукушки» / Т.А Бернштам // Материальная культура и мифология (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 37). – Л., Наука. Ленингр. отд-ние, 1981. – С.162–171.

35. Бернштам, Т.А. Весенне-летние ритуалы у восточных славян: «масленица и похороны Костромы – Коструба». К символическому языку

культуры / Т.А. Бернштам // Этнографическая наука и этнокультурные процессы. – СПб.: МАЭ РАН,1993 – С. 45–65.

36. Боас, Ф. Ум первобытного человека / Франц Боас – М.–Л.: Государственное издательство, 1926 – 153 с.

37. Бобунова, М.А. О тонком и толстом в русском песенном фольклоре / М.А. Бобунова. – Русская речь, 2016. –№ 1. –С. 101–108.

38. Бобунова, М. А. Фольклорная лексикография: становление, теоретические и практические результаты, перспективы / М.А. Бобунова. – Курск: Издательство КГУ, 2004. – 240 с.

39. Бобунова, М.А., Хроленко, А.Т. Словарь языка русского фольклора: Лексика былины / М. А. Бобунова, А.Т Хроленко. – Курск: Издательствово КГУ, 2006. – 314 с. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/bobunovakhrolenko3.htm (дата обращения 12.04 2015).

40. Бубнова, Н.В., Максимчук, Н.А. Ойконимы в составе ассоциативно-культурного фона заглавных онимов Смоленщины и Витебщины / Н.В. Бубнова, Н.А. Максимчук // Ономастика в Смоленске и Витебске: проблемы и перспективы исследования Смоленск: СмолГУ, 2015. – № 4. – С. 19–26.

41. Буслаев, Ф. И. Исторические очерки народной словесности и искусства / Ф.И. Буслаев // Том I. Народная поэзия. – 1861.[Электронный ресурс]. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/buslaev_ist/(дата обращения 14.04 2016).

42. Буслаев, Ф. И. Народная поэзия. Исторические очерки / Ф. И. Буслаев. – М.: Книга по Требованию, 2011. – 509 с.

43. Буслаев, Ф.И. Сравнительное изучение народного быта и поэзии / Ф.И. Буслаев // Русский вестник. – 1872. – №101. – М.: Университетская типография (Катков и К). – С.645–727.

44. Быкова, О.И. Этнолингвосемиотические основы исследования коннотации // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2003. – Вып. 1. – С. 50–56.

45. Бэкон, Ф. Сочинения: в 2 т. / Ф. Бэкон. – М.: Издательство Мысль, 1971. – Т. 1. – 590 с.

46. Венгранович, М. А.. Предложения с однородными членами и их жанрово-стилистические функции в русской исторической песне XVII-XIX вв.: автореф. дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Венгранович Марина Александровна. – Санкт-Петербург, 1996. – 17 с.

47. Верещагин, Е.М., Костомаров, В.Г. Язык и культура / Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров. – М.: Индрик, 2005. –1038 с.

48. Веселовский, А.Н. Историческая поэтика / А.Н. Веселовский. – М.: Высшая школа, 1989. – 648 с.

49. Веселовский, А.Н. Критические и библиографические заметки / А.Н. Веселовский // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб, 1879. – Сентябрь. Ч. 225. – с. 112–124.

50. Веселовский, А.Н. Миф и символ / Публ. К.И. Ровды / А.Н. Веселовский // Русский фольклор. – Л., 1979. – Т. 19. – С. 186–199.

51. Веселовский, А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. VI–X / А.Н. Веселовский // Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1883. – 459 с.

52. Веснавыя песні. / Складальнікі: Г.А. Барташевіч, Л.М. Салавей; складальнік муз. часткі В. І. Ялатаў. – Мн.: Навука і техніка, 1979. – 608 с.

53. Виноградова, Л.Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции / Виноградова Л.Н. // Славянский и балканский фольклор. [Вып.5] // Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М.: Наука, 1986. – С.88–134.

54. Виноградова, Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян / Виноградова Л.Н. – М.: Индрик, 2000. – 432 с.

55. Виноградова, Л.Н. Отражение славянских мифологических представлений в «малых» фольклорных формах / Виноградова Л.Н. // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: Доклады советской делегации / X Международный съезд славистов, София, сентябрь 1988. – г. М.: Наука, 1988. – С. 277–288.

56. Виноградова, Л.Н. Типы колядных рефренов и их ареальная характеристика / Л.Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. – М.: Наука, 1984. – С. 73 – 95.

57. Виноградова, Л.Н., Толстая, С.М. Ритуальное приглашение мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд / Л.Н Виноградова, С.М. Толстая // Малые формы фольклора: Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. – М., 1995. – С. 166–198.

58. Воробьёв, В.В. Лингвокультурология (теория и методы): Монография / В.В. Воробьёв. – М.: Издательство РУДН, 1997. – 331 с.

59. Воронцова, С.С. Концептосфера "религиозная культура" в русском, английском и немецком песенном фольклоре (Кросскультурный анализ): дис. …канд. филол. наук: 10.02.01, 10.02.19 / Воронцова Светлана Сергеевна. – Курск, 2005. – 228 с.

60. Гоббс, Т. Сочинения: в 2 т. / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – 622 с.

61. Говердовский, В.И. История понятия коннотации / В.И. Говердовский // Филологические науки – 1979. – № 2 – С. 83–86.

62. Головацкий, Я. Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси. В 3-х ч. – М. : Изд. Императорского общества истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1878. – Ч. 1. Думы и думки. – 388, II с. – Ч. 2. Обрядные песни. – 842 с.

63. Головина, Р.В. Антропонимы в русской народной лирической песне: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Головина Руслана Викторовна. – Курск, 2001. – 249 с.

64. Гумбольдт, В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества / Вильгельм фон Гумбольдт // Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – 400 с.

65. Гумбольдт, В. фон. Язык и философия культуры / Вильгельм фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1985. – 452 с.

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

67. Гура, А.В. Символика животных в славянской народной традиции / А.В. Гура. – М.: Индрик, 1997. – 912 с.

68. Гура, А.В. Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре / А.В. Гура // Славянский и балканский фольклор. [Вып.2] // Генезис. Архаика. Традиции. – М.: Наука, 1978. . – С.143–159.

69. Гусев, В.Е. «Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье / В.Е. Гусев // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / отв. ред. Н.И. Толстой. – М.: Наука, 1986. – С. 63–75.

70. Гусев, В.Е., Марченко, Ю.И. «Стрела» в Русско-Белорусско-Украинском пограничье (к проблеме изучения локальных песенных традиций) / В.Е. Гусев, Ю.И. Марченко // Этнографические истоки фольклорных явлений. Русский фольклор. Том XXIV. – Л.: Наука ЛО, 1987. – С.129–147.

71. Гусев, Л. Ю. Орнитонимы в фольклорном тексте: автореф. дис. ... кандидата филологических наук: 10.02.01 / Гусев Леонид Юрьевич. – Курск, 1996. – 20 с.

72. Диневич, И.А. Слова категории состояния в фольклорном тексте: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Диневич Ирина Александровна. – Курск, 2001. – 212 с.

73. Доброва, С.И. Образный параллелизм в его структурно-семантических модификациях: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Доброва Светлана Ивановна. – Воронеж,1998. – 275 с.

74. Добровольский, В.Н. Смоленский этнографический сборник. Т. 1– 4. / В.Н. Добровольский. – М.: Типография А.В. Васильева, 1891–1903. – Т.4. Игры. Календарные обряды. Духовные стихи. – 1903. – XVI, 780 с.

75. Донец, П.Н. Теория межкультурной коммуникации: специфика культурных смыслов и языковых форм: дис. ...док. филол. наук: 10.02.19 / Донец Павел Николаевич. – Харьков, 2004. – 367 с.

76. Елатов, В.К. Песни восточнославянской общности / В.К. Елатов. – Минск: Наука и техника, 1977. – 245 с.

77. Завалишина, К.Г. Концептосфера "человек телесный" в языке русского, немецкого и английского песенного фольклора: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01, 10.02.19 / Завалишина Кристина Геннадьевна. – Курск, 2005. – 243 с.

78. Завалишина, Ю. Г. Зоонимы и фитонимы в русской и английской паремиологии в аспекте этнического менталитета: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Завалишина Юлия Геннадьевна. – Курск, 1998. – 220 с.

79. Звегинцев, В.А. Семасиология / В.А. Звегинцев. – М.: Издательствово МГУ, 1957. – 321 с.

80. Зеленин, Д.К. Восточнославянская этнография / Д.К. Зеленин. – М.: Наука, 1991. – 511 с.

81. Зеленин, Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью русалки. – М., 1995. – 432 с.

82. Зеленин, Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901 – 1913. – М.: Индрик, 1994. – 400 с.

83. Зеленин, Д.К. Истолкование промежуточных религиозных обрядов / Д.К. Зеленин // Советская этнография. – Л., 1934. – №5. – С. 3–16.

84. Зимнева, О. Н. Лексика русских народных баллад: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Зимнева Ольга Николаевна. – Курск, 2005. – 256 с.

85. Иванов, Вяч. Вс., Топоров, В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы

реконструкции текстов / Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1974. – 342 с.

86. Ивлева, Л.А. Ряженье в русской традиционной культуре / Л.А. Ивлева. – СПб., 1994. – 236 с.

87. Иорданская, Л.Н., Мельчук, И.А. Коннотация в лингвистической семантике / Л.П.Иорданская, И.А.Мельчук // Wiener Slawistischer Almanach. – 1980. – Band. 6. – P. 191–210.

88. Калашникова, Е.А. Синтаксический параллелизм как средство организации эпического текста (на материале былин киевского цикла и рун "Калевалы"): дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Калашникова Елена Александровна. – Петрозаводск, 1998. – 207 с.

89. Калмыкова, Е.В. Обряд колядования как текст – структура, семантика, лексика, классификация колядок и овсеней: На тамбовском материале: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Калмыкова Елена Владимировна. – Тамбов, 2003. – 206 с.

90. Караваева, М.А. Идиолект былинного певца: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Караваева Марина Александровна. – Курск, 1997. – 230 с.

91. Карасик, В.И. О категориях лингвокультурологии / В.И. Карасик. – Волгоград: Перемена, 2001. – 12 с.

92. Картавенко, В.С. Топонимы в зеркале мышления, языка, коммуникации / В.С. Картавенко // Актуальные проблемы теоретической и прикладной лингвистики: Сборник статей Всероссийской научно-практической конференции. – Пенза: Пензенская ГСХА, 2014. – С. 37–40.

93. Каршукоў, М. Пахаванне стралы / М. Каршукоў // Наш край. – Минск, 1926. – № 1. – с. 41–42.

94. Кассирер, Э. Философия символических форм. Том 1. Язык / Эрнст Кассирер. – М.: СПб.: Университетская книга, 2001. – 271 с.

95. Климас, И.С. «Милее всего внучек Иванушка!» (концепт «внук» в сказочном фольклоре) / И.С. Климас. – Лингвофольклористика, 2015. – № 22. – С. 11–17.

96. Климас, И.С. Фольклорная лексикология: своеобразие объекта, состав единиц, специфика лексикологических категорий: дис. …док. филол. наук: 10.02.01 / Климас Ирина Сергеевна. – Курск, 2005. – 408 с.

97. Климас, И.С. Хоровод в русском фольклоре / И.С. Климас // Язык и поэтика русского фольклора: к 120-летию со дня рождения В.Я. Проппа. Сборник докладов всероссийской (с международным участием) научной конференции. – Петрозаводск: Петрозаводский государственный университет, 2015. – С. 105–108.

98. Клоков, В.Т. Особенности лингвокультурологического состояния франкоязычной коммуникативной среды в странах тропической Африки: автореф. дис. ... док. филол. наук: 10.02.19 / Клоков Василий Тихонович. – Саратов, 1994. – 33 с.

99. Колесов, В.В. Древняя Русь. Наследие в слове / В.В. Колесов // Книга1. Мир человека. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. – 326 с. // Книга 2. Добро и зло. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001. – 304 с. //Книга 3. Бытие и быт. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2004. – 400 с. // Книга 4. Мудрость слова. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2011 – 480 с.

100. Колесов, В.В. Русская ментальность в языке и тексте / В.В. Колесов. –СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. – 624 с.

101. Колесов, В.В. Философия русского слова / В.В. Колесов. – СПб: Юна, 2002. – 448 с.

102. Колесов, В.В. Язык и ментальность / В.В. Колесов. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2004 – 240 с.

103. Королёва, И.А. Становление русской антропонимической системы: автореф. дис. …док. филол. наук: 10.02.01 / Королева Инна Александровна. – Москва, 2000. – 36 с.

104. Королёва, И.А. Топонимы как свёрнутый лингвокультурный код / И.А. Королёва // Вестник Балтийского федерального университета им. И.

Канта. Серия: филология, педагогика, психология. – Калининград: БФУ им. И. Канта, 2015. – С.31–38.

105. Королёва, И.А. Топонимы Смоленской области в свете лингвокультурологического изучения (смоленско-витебское пограничье) / И.А. Королёва // Региональная ономастика: проблемы и перспективы исследования: Сборник научных статей международной научной конференции. – Витебск: ВГУ им. П.М. Машерова, 2016. – С. 94–97.

106. Красных, В.В. Этнопсихолингвистика и лингвокультурология. Курс лекций / В.В. Красных. – М.: Гнозис, 2002. – 284 с.

107. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / Клод Леви-Стросс // Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.

108. Левкиевская, Е.Е. Семантика славянских вербальных апотропеев (белорусская традиция) / Е.Е. Левкиевская // Языковая и этнокультурная история Восточной Европы. М.: Индрик, 1995. – 260–302.

109. Левкиевская, Е.Е. Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом / Е.Е. Левкиевская // Концепт движения в языке и культуре. – М.: Индрик, 1996. – С. 185–213.

110. Локк, Дж. Сочинения: в 3 т. / Дж. Локк. – М.: Издательство Мысль, 1985. – Т. 1. – 621 с.

111. Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.

112. Лотман, Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста / Ю.М. Лотман // Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992. – С. 129–132. [Электронный ресурс]. URL: http://pandia.ru/text/77/305/25366.php (дата обращения 30.04 2016).

113. Лотман, Ю.М. Символ в системе культуры / Ю.М. Лотман // Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992 *а*. – С. 191–199. [Электронный ресурс]. URL: http://philology.ru/literature1/lotman-92e.htm (дата обращения 24.04 2016).

114. Мамардашвили, М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

115. Мамардашвили, М.К, Пятигорский, А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 216 с. [Электронный ресурс]. URL: http://psylib.org.ua/books/mampg02/ (дата обращения 24.04 2016).

116. Макарова, Н.В. Идиолект сказителя в аспекте былинного текстообразования: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Макарова Наталия Викторовна. – Воронеж, 2000. – 198 с.

117. Максимчук, Н.А. Ассоциативно-культурный код как форма существования и способ представления внеязыкового содержания имени собственного / N.A Maksimchuk // Региональная ономастика: проблемы и перспективы исследования: Сборник научных статей международной научной конференции. – Витебск: ВГУ им. П.М. Машерова, 2016. – С. 356–360.

118. Мальцева, Т.И. «Конструкции, репрезентирующие персонажей русской волшебной сказки: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Мальцева Татьяна Ивановна. – Воронеж, 2002. – 213 с.

119. Маслова, В.А. Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / В.А. Маслова. – М.: Академия, 2001. – 208 с.

120. Маслова, В.А. Homo lingualis в культуре: Монография / В.А. Маслова. – М.: Гнозис, 2007. – 320 с.

121. Метлинский, А.Л. Народные южнорусские песни / А.Л. Метлинский – Киев: Универ. тип., 1854. – 203 с.

122. Можейко, З.Я. Песни белорусского Полесья [Ноты]: Выпуск 1 / З.Я. Можейко. – М.: Советский композитор, 1983. – 183 с.

123. Моргунова, Н.И. Лексика народной лирической песни Курской области: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Моргунова Наталья Ивановна. – Курск,1996. – 233 с.

124. Набатчикова, Т.П. Наречие в былинном тексте: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Набатчикова Татьяна Петровна. – Курск, 1997. – 200 с.

125. Народные песни Брянщины: песни старинных народных праздников / Составитель Т.П. Лукьянова / Под общей ред. И.И. Земцовского. – Брянск, 1972. – 197 с.

126. Новак, В. С. Абраднасць і паэзія «пахавання стралы» / В.С. Новак. – Гомель:ГДУ імя Ф. Скарыны, 2002. – 269 с.

127. Пестова, О.Г. Символическое значение слова как обычный объект лингвистической семантики (на материале русского и английского языков): дис. …канд. филол. наук: 10.02.19 / Пестова Ольга Геннадьевна. – Воронеж, 1988. – 184 с.

128. Петренко, О.А. Народно-поэтическая лексика в этническом аспекте: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Петренко Ольга Александровна. – Курск, 1996. – 158 с.

129. Петров, А.М. Методология современной лингвофольклористики и некоторые проблемы изучения фольклорного текста / А.М. Петров //Методы и принципы современных гуманитарных исследований: Сборник научных работ аспирантов и молодых ученых. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011 *а*. – С. 4–12.

130. Петров, А.М. Петрозаводская школа лингвофольклористики: Теоретические основы, методы, жанры / А.М. Петров // Славянская традиционная культура и современный мир: Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: Сб. научных статей. – М., 2011 *б*. Вып. 14. – С. 110–120.

131. Петрухина, М.В. Кластер "человек телесный" в лексиконе русской волшебной сказки: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Петрухина Мария Викторовна. – Курск, 2006. – 260 с.

132. Пирс, Ч. Начала прагматизма / Ч. Пирс. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – 352 с.

133. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / Платон. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – 865 с.

134. Потебня, А.А. Мысль и язык / А.А. Потебня //Из книги: Потебня А.А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – [Электронный ресурс]. URL: http://vassilenkoanatole.narod.ru/olderfiles/1/potebnay_mysl_i_yazyk.pdf (дата обращения 14.04 2016).

135. Потебня, А.А . Обзор поэтических мотивов, колядок и щедровок / А.А. Потебня // Русский филологический вестник. – 1887. – №1. – Варшава: Типография Михаила Земкевича. – С. 1–30.

136. Потебня, А.А. Объяснение малорусских и сродных народных песен: 2 Т. / А.А. Потебня. – Варшава: тип. М. Земкевича и В. Ноаковского, 1883–1887. – Т. 1, 1883. –268 с.

137. Поэзия крестьянских праздников / вступит. ст., сост. и примеч. И.И. Земцовского; общ. ред. В. Г. Базанова. – Л.: Советский писатель, Ленингр. отделение, 1970. – 635 с.

138. Праведников, С.П. Локальные особенности лексики, используемой для описания пейзажа в русском эпосе / С.П. Праведников. – Теоретические и прикладные аспекты современной науки, 2015. – № 7 – 4. – С. 83 – 85.

139. Праведников, С.П. Семантико-функциональная характеристика имени числительного в фольклорном тексте (на материале различных фольклорных жанров): автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Сергей Павлович Праведников – Орел, 1994.- 16 с.

140. Праведников, С.П. Территориальная дифференциация языка русского фольклора: дис. ...док. филол. наук: 10.02.01 / Праведников Сергей Павлович. – Курск, 2011. – 338 с.

141. Пропп, В.Я. Русские аграрные праздники / В.Я. Пропп. – СПб.: Терра – Азбука, 1995. – 176 с.

142. Радченко, З. Гомельские народные песни (белорусские и малорусские), записанные в Дятловицкой волости Гомельского уезда Могилёвской губернии Зинаидой Радченко / З. Радченко // Записки ИРГО по отделению Этнографии. Том XIII, выпуск II. / под ред. Ф. М. Истомина. – СПб.: Типография В. Безобразова и комп., 1888. – 315 с.

143. Романов, Е.Р. Белорусский сборник [в 9 вып.]. Выпуск 1–2: Песни, пословицы, загадки / Е.Р. Романов. – Киев: тип. С.В. Кульженко, 1885. –. 468 с.

144. Рубец, А.И. Двести шестьдесят народных украинских напевов / А.И. Рубец. – Москва,1872. – 55 с.

145. Рут, М.Э. Образная номинация в русской ономастике / М.Э. Рут. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 192 с.

146. Рут, М.Э. Словарь астронимов. Звёздное небо по-русски / М.Э. Рут. – М.: АСТ-Пресс Книга, 2010. – 288 с.

147. Свасьян, К.А. Проблема символа в современной философии: (Критика и анализ) / К.А. Свасьян. – Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1980. – 226 с.

148. Сахаров, И.П. Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. Русское народное чернокнижие. Русские народные игры, загадки, присловья и притчи. Народный дневник. Праздники и обычаи / И.П. Сахаров. – М.: Книга по Требованию, 2011. – 564 с.

149. Сепир, Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. / Э. Сепир. – М.: Прогресс, 1993. – 656 с.

150. Смирнова, Л.Г. Аксиологические ориентиры русского национального сознания и их отражение в языке / Л.Г. Смирнова // Славянский мир: письменность, культура, история: Материалы Международной научной конференции. – Смоленск: СГИИ, 2015. – С. 69–75.

151. Снегирев, И.М. Русскіе простонародные праздники и суевѣрные обряды. Вып. I–IV / И.М. Снегирев. – М.: Въ Университетской Типографіи, 1837 – 1899. – Выпускъ II. I. Святки. II. Авсень. III. Масляница. – 1838. – 143 с.

152. Соколов, А.В. Общая теория социальной коммуникации: Учебное пособие / А.В. Соколов. – СПб.: Издательствово Михайлова В.А., 2002 г. – 461 с. [Электронный ресурс]. URL: http://lib.mesi-yar.ru/books/yf-mesi/2006/Sokolov.pdf (дата обращения 30.04.2016).

153. Соколова, В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов / В.К. Соколова. – М.: Наука, 1979. – 287 с.

154. Солодуб, Ю.П. Структура лексического значения [Текст] / Ю.П. Солодуб // НДВШ. Филологические науки. – 1997. – № 2. – С. 54–66.

155. Соссюр, де Ф. Труды по языкознанию: курс по общей лингвистике / Ф. де Соссюр. – М.: Прогресс, 1977. – 695 с.

156. Станкевіч, А.А. Каляндарна-абрадавая лексіка на тэрыторыі беларуска-рускага памежжа: святы зімовага цыкл / А.А. Станкевіч // «Народы, культуры и социальные процессы на пограничье»: Материалы научно-практической конференции. – Гродно: ГрГУ , 2012. – С. 279–282.

157. Станкевіч, А.А. Каляндарна-абрадавая лексіка ў гаворках беларуска-рускага памежжа: святы веснавога цыклу земляробчага календара / А.А. Станкевіч // Беларуская мова ў культурнай і моўнай прасторы Славіі: Матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі // Інстытут мовы і літаратуры імя Якуба Коласа і Янкі Купалы НАН Беларусі. – Мінск: Права і эканоміка, 2009. – С. 262–267.

158. Стародубец, С.Н. Мифический символ «зеркало» в похоронном обрядовом тексте, зафиксированном на приграничных с Беларусью территориях Брянской области / С.Н. Стародубец // Славянская мифология и этнолингвистика: сборник научных статей. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2015. – С. 232–234.

159. Стародубец, С.Н. Специфика организации языковых символических средств в дискурсе И.А. Ильина: дис. ...док. филол. наук: 10.02.01 / Стародубец Светлана Николаевна. – Брянск, 2009. – 522 с.

160. Степанов, Ю.С. Константы: Словарь русской культуры / Ю.С. Степанов. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 824 с.

161. Степанова, И.А. Жанровое своеобразие лексикона русской исторической песни: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Степанова Ирина Александровна. – Курск, 2004. – 246 с.

162. Стернин, И.А. Проблемы анализа структуры значения слова / И.А. Стернин. – Воронеж: Издательство Воронежского университета, 1979. – 156 с.

163. Стернин, И.А., Саломатина М.С. Семантический анализ слова в контексте. – Воронеж: Истоки, 2011. – 150 с.

164. Супряга, С.В. Лексика русской народной лирической песни в иноэтническом окружении: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Супряга Светлана Васильевна. – Курск, 1999. – 277 с.

165. Тараканова Д.А. Символический компонент значения диалектного слова (на материале говоров Среднего Приобья): дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Тараканова Дарья Александровна. – Томск, 2012. – 193 с.

166. Тарланов, З.К. Очерки по синтаксису русских пословиц / З. К. Тарланов. –Л.: Издательство Ленинградского университета, 1982. – 134 с.

167. Тарланов, З.К. Язык и культура: учебное пособие / З.К. Тарланов – Петрозаводск: ПГУ, 1984. – 104 с.

168. Тарланов, З.К. Язык, этнос, время: очерки по русскому и общему языкознанию / З.К. Тарланов. – Петрозаводск: ПГУ, 1993. – 224 с.

169. Телия, В.Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц / В.Н. Телия. – М.: Наука, 1986. – 141 с.

170. Телия, В.Н. Культурно-национальные коннотации фразелогизмов / В.Н. Телия // Славянское языкознание.XI съезд славистов. – М.: Наука, 1993 – С. 302–314.

171. Терещенко, А.В. Бытъ русскаго народа. В 7 частях. / А.В. Терещенко. – СПб.: Въ типографіи министерства внутреннихъ дѣлъ, 1848. – Часть VII, Святки. Масляница. – 348 с.

172. Токарев, Г.В. Лингвокультурологическая интерпретация концепта / Г.В. Токарев // Когниция, коммуникация, дискурс. Международный электронный сборник научных статей Харьковского национального университета им. В.Н. Карамзина – 2010. – №2. – С. 51–60.

173. Толстая, С.М. Материалы к описанию полесского купальского обряда / С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. [Вып.2] // Генезис. Архаика. Традиции – М.: Наука, 1978. – С.131–143.

174. Толстой, Н.И. Очерки славянского язычества / Н.И. Толстой. – М.: Индрик, 2003. – 624 с.

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

176. Толстой, Н.И., Толстая, С.М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье / Н.И. Толстой, С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. [Вып.2] // Генезис. Архаика. Традиции – М.: Наука, 1978. – С.95–131.

177. Толстой, Н.И., Толстая, С.М. Слово в обрядовом тексте / Н.И. Толстой, С.М. Толстая // Славянское языкознание.XI съезд славистов. – М.: Наука, 1993 – С. 162–186.

178. Топоров, В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического: избранное / В. Н. Топоров. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 624 с.

179. Узенёва, Е.С. Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование / Е.С. Узенёва. – М.: Индрик, 2010. – 280 с.

180. Українські народні пісні в записях Зоріана Доленги-Ходаковьского: з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся. – Київ: Наукова думка,1974. – 780 с.

181. Уорф, Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку. Перевод с английского Л.Н. Натан и Е.С. Турковой / Бенджамин Ли Уорф // Зарубежная лингвистика I: Пер. с англ. / Общ. ред. В.А. Звегинцева и Н.С. Чемоданова. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1999. – С. 58–91.

182. Фрост, С.Г. Коннотация: лингвокультурологический подход // Вестник ЮУрГУ. Серия: Лингвистика, 2006. – №6 (61) – С.153–155.

183. Фрост, С.Г. Лингвокультурологический аспект исследования коннотаций: на примере коннотаций существительных тематической группы "семья": дис. …канд. филол. наук: 10.02.19 / Фрост Светлана Геннадьевна. – Челябинск, 2006. – 249 с.

184. Фрейденберг, О.М. Миф и литература древности / О.М. Фрейденберг. – Москва: Наука, 1978. – 606 с.

185. Харитонов, В.И. Концептуальный анализ фольклорной лексики, характеризующей нравственный мир русского человека: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Владислав Игоревич Харитонов. – Курск, 1997. – 166 с.

186. Хроленко, А.Т., Бобунова М.А., Завалишина, К.Г. Сопоставительная и кросскультурная фольклористика / А.Т. Хроленко, М.А. Бобунова, К.Г. Завалишина // Вестник ВГУ. Серия Гуманитарные науки. – 2004. – № 2. – С. 47–52.

187. Хроленко, А.Т. Введение в лингвофольклористику: учеб. пособие / А.Т. Хроленко. – М., Флинта: Наука. –2010. – 192 с. [Электронный ресурс]. URL: http://profilib.com/chtenie/75824/aleksandr-khrolenko-vvedenie-v-lingvofolkloristiku-uchebnoe-posobie.php (дата обращения 12.04.2016).

188. Хроленко, А.Т. Проблемы лингвофольклористики: К вопросу о комплексном подходе к изучению языка фольклора / А.Т. Хроленко // Очерки по стилистике русского языка. – Курск, 1974. – Вып. 1. – С. 9–23.

189. Хроленко, А.Т. Что такое лингвофольклористика? / А.Т. Хроленко //Русская речь. – 1974. – № 1. – С. 36–41.

190. Цивьян, Т.В. Язык: тема и вариации Избранное: в двух книгах / Т.В. Цивьян – М.: Наука, 2008. – 314 с., 390 с.

191. Цивьян, Т.В. Человек и его судьба-приговор в модели мира / Т.В. Цивьян // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 122–129.

192. Черванева, В.А., Артеменко, Е.Б. Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира (на материале эпических жанров) / В.А. Черванева, Е.Б. Артеменко. – Воронеж: ВГПУ, 2004. – 184 с.

193. Черванева, В.А. Квантитативный аспект фольклорно-языковой картины мира (количественные характеристики концептов пространства и времени в их объективации вербальными средствами русской волшебной сказки): дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Черванева Виктория Алексеевна. – Воронеж, 2003. – 348 с.

194. Чертов, Л.Ф. Знаковость: опыт теоретического синтеза идей о знаковом способе информационной связи / Л. Ф. Чертов. – СПб., 1993. – 388 с.

195. Чичеров, В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. (Очерки по истории народных верований) / В.И. Чичеров. – М.: Издательство АН СССР, 1957. – 236 с.

196. Чубинский, П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-Русскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ. Юго-Западный отдѣлъ. Матеріалы и изслѣдованія, собранныя д. чл. П. П. Чубинскимъ. Т. 1–7. – С.-Петербургъ, 1872–1877. – Том 5. Пѣсни любовныя, семейныя, бытовыя и шуточныя. Издан подъ наблюденіемъ д. чл. Н. И. Костомарова. – С.-Петербургъ, 1874. – 1209 с.

197. Шаклеин, В.М. Лингвокультурология: традиции и инновации: Монография / В.М. Шаклеин. – М.: Флинта, 2012. – 301 с.

198. Шишкова, Н.Э. Лексика русской свадебной обрядовой песни: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Шишкова Надежда Эдуардовна. – Курск, 2000. – 248 с.

199. Юрков, Е.Е. Метафора в аспекте лингвокультурологии: дис. ...док. филол. наук: 10.02.01 / Юрков Евгений Ефимович. – Санкт-Петербург, 2012. – 348 с.

200. Яковлєва, О.В. Обрядовий дискурс у системі національної лінгвоментальності / О.В. Яковлєва. – Одеса: ОНУ, 2014. – 396 с.

201. Boas, F. Race, language and culture / by Franz Boas. – New York: The MacMillan Company, 1940. – 647 p.

202. Maas, U. Konnotation / U. Maas // Politische Sprachwissenschaft: zur Analyse von Sprache als kultureller Praxis hrsg. Franz Januschek. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1985. – P. 71–97.

203. Sapir, Edward. Language. An introduction to the study of speech / Edward Sapir. – New York: Harcourt, Brace, 1921. – 126 p.

204. Semiotiek – Pater Wilhelmus Antonius de, Swiggers Pierre. Semiotiek: een historisch overzicht // Taal en teken: een historisch-systematische inleiding in de taalfilosofie. – Assen, 2000. – P. 55–162.

205. Whorf, B.L. Whorf Whorf The Relation of Habitual Thought And Behavior to Language / Benjamin Lee Whorf // "Language, Culture and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir" edited by Leslie Spier. – 1941. [Электронный ресурс]. URL: http://staff.um.edu.mt/albert.gatt/teaching/dl/whorf41_habitual-thought-and-language.pdf (дата обращения 28.04 2016).

СЛОВАРИ

206. Азимов, Щукин – Азимов, Э.Г., Щукин, А.Н. Новый словарь методических терминов и понятий (теория и практика обучения языкам) / Э.Г. Азимов, А.Н. Щукин. – М.: Издательство ИКАР, 2009. – 448 с.

207. Ахманова – Ахманова, О.С. Словарь лингвистических терминов / О.С. Ахманова. – М. Советская энциклопедия, 1969. – 608 с. [Электронный ресурс]. URL: http://www.classes.ru/grammar/174.Akhmanova/source/worddocuments/_51.htm (дата обращения 27.04 2016).

208. БОС – Брянский областной словарь / Под ред. Н. И. Курганской. – Брянск, 2007. – 381 с.

209. БФСРЯ – Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Ответ. ред. В.Н. Телия. – М.: АСТ-Пресс, 2014. – 784 с.

210. Даль – Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. / В.И. Даль – М.: Терра – TERRA, 1995.

211. Зуева, Т.В. Русский фольклор: Словарь-справочник / Т.В. Зуева. – М.: Просвещение, 2002. – 334 с.

212. ЛЭС – Лингвистический энциклопедический словарь / Под. ред. В.Н. Ярцева. – М.: Советская энциклопедия, 1990. [Электронный ресурс]. URL: http://tapemark.narod.ru/les/#31 (дата обращения 28.04 2016).

213. МАС – Словарь русского языка: В 4–х т. / РАН, Ин-т лингвистических исследований; Под ред. А.П. Евгеньевой. 4-е изд., стер. М.: Русский язык, 1999. [Электронный ресурс]. URL: http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/default.asp (дата обращения 07.04 2016).

214. Расторгуев – Расторгуев, П.А. Словарь народных говоров Западной Брянщины / П.А. Расторгуев. – Мн.: Наука и техника, 1973. – 296 с.

215. РБС – Русско-белорусский словарь. В 2-х т. / АН БССР, Ин-т языкознания им. Я. Коллоса / Под. ред. К.К. Атраховича, К. Крапива. – Мн.: Белорус. сов. энциклопедия, 1982. – Т.1: А–О – 640 с.

216. РГЭС – Российский гуманитарный энциклопедический словарь: В 3 т. – Т. 1: А –Ж. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС: Филол. фак. С.-Петерб. гос. Ун-та, 2002.– 688 с.

217. РУС – Русско-украинский словарь / Под. ред. М.Я. Калинович. – Киев: Издательство Академии наук Украинской ССР, 1962. – 803 с.

218. СБГ – Словарь брянских говоров. / Под ред.В.А. Козырева, В.И. Чагишевой // 5 выпусков. – Л., 1976–1988.

219. СБН – Словарь бѣлорусскаго нарѣчія. В 2-х частях / Составитель И.И. Носович. – Ч.2. – СПб.,1870. – 756 с.

220. СДЭС – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – М.: Международные отношения, 1995–2012.

221. СЗЭ – Символы, знаки, эмблемы: Энциклопедия / Авт.-сост. В.Э. Багдасарян, И.Б. Орлов, В.Л. Телицын; под общ. Ред. В.Л. Телицына. – М.: ЛОКИД-ПРЕСС: РИПОЛ классик, 2005. – 495.

222. СМ – Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. – М.: Междунар. отношения, 2002. – 512 с.

223. СО – Ожегов, С.И. Словарь русского языка: 52 000 слов / Под общей ред. академика С.П. Обнорского / С.И. Ожегов. – М., 1952. – 848 с.

224. СРГН – Словарь русских народных говоров. – М.–Л., СПб.: Наука. – Вып. 1–46… – 1965 – 2013.

225. СУМ – Словарь украї́нской мо́вї: зібрала редакція журнала «Кіевская старина» / Упорядкував, з додатком власного матеріялу Бори́с Грінче́нко // Словарь украинского языка / Под ред. Б.Д. Гринченко. – Том IV: Р – Я – КІЕВЪ, 1909. – 563 с.

226. Толстая – Толстая, С.М. Полесский народный календарь / С.М. Толстая. – М.: Индрик, 2005. – 600 с.

227. ТСРЯ – Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред.Д. Н. Ушакова. – М., 1940. (Переиздавался в 1947 – 1948 гг.) – всего 88 239 статей. [Электронный ресурс]. URL: http://www.dict.t-mm.ru/ushakov/ (дата обращения 21.04 2016).

228. Фасмер – Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка: В 4томах / М.Фасмер. – М.: Прогресс, 1986–1987. [Электронный ресурс]. URL: http://www.vasmer.slovaronline.com/ (дата обращения 17.04. 2016).

229. ЭССД – Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словника. Предварительные материалы. – М., 1984. – 172 с.

230. ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 1 – 36 – М.: Наука, 1974–2010.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

МАТЕРИАЛЫ К СЛОВАРЮ ОБРЯДОВОЙ ЛЕКСИКИ, ЗАФИКСИРОВАННОЙ НА ТЕРРИТОРИИ ЮГО-ЗАПАДНЫХ РАЙОНОВ БРЯНСКОЙ ОБЛАСТИ

СВЯТОЧНЫЙ ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС (РОЖДЕСТВО, СТАРЫЙ НОВЫЙ ГОД, КРЕЩЕНИЕ)

Гу́ща, ж. – диалектное наименование ритуальной каши, то же, что и **кутья** (*см. статью*): «*Пе́рят Хрящ́енним (калядá) ни еду́ть да абе́да, вáрять* ***гу́щу****, умáтывають ў се́на гаршо́к е́тый и стано́вять на куту́. Зде́лан дерявя́нный хре́стик ў е́тай* ***гу́ще****, тады́ каудá нáда вяче́рять, надяю́ть шу́бу навы́варат, бяру́ть пу́гу* (кнут)*, выхо́дять на ву́лицу, бью́ть па варо́там и гаво́рять: «Маро́с, маро́с, хади́* ***гу́щу*** *е́сть. Да ле́там ня бывáй, цвято́ў ня атбивáй»* (Записано от: Боровик Анны Прокофьевны, 1935 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Засевáть, несов. – то же, что **щедровáть** (*см. статью*): «*Е́та вот ужэ́ пе́рят Но́вым го́дам* ***засивáли****. Вот е́та вот ўсё. Хади́ли ря́жаныя там…»* (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

Засевáтые, мн. – обряд колядования, осуществляемый утром 14 января, в отличие **щёдр**, которые проводились в ночь с 13 на 14 января. Обычно ассоциируется как детская часть щедровального обрядового действия: «*Щёдры – е́та <…> трынáцатага хади́ли на чяты́рнацатага – Стáрый Но́вый го́т. Щёдры были́ трынáдцатага, а чаты́рнадцатага были́* ***засявáтые»*** (Записано от: Вовасовой Пелагеи Ивановны, 1944 г. р., с. Завод Корецкий, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Нет, трынáцатага у́трам – э́та щёдры, а чаты́рнацатага звали́сь* ***засявáтые****. И во́т су́мачки шы́ли з палатнá и су́мачку набякре́нь и пашо́ў па двара́х там. Угащáли – хто*

чем» (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*На **засява́тыя** бо́льшэ ма́льчыки хади́ли. Ну во́т, а ф пасле́дняя вре́мя ужэ́ и де́вачки хади́ли. Чаты́рнацатаγа з утра́»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Засе́вки, мн. – обряд колядования, осуществляемый утром 14 января, то же, что и **засеватые** (*см. статью*): «*Де́ти, на сле́дущий день, чаты́рнацатаγа у́трам, хади́ли па **засе́ўкам»*** (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Звезда́ ж. – **1.** Элемент рождественского обоядового действия, заключавшегося в переносе из дома в дом макета «звезды» и исполнении рождественских церковных песнопений: ««*У на́с на Чёрной Крини́цэ было́: шу́бу адива́ли изна́нкай, **звязду́** де́лали <…>. И во́т, э́ту **звязду́** на шэ́ст, павы́шы, и казу́ за ро́γи, и пашли́»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); *«<…>Де́лали **звязду́,** вырязáли ис чяγо́-нибу́ть, как со́нцэ, украша́ли, надява́ли на па́лку, и наси́ли, и пе́ли щядро́ўки пра казу́»* (Записано от: Апанасенко Полины Андреевны, 1943 г.р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ); *«**Звязду́** наси́ли па другγи́м сёлам, γде́ бо́лия бажэ́ственныя, ма́ть раска́зывала…»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ). **2.** Наименование самого святочного обходного обряда, проводимого на Рождество. На территории юго-западных районов Брянской области данные обрядовые действия могут также именоваться: **«носи́ть звезду́», «ноше́ние звезды́», «петь звезду́», «води́ть звезду́»:** «*Вот э́та пaю́ть <…> и хо́дять – **звязду́ но́сять**»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*Э́та як абы́чай. Ра́ньша пе́рят ражаство́м **вади́ли звязду́*** (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны, 1929 г. р, с. Чернооково, Климовский

район, Брянская область, РФ); «*Звязду́ ис па́лки зде́лають и туды́ бума́х наре́жуть ўся́ких цвятны́х. Абде́лають, штоп па́лки ня ви́дна… Ади́н нясе́ звязду́. Прихо́де ў ха́ти: «Мо́жна* ***петь*** *вам* ***звязду́****?»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Кобы́ла, ж. – персонаж святочного обряда колядования то же, что и **коза́** (*см. статью*). Возможно использование антропоморфной маской лошади. Выражение **«кобы́ла пришла́»** в анализируемом регионе часто используется применительно к колядующим парням, пришедшим не только с намерением поздравить хозяев с праздником, но и украсть что-нибудь, и неважно какую антропоморфную маску – козы или кобылы – они при этом использовали: *«А утра́м хади́ли ў звязду́ хло́пцы, ты́я и кра́ли, ў ха́ту во́йдуть, так абязатильна што́-та укра́дять. «Пришла́ кабы́ла» называ́лася. Тада́ хазя́ин γляди́ть, як «****кабы́ла прышла́****», дак на́да γляде́ть што́п ў пры́шийке (ка́ла пе́чи я́мка вы́кладана, куды́ хазя́йка блины́ кло́дя) блины́ ни пакра́ли. Як ўхо́дять яны́ ў ха́ту: «кабы́ла ста́ла скака́ть», тады́ хазя́ин там станави́вся, стиряжэ́, што́п ни пакра́ли»* (Записано от: Поленок Алексея Ивановича, 1925 г. р., с. Перелазы Красногорский район, Брянская область, РФ).

Коза́, ж. – **1.** Персонаж святочного обряда колядования, наименование которого связано с обычаем ряженья и наиболее популярной на территории Брянской области (РФ) и Гомельской области (РБ) антропоморфной маской козы, которую изготавливали из подручных материалов: *«Хади́ли с* ***казо́й****, маладёш, э́та в аснавно́м, жэ́нщины, ряди́лись ў стари́нныя таки́я руба́шки, таки́я дли́нные кастю́мы, ну ка́к тябе́ каза́ть, ю́пцы шыро́кия, ко́хты вышива́ныя, ту́т вы́шана, наря́жэныя, ли́ца ўсе́ разукра́шаны, в о́бщем как ста́рцы хади́ли щядрава́ть. <…> Ищё* ***ко́зачку*** *вади́ли, вывара́чивали палушу́пки – и* ***казу****, но* ***каза́****, прихо́дила* ***каза́****, ну* ***каза́*** *ужэ́ праси́ла всиγо́ у хазя́ина с хазя́йкай, жэла́ла до́браγа уража́я, здаро́вья, ўсяγо́, жытьтя́ до́браγа, а у́ш* ***казу́*** *на́да бы́ла адари́ть»* (Записано от: Рябиковой Валентины

Ивановны, 1934 г. р., село Старый Вышков, Новозыбковский район, Брянская область, РФ). **2.** Наименование самого обрядового действия, реализуемое чаще свего в сочетании с акциональными распространителями **«води́ть козу́», «ходи́ть в козу́»:** «[А парни переодевались как-нибудь на Святки?] *Перидява́лись. Шу́бы вывара́чали.* [То есть «козу делали»?] ***Казу́*** *де́лали, да. Ро́ги приде́лывали, мятлу́ паве́сять.* [Сзади как хвост?] *Ага́. Ро́ги приде́лывали, вывара́чивали. Э́та* ***каза́*** *называ́лась – па* ***казу́ хади́ть****. Яны́ иду́ть и стуча́ть цапка́ми* [*палками]: *«Я каза́-диряза́ / За три рубли́ ку́плина, / Палави́ну бо́ка вбу́клина* [*ободрано]*». И захо́дять ў ха́ту и пе́ють»* (Записано от: Зайкиной Екатерины Ивановны, 1943 г. р., с. Колюды, Красногорский район, Брянская область, РФ).

«С трына́цатага па чаты́рнацатае ***вади́ли казу́****: наряжа́лися там ў наря́т, ў казу́ ве́чарам…* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); *«Хло́пцы* ***вади́ли ка́зу*** *на ражаство́, а мы́ пат Но́вый го́т, ў щёдры»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «***Казу́ вади́ли*** *е́та ужэ́ хло́пцы. И каза́ та́я у ни́х зде́лана»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г.р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Пе́рят Но́вым го́дам вади́ли е́тага… Щёдры хади́ли, и* ***казу́ вади́ли»*** (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Колодя́жи, мн. – 1. Обряд колядования; 2. Период Святок (с 7 по 19 января)**,** то же, что и **<u>коляды,</u> <u>колявы</u>** (*см. статьи*): *«Бы́ли ш* ***каладя́жы*** *давне́й… Свя́тки»* (Записано от: Поленок Пелагеи Петровны, 1924 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Коля́вы, мн. **–** 1. Обряд колядования; 2. Период Святок (с 7 по 19 января), то же, что и **<u>коляды,</u> <u>колодяжи</u>** (*см. статьи*): «***Каля́вы*** *– е́та ражаство́. Е́та две няде́ли –* ***каля́вы****»* (Записано от: Капошко Марии

Ивановны, 1925 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Коля́да́, коля́дки, коля́ды, мн. – 1. Обряд колядования: «*Ну, пе́ли, де́вачки пе́ли* [А что девочки пели?] *Ну,* ***каля́ды****, … Ну, паздравля́ли, што́бы до́ма вяло́сь ўсё, што́бы жы́внасть харо́шая была́ и уражáй харо́шый бы́ў и зда́роввя засыла́ли хазяйва́м»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); *«<…> Ну, пе́ють у на́с <…> пат Ста́рый Но́вый γот –* ***каля́ды*** *<…> ве́чарам ужэ бе́γаять, вот де́ўки, ўдо́вы хади́ли кали́сь, но бо́льшы де́ўки хади́ли и пе́ли. Во прибяγа́ть и ка двару́: «Тёт, каму́ петь?». Ну та́м ужо́, хто ёсть: ти сы́ну, ти до́чке, ти каму́ ужэ́…*[А замужние женщины не ходили?] *Ну замýжния… е́та ужо́... вот хто ужо́ умел петь, дак так хади́ли, а та́к не…Ну, па зако́ну γаво́рять, што и ўдо́вам мо́жна хади́ть петь, а де́ўкам – на́да»* (Записано от: Миненко Нины Егоровны, 1933 г. р., с. Новое место, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «*Хло́пцы ш в ра́нни хади́ли, а де́вачки ўве́чарам. <…> Ну, е́сли хло́пцы иду́ть ў ве́чары* ***на каля́ды****, нарижа́юцца ў жэ́нская пла́ття. Аγа́*» (Записано от: Долгой Нины Фёдоровны, 1938 года рождения, д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ); *«Па́ринь мо́жа с и́ми хади́ть ў* ***каля́ды****, но дявча́та пиридяю́цца, шу́бу вывара́чують <…> платки́ э́тыя, бальшы́я цыγа́нския, пазавя́зуюцца – штоп ни уγада́иш <…> буты́лку даси́ш – тада́ ўси пака́жымся»* (Записано от: Грищенко Валентины Ивановны, 1940 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ). 2. Период Святок (с 7 по 19 января), то же, что и **<u>колодяжи,</u>** **<u>колявы</u>** (*см. статьи*): *«****Каля́ды*** *– е́та святы́я вичяра́, ничёγа ня де́лали: «Ў* ***каля́ды*** *во́лки ра́ды»* (Записано от: Руденок Пелагеи Прокофьевны, 1930 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область, РФ); «***Каля́ды*** *ваабще́ две́ няде́ли»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ). 3. Ритуальная каша, то же, что и **<u>кутья</u>** (*см. статью*). Символическое значение данного наименования

может усиливаться также за счёт акциональных распространителей «***скоро́мная*** *колядá*», «***скупáя*** *колядá*»: *«**Пéрвую** стáвять **кутью́**, называ́ицца «**скупáя калядá**», скарóмнаγа давнéй ня éли (малакá, сáла). Мы змывáим крýпки, хвасóлики туды́, змы́им и в чγγункý вáрим»* (Записано от: Поленок Пелагеи Петровны, 1924 г. р., с. Перелазы Красногорский район, Брянская область, РФ).

Колядовáть, несов. – ходить в канун Рождества и/или Старого Нового года по домам с пением обрядовых песен и ряженьем, то же, что и **щедровать** (*см. статью*): «*Дéўки стóл накры́вали: што набрáли, кадá **калядавáли,** то – на стóл»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Крéстики, мн. – элемент крещенских обрядовых действий, связанный с бытующей на территории юго-западных районов Брянской области традиции рисовать на Крещение над дверьми и окнами крестики, освещая таким образом жилище и надворные постройки: «***Хрéстики**, абы́чна, на двиря́х – скóлька двирéй есть – мéлам рисавáли. На ўсéх двиря́х, γдé ани́ есть: ў сарáях, ва ўсём»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Ýтрам **хрéстики** рисавáли. А вот ў дамáх, на нали́чках двярéй, на кутé вóт, на кутé баγавéнька* [*полочка под иконы] *такáя булá, γде икóны стая́ли. На баγавéньки на тóй, нат óкнами рисавáли, нат фхадны́ми двиря́ми, ў сарáях нат двиря́ми **хрéстики** дéлали»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Кут, м. – место, куда ставили ритуальную кашу-**кутью** (*см. статью*) в святочном обрядовом комплексе, обычно правый угол комнаты, где находились иконы: «*Вари́ли кутью́, асóбенна ў махóтке, макатры звáли яé, ў таки́х махóтачках. Навéрх хрéстик. Стáвили яё вóт ў **кýт**, на **кýт** сéна, зачéм-та на сéна стяли́ли…»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); *«Трынáцатаγа пат Нóвый γот вари́ли кутю́. Апя́ть жэ такýю сáмую,*

но е́ту ужэ́ станави́ли на ***ку́т»*** (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Кутья́, на се́на ста́вили, на* ***ку́т****, шу́бы лажы́ли, и се́на, и ста́вили ту ка́шу ў чуγуне́, и начава́ла ана́* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*А ста́вили* [*кутью] *на* ***ку́т****. Така́я махо́тачка была́, вари́ли ка́шу е́ту. Кре́стик де́лали ў махо́танку дирявя́нный»* (Записано от: Вовасовой Пелагеи Ивановны, 1944 г. р., с. Завод Корецкий, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Кутья́, ж. – ритуальная каша.

I. В составе **<u>святочного обрядового комплекса</u>** кутья варилась трижды: вечером перед Рождеством, перед Старым Новым годом (Днем Святого Василия) и перед Крещением. Перед Рождеством данный обычай сопровождался ещё и сопутствующим обрядовым действием – хозяйка дома выходила на улицу и приглашала Мороза отведать приготовленное блюдо. Данное действие символизировало некое жертвоприношение духам природы, осуществляемое ради спасения будущего урожая от ранних весенних заморозков: *«У на́с ма́тка во́щим кла́ла* ***кутью́*** *на е́та во́, γде́ кали́тка е́та иде́ть <…> кусо́чки на е́тый сто́лбик и на е́тый пало́жа. <…> Ра́ньшы каза́ли* [*говорили], *што́ е́тых, як яγо́, памина́ють жа е́тых во́, – пако́йникаў, да́к што́бы, ни се́рдились е́тые ду́хи, да всё та́к жа кла́ли»* (Записано от: Осипенко Веры Ефимовны, 1947 года рождения, д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ); *«На Но́вый γо́т де́лали* ***по́стнаю кутью́****, де́лали из перло́ўки. Зва́ли Маро́за, што́п ён ничёγа ни памаро́зиў. Падхо́дять к акну́ и γаво́рять: «Маро́с, маро́с, хади́ к нам кутью́ е́сть». Е́ли са́ми, а аста́тки атдава́ли куря́м, штоп харашо́ нясли́сь. А во́т* ***крящéнская кутья́*** *–* ***баγа́тая*** *с мя́сам, са́лам,* ***жы́рная*** *во́щим»* (Записано от: Апанасенко Полины Андреевны 1943 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ); «*А пато́м ве́чарам вы́диш на ву́лицу с то́й* ***кутьёй****, та* ***кутья́*** *– идёть* [* мороз] *к на́м ка́шу е́сть. Вот. Да. А пато́м е́ту ка́шу ско́льки са́ми съяду́ть. Даю́ть кура́м»* (Записано от: Вовасовой Пелагеи

Ивановны, 1944 г. р., с. Завод Корецкий, Гордеевский район, Брянская область, РФ); *Е́та* ***ражаствéнская*** [* кутья перед Рождеством], *патóм пéрят Нóвым γóдам – éта…* ***бауáтая кутья́*** *звáли, и пéрят Крящéньем – éта звáли –* ***пóсная кутья́****. Э́та пóсный день быў»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); *«****Кутья́****, на сéна стáвили, на кýт, шýбы лажы́ли и сéна, и стáвили ту кáшу ў чγγунé, и начавáла анá»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье Красногорский район, Брянская область, РФ); «*На Васи́лия* ***кутья́*** *тóжа былá* ***пóсная.*** *А* ***бауáтую кутью́*** *вары́ли ужэ' на Крящéние»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ). Актуализация символического значения (принадлежность непосредственно к святочному обрядовому комплексу) у данного слова осуществляется за счет включения в состав наименования признаковых распространителей. Можно выделить распространители с темпоральным значением *(«пéрвая, вторáя, трéтья, щедрóвая, рождéственская, крещéнская»* кутья**)**, либо с качественным («*пóстная, скупáя, голóдная* или *жи́рная, мáсляная, скорóмная, богáтая*» кутья): «***Кутья́ пóсная*** *пéрят Раждиствóм вáрицца, для уражáя <…> марóза звáли: «Марóс, марóс, ни марóсь нам ни картóшки, ни буракоў. Хади́* [*приходи] *к нам кáшу éсть*» (Записано от: Шкарубо Марии Тимофеевны, 1939 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ); *«Да, кутти́ стáвили:* ***пéрвая куття́*** *– э́та Раждиствó (сядьмóγа января́),* ***ўтарáя*** *– Стáрый Нóвый γóт (хади́ли пéсни петь па вечарáм <…>* ***Пéрвая куття́*** *к Раждиству́.* ***Жы́рная.*** *<…>****Пóсная*** *пат Нóвый γóт. Вари́ли кáшу, на кýт стáвили ў самцó* [сено],*<…> махóтачку стáвили на кýт ў самцó с жвáрам* [ўзвáр – компот] *éли, кампóт дéлали. <…>»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р, с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); *«****Пéрвую*** *стáвять* ***кутью́****, называ́ицца «****скупáя калядá****», скарóмнаγа давнéй ня éли (малакá, сáла). Мы змывáим крýпки, хвасóлики туды́, змы́им и в чγγункý*

ва́рим» (Поленок Пелагея Петровна, 1924 г.р., с. Перелазы Красногорского района); *«**Пе́рвая куття́** сядьмо́уа – **по́сная**, на сядьмо́уа, уатава́ли из я́шнивых круп, да вжо́ сахарко́м замяша́ш, да на сто́л паста́виш, уука́ли Маро́за: «Маро́с, маро́с, хади́ куттю́ е́сть» (на **раждве́ньскую куттю́**). Тады́ дя́тька стаи́ть, дак па ку́ту ко́лам, а ико́ны пры́х-пры́х, дало́ў паскида́юцца. Трына́тцатауа – **бауа́тая.** Васямна́ццатауа – **тре́ття**… Атхо́дя ўсё, ўжо́ е́тауа ня де́лаицца».* (Записано от: Мельниковой Марии Стефановны, 1927 г. р., с. Еловка, Красногорский район, Брянская область, РФ). На территории юго-западных районов Брянской области Рождество и Крещение в большинстве случаев ассоциировалось у информантов с «**постной, скупой** и **голодной**» кутьёй, но встречаются и антонимичные наименования: *«**Пе́рвая** пат Раждяство́ – **ма́сляная куття́**, пат Раждяство́. Бауа́та блины́ пяку́ть, ууля́ють. Хади́ли уада́ть, дяўча́та: пе́рвый блин, как испякёть ма́тка, беуу́ть на ву́лицу <…>**Пасле́дняя кутя́** – э́та ужэ́ Кряще́ние (девятна́ццатауа января́) То́жэ **ма́сляная**, **жы́рная**. Пяку́ть ры́бу и вся́чину»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

II. Кутья как ритуальная пища является неотъемлимой составляющей **<u>похоронных</u>** и **<u>поминальных</u>** обрядов, что соответствует общероссийской и общебелорусской фольклорной традиции: *Ну **кутью́** – е́та ў пе́рвую о́чареть, ну, де́лали* [*на поминки]. *Ка́ждай свае́й ло́шкай браў па тры́ ра́за»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*У на́с на со́рак дней **кутью́** нясу́ть, мёт и пшани́цу»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г.р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

Кутя́, ж. – диалектное наименование ритуальной каши, то же, что и **<u>кутья́</u>** (*см. статью*): «*А така́я **кутя́** стари́нный абря́т. На́да бы́ла скату́ дава́ть е́ту ка́шу»* (Записано от: Вовасовой Пелагеи Ивановны, 1944 г. р., с. Завод Корецкий, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «[Перед Рождеством что делали женщины? Кашу варили?] ***Кутю́** вари́ли, рябу́ю* [*из

разных круп]. <...>*А тады́ ў ве́чары γука́ли* [*звали] *е́та:* «*Маро́с, маро́с! Ха́ди* [*приходи] ***куттю́*** *есть.* <...> [А для чего выходили мороза звать? Зачем его звали?] *А штоп ла́скавей з на́ми быў*» (Записано от: Давыденко Татьяны Петровны, 1927 г. р., д. Медведи, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Пе́вень, м. – диалектное наименование петуха, символический атрибут многих святочных девичьих гаданий. Перед петухом или курицей раскладывали предметы, символизирующие профессию или достаток будущего мужа (уголь, деньги, крупа), и смотрели к чему в первую очередь подойдёт птица. Либо же девушки насыпали на полу (или столе) по горсти зерна, затем запускали петуха и смотрели, чью горсть он начнёт клевать первой – та девушка и выйдет замуж быстрее остальных: «*А* ***пе́вень*** *хо́дя, якую́ пе́рвую далбане́, та́ пе́рвая заму́ш вы́дя»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г.р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Перекрёсток, м. – символический элемент (место действия) многих святочных девичьих гаданий. На перекрёстки выносили мусор (специально собранный для галаний (*см. статью* **сме́тья**)); бросали обувь, чтобы определить направление, откуда к девушке придёт жених (*см. статью* **чёбот**)); выходили, чтобы услышать те или иные звуки, которые затем по-разному интерпретировалась (могли предвещать брак, богатство, смерть и т.п.): «*А та́к хади́ли* [*гадать] *на* ***пярякрёстки»*** (Записано от: Приваловой Нины Ивановны, 1936 г.р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Вот таки́е γада́ния: как с блина́ми выхо́дили на* ***перякрёстак*** *и крича́ли: «Судьба́, судьба́, атзави́сь»* [*с какой стороны звук раздастся, туда и замуж идти]» (Записано от: Потапенко Раисы Васильевны, 1940 г. р., с. Сновское, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Ро́сстанькі́, мн. – символический элемент (место действия) многих святочных девичьих гаданий, диалектное наименования **перекрестока** (*см. статью*): «*А в двяна́ццать часо́ў хо́дят на* ***растанкі́****, ну на пирякрёстки*

дарóх, и тихóнька стая́ть, и слýшають в какóм краю́, якóй звук: ти карóва замычи́ть, ти кóнь заржэ́ть ти, сабáка залáя. Конь заржэ́ть и́ли карóва замычи́ть – баγáта жыть бýдиш, сабáка залáя – бýдиш жыть, как сабáка. А бывáя што, э́та я ужэ́ хади́ла, стýкня чем, так як дóски (таγдá ужэ́ па аднамý на ***растанки́*** *хади́ли), ты́я, як дóски (а тадá кампáния стаи́ть или в друγóя мéста на* ***растанки́*** *хади́ли) – э́та к смéрти, кто услы́ша – плáча, знáчить я памрý. Заγримéл дасκáми – к пакóйнику*» (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Слáвить, несов. – традиция исполнения в ночь перед Старым Новым годом (Днём Святого Василия – 14 января) специальных щедровальных песен, адресованных хозяину, хозяйке дома либо их детям: «*Падхади́ли к акнý: "Хазяйвá дóма?" – "Дóма" – "Петь?* ***Слáвить****?"Ну хазя́йка γавари́ть: "****Слáвьте****." Ну вот, и давáй* ***слáвить****, и́ли сын там, и́ли дочь»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Смéтья, мн. – мусор, символический атрибут святочных девичьих гаданий. Мусор собирали в течение святочного периода, а затем в ночь перед старым Новым годом или перед Крещением выносили на перекрёсток и высыпали. По его следу определяли направление, откуда пидёт суженый: «*У каляды́* ***смéття*** *в γалóк сабирáиш на растанькú панясóм. Куды́ вéтяр разнясе́* ***смéття****, ў якýю старанý, аттýль и жани́х бýдя»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Сóчиво, ср. – ритуальное рождественское блюдо, рождественская постная **кутья** (*см. статью*): «*Как тóлька пéрвая звяздá паявля́лась, сади́лись за стóл и éли* ***сóчива****, éта пшани́ца, варёная на вадé, ну и éсли у каγó бы́ли сухи́я фрýкты, там ви́шни или я́блаки, вот éта вот называ́лась* ***пóсная кутья́****»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Чёбот, м. – сапог (может так называться и любая обувь: валенoки, бурки), – символический атрибут многих святочных девичьих гаданий. Обувь могли перебрасывать через забор или бросать на перекрёстке, с целью определить, откуда придёт жених, в какую сторону девушка пойдёт замуж: «[А на что гадали?] *Ну любо́вника ш сабе́ ужо́..му́жа выбира́ли, на што́ ш ищё… γада́ли, кали́сь мы…е́тый… ва́ленцы кида́ли че́ряс варо́ты. <…> Ти* ***чёбат****… Аткуль ужо́ пры́дя* [*жених]*, з яко́γа бо́ку»* (Записано от: Долгой Нины Фёдоровны, 1938 г. р., д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ); «***Чёбат*** *разу́иш ти бу́рку, тады́ были́ рязи́нывые.* ***Чёбат*** *– бух, а та́м хло́пцы наблюда́ють…»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Щёдры, мн. – хождение в канун Старого Нового года по домам с пением обрядовых песен и ряженьем, колядование, то же, что и **коля́дки, коля́ды, колявы, колодя́жи** (*см. статьи*): «*Трына́цатаγа у на́с* ***хади́ли ў щёдры****, асо́бенна де́ти у на́с хади́ли, у на́шэ ўре́мя ужэ́ де́ти хади́ли»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Де́ўки малады́я, хло́пцы и жэ́нщины малады́я, и мы́ са́ми* ***хади́ли па щёдрах****»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); *«Мы* ***хади́ли ў щёдры****, называ́лися, пат Но́вый γот»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*Уф,* ***хади́ли****, да е́та ш* ***ў щёдры*** *ў ра́нни* [*утром] *хо́дять, ну пе́ють у на́с на Ста́рый …пат Ста́рый Но́вый γот…е́та пе́ять е́тыя…ве́чарам ужэ́ бе́γаять, вот де́ўки, ўдо́вы хади́ли кали́сь, но бо́льшы де́ўки хади́ли и пе́ли. Во… прибяγа́ть и ка двару́: «Тёт, каму́ петь?». Ну, там ужо́, хто ёсть: ти сыну, ти дачке́, ти каму́ ужэ́»* (Записано от: Миненко Нины Егоровны, 1947 г. р., д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Щедрова́ть, несов. – ходить в канун Рождества и/или Старого Нового года по домам с пением обрядовых песен и ряженьем, то же, что и

<u>колядовать</u> (*см. статью*): «*Ну ў ста́рыя вримяна́ то́жэ хади́ли. И мы́ то́жэ* ***щадрава́ть*** *хади́ли»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ).

БЛАГОВЕЩЕНЬЕ

Весня́нки, мн. – специальные песни, цель которых вызвать скорейший приход весны: «*На Блаγаве́щанье* ***вясня́нки*** *пе́ють, ма́ленькия таки́я пе́сянки»* (Записано от: Поленок Пелагеи Петровны, 1924 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Карагóд, м. – **1**. Обязательный сакральный элемент Благовещенских, Масленичных, Пасхально-Вознесенских и Троицких обрядовых действий, диалектное наименование **хоровóда** (*см. статью*): «*На Блаγаве́щанне* ***караγóды*** *вади́ли. Мóжна былó, хóть и ў пóст»* (Записано от: Капошко Марии Ивановны, 1925 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область, РФ); *«Блаγаслави́, Бóжэ, на* ***караγóда*** *γуля́ти, зи́му праважа́ти, зи́му праважа́ти, ле́та застряка́ти»* (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны, 1929 г. р, с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Пóсли Па́схи и да Вазнясе́ння ка́ждый день* ***караγóт*** *быў»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*А тады́ ужэ́* ***караγóда*** *здесь вади́ли на Па́сху»* (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны, 1929 г. р, с. Чернооково, Климовского район, Брянская область, РФ); «*Вади́ли харавóт. У на́с он называ́лся "****караγóт****"»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ). 2. Песни, исполняемые во время вождения хороводов: «*На Блаγаве́щанне* ***пе́ли караγóды****: выхóдим на у́лицу,* ***пе́ли караγóда****, встряча́ли вясну́»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Кли́кать весну́ – исполнять на Благовещенье специальные песенки-веснянки: «*Ма́тки выхóдили на раскрэ́сы* [*перекрёстки] ***вясну́ кли́кать****, а мы́ сле́дам бяжы́м»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Ку́ль солóмы – необходимый атрибут сакрального обряда, связанного с огнём. Сноп соломы, (или вязанка чего-нибудь), который пускали по реке,

женщины и девушки после вождения хороводов. Обычно участники обрядового действия с пением двигались к ближайшему водоёму (естественно, упоминание о данном обрядовом действии мы встречали лишь в тех поселениях, где протекала река), после чего одна из местных вдов устанавливала на заранее подготовленный плот сноп соломы, поджигала его и отпускала по течению: «*Пуска́ли на Блаγаγаве́щанне… Пуска́ли* ***куль***» (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*На Блаγаве́щанье е́та ужо́...вясе́нний пра́зник. По́сли яγо́ <…> ён ў по́ст. Ну на Блаγаве́щанье птуўшачька и γнязда́ ни вье́, ничо́γа ни де́лаим, ништо́. Да абе́да так паядим, а тады́ хади́ли к рэ́чки, штоп была́ вади́чка тёплая. Сабира́лися е́тыя – ўдава запа́ливала* ***куль сало́мы*** *<…> Ён плыве́ и γары́ть, куды́ ён ужэ́ да́льшы, вон, заплыве́,.. так бу́дя тёплинькая висна́*» (Записано от: Долгой Нины Фёдоровны, 1938 г. р., д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*В апрэ́ле, а падажди́те, вот, в апрэ́ле, па-мо́яму,* ***куль-сало́му*** *зажыγа́ли и пуска́ли вдо́вы, а для́ чаγо́ – и́ли сваю́ судьбу́ жжыγа́ли, и́ли што – вот е́та вот я и ня зна́ю, я у ма́тери так ни ра́зу… ну, зна́ю, што всяγда́ бра́ли и пуска́ли*» (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Тепло́, ср. – символический элемент благовещенской обрядовости, диалектное наименование **костра.** Разжигание костров призвано было ускорить весеннее пробуждение природы: «*Развади́ли* ***тяпло́****, што́п быстре́я сне́х сашо́ў, и вади́ли караγо́ды*» (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1973 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Хорово́д, м. – обязательный сакральный элемент традиционной народной весеннее-летней обрядности, то же, что и **<u>караго́д</u>** (*см. статью*): «*Бо́льшэ ў сёлах е́та <…> так е́та де́лалася: и* ***харавóды*** *вади́ли там, и про́чие там…*» (Записано от: Гусева Юрия Николаевича, 1926 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*Ну, Блаγаве́щанне, пе́рят Па́схай, е́та* ***харавóды*** *во́дять, и пе́сни таки́е ш*» (Записано от: Фатеевой Евдокии

Ивановны, 1929 г. р, с. Чернооково, Климовского район, Брянская область, РФ); «*Ну как, сабира́лись,* ***харавóды*** *там, пат γармóшку γуля́ли. В óбщем, харашó γуля́ли»* (Записано от: Гусева Юрия Николаевича, 1926 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*А патóм* ***харавóды*** *вади́ли, каγда́ вре́мя бы́ла. Ра́ньшэ вре́мяни не бы́ла для* ***харавóдаў****, ну ў пра́зники тóка»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

МАСЛЕНИЦА

Блины́, мн. – **I.** Необходимый атрибут **маленичного обрядового цикла**. Ритуальная еда, главное блюдо масленичных празднеств, своеобразный знак Масленицы: «***Блино́ў*** *ка́ждый рас пяку́ть и ўсё: ‘Шо на ма́слянай няде́ли са стала́* ***бляны́*** *лятéли", – вот вам и ўсё»* (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны, 1929 г. р, с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

II. Символический атрибут **святочного обрядового цикла**, используемый в гаданиях и наделяемый магическими свойствами. С данным «гадальным предметом» девушки на Святки вечерами выходили на улицу, и спрашивали имя у первого попавшегося знакомого, либо слушали звуки, чтобы определить направление, откуда он придёт: «***Блины́*** *пяку́ть, выно́сять на у́лицу…Вот дапу́стим, γде там саба́ка заγа́вкаить, γде там, – туда́ за́муш и по́йде»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Вот такия́ γада́ния: как с блина́ми выходили на перякрёстак и крича́ли: «Судьба́, судьба́, атзави́сь»* [*с какой стороны звук раздастся, туда и замуж идти]» (Записано от: Потапенко Раисы Васильевны, 1940 г. р., с. Сновское, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

III. Обязательный компанент **похоронно-поминальных обрядов**. Ритуальная еда, связанная с культом предков: «*Выпива́ли* [* спиртные напитки] *и яму́ налива́ли, пако́йнику, и яму́ ш аставля́ли* ***блины́*** *и ўсё, што наси́ли.* [А носили еду на кладбище на следующее утро после похорон?] *Наси́ли, абы́чна бли́ския, чалаве́к пять – шэсть сабяру́ца, бяру́ть буты́лку γарячи́тельнаγа,* ***блины́*** *и иду́ть памина́ть* <…> [А что ставят на стол для умерших в «родительскую субботу»?] ***Блины́*** *абяза́тильна ста́вять пяре́т ико́най, рю́мку накрыва́ють* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Коло́дка, ж. – **1.** Небольшой брус (палка, полено), который в четверг на Масляничной недели (или в любой день масленичной недели.) привязывали к ноге нежинившегося мужчины, «старого» холостяка*: «Мы смя́лися: вот када́ були́ ищё падро́стками, дак γавары́ли, е́сли па́рень ужэ́ там ў γада́х ни жана́тый, дак γаваря́ть: Ґну γля́ди ш,* ***кало́тку*** *привя́жым, што ни жани́ўся"»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); *«Да́, е́сли ни жэни́цца, стары́й, то́ и* ***кало́тку*** *падари́ли* <…> [Что такое колодка?] *Из де́рива па́лка* <…> *Ну́, шутили́ та́к. Што́ во́т, ни жани́ўся, та́к дава́йте* ***кало́тку*** *яму́ привя́жым, што́п жани́ўся*» (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ). Часто при этом от холостяка требуют выкупа деньгами или водкой. Причем данная традиция соблюдалась как по отношению к юношам («*На ма́сляницу* ***кало́тки тяγа́ли****.* <…> *На ма́сляницу γуля́ли цэ́лаю няде́лю. Сабира́лись де́ўки, захате́ли вы́пить, паγуля́ть – пашли́ таму́ кало́тку привя́жым, маγли́ и па́лку к наγе́ привяза́ть, пато́м к друγо́му.* <…> *Э́та называ́ицца* ***тяγа́ть кало́тки***» (Записано от: Лысенко Пелагеи Ивановны 1952 г. р., с. Яловка, Красногорский район, Брянская область, РФ); *«****Кало́тка*** *е́та…во́т е́сли по́сли свя́так ни с ке́м ни зγаво́риўся па́ринь, аста́ўся ни зγаво́риным, ка́к γаваря́т, ни спараваўся ни с ке́м, на γуля́нках о́н абычна́ ся́дить на сту́л, и яγо́ привя́жуть рушнико́м к но́шке, – и сиди́, пака́ ни аткуписься»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с.Черная Криница, Климовского района Брянской области, РФ)), так и по отношению к девушкам («*Па́рни де́вачкам* ***притя́γивали кало́тки****. Вот так. Па́рни де́вачкам* ***кало́тки*** *притя́γивали.* [А зачем они это делали?] *Ну. ў γо́сти ш, самаγо́нку* <…> *И мне́ притяну́ли* ***кало́тку****. Иде́ На́дя, зна́ите, γде ха́та зγарэ́ўшая? Была́ ву́лачка заγаро́жана, та́к атарва́ли жэ́ртку, мне́ притяну́ли.* <…> *Я таγда́ бутыл́ку самаγо́нки: «На́те ва́м за* ***кало́тку****, иди́те». Ну́ и ўсё»* (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны, 1929 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Ра́ньшы* ***хади́ли***

ба́пки ***ў кало́тки****. Вяза́ли кальцо́, бяру́ть ле́нту или па́лачку, ну́ и* ***вя́жуть кало́тки****, а е́й ча́рачку. Иная́ ба́пка, як нахо́дицца, так чуть жыва́я прихо́дить дамо́й.* [А куда она их вязала?] *А привя́жа, пабу́дя на руке́ мину́ту у каγо́, да и забира́я, и пашла́ ў друγи́й дом.* [Для чего это делалось?] *Ну и…де́вачкам, штоп жанихи́ вяза́лись* (Записано от: Апанасенко Полины Андреевны, 1943 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ)). **2.** Изделие, состоящее из вышитого девушкой платочка (возможно с лентой и букетом), который девушка-невеста обычно прикалывала к груди, либо повязывала на руку своего жениха, отсюда и наименование: «**пове́сить коло́дку**»: «*Е́сли γуля́ють о́бща де́вачки и па́рни, па́рню де́вачка, з като́рай дру́жать,* ***цапля́ють кало́тку****, насавы́е плато́чки на ру́ку»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Э́та на ма́сленицу нивеста жэниху́ далжна́ была́* ***паве́сить*** *э́ту* ***кало́тку****: вот цвито́чик, насаво́й плато́к и бальша́я ле́нта. Ча́ще всиγо́ с кра́сными хади́ли, и цве́т иску́ственый.* [Это она сама все делала?] *Е́стественна. Ана́ далжна́ вы́шыть*» (Записано от: Сугаковой Людмилы Дмитриевны, 1940 г. р., с. Сновское, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); *«Ма́сляница начина́ицца – ўсю́ няде́лю сва́дьбы γуля́ють, е́сли ни сва́дьба, то γульни́ γу́ляють,* ***кало́тки ве́шали****.* ***Кало́тки*** *е́та ш ня де́рива, йи́х на плато́чки вышыва́ли, плато́чик ўся́ками рису́нками деўки вышыва́ли. Е́сли зде́льница* [*рукодельница] *диўчёнка, то яна́ та́к вы́шья краси́ва ра́знай забало́тью. Е́сли ухажо́р е́сть, то яна́ та́к краси́ва вы́шая, вымяре́жывая, абвя́зывають кру́жывцами, и буке́тик цвято́ў – тако́й краси́вый – и* ***кало́дачку*** *яму́ ве́шая и γуля́ють. А е́сли нима́ жениха́, яна́ де́лая, каму́ хо́ча, с ке́м, с хло́пцам даγаво́рицца. Хло́пцы про́сять: «Мари́на, паве́сь мне* ***кало́тку****». А е́сли хло́пцу ни панра́вицца, кака́я деўка паве́ся яму́* ***кало́тку****, то парве́ при кампа́нии сра́зу и бро́ся е́тый плато́чик и цвято́к, а деўка тады́ пла́ча»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

ДЕНЬ ПАМЯТИ СОРОКА СЕВАСТИЙСКИХ МУЧЕНИКОВ (22 МАРТА)

Галу́шки, мн. – ритуальная еда. **1**. Кусочки теста, отваренные в кипящей воде, традиционная для юго-западных районов Брянской области пища в день «сорока мучеников», 22 марта: «*На Со́раки вари́ли* ***γалу́шки***» (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Ну, пяклі́. То* ***γалу́шки*** *пяклі́, то пти́чяк хто... Ну, у ка́ждаγа свая́ хванта́зия»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ). **2.** Печенье в виде птичек: «*Напяку́т каки́х-нибуть* ***пту́шак-γалу́шак***» (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Жа́воронок, м. – ритуальная пища. Печеные изделия в виде птичек, обычно с распростёртыми крыльями. Считалось, что в этот день нужно съесть сорок таких птичек. Печенье разлавали друзьям, соседям, дети выбегали с ним на улицу, призывая скорейший приход весны: «***Жа́варанкаў****, γалу́шки вары́ли. Э́та бы́ли таки́я блю́да што... их на́да бы́ла па со́рак штук сйе́сть. Ну, ма́ть, абы́чна, стара́лась ма́ленькия таки́я де́лать, и е́таγа* ***жа́варанка*** *бярёш ў ру́ки, и бяγи́ш на высо́кая ме́ста, и кричи́ш: "****Жа́варанак, жа́варанак,*** *принясі́ вясну́"»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Каче́ли, мн. – традиционным обязательным компонент весенне-летних народных календарных праздников. Делали их мужчины и парни, они же и раскачивали доску, катая обычно детей и девушек: «*У на́с ста́вили* ***каче́ли*** *на Со́раки. Э́та два́цать фтаро́γа ма́рта»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ). Наименование зафиксировано также при описании комплекса обрядов на Благовещение: «*У на́с ни ста́вили, ў Чернаво́каве. А во́т ў Ба́пках – е́та сяло́ – был калхо́с, там ста́вили, там ста́вили* ***каче́ли***»

(Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Ре́ли, мн. – диалектное наименование **<u>каче́лей</u>** *(см. статью): «А мы́ на ве́рбе то́й ве́шали **ре́ли**»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1973 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «*Де́ти ве́шали каче́ли. Вот е́ти каче́ли называ́ли **ре́ли**. З вярёвак. Паве́сять на де́рива и ката́лись»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «***Ре́ли**, чаγо́ ш ня ста́вили? Вяро́ўки вон на дяре́вья ве́шали»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Со́роки, мн. – **1.** Наименование христианского праздника – дня памяти Сорока Севастийских мучеников, (22 марта по православному календарю): «*Пти́чки пяку́ть на два́ццать фтаро́ва ма́рта, е́та у на́с **Со́раки** называ́ицца»* (Записано от: Середа Марины Ильинишны, 1932 г.р., Медведовка, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*Ўсё на Со́раки: и пти́чяк пякла́, и што́ хош. И **γалу́шки** пякла́, и пти́чяк пякла́»* (Записано от: Карловской Таисии Киреевны, 1930 г. р., с. Медведовка, Красногорский район, Брянская область, РФ). **2.** Ритуальная еда, печенье в виде птичек, то же, что и **<u>жа́воронки</u>** *(см. статью): «Ма́ма ищё, пра́вда, напякёт э́тих **со́рак**, ра́ньшэ ш пякла́»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Ну, пякли́ ш вот таки́я вот – **со́раки**»* (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г.р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ). «*Вот таγды́ на два́цать фтаро́я ма́рты пякли́ е́тыя **со́раки**»* (Записано от: Середа Марины Ильинишны, 1932 г. р., Медведовка, Красногорский район, Брянская область, РФ).

ВЕРБНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ

Ве́рба, ве́рбочка, ж. – обрядовый атрибут, лёгший в основу названия праздника. Веточки вербы освещались в церкви. Кроме того, верба в народном мировосприятии наделяется и магическими силой – считается, что она укрепляет здоровье, помагает расти детям, делает их более послушными. В связи с чем, на территории юго-западных районов Брянской области повсеместно распространён обычай хлестания вербой, с приговорами, заключающими в себе прежде всего пожелания здоровья. Ветками вербы хлестали не только людей, но и животных, их сохраняли и использовали для первого выгона домашнего скота на пастбище: «*И ў Ве́рбная васкрясе́нне хади́ли* ***ве́рбу*** *святи́ть»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*Ў Ве́рбная васкрясе́нне у на́с идуть з ве́чера, з* ***ве́рбай*** *и стая́ть ў цэ́ркви»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г.р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*На Ве́рбнае васкрясе́нне лама́ли* ***ве́рбачку****»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «***Ве́рба*** *бьёть и здаро́ввя придаёть»* (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г.р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*Ну, и дяте́й, γавари́ли, стёγали* ***ве́тками*** [*вербы], *што́бы вре́дные ни бы́ли»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Ну, я ра́ньшэ спра́шывала: Зачем е́та* ***верба****?" Ну, во́т, γаваря́т, скати́ну каγда́ ў по́ле пе́рвый рас праважа́иш, то стёγають скати́ну»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Абяре́х* [*оберег] *в о́бщим, ста́да: з е́тыми* ***ве́рбами****, з ико́нами абхади́ли круγо́м ста́да е́таγа, штоп там ни зγла́зили или ат како́й-та там не́части»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

ПАСХА

Биткú, мн. – игра на Пасху, заключавшяся в традиции стукать друг о друга крашенными яйцами, с целью определить, чьё яйцо крепче. При этом победитель забирает в качестве трофея яйцо проигравшего: «*Ў цéркви прабы́ли, панаедáюцца и лажáцца спáть, да абéду, а тады́, пóсле абéду ужэ́ караγóт вадúть начинáють, калыхáцца, качéли вéшають и у* ***биткú*** *γуля́ють»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «*Хлóпцы, да мужыкú на ў* ***биткú*** *γуля́ли»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Говéть, несов. – начинать есть скоромную (жирную) пищу после предпасхального поста, то же, что и **разговля́ться** (*см. статью*): «*С чатырёх часóў Пáски* ***γавéть*** *мóжна, скарóмная ястúм»* (Записано от: Карловской Таисии Киреевны, 1930 г. р., с. Медведовка, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Кулúч, м. – ритуальная еда, обрядовый хлеб, изготавливаемый из пшеничной муки, яиц, сахара и изюма: «***Куличú*** *– из мукú, а пáсха – из твóраγа»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г.р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*Ну абы́чна, з мукú. Тварóжную здесь кáк-та ня приня́та.* ***Куличú*** *тóлька дéлали, éта ўсё»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

На вкáтья, – игра с пасхальными яйцами, разновидность **биткóв**. Яйца катали по земле, обычно с горки. Участники старались так покатить яйцо, чтобы оно на финише коснулось другого, уже кем-то брошенного: *«Яичкú выбивáли –* ***на фкатья*** *<…> кампáнии сабирáлись…асóбинна мужыкú – сабиралúсь кýчками. Кáтят* [*по земле, часто с горки]*, éсли каснýлась* [*одно яйцо другого] *– забирáют. Паддéлку дéлали: у нас, адúн здéлал дяривя́ннае*

[*яйцо]. *Шапку, картуз яиц набрал. <…> так яго́ павали́ли, зуп вы́били»* (Записано от: Бойчук Таисии Михайловны, 1948 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ); «*У нас иґра́ли – я́йца ката́ли ўсё ўре́мя.* ***На фка́тья*** *ґуля́ли»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Па́сха, па́ска, ж,– обязательный обрядовый атрибут, ритуальная еда, изготавливаемая из творога либо из пшеничной муки (то же, что и **<u>кули́ч</u>** (*см. статью*)): «***Па́сха*** *и называ́ецца твaро́жная, е́та па́сха, а е́та што… е́та куличи́»* (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); («*Да, пато́м пяклі́* ***па́ски****, кра́сили я́йца...»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Ну, пя́кли ту́ю* ***па́ску*** *на Пасху»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Разговля́ться, несов. – начинать есть скоромную (жирную) пищу после Великого поста, то же, что **<u>гове́ть</u>** (*см. статью*): «*Ну, ка́к* ***разґавля́лися****. Да па́ску пяклі́ у пе́чки»* (Записано от: Карловской Таисии Киреевны, 1930 г.р., с. Медведовка, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Ра́на ўстава́ли, наряжа́лися и жда́ли, каґда́* ***разґавля́цца*** *бу́дуть»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*То́лька с васкрясе́ння начана́ла есть –* ***разґавля́лась****»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*Часоў ў пять – шэсть утра́ и* ***разґавля́лись*** *ужэ́»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ). Наименование зафиксировано также при описании комплекса **<u>святочных обрядов</u>**: «*И во́т ўсё е́та на сто́л, ў Раждяство́, и во́т е́та вот* ***разґавля́лись****»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Четвергова́ть, несов. – держать очень строгий пост (фактически ничего не есть) с четверга по воскресенье на предпасхальной неделе: «*Мая́ ба́бушка* ***чатвяргава́ла****: ана́ е́ла ў сре́ду бес по́снаγа ма́сла и ня пила́ ни вады́, ничаγо́ с чатвяргу́ па васкрясе́нне – γалада́нне»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

Чёкаться, несов. – играть в **<u>биткй́</u>** (*см. статью*): «*А,* ***чёкались****? Да, абяза́тильна. В де́цтве по́мню: и ужэ́ де́ти кто́-та яйцо́ брал, а друγо́й сту́кал»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*Ну хло́пцы ш, е́та, ади́н у друγо́γа* ***чёкали****, выбива́ли, каза́ли – бью́ть»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Христо́ситься, несов. / **похристо́ситься**, сов. – **1.** Троекратное целование с пасхальным приветствием: «Христос воскрес» и ответным: «Воистину воскрес!»: «*Ўси, ўси:* ***пахристо́сисся****, и пацалу́исся, и з мушчы́нами. <…> Вяли́кий пра́зник. <…> Е́та Кавалёк -пако́йник з е́тай, як яё, з дурка́й на́шай.. Дирэ́ктар, дирэ́ктар, а ён* [*Ковалёк] *быў харо́шый, ён пячку́р* [*печник] *быў ну и ўсё..ну ён, наве́рна, вы́пиў тро́хи, да и: «Дава́й* ***пахрысто́симся****, Υера́симавна». Дак яна́ яγо́ и вы́кинула с савхо́за»* (Записано от: Долгой Нины Фёдоровны, 1938 г. р., д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ). **2.** Действие на кладбище, заключавшееся в «катании» (*см. статью* «**<u>ката́ть яйца</u>**» в разделе **«Радуница»**) яиц по могилам с произношением пасхального приветствия в адрес покойных родственников, своеобразное поздравление предков с праздником: «*Яйцо́ ката́ють, как* ***христо́сяцца****: «Христо́с васкре́с! Христо́с васкре́с!»»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Пайдёш* ***пахристо́сываишся****, з маγи́лкай там, ну, с пре́тками сваи́ми»* (Записано от: Гусева Юрия Николаевича, 1926 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

РАДУНИЦА

Катáть я́йца – обрядовое действие, связанное с культом предков. Заключается оно в ритуале несколько раз проводить по могиле яйцом, как бы рисуя крест. Осуществлялось данное обрядовое действие как на могилах своих родственников, так и на могилах знакомых. «**Катать яйца**» на кладбище могли и на Радуницу, и на Пасху: «*На Рáданицу хадúли на клáдбище, там, апя́ть жэ, насúли вы́пить и закусúть,* ***яи́чки*** *па мауúлкам* ***пакатáли****»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*А палóжана: пришóл,* ***я́йца пакатáл****, пасидéл нямнóшка»* (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г.р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*Ну, а* ***яйцó*** *абязáтильна* ***катáть****. Идёш там, к камý-та, к знакóмаму, абязáтильна* ***пакатáиш яйцó*** *на мауúлке»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Рушни́к, м. – вышитое полотенце. **I.** Наименование встречается и при описании поминальных обрядов. На **Радуницу** рушник использовался как скатерть, которой накрывали могилу перед трапезой, то же, что и **скáтерть** (*см. статью*): «*Такóй* ***рушни́к****, скáтерть былá, и накрывáли на мауúлку, ну и раскладывали* [*еду]» (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ). **II.** В **свадебном обряде** – на **рушникé** выносится обрядовый хлеб (**каравай**), также **рушники́** являлись обязательной частю приданного невесты: «*Ну, прыдáння éта, палатéнца,* ***рушники́,*** *мóγуть вéчарам прынéсть. Éсли вéчарам ни прынялúмаладóму* ***завéсить****, то як прывязýть маладýю, и вéшають».* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ). **III. Рушникóм** могли привязвать **колóдку** (*см. статью*) в **масленечных обрядах**: «*Ни вéшать, а привя́зывать. Вот éсли пóсле Свя́так нихтó ни с кéм ни зγаварúуся, пáрень астáуся незγаварённым,*

как γаваря́т, ни спарава́ўся ни с ке́м, на γуля́нках он, абы́чна, ся́дет на стул, и яγо́ привя́жут ***рушнико́м*** *к но́шке. И сиди́, пака́ ни отку́писся»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Ска́терть, ж. – **I.** Один из комплекса атрибутов, связанных с поминовением усопших: скатертью на **Радуницу** застилают могилы, прежде чем разложить на них ритуальную пищу: «*Застила́ли на маγи́лку* ***ска́терть****, застила́им и тады́ стано́вям ўсё* [*еду и напитки]*»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Тако́й рушни́к,* ***ска́терть*** *была́, и накрыва́ли на маγи́лку, ну и раскла́дывали* [*еду]» (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ). **II.** Один из атрибутов **похоронного обряда**: скатертью накрывают гроб, а также покрывают могилу на следующий день после похорон, когда приносят на кладбище символический «завтрак» усопшему.: «*Ра́ньшэ γроп ни застила́ли, зде́лали γроп и ни застила́ли* ***ска́терьстью****, тяпе́рь застила́ять, и снеда́ть но́сять»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

ВОЗНЕСЕНИЕ ХРИСТОВО

Ба́рыня, ж., **1**. Символический перснаж, один из ряженых, идущих во главе обрядового шествия (*см. статью* **стрела́**) во время празднования Вознесения Христова, сатирически обыгрывавший богатую в представлении селян женщину: «[Как праздновали Вознесение?] *Ну калей* [*когда-то] *цыγа́ней наряжа́ли, старцо́в*, ***ба́рыню*** [*перечисляет возможных персонажей ряженья]. *Ну, вот…напрямер, е́сли ты* ***ба́рыня****, то раскра́шэная, ў шля́пи и с су́мкай –* ***ба́рыня*** *ш иде́ть, а я бы адява́лась ў бе́лай руба́шке, мушско́м кастю́ме, <…> е́сли ста́ряц, то ў дра́наю адёжду, ище́ приве́сять утута-ка…* [*тут – показывает в область паха]. [Что привешивали?] *Марквíну* [*морковь] *приве́сять и…ла́зять ўси, ряγо́чать-умира́ять. Цыγа́нка – та наря́дная и з дятёнкам, мо́жа две бы́ть. <…> А лю́ди ш выхо́дять, γляде́ть жа и то́жа ада́ряять*…[*дают ряженым продукты, спиртное, деньги]» (Записано от: Миненко Нины Егоровны, 1932 г. р., с. Новое Место, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Функциями ряженых являлось развлечение собравшихся на праздник людей (они в шутку пугали палкой или кнутом детей, девушек, а также случайных прохожих) и сбор угощений, которые выносили из своих домов встречающие процессию жители села, не участвующие в обряде. Обычно ряженых было двое (мужчина и взрослая женщина, которые менялись ролями): мужчина переодевался в женщину, а женщина в мужчину. Половая принадлежность персонажей порой гротескно сатирически подчеркивалась физиологическими признаками: большая накладная грудь у мужчины, играющем роль женщины, и крупный фаллический символ, привязываемый к поясу женщины, изображающей мужчину. Могли быть и две женщины, выполнявшие и мужскую и женскую роли. «*Лю́ди сабира́лися и ишли́ ис ка́ждай ву́лицы ў цэ́нтр. Там адна́ ву́лица, иду́ть адне́ наря́жаныя, ка́жный хо́ча нарядíцца палу́чшэ, но так, што́бы ня узнава́ли. Де́вушка или жэ́нщина за мужыка́ наряжа́ицца, а у́жэ мужык маγе́ ў жэ́нщину*» (Записано от:

Пастушенко Нины Ивановны, 1931 г. р., д. Вихолка, Новозыбковский район, Брянская область, РФ). **2.** В сочетании с глаголом «водить» и производным от него существительным «вождение» («**води́ть ба́рыню**», «**вожде́ние ба́рыни**») за счет метонимического переноса может выступать наименованием самого обрядового шествия и/или же названием праздника в целом: «*Стряла́ – э́та в Бабо́вичах, а у на́с э́та ня во́дють. У на́с на Ўшэ́стье* ***ба́рыню*** *или цы́гана* ***вади́ли.*** *Вади́ли харавóды, мы с хве́рмы* [*фермы] *начне́м: ат кра́я да кра́я* [колонной проходят с одного края поселения в другой]*»* (Записано от: Павленко Антонины Максимовны, 1946 г. р., с. Внуковичи, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Вшестье (Вше́ствие, Ўше́стье), ср. – диалектное наименование христианского праздника Вознесения Христова, закрепившееся на территории юго-западных районов Брянской области, диалектное наименование христианского праздника Вознесения Христова: «***Фшэ́стья*** *ни было́ – так, как в Наваз́ыбкавскам райóне, стрялу́ ни вади́ли. Так пра́знавали, как рили́гио́зный пра́зник, ў цэркафь хóдять. А свякру́ха мая гавари́ла, што* ***Вазнясе́ние*** *как бу́тта прира́вниваицца к Па́схе. И па́схи пякли́ ў э́тат день, и яички́ кра́сили, как на Па́сху. Вазнёсся, зна́чит, Ису́с Христо́с на не́ба*» (Записано от: Тищенко Екатерины Кузьминичны, 1938 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ); «[Как у вас праздновалось Вознесение Христово?] *В це́ркаў хади́ли.* ***Фшэ́ствие****, ка́жэцца, называ́ицца»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «[Вознесение у вас праздновали?] *Да. Шэсть няде́ль по́сли Па́схи. На шэсто́й няде́ли ў чятве́рьх, ўсигда́ ў чятве́рьх, ка́ждый рас ў чятве́рьх. Патаму́ и завётца «****Ўшэ́стье****», а та́к, Вазнисе́ние Ису́са Христа́ на нибеса́. Э́та ш вяли́кий пра́зник. Сабира́имся, адива́имся ў лу́чшае. Руба́шка така́я, че́хлик звала́сь»* (Записано от: Пастушенко Нины Ивановны, 1939 г. р., д. Вихолка, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «*Сяйча́с их ужэ́… и пе́сян ня зна́ют, а во́т по́мню мала́я каогда́ была́, е́та... ну́жна наряди́цца абяза́тильна. Даставáли* [*лучшую одежду].... *И пасло́вица*

таудá ш бы́ла, нарядáў ни было́, а во́т е́сли што тако́я, γавари́ли: "Што ты наряди́лась, как на ***Ўшэ́стье?!****" <…> Да, "Што ты наряди́лась, как на* ***Ўшэ́стье?!****" Знать, на Ўшэ́стье нáда бы́ла наде́ть сáмае лу́чшае. Нам ў касу́ ле́нту мáма абязáтильна, там но́ваю, краси́вую ле́нту завя́жэт. И́ли ще́ ве́шали сюдá вот, на γру́ди ле́нты* [*показывает]. *Таудá, каудá ня взро́слыми были́. А жэ́нщины наряжáлися то ў мужыкá, то ў жэ́нщину, там ў рáзнае....*» (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*По́сли Пáсхи –* ***Ўшэ́стье****. Сичáс – э́та Вазнисе́нье, а рáньшэ –* ***Ўшэ́стье»****.* (Записано от: Иващенко Лидии Прохоровны, 1925 г. р., с. Внуковичи, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); *«****Ўшэ́стье*** *– е́та на шасто́й няде́ли по́сли Пáски, ў чатве́рх. Вазнясе́ние Хрясто́ва. Вяли́кий прáзник»* (Записано от: Боровик Анны Прокофьевны, 1935 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Жи́то, ср. – рожь, ржаное поле. Наиболее распространённое место завершения вознесенского обрядового шествия (*см. статью* **стрела**): «*Хади́ли ў* ***жы́та*** *– стрялу́ е́ту закáпывать»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*Сабирáлись жэ́нщины таки́я, як я́, адявáлись ў сваи́ наря́ды: рубáшки вышывáныя, сарафáны, – иду́ть па сялу́, и пе́ли пе́сни. Тады́ иду́ть ў крáй сялá, тáм, иде́ ро́ш пасе́яна, калхо́зная, захо́дять туды́. А пе́рва ще́, кадá иду́ть, на* ***пирякрёстке*** *даро́х бяру́ть мане́тку и зарывáють, штоп мо́лния ня би́ла. Стрялá – е́та ш мо́лання. А пато́м иду́ть ў крáй сялá, ў* ***жы́та***» (Записано от: Капошко Марии Ивановны, 1925 г. р., с. Перелазы, Красногорский район, РФ).

Под пáшки – под руки, локти. Наименование опрелеляет особенность прохождения участников во время вознесенского обрядового шествия (*см. статью* **стрела**): «*Што́ тако́я стрялá? А е́та каудá идёш ў карауóде, лю́ди сце́пливаются ади́н за аднауó,* ***пат пашки́*** *бярём. Идём па дарóуе и пе́сни*

паём» (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Ста́рец, м. – символический перснаж, один из ряженых, идущих во главе обрядового шествия (*см. статью* **стрела́**) во время празднования Вознесения Христова, сатирически изображавший нищего или нищенку. (В сочетании с глаголом «водить» может служить наименованием самого обрядового шествия (*см. статью* **ба́рыня**)**:** *«Ўшэ́стя, дак е́та ш ужо́, γо́спади, ище́ каро́вник, штоп зара́ней сёдни прыγна́ли, сёдни ш бу́дим* ***ста́рца вади́ть****, и* ***ста́рца во́дим*** *и пе́сни пяём.* [А старец – это кто?] *А* ***ста́ряц*** *– э́та… сабира́имся во – адна́ бу́дя дет, друγа́я – ба́ба, и таќ во идёш, и стрялу́ е́ту па сялу́ вядёш з е́тыми ужо́* ***ста́рцамы*** *суси́м* [*со всем], *стрялу́, и пяём»* (Записано от: Весёлой Веры Григорьевны, 1920 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «[А кто такой старец?] *Э́та баява́я така́я жэнщи́на паявля́ицца, харо́шая, сме́лая. Наряжа́ють яё ў лахмо́тья ўся́кия, наве́шають на яё ўсяγо́, па́лку ў ру́ки, а то́ ужэ́, я́к сняγу́рачка жэ́нщина. Иду́ть, пе́ють пе́сни, а талпа́ ўсле́т иде́ть. Иде́ть и пе́ють, бауа́та ш было́ дяте́й, а* ***ста́риц*** *пауо́ницца за дятями́ – ани́ убяγа́ють, ве́сяла было́.* [Зачем это делали?] *Штоп лён ради́ў»,* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Стрела́ (сула́), ж. – наименование обрядового цикла действий, начало которого достаточно часто связывают со вторым днём Пасхи, когда женщины и незамужние девушки как бы «открывали» период массовых «хождений» по поселению, гуляний, вождения хороводов, исполнения специальных весенних песен («веснянок»), продолжавшийся сорок дней. Кульминация обряда приходится на праздник православного Христова Вознесения (местное наименование праздника – **Ўшестье** (*см. статью*)), когда к участию в ритуальных действиях привлекалось максимальное количество жителей того или иного населённого пункта. Суть обрядовых действий заключается в следущем: с утра группы женщин и девушек в разных частях поселения водят хороводы, а затем собираются все в центре и,

выстроившись рядами, взявшись под руки или за руки, с песнями направляются за околицу села, где обрядовое действие завершается архаическим закапыванием в землю куклы или, что встречается чаще, других предметов: ленты, монет, продуктов и т.п. Наименование «**стрела́**» для данного обряда связывается с зачином самой распространённой на территории юго-западных районов Брянской области и исполняемой в этот период песни: «Как пущу стрелу, да вдоль села» (в разных районах данный зачин может иметь разные варианты: «Ты лети, стрела, да вдоль села…»/ «Да идёт, стрела, да и вдоль села, да вдоль улицы…» и др.): «*Караго́т э́тат* ***стряло́й*** *ужэ́ вяду́ть, рядамы – ряда́мы – ряда́мы. На у́лицэ ш ужэ́ ў кру́ги ня бу́диш стро́цца. Тако́й стряло́й. Спе́ряди бя́ть ста́рцы, а ўсе сле́дам иду́ть и пае́ть* ***стрялу́*** [*песни] *ужэ́, ни харабо́дам. Папае́ть харабо́дные* [*песни] *на цэ́нтре, а пато́м* ***стрялу́*** *зака́пывать иду́ть»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ). «**Стрело́й/сулой**» может называться не только песня и само обрядовое шествие по селу, но и момент начала празднования (то есть второй день праздника Пасхи), день завершения всех обрядовых действий – Вознесение Христово, а в самом широком смысле – весь период празднования, то есть шесть недель после Пасхи по православному календарю: ««*Прихо́дим на кла́дбище, з гармо́нией на́шы иду́ть. Игра́ють, мы́ ска́чим. Па кла́дбищу пахо́дим, папяём, караго́т паво́дим и на е́там стряла́ канча́ицца…Тады́ ужэ́ паско́чим, идо́м…дамо́ў. Паабе́даим, тады́ ве́чарам сабира́лись апя́ть, и* ***вядо́м стрялу́*** *ў ве́чары. И та́к жа са́ма пяём и та́м на кла́дбище зарыва́им. Ну та́к, про́ста, тра́ўки, зяме́льки тро́шки пасы́плим-пасы́плим, паблагадари́м, пако́йникам спако́йнай но́чи пажала́им и пашли́ наза́т*» (Записано от: Ковалевой Анны Захаровны, 1929 г. р., д. Мало-Удёбное, Гордеевский район, Брянская область, РФ)»; «***Сулу́*** *у на́с* ***во́дят.*** *Ади́н раз было́, што мы и за сяло́ выхади́ли, ў жыта. У на́с в е́там гаду́* ***ни вади́ли сулу́****, патаму́ што ужо́ ни было́ у на́с таки́х запява́л-жэ́нщин: хто у́мир, хто што*» (Записано от: Стариковой Зинаиды Кирилловны, 1936 г. р.,

с. Лысые, Злынковкий район, Брянская область, РФ); *«Че́ряс шэ́сть няде́ль по́сли Па́схи пра́знавали Вазнисе́ние, звало́сь Ўшэ́стьем. В Верящ́аки е́хали* ***зака́пывать стрялу́****. Три кило́митра шли за сяло́, ў рош. Тада́ γавари́ли: Ґяти́те стре́лы, лятúте ўсе палама́юцца." Хле́ба в плато́чик завя́жэш и заро́иш ў зяме́льку. Па даро́уе, как шли, пе́сни пе́ли ўся́кие. Тада́ γаво́рять: Ґяти́те стре́лы (каγда́* ***стрялу́ зака́пываюць****), γде лю́ди ни хо́дять, γде пти́цы ни лета́ють, γде зве́ри ни бе́γають." Тада́ γаво́рять, штоп стре́лы лятéли ни на люде́й и ни на паля́; γаво́рять: Зарадú, Бо́жэ, и жыта́, и пшани́цу, и вся́каю пашни́цу." Вырыва́иш рош и три́ ра́за браса́иш, штоп ўсе бе́ды, ўсе γо́рести бы́ли пазади́. Штоп ўсё до́брае, здаро́вае ўсим лю́дечкам. Штоп ўсе бе́ды и γра́ды бы́ли пазади́, харо́шае ўсё было́ ўпереди́»* (Записано от: Пастушенко Нины Ивановны, 1931 г. р., д. Вихолка, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «[С утра на Пасху идут отрывать стрелу?] *На втары́й день Па́схи,* ***отры́ли стря́лу****, а таγды́ вечаро́м пае́ть ўси е́тые пе́сни. И сора́к дней пае́ть э́тыя пе́сни, да Вазнясе́ния*» (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1937 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); *«О-ё, γо́спади, я ш то́е де́цтва вспамина́ю, вясна́ начина́ицца, ну, по́сли паста́, γо́спади, выхо́дим сюда́, на буγо́р, и пе́сни ўся́кия паём. Ну…****стрялу́****…****стрялу́*** *во́дим и* ***атка́пыем****, та ў пра́зник, што вясна́ ш пришла́ – на Блаγаве́щанья. <…> Да, а тады́, на Фшэ́стья – зака́пывали. Кали́сь, нас пасо́дять стару́хи, и тады́ каравóт* [*хоровод] *вади́ли. <…> На Фшэ́стья, жы́та ужэ́ было́. Жы́та ужэ́ было́ ў каласка́х. И тады́ пляли́ як вот…як касу́ у де́вак, и тады́ зака́пывали. А вясно́й, тады́ ш вясно́й* ***атка́пывали*** [*хороводы водили] *на то́м са́мам ме́сти*». (Записано от: Гайшинец Пелагеи Даниловны, 1943 г. р., с. Летяхи, Красногорский района, Брянская область, РФ).

Цы́ган, м. – символический перснаж, один из ряженых, идущих во главе обрядового шествия (*см. статью* **стрела́**) во время празднования Вознесения Христова, сатирически изображавший цыгана или цыганку. (В сочетании с глаголом «водить» может служить наименованием самого

обрядового шествия (*см. статью* **<u>ба́рыня</u>**): «*У дирявéнских вадúли* ***цыґана****, и па Навазы́бкаву* ***вадúли****. Перядéтыя, мáзаныя, накрáшаныя ґу́бы»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*Ваабщé-та,* ***Ўшэ́ствие****… Éта ш вот я на Лю́дкаве* [*район г. Новозыбкова] *аднó врéмя жылá, так* ***цыґáна*** *вóдять, наряжáють и вóдять* ***цыґáна*** *па дварáм»* (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

ТРОИЦА

Вено́к, м. – обрядовый атрибут, связанный с троицкими гаданиями. В населённых пунктах, где протекала река, венки бросали в воду. Если венок уплывал, то девушку ожидала счастливая жизнь и удачный брак, если тонул – несчастье, бедность. Стремясь разгадать будущее, венки также завивали на берёзе или вешали на неё готовые – из луговых цветов. Через несколько дней проверяли: если венок увял, то девушку ждало безбрачие и даже смерть, если оставался зелёным – замужество, богатство, жизнь: «***Вяно́к***... ***Вянки́*** *хади́ли завива́ли.* <...> ***Вянки́*** *пляли́: ва ржы́, ва ўсём: рва́ли василькі́, пляли́* ***вянки́*** *и ве́шали на бярёзу. Ну, а рябя́та падсма́тривали: γде кака́я нявéста како́й* ***вяно́к*** *падве́сить, и стара́лись яγо́ сарва́ть. Вот так ужэ́ и зна́ли, хто каму́ нра́вицца, хто каму́ ни нра́вицца»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Дуб, м. – обрядовая зелень, которой украшали дом и двор на Троицу, подчас наделялся магическими приворотными свойствами, «мужское» растение: *«И ма́тка мая́ была́ вдавой, ско́льки я по́мню, ўсиγда́ яна́ γаварыла: «Де́ти, иди́те нарви́те, е́сли нима́* ***дупко́в*** *бли́жэ, зна́чить вяз, клён».*<...> *А е́сли ё* [*есть] ***дуп*** *– да, то* ***дуп***.<...> ***Дуп,*** *па тры́ ве́тачки, па тры́ ве́тачки ма́тка ка́ла йико́нак* [*возле икон] *кла́ла»* (Записано от: Осипенко Веры Ефимовны, 1947 г. р., д. Дубенец Красногорский район, Брянская область, РФ).

Завива́ть, несов. – загибать концы веток берёзы в кольца в виде венков, повязызать на берёзку разноцветные ленточки: «*На Тро́ицу, абы́чна, таγда́, как атслу́жат ў це́ркви, маладёш, де́вушки сабира́лись, шли, абы́чна, ў бярёзавыя ро́щи, бярёзу* ***завива́ли****»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Э́та каγда́-та* ***завива́ли*** *у на́с, но ни при́ мне»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский

район, Брянская область, РФ); «*Вяно́к… Вянки́ хади́ли* ***завива́ли****…»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Клён, м. – обрядовая зелень, которой украшали дом и двор на Троицу, подчас наделялся магическими приворотными свойствами, «мужское» растение: «*Во, е́сли вдава́, то мушски́ми дяре́вьями: дуб,* ***клён****, ета...вяз.* <…> *Е́та абтарка́ли, е́та я ужо вдава́, дак я ужо́ ско́льки γадоў таркаю мушски́ми дярэ́вьями, штоп мушчи́на ка мне́ захо́жывал»* (Записано от: Осипенко Веры Ефимовны, 1947 г. р., д. Дубенец Красногорский район, Брянская область, РФ); «*У на́с, абы́чна, украша́ять* ***клён****, ве́тки* ***клёна****»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*У на́с* ***клён*** *лама́ли и украша́ли»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*И* ***клёны*** *ве́шали ззади ха́ты, а ў до́ме я́вар лажы́ли»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Крапи́ва, ж. – обрядовая зелень, которой украшали дом и двор на Троицу, своеобразный оберег от нечистой силы: «*Трава́й пакрыва́ли палы́ ў до́ме, а* ***крапи́ву*** *ста́вили ў ста́вни, штоп ве́дьмы ни падγля́дывали, абяза́тильна* ***крапи́вой****»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Ку́мы, мн. – подружки, прошедшие на Троицу обряд «кумления», заключавшийся в обмене вышитыми платочками: «*Сабира́лися дяўчо́нки, падро́стки. Е́та сийча́с падру́шки, а ра́ньша* ***ку́мы*** *бу́дем. Вышыва́ли плато́чки, дары́ли: я табе́ сво́й, а ты́ мене́ сво́й, и мы тяпе́рь* ***ку́мы****»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Люби́стра, ж. – обрядовая зелень, которой украшали дом и двор на Троицу, растение любисток: «*Во,* ***люби́стра*** *по́мню, пато́м вот шо́лкавая трава́, чё-та ана́ была така́я, в мо́де была́»* (Записано от: Сергеенко

Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Май, м. **1.** Собирательное наименование всей обрядовой зелени, которой украшали дом и двор на Троицу (также может называться и берёзка, срубленная и установленная перед домом): «*Пато́м о́кна* ***ма́ям*** *украша́ли* [* на Троицу]» (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Ну, в васкрясе́нье ни сабира́лись, а ў панядельни́к сабира́лись: па буты́лачке, с сабо́й нясу́ть, и закуси́ть, то, што у каγо́ ё* [*есть], *ў ха́те у каγо сабяру́цца, е́сле ё, а то в лесо́к, ну выпива́ли, пе́ли. <…> Бярёски ни завива́ли. Да, на́да было́ пабяли́ть ў ха́те, тря́пки пастира́ть, занаве́сачки чи́стыя паве́сить, абяза́тельна палате́нца, я́вар на о́кна ста́вили и бярёску пат о́кнами,* ***май*** *называ́лася, ну и ў ха́ту кляно́к вно́сили или ли́пку, зялёнасть яку́ю*» (Записано от: Кирейко Тамары Филипповны, 1944 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ). **2.** В сочетании с глаголом «тыкать» («**ты́кать май**») данное наименование наделяется символическим значением вне зависимости от контекста и соотносится только с обрядами троицкого цикла: «*Тро́ицу но́сять и γуля́ння де́лають и бярёзу, и* ***май ты́кають****, зе́ляни е́тай нарыва́ють и ха́ты украша́ють»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Руса́лка, м. – мифологический символический перснаж, ряженая русалкой девушка, идущая во главе обрядового шествия, осуществляемого на Троицу на территории юго-западных районов Брянской области, в районах, где отсутствует вознесенские обряды: *«Каγда́ на Тро́ицу* ***руса́лку*** *наси́ли, мы в де́тстве, мы по́мним, пря́тались в до́ме, о́кна зашто́ривали бе́лым, пачему́-та бе́лым, прастыня́ми, и мы́ падсма́тривали. У на́с дом на приγо́рке был, а её несли́, наряжа́ли и γде́-та в жы́те её бра́ли, из жы́та несли́.* ***Руса́лку*** *изабража́ла жэ́нщина с валаса́ми. Несли́ её на наси́лках, на като́рых се́на но́сят, каγда́ ф ко́пны но́сиш, вручну́ю, каγда́ каси́ли. Жэ́нщина далжна́ быть*

памало́жэ. Ана́ сиде́ла на наси́лках, в бе́лам, во́ласы распу́щены, среди́нка наси́лак пуста́я, но́γи све́шэны. Её несли́ читы́ре мушчи́ны. Лица́ не бы́ла видна, ана́ фся была́ в валаса́х. Её бра́ли, как у на́с называ́ли – Лесапраре́х – нача́ла дире́вни. Пранаси́ли её че́рес фсё село́. Нельзя́ бы́ла падсматри́вать, но де́ти фсё равно́ падсма́тривали. А пато́м, каγда́ её пранаси́ли, де́ти выбеγа́ли и сле́дам бежа́ли, а каγда́ то́лька внаси́ли ф село́, в до́ме пря́тались и падсма́тривали. Зате́м её вынаси́ли за дире́вню. А како́й абря́т там был, я ужэ́ ни по́мню» (Записано от: Ковалёвой Валентины Михайловны, г. Злынка, 1951 г. р., Брянская область, РФ).

Шёлковая трава́ – растение фалярис, обрядовая зелень, которой украшали дом и двор на Троицу: «***Трава́ шо́лкавая**, мя́та, я́вар на Тро́ицу ста́вляли»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Я́вар (я́рий), м. – обязательный атрибут троицких обрядов, связанных с культом зелени, травянистое растение с длинными узкими листьями; растёт на болотах и по берегам рек: «*Да ўсё вре́мя де́лали **я́вар**, γде́ ско́т лама́ла, то́ркали ве́тки»* (Записано от: Вовасовой Пелагеи Ивановны, 1944 г. р., с. Завод Корецкий, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Вот, как жэ е́тат... **Я́рий**... **Я́вар**. Тут вот. Ну, а це́ркафь в Яло́вке, дак наво́зят тра́вы мно́γа, ва ве́сь пол застила́ют там, скаме́йки ўсе. И, е́та, слу́жба идёть. Ну, бяру́ть таγда́ е́ту траву́, γаваря́ть, дамо́й»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*На Тро́ицу – **я́вар**. **Я́вар** – на по́л, во́зли ико́н»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ). Обрядовую троицкую зелень впоследствии собирали, сушили и набивали ею подушки. Такие подушки могли использовать для облегчения головной и зубной боли. Также они (подушки с троицкой зеленью) являются атрибутом **<u>похоронного обряда</u>**, именно её подкладывали под голову усопшему: «*Стру́шки, апи́лки там, не, стру́шка, бе́лым матеря́лом пакрыва́ли паду́шку с се́ном, з **я́варам**... »* (Записано от:

Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

ПРЕСТОЛЬНЫЕ ПРАЗДНИКИ

Ветки (еловые), мн. – символический элемент в структуре обряда переноса «**свечи́**» (*см. статью*). Еловыми ветками устилали дорогу, по которой пройдёт процессия с иконой: *«Кали́сь свячу́ пали́ли.* [У кого?] *А та́я па двара́м жа была́ свя́ча, бальша́я така́я ико́на – Раждество́. Ну и пиряно́сяли: сёдни у ва́с, е́та, як яго́, ну, служэ́ния ко́нчицца, приезжа́ў е́тый, като́рый ужэ́ чита́я, и ўсё, тады́ ужэ́ сабира́лися и пра́знули.* [У кого-то одного собирались?] *Да. У аднаго́, тады́ ужо́ ў ра́нни* [*утром]... *павяче́ряють, и ў ра́нни пиряно́сять ту́ю свячу́, хто́ ужэ́ во́зьмя яе́. Напрымер, ат сасе́тки во я взила́ яе́ ужо́,* ***ве́тки*** *сте́лють* ***ялóвые****, е́тые з е́ли, и пирино́шают ту́ю ико́ну* (Записано от: Осипенко Веры Ефимовны, 1947 г. р., д. Дубенец, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Свеча́, ж. – **1.** Наименование обряда, связанного с ежегодным переносом иконы из одного дома в другой. Осуществлялся он в населённых пунктах, где отсутствовала (была разрушена или закрыта) церковь, и приурочивался к престольному празднику (Илья, Покров, Рождество, Спас и т.д.) данного поселения: «***Свячу́****, ка́к вы γавари́ли, сабира́лись служы́ли ў том до́ме, γде ико́на. Саде́ржыть вот хазя́йка ико́ну, прихади́ли, там слу́жба шла, служы́ли, а пато́м – γγаще́ння, γγаща́лися»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Вот γаваря́ть: "Сяγо́дня* ***свяча́*** *у таγо́-та, у таγо́-та"»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ). **2.** Наименование самой иконы, перенос которой осуществлялся в рамках обряда: «*Перино́с ико́ны был. Так называ́лась: «****свяча́****». Стая́ла γады́ у мяне́ на ха́те. Захате́ла ты ўзять, ну, ужэ́ даγава́риваитесь, и к тябе́ нясу́ть лю́ди. Мно́γа люде́й, хто жала́ющий, памно́γγу прихо́дять. Ну, там служы́ли вяче́рю, ужэ́ сабира́ли»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ).

ВЕЧЕРНИЕ/НОЧНЫЕ ПОСИДЕЛКИ И ИГРЫ МОЛОДЁЖИ ВО ВРЕМЯ ТРАДИЦИОННЫХ НАРОДНЫХ ПРАЗДНИКОВ

Баби́ны, мн. – посиделки молодёжи с танцами и угощением на следующий день после Рождества Христова: «*А на фтары́й день Раждяства́, э́та у на́с звали́сь е́ты…**баби́ны**, на втары́й день Раждяства́. И таки́я де́вачки, как вы, нанима́ли ґармани́ста, ґато́вили яду́, яка́я была́ ф то́ вре́мя, што́ было́: бу́льба, борщ, ка́ша, аґурцы́, са́ла»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1940 г.р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ).

В го́лубя – игра на поседелках молодёжи, носившая романтический характер. Суть игры заключалась в следующем: участники (парень и девушка) садятся на стул спиной друг к другу. Остальные присутствующие на поседелках начинают их щипать и колоть с разных боков. Если в результате данных действий (на счет: «Раз, два, три») участники повернут голову в одну сторону, то они должны будут поцеловаться. Наименование игры возникло из приговорки, произносимой в процессе данного действия «Го́лубь, го́лубь, туркача́,/ голу́бку хо́-ча́ [*хочет]»: «***Ў ґо́луба**. Вот на е́ту табуре́тку я сажу́сь з таґо́ бо́ку, а вы́ з е́таґа… А там ужо́ хто – сядя́щие – ко́лять: «**ґо́луп, ґо́луп**… туркача́, **ґалубку** хо́-ча́». Щита́ять: "Раз, два, тры." Як перявярне́мся ў адну́ сто́рану – зна́чить на́да цэлава́цца, а е́сли па ра́зна… пара́знаму – зна́чить не* [*нет]*» (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Вечери́нка (вече́рница/вече́ренька/вече́ря/вечёрка), ж. – вечерние посиделки молодежи за работой или для увеселения (с танцами, угощением). Чаще всего они были приурочены к какому-либо народному календарному празднику, то же, что и **збо́рня, збо́рщица, и́гри́ще** *(см. статьи)*: «*И **танцава́ли вечары́нку**, нарыжа́лися ў сарахва́ны, расшы́тыя руба́шки, хвартуки́,<…> и танцава́ли пато́м, часо́ў да чатырёх утра́ танцава́ли, из ве́чара прихади́ли сматре́ть ўси, ба́бы там, мужыки́ и ўсе́, пато́м*

маладёш…» (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1940 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*Ёта вот ма́ма мая́ раска́зывала: дак, ра́ньшэ γуля́ли* ***вечары́нки****, е́та са́мае, ўсе́ сабира́лись, чай пи́ли, да, и на палу́ ўсе начава́ли»* (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г.р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); *«Ка́ждая сваю́ ку́рицу бере́* [*для гадания]*, к ба́пке хади́ли: там ей и палы́ памо́им, и вады́ нано́сим, хади́ли на* ***вече́рницы****, на* ***вечо́рки****, клубоў ни было́*» (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «*На* ***вяче́ряньку*** *хади́ли ў Каля́ды, <…> е́та абяза́тельна*» (Записано от: Грибачевой Александры Васильевны, 1928 г. р., с. Внуковичи Новозыбковский район, Брянская область, РФ); *«Я зна́ю, я была́, и хло́пцы ужэ́ прихо́дили, ухажо́ры на* ***вече́рю****»* (Записано от: Ковалевой Нины Макаровны, 1932 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ). Наименование зафиксированы при описании святочных и масленичных обрядов.

Загу́ливать, несов. – собираться и праздновать на следующее утро, (день/вечер) после **вечери́нки** (**и́гри́ща**) (*см. статьи*): «*Пато́м ве́чар и́ли жэ у́трам прихади́ли хло́пцы и прынаси́ли па буты́лке γарэ́лки, называ́лась –* ***зауу́ливали****»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ) – наименование зафиксировано при описании святочного комплекса обрядов.

Збо́рня, **збо́рщица** ж. – вечерние посиделки молодежи, то же, что и **вечери́нка, и́гри́ще** *(см. статьи)*: «*На́ша γульня́?* ***Збо́рщица****! И* ***збо́рщицей*** *зва́ли… щита́й, жэ* ***збо́рня. Збо́рней*** *называ́ли»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

И́гри́ще, ср. – вечерние посиделки молодежи, то же, что и **вечеринка́, збо́рня, збо́рщица** *(см. статьи)*: «*Две́ няде́ли γармо́нь, танцу́им,* ***и́урыща*** *найма́им»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1973 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «*А ве́чарам, по́сли каля́т,*

и́грыща *лама́им…*» (Записано от: Пыленок Татьяны Федосовна, 1929 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «*Сяго́дня на адно́й у́лицэ* ***и́гурища****, ни вечари́нка называ́лась, а* ***и́гурища****»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*На́с ско́льки там: ти пя́ть, ти шэ́сть, ти де́сять – найма́им* ***ыгры́ща****: хватэ́ру, найма́им гарани́ста, ыгра́им, ве́чар тарну́имся. Вай, шо там тво́рицца!*» (Чварова Елена Егоровна, 1928 г. р., с. Старый Кривец Новозыбковского района). Наименования зафиксированы при описании святочных, масленичных и пасхальных обрядов.

Хвате́(и)ра, ж. – место сбора молодежи для вечерних посиделок (для работы и развлечений) в период календарных праздников «*На* ***хварти́ру*** *е́та ани́ пастая́нна хади́ли, ежыдне́вна, там начава́ли и, е́та са́мая, а во́т на и́урища е́та ў пра́зник сабира́лися там, ну, што бы́ла у ка́го, што тада́ бы́ла. Ну так вот. Принаси́ли, гато́вили де́вушки. Ну па́рни ужэ́ прихади́ли з буты́лкай там, и е́та са́мая, устра́ивали ве́чар, вот. Прихади́ли з гармо́шкай»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ). Наименования зафиксированы при описании святочных обрядов.

СВАДЬБА

Вено́к, м. – традиционный свадебный славянский головной убор невесты, символ «невинности» девушки: «*Абязáтельна ў бéлае плáтье, а на γалавé – **вяно́к** дóлжан быть и хватá, **вяно́к,** абы́чна из васкавы́х бéлых цвятóў дéлали»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Надявáла, надявáли яγó: **вяно́к**, лéнты…»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Мы бýдем Вáлю зáмуш аддавáть, тóжа **вяно́к** здéлаим»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Гарбýз, м. – тыква. Атрибут предсвадебной обрядовости, связанный с обычем выкатывать во время сватовства большую тыкву в знак отказа выходить замуж: «*Но у нáс, ў сялé, éтаγа нé была, канéшна, éта прóста разγавóры были́, éсли ужэ́ ни захóчит, **γарбýс** аддавáли»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*А éсли ни нрáвицца жани́х, срáзу ямý γарбузá… **γарбýс**, и кáтять, и кати́ся ты з γарбузóм… γарбузá падкати́ть – и иди́тя* (Записано от: Громыко Надежды Гурьевны, 1938 г. р., г. Ветка, Гомельская область, РБ); «*Ну, так éта ш, éсли в аγарóт **γарбýс** вы́нясла…* [*если девушка отказывается выходить замуж]» (Записано от: Гусева Юрия Николаевича, 1926 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*Вы́нясет **γарбýс**, и ўсё: бес слоф разварáчивайся и иди́»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ). При этом «**гарбýз**» в фольклорной традиции наделялся настолько высокой степенью символизма, что не обязательно было доставать сам предмет, достаточно было лишь озвучить отказ, что сразу же соотносило ситуацию с идеоматическим сочетанием «**гарбýз вы́катить/повéсить**»: *«Ка мнé тóжэ приéхали ў свáты, а я кажý: “Я ни пайдý за тябе” Ты мне ни нáда,*

*ни нра́висся, за тябе́ ни пайду”. Пашли́ ани́. Щита́ицца «**паве́сили γарбузу́**»* [А не надо было выкатить?] *Не. Наза́втряγа пачу́иш, шо лю́ди ка́жать: “Вон, По́ля **γарбузу́ паве́сила** там Ива́ну-Рама́ну” Ни приня́ла. Э́та щита́ицца, значи́т, пазо́р, што ему́ атказа́ли»* (Записано от: Зубковой Полина Ивановна, 1927 г. р., с. Забрама, Климовский район, Брянская область, РФ).

Дру́жка, ж. – ближайшая подруга невесты, свидетельница на свадьбе: «*А пато́м свяде́тельница у на́с была́ **дру́шка**»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «***Дру́шка** была́…* [Что она должна была делать?] *Ну шо́ ана́ де́лала? Ра́ньшэ ничаγо́ ана́ ня де́лала. Пя́рят сва́дьбай адява́ла, памаγа́ла, а на само́й сва́дьбе там γавари́ла, пазравля́ла, абраща́лась ка́к-та»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*У́ карава́й фтыка́ли абяза́тильна све́рху, стара́лись са́мый краси́вый плато́к наки́нуть и абяза́тильна е́та де́лала **дру́шка**»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Дружо́к, м. – ближайший друг или родственник жениха, выполнявший роль распорядителя на свадьбе: «***Дружо́к** – ста́ршый, а тады́ ско́льки ужэ́ парне́й пазаве́ жани́х»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «***Дружо́к**, а е́та ш друззя́ жениха́ бы́ли»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Дя́дя, м. – распорядитетель на свадьбе со стороны жениха, то же, что и **<u>дружок</u>** *(см. статью)*: «*Паджани́шникаў **дя́дя** – у жэниха́. Паджани́шник или **дя́дя**. А у няве́сты – дру́шка»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Е́льцы́, ве́льцы́, мн. – обязательный элемент свадебного обряда. Украшенные разноцветными бумажными цветами веточки ели (может быть и

маленькая ёлочка или обёрнутые в цветную бумагу деревянные палочки), которые вставляют в один из свадебных караваев и ставят рядом с молодожёнами во время свадебного застолья. **Е́льцы (ве́льцы)** вместе с приданным забираются невестой в дом мужа, то же, что **ёлочка** *(см. статью)*: «*Ой, у на́шых **е́льцах** шу́рки-бу́рки зялёныя, / И няхто́ ня ууада́ў, хто ельцы́ **свява́ў*** [*свива́л]» (Записано от: Апанасенко Полины Андреевны, 1943 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ); «***Е́льца** де́лали. Ну, хто́ де́лаў, а хто́, быва́ла, ни де́лаў… Ну, ёлачка… наряжа́ли яе́ и ста́вили ка́ла малады́х*» (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*Дявча́та де́лали карава́и и **ельцы́** те жэ* » (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Ну во́т, и де́лали, у каго́ как называ́лись: у каго́ – **ве́льцы**, у каго́ – **е́льцы***» (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*И пато́м ў карава́й то́ркали е́ти **ве́льцы***» (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Ёлочка, ж. – обязательный элемент свадебного обряда. Украшенные разноцветными бумажными цветами веточки ели, то же, что **вельцы́, ельцы́** *(см. статьи)*: «*Укра́сять **ёлачку** краси́ва цвята́мы, и тады́ дяўчёнка там, у маладо́уа, ти сястра́, ти хто́*» (Записано от: Грищенко Валентины Ивановны, 1940 г.р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ).

Зару́чины, **заре́чины**, мн. – основной обряд предсвадебного периода, сватовство, то же, что **засва́тки, сва́ты́**, **сго́вор**, **магары́ч** *(см. статьи)*: «*Да е́та **зару́чины**, каугда́ заруча́ть, таугда́ и да́рять пада́рки*» (Записано от: Середа Ольги Степановны, 1923 г. р., с. Медведовка, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Нявéста да́рит пада́рки ужэ́ на сва́дьбе, ни на **зару́чинах***» (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Маугла́ ў **заре́чины***

пайти́ и…а пато́м атказа́цца ня палучи́цца» (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Заруча́ть, несов, / **заручи́ть** сов. – сватать / сосватать: «*Як по́йдим мы́ на зару́чины, / Та́м се́нячки закру́чаны* [*двери в коридор закрыты]. */ Паку́ль се́нячки крути́ли, / Та́м Ма́рьячку* ***заручи́ли****»* (Записано от: Грищенко Валентины Ивановны, 1940 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ).

Засва́тки, мн. – помолвка, сговор о свадьбе, то же, что и **зару́чины**, **сва́ты́**, **сгово́р**, **магары́ч** *(см. статьи):* «*Снача́ла* ***засва́тки*** *быва́я…а та́м сва́дьба»* (Записано от: Апанасенко Полины Андреевны, 1943 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ).

Ко́жух, м. – атрибут свадебного обряда, наделяемый магическими свойствами. Место за столом, на котором сидели молодожёны застилали шубой (**кожухо́м**). Считалось, что это должно способствовать материальному благополучию новой семье: «[А вот на чём молодые сидели?] *Шу́бу стяли́ли, вы́вернутую,* ***ко́жух*** [Для чего?] *Ня зна́ю. Ну, вро́де, што́бы – шу́ба лахма́тая – штоп жызнь была́ лахма́тая, штоп ня го́лая»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Карава́й, м. – необходимый элемет восточнославянской савадебной обрядовости. Использовался на различных этапах традиционной народной свадьбы. С караваем родители встречали и благославляли молодожёнов, в один из караваев вставлялись **вельцы́**, *(см. статью),* при помощи каравая осуществлялся обряд одаривания молодых на свадьбе: «***Карава́й*** *был у маладо́га и у маладо́й, абы́чна пякли́ хрёсныи ма́тери и нявёсты, и маладо́га»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*А пато́м приязжа́ють з ве́льцем во сюда́,* ***забира́ють*** *маладу́ю и вязу́ть к маладо́му. У маладо́га пато́м де́лять* ***карава́й****…У маладо́га* ***два карава́я****: ади́н – з ве́льцем, яго́ ня*

тро́гають, а де́лять фтаро́й» (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Як дяли́ли? Пада́рки як начина́ють дяли́ть:* ***карава́й*** *ре́жуть па кусо́чкам»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*Жаняху́ ну́жан ищё* ***карава́й****: тауда́ вот дяли́ли, кауда́ пада́рки ада́ривали. Так, у на́с, наприме́р, у маладо́й де́лять* ***карава́й****. Тауда́ гуля́ли день у маладо́й, день у маладо́га»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Вот прие́хали, гуля́ють у маладо́й.* ***Карава́й*** *падяли́ли жэ, забира́ють вот тада́ няве́сту. А пато́м гуляють у яго́ на дру́гий день, у яго́ апя́ть ужэ́ вади́ли* ***карава́й****. Вот, два разы́* ***карава́й*** *выхо́дя»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Коса́, ж. – прическа незамужней девушки. Обряд расплетания косы в конце первого дня свадебных гуляний являлся публичной демонстрацией смены социального статуса девушки (с невесты на замужнюю женщину): «*И во́т, кауда́ весть няве́сту к жаняху́, ана́ расплята́ит. Маладая заплята́ит* ***ко́су****, и краси́ваю ле́нту ў* ***касу́****. И во́т, дру́шка расплята́ит* ***касу́*** *и забира́ит сябе́ е́ту ле́нту»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Кра́сная ле́нта, кра́сный ба́нт, плато́к, кра́сный фла́г – предметы, объединённые символикой красного цвета (цвета крови), публично демонстрировались на второй день свадьбы, метафорически символизируя невинность невесты: «*А е́сли ку́рицы не бы́ла, то жани́х ста́вил тёще буты́лку шампа́нскауа* ***ис кра́сным ба́нтам****, блауадари́л, и тада́ ўсем гастя́м бы́ла паня́тна* [*что невеста была невинна]*»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Ну,* ***плато́к, плато́к кра́сный*** *– и че́сная де́ўка зна́чить»* (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны, 1929 г. р, с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Зна́чить, выве́шавали* ***кра́сный***

***флах**, што ана́ де́вушка»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*Як че́сная де́ўка – то на па́лку **флах с кра́сным** адева́ють»* (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны, 1929 г. р, с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Кукса́, ж. – причёска, отражающая смену социального статуса девушки (с невесты на замужнюю женщину): «*И ана́ з распу́щаными валаса́ми, вязу́ть яё к жаняху́. Каγда́ привязли́, там ужэ́ з ро́цвеникаў маладо́γа бярёть, и во́ласы… и во́т кру́тять **куксо́й**, вот так вот* [*показывает] *кру́тять»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*А по́сли сва́дьбы ужэ́ расчёсывали е́ти ко́сы и **куксу́** закру́чивали»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Ку́рица, ж. – символ невинности девушки. В славянской мифологии курица наделена брачно-эротической символикой. Во многих фольклорных и языковых контекстах курица является символом женских детородных органов. В свадебном обряде юго-западных районов Брянской области «курица» как символ целомудренности невесты дополняться символикой красного цвета: «*Е́сли де́вушка была́ де́вушкай, то **ку́рыцу** кра́ли и кра́сный бант на γо́лаву ве́шали, и за но́γи тяγа́ли, на фтаро́й день»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «***Ку́рицу** ат няве́сты бра́ли, забира́ли и привази́ли жаняху́. Хрёсная лави́ла и вязла́ к жаняху́ и про́стынь по́сли но́чи пака́зывала»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовского район, Брянская область, РФ); «[На **курицу бант красный** одевали?] *Е́та прихо́дя де́вушка че́сная, тады́ и адява́ли»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Магары́ч, м. – помолвка, сговор о свадьбе, то же, что и **зару́чины, засва́тки, сва́ты́, сго́вор** *(см. статьи):* «*У на́с сваты́ называ́лися* ***маγары́ч***» (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Молода́йка, ж. – основной персонаж свадебного обряда, одно из возможных наименований невесты: «*У* ***молода́йки*** *сабира́юцца, а пато́м назнача́ють, када́ сва́дьбу, на яко́й пра́зник, то́жэ сабира́ють тада́ падру́х, друшка́*» (Записано от: Валентины Ивановны Грищенко, 1940 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ).

Обделя́ть, несов. – одаривать. Обычно невеста дарила подарки будущей родне в процессе сватовства или на самой свадьбе. Но могли и родственники жениха в ответ одаривать родню невесты: «*Ана́* ***абделя́ла*** *ўсю́ радню́ жаняха́ пада́рками, а пато́м яγо́ радня́ – яё пада́рками*» (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Паса́д, м. – ритуальная песня в структуре свадебного обряда, исполняемая в момент, когда жених забирает невесту: «*Вот ён* [*свидетель выкуп за невесту] *ужо́ запло́тя, а ту́т жэ* ***паса́т*** *пяе́цца*» (Записано от: Грищенко Валентины Ивановны, 1940 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ).

По́езд, м. – наименование свадебной процессии: «*Е́та называ́ицца* ***по́ист***. *Стаи́ть ко́нь, а круγо́м каня́ вы́вярнять палушу́бак, да и бе́γаять…*» (Записано от: Грищенко Валентины Ивановны, 1940 г. р., с. Спиридонова Буда, Злынковский район, Брянская область, РФ).

Про́стынь, ж. – предмет, публично демонстрировавшийся на второй день свадьбы. **Про́стынь** со следами дефлорации являлась доказательством отсутствия у девушки добрачных связей: *«Яны́ заставля́ли, так ана́* [*свекровь] *сама́ ў ту́т начава́ла, и выно́сила, и пака́зывала <…> так яны́ вы́нясуть ту́ю* ***пасти́лку*** [***простынь***], *пака́жуть, да и ўсё*» (Записано от: Тимошенко Анны Петровны, 1929 г. р., с. Верхличи, Красногорский район,

Брянская область, РФ); «***Про́стынь*** *вынаси́ли… Там абяза́тильна, ра́ньшэ абяза́тильна бы́ла»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовского район, Брянская область, РФ).

Сва́ты́, мн. – **1.** Основной обряд предсвадебного периода, сговор о свадьбе, сватовство, **зару́чины**, **засва́тки,** **сго́вор**, **магары́ч** *(см. статьи)*: «*Пришо́ў ба ты ў* ***сва́ты****, /А я ни пашла́. / "Ня бо́йся, дяўчи́на, / Ў* ***сва́ты*** *ня приду́"…»* (Записано от: Середа Марины Ильинишны, 1932 г. р., Медведовка, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Ну, жани́х, наве́рная, ска́жэт, што вот, бу́дем жани́цца, там даґавари́мся, мы придём ў* ***сва́ты****»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Ў* ***сва́ты*** *прихади́ў сам жэ жани́х, хрёсный ате́ц и мать хрёсная, ате́ц и ма́ть у каґо́»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Ну, зару́чины и* ***сва́ты****. Хто – как: пайдёмте ў* ***сва́ты****, или идёмте ў зару́чины»* (записано от Екатерины Никифоровны Сергеенко, 1948 г. р., с. Кожаны Гордеевского р-на); «*Я ў* ***сва́ты*** *пайду́ маґары́ч пить»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ). **2.** Лица, участвующие в сватовстве. Обычно родители, крёстные родители и родственники жениха: «*Ради́тели назнача́ли* [*сватов], *в о́бщем, выбира́ють ў* ***сваты́*** *каґо́ там»* (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

Сва́шки, **сва́тти**, мн. – важные персонажи свадебного обряда. Женщины со стороны невесты, которые украшали дом жениха вещами из приданого: развешивали "рушники" (вышитые полотенца на иконы), новые занавески, перестилали постель и т.д.: «*А ра́ньша па два́ дни ґуля́ли, када́-та, ба́ба мая́ раска́зывала. А во́т я при сваéй жы́зни – то ш бе́днасть была́,* ***по́сли вайны́*** *– дак ади́н день у на́с* [*свадьба праздновалась]. *Наприме́р, з утра́ е́дуть к маладо́й. Ну, прыда́ння е́та, палате́нца, рушники́,* ***мо́ґуть*** *ве́чарам прыне́сть. Е́сли ве́чарам ни прынясли́ маладо́му заве́сить, то як*

прывязу́ть маладу́ю, и ве́шають. ***Сва́шки*** *называ́лись* [А что такое свашки?] *Ну, так называ́лися* ***сва́тти****»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ).

Сго́вор, м. – договоренность о свадьбе, сватовство, то же, что и **зару́чины, засва́тки, сва́ты́**, **магары́ч** *(см. статьи)*: «*Про́ста даґава́риваицца, на како́й день, и тада́ приижжа́ють е́ти сва́ты или зару́чины, или* ***зґо́вар****. И ўсё е́та ў ади́н день»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Сунду́к, м. – атрибут свадебного обряда. Наличие **сундука**, в который складывалось приданое невесты, свидетельствовало о её достатке материальном благополучии: «***Сунду́к****, пасте́ль… Ну, ў* ***сунду́к*** *нала́жывали пасте́ль и што́ там бы́ла. Таґда́ мо́да была́, наприме́р к жаняху́ ў дво́р привязу́ть, и ты́ далжна́ занаве́сить весь дом там, и на ико́ны паве́сить там, палате́нца»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Як прие́дит прида́нне, ў пе́рвый день. Привязли́ ей пасте́ль, привязли́ и ўсё, а на дру́ґий день е́та е́дуть прида́нне, е́та ужэ́ е́дути к маладо́му, вязу́ть* ***сундуки́****, ве́шають рушники́, занаве́ски, хо́дять, украша́ють»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Ши́шки, мн. – обязательный элемент свадебного обряда. Украшенные разноцветными бумажными цветами веточки ели (могут быть и обёрнутые в цветную бумагу деревянные палочки), то же, что **вельцы́, ельцы́, ёлочка** *(см. статьи)*: «*У на́с называ́ецца* ***ши́шки****: е́та чаты́ре таки́х из сасны́ па́лачки вставля́ли, там ле́нтами, мишуро́й ра́знай и накида́ли платко́м»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

КРЕСТИНЫ

Ка́ша, ж., **1**. Ключевой элемент крестильного обряда. Своеобразный аналог «каравая» на свадьбе. Крестильную кашу в горшке ставили на стол, накрывали большим блюдом, после чего гости начинали одаривать новорождённого (чаще всего деньгами). Тот, кто положит в блюдо больше всех (обычно это был кум) получал право разбить этот горшочек об угол стола, что символизировало начало новой жизни: «***Ка́шу*** *ту́ю ста́вять и нясу́ть ужэ́ на сто́л. И ло́жать ужэ́ лю́ди, хто γро́шы там, хто што. Ну а ужэ́ кум, кане́шна, бо́льшэ ўси́х стара́ицца палажы́ть»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «*На е́ту* ***ка́шу*** *лажы́ли де́ньγи, на е́та блю́да, като́рай накры́ли* ***ка́шу****. Рябёнку на прида́нае щита́лась»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Ўсе́ ты́е лю́ди…* ***ка́шу*** *паста́вили на стол, любо́й кладёт, хто што мо́жат»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «***Ка́шу, ка́шу*** *вари́ли, и каγда́ Хрясти́ны, так би́ли* [*разбивали горшочек с кашей]*»* (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны, 1929 г. р, с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ). «*Е́тый γаршо́к разбива́я кум»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Вот накры́ла γаршо́к с* ***ка́шай****. Пато́м бяре́ш э́тат γаршо́к, ап стол бьёш. И вот на ско́лька черяпко́ў разабьёцца ис* ***ка́шей****, ўсё е́та разда́ш γастя́м, што́бы γости е́та е́ли. Черяпки́ е́ти сабира́ли пато́м и зака́пывали ў зе́млю»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ). После разбивания горшка гости обязательно должны были попробовать кашу. Кроме того, они забирали часть её домой, кормили детей, скот, домашнюю птицу. Считалось, что эта каша обладает целебными (не будут болеть зубы) и магическими (способствует благополучному

материнству у женщин и плодовитости у скота) свойствами: «*Дава́ли, лажы́ли ў аско́лак* ***ка́шу*** *и дава́ли ка́ждаму, штоп зу́бы ни бале́ли, асо́бенна у дяте́й»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовского район, Брянская область, РФ). **2.** В сочетании с глаголом «бить/разбивать» («**би́ть ка́шу**», «**разбива́ть ка́шу**») за счет метонимического переноса может выступать наименованием данного обрядового действия: «*Плати́ть до́лжан де́нях. Ну, та́м, ани́ таргава́лись, ско́лька сто́ит е́та* ***ка́ша****. Ну, в аснавно́м, кум ни паддава́лся. А е́сли у ку́ма не́ту де́нях, хто́-та бо́льшэ даст, таргда́ тот* ***бьёт ка́шу****»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Што́б жэ* ***разби́ть ка́шу****. Кум, як палажы́ў, и* ***ка́шу*** *ту́ю* ***разбива́е****, тады́ ужэ́ чаряпки́ е́тые кида́ють и ядуть»* (Записано от: Колесниковой Ульяны Васильевны, 1941 г. р., с. Заборье, Красногорский район, Брянская область, РФ); «***Ка́шу, ка́шу*** *вари́ли, и каргда́ Хрясти́ны, так* ***би́ли****»* (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны, 1929 г. р, с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Макотра́к, макатёр, м. – 1. Необходимый атрибут крестильного обряда, большой широкий глиняный горшок, разбиваемый на празднике (*см. статью* **каша**), то же, что и **махо́тка:** «*В* ***макатра́ках****, махо́тках таки́х вари́ли. Ну, а пасле́дняе ўре́мя, так ка́шу ни вари́ли, а пакупа́ли канхве́т, насыпа́ли в махо́тку. Разабью́ть и во́т бяру́ть е́ти канхве́ты»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ). 2. Атрибут святочной обрядовости. Именно в глиняном горшке варили **кутью** *(см. статью)*, ставили её в «красный угол» под иконы, украшая сверху маленьким крестиком: «*Вот се́на патстила́ли и ста́вили э́тат* ***макатёр*** *на э́та, а пато́м ко́рачку э́ту снима́ли, дава́ли на у́тра ку́рам там, ну жыво́тным, кака́я жы́внасть на дварэ́, тем и дава́ли»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Махо́тка, махо́точка, махота́нка, макатра́ ж. – 1. Атрибут крестильного обряда. Небольшой глиняный горшок для приготовления пищи, то же, что и **макатра́к кутью** *(см. статью):* «[В чём кашу варили на крестины?] *Ў э́там са́мам, ў* ***махо́тке****, абы́чна, ў чём вари́лась, ў том и ста́вилась»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ)**.** 2. Атрибут святочной обрядовости, гошок, в котором варили **кутью** *(см. статью):* «***Махо́тачку*** *ста́вять на ку́т, абвара́чивають се́нам»* (Записано от: Елисеенко Нины Макаровны, 1973 г. р., с. Верещаки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); «*Така́я махо́тачка была́, вари́ли ка́шу е́ту. Хре́стик де́лали в* ***махо́танку*** *дирявя́нный»* (Записано от: Вовасовой Пелагеи Ивановны, 1944 г. р., с. Завод Корецкий, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Вари́ли кутью́, асо́бенна ў махо́тке,* ***макатры́*** *зва́ли яе́, ф таки́х маха́отачках. Наве́рх хре́стик»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Черепо́к, м. – элемент крестильного обряда, наделяемый магическими свойствами. Из осколков посуды ели кашу, их забирали домой, закапывали на огороде, либо подбрасывали в хлев к домашним животным (коровам, свиньям). Считалось, что они, как и каша, должны были принести плодородие земле, плодовитость скоту: «*И тауда́ ш ужэ́* ***черяпо́чка*** *ка́ждаму падно́ся, и ўсе́ едя́ть»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Бра́ли ка́шу, бра́ли* ***черяпо́к****. Ка́шу, ни зна́ю, куда́: са́ми е́ли или кауо́-та уγаща́ли, мо́жэт, куря́м каки́м дава́ли, а* ***черяпо́к*** *браса́ли, γде свине́й садиржа́ли, ў свина́рку»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

ПОХОРОНЫ

Вече́ря, ж. – **1**. Важный элемент пахоронного обряда, ритуальный ужин перед похоронами. Обычно проводится по окончании чтения молитв по усопшему. Приглашаются на него родственники, а также люди, помогавшие в подготовке к похоронам и участвовавшие в предшествующих обрядах (омывавшие и одевавшие покойника, чтецы, певчие и т.д): «*Ну,* ***вяче́ря*** *е́та само́ сабо́й. И но́чь начу́иш во́зли пако́йника, цэ́лую ночь»* (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*Пато́м ужэ́, каγда́ со́нцэ ве́чарам начана́ит захади́ть, таγда́ ужэ́ ба́бы паста́ршэ γато́вять* ***вичéрю****»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Ти су́п яки́й, ти што́-нябу́ть, ти што́-нябу́ть тако́я, са́льная, ти калба́ски… Е́та –* ***вяче́ря****»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); «*А* ***вяче́рю****… Наприме́р, пако́йника памы́ли, палажы́ли. У* ***вяче́ри****, хто мыу́, сажа́ють за сто́л и γγаща́ять»* (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны, 1929 г. р, с. Чернооково, Климовского район, Брянская область, РФ). **2.** То же, что и **вечери́нка** *(см. статью).*

Вече́реть, несов. – ужинать перед похоронами (*см. статью* **<u>вече́ря</u>**): «*Со́нце зашло́, пако́йника накрыва́ють и́ли тю́лем, и́ли чем…пакрыва́лам, аставля́ють аднаγо́ ф ко́мнате, а са́ми садя́цца* ***вяче́рять****»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Завя́зки, мн. – верёвки, которыми перевязывали ноги и руки покойного. В обрядовом фольклоре наделяются магическими свойствами, могли использовоться при ворожбе, обычно в приворотных целях: «*Е́ти* ***завя́ски*** *испо́льзавали для друγо́γа де́ла. В о́бщим, привя́зывали пато́м, каγо́та к сибе́ привя́зывали* [*привораживали]*».* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г.р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

Зе́ркало, ср. – предмет, наделяемый в процессе похоронного обряда особыми мистическим свойствами. Традиция завешивать зеркала в доме умершего объясняется в народных поверьях следующими представлениями о возможных магических свойствах данного предмета: **1**.Завешенное зеркало воспринимается как ‘закрытый’ путь душе умершего к живущим: «*Зеркала́ заве́шають, ено́ ш некраси́ва, двайи́цца атражэ́ние, што́п пако́йника бо́льшэ ни было́, пасло́вица такая́*» (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки, Новозыбковский район, Брянская область, РФ); **2.** Завешенное зеркало воспринимается как ‘закрытое’ око души умершего: «***Зеркала́*** *закрыва́ли, ну, што́бы ни падуляде́л, тако́е бы́ла, што́бы пако́йник ни падуляде́л, с сабо́й ни забрал, што́бы он ни ви́дел, што́ де́лаицца, што вот ўсё э́та са́мае*» (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузьминишны, 1939 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*Абяза́тильна* ***зеркала́*** *заве́шывали, вот э́ти телявизары, фсё, што́бы душа́ лята́ла, ня ви́дела сваеγо́ атражэ́ния*» (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район. Брянская область, РФ); **3.** Завешенное зеркало воспринимается как ‘закрытая’ дверь, через которую умерший забирает с собой душу другого человека, т.е. способствует его ближайшей смерти: «***Зеркала́*** *закрыва́ли, шо́п ни выγребала* [*забирала] *друγова ўсле́т за сабо́й*» (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., село Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ); 4. Зеркало воспринимается как место временного пребывания души умершего в то время, пока его тело не предано земле: «*Ну, ка́жуть, жыве́ть пако́йник ў* ***зе́ркала****, ужэ́ атража́ицца, што́ йон там. Ну, нильзя́, ка́жуть. А чиγо́ нильзя́, мо́жа стары́я лю́ди зна́ют, чаγо́ закрыва́ли* ***зиркала́,*** *каγда́ памре́ пако́йник, я вот то́жэ ни зна́ю, но каγда́ у миня́ мать умерла́, вот, шкаф з* ***зе́ркалам*** *и тре́ляш - ўсё закрыва́ли. Ну, прасти́най* [*простюнью] *бе́лай закры́ли, и ўсё, вот так. А для чиγо́, ну ка́жуть, шо́п атражэ́ния ни было́*» (Записано от: Фатеевой Евдокии Ивановны 1929 г. р., село Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Кано́н, м. – ритуальная еда, обязательный элемент поминальной трапезы. Представляет собой медовый напиток либо компот, в который раскрашивают кусочки белого хлеба или печенья (*см. также статьи:* **ко́лево**, **ко́ля**, **тю́ря**): «*Ну,* ***кано́н*** *де́лали, вот вари́ли там кампо́т я́блачный, вари́ли – ўзва́р. Ну, и падсладі́ли, печаню́шку пакрашы́ли па кусо́чку, хто изю́м. Ну, и во́т пе́рит тем, как сади́цца есть, на́да три ра́за, па три́ ло́жачки, е́таγа* ***кано́на****, а то́лька пато́м приступа́ть к яде́»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ)*;* «*Ну,* ***кано́н*** *пе́рвый ста́вят на стол»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Там канхве́ты лажы́ли, пяче́нье лажы́ли,* ***кано́н*** *зарыва́ли. Хлеп лажы́ли»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовского район, Брянская область, РФ).

Кита́йка, ж., – ритуальная одежда, белая рубашка, предназначенная для одеяния усопшего: «*У на́с адива́ицца руба́шка. Шьётцца з дли́нным рукаво́м руба́шка, бе́лая… Ро́завыя цвято́чки... Е́та бы́ла, што у на́с «****кита́йка****» называ́ицца – бе́лая руба́шка»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

Ко́лево, ср. – ритуальная еда, обязательный элемент поминальной трапезы, то же, что и **кано́н** (*см. также статьи:* **ко́ля**, **тю́ря**): «*Вот е́та* ***ко́лева****. Е́та са́мае пе́рвае станави́лася, як садя́цца за абе́т»* (Записано от: Исаченко Анны Антоновны, 1930 г. р., с. Чернооково, Климовский район, Брянская область, РФ).

Ко́ля, ж. – ритуальная еда, обязательный элемент поминальной трапезы, то же, что и **кано́н** (*см. также статьи:* **ко́лево**, **тю́ря**): «*Кано́н или* ***ко́ля****, па-ра́знаму заву́т»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Компо́т, м. – атрибут похоронно-поминальных обрядов, ритуальная еда, то же, что и **ўзвар:** « [Носили ли на следующий день завтрак на

могилку?] *Насúли.* ***Кампóт****, блинóў, ў пéрвую óчареть, канóн ящэ́ закáпывали»* (Записано от: Зимаковой Лидии Ивановны, 1951 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

На смерть, нар. – зареанее приготовленная и бережно хранимая одежда, в которой должны будут впоследствии похоронить человека: «*Дéлали, лажы́ли ф чамадáн.* ***На смерть****. Адéжда* ***на смéрть****, называ́лась»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

Отпрáва, ж. – поминовение усопшего в 40 день после смерти: *«Вот сичáс тéхника, стáли бáтюшку вазúть, а рáньшы бáтюшку ни привазúли. То пахарóнят, а патóм пéрят саракавы́м днём, идýт на клáдбище, набирáют земли́ з маγúлки и визýт ф цэ́ркафь. И каγдá там сóрак дней дéлать,* ***атпрáва,*** *у нáс завёцца. Вот таγдá э́ту зéмлю с цэ́ркви визýт и пря́ма на маγúлку сы́пят»* (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Панихúда (панихúдка), ж. – элемент поминальной обрядовости, продукты для поминальной трапезы, принесенные на кладбище в тарелке, находившейся возле умершего (на которой стоял стакан с водой, накрытый сверху кусочком хлеба)*: «****Паняхúду*** *éту нясýть, тарéлачка éта стаúть вóзли пакóйника на сталé. Тады́ éту тарéлку…, в няé блинóк пякýть, γастúнца накладáють, тады́ éту тарéлку – ў платóк, на клáдбище нясýть,* ***панихúтку*** *éту, и с пакóйникам, и тáм на маγúлке дéлять, детя́м раздаю́ть. А кóли дятéй нимá, да харóшыи канфéты, то и стары́м; то па маγилкáм раскладáють, а патóм назáт вазвращáюцца. И ужó бáтюшку плóтють, яγó ужэ́ атправля́ють, вязýть, а éтых приγлашáють на абéт – людéй: ‘Прихадúте ужó на абéт,” и идýть лю́ди на абéт, абéт γотóвять харóшый»* (Записано от: Чернобановой Анны Ивановны, 1927 г. р., с. Манюки Новозыбковский район, Брянская область, РФ).

Пéвшие, мн. – певчие, люди, исполняющие заупокойные песнопения, помогающие «читальщице» в доме усопшего: «*Вот сиγóдня, дапýстим, он*

у́мер – пако́йник, прихо́дили еγо́ абмы́ли, палажыли́, придёт чита́льница <…> А пато́м ***пе́ўшия*** *прихо́дять, начана́ять е́тат псалты́рь»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Пла́кальщица, ж. – женщина, оплакивающая покойника, способная выразить безутешное горе близких усопшего за счет крайне эмоционального исполнения плачей и причитаний: «*Ну,* ***пла́кальщица****, ра́ньшэ хади́ли, щас ужэ́ ни хо́дять»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Три́зна, ж. – похоронно-поминальная трапеза (обед): «*Три́зна – абе́т памина́льный»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Тю́ря, **ж.** – кусочки белого хлеба, размоченного в компоте; ритуальная еда, связанная с похоронным обрядом, то же, что и **кано́н** (*см. также статьи:* **ко́лево**, **ко́ля**): «*Пришли́ с кла́дбища, ка́ждаму ў таре́лачку ну́жна пада́ть* ***тю́ри*** *с хле́бам. А хле́п тады́ кро́шат ма́ленькими кусо́чками, ку́биками»* (Записано от: Вовасовой Пелагеи Ивановны, 1944 г. р., с. Завод Корецкий, Гордеевский район, Брянская область, РФ); «*Абы́чна ко́лева γато́вили: брали* ***тюрю́****, де́лали ко́лева. Е́та – ка́ша,* ***тю́ря*** *– е́та бе́лый хлеп, зали́тый сла́дкай вадо́й или мёдам, или кампо́там. И ка́ждый до́лжан брать па три́ ло́шки, атйе́сть з о́бщей ча́шки»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г.р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ).

Ўзва́р, м. – компот из сухофруктов, обязательный элемент похоронно-поминальной трапезы: «*Вот вари́ли там, на по́хараны абяза́тильна, кампо́т я́блачный вари́ли –* ***ўва́р*** (Записано от: Сергеенко Екатерины Никифоровны, 1948 г. р., с. Кожаны, Гордеевский район, Брянская область, РФ).

Чита́лка, **чита́льница, чита́льщица** ж. – человек, читающий Псалтырь в доме покойника за день до похорон (чаще женщина, но может быть и мужчина): «[А кто молитвы читал?] ***Чата́лка*** *яё, ти яγо́ звали»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка,

Климовский район, Брянская область, РФ); «*Придёт* ***чата́льница****, като́рая чата́ит е́тат са́мый… памина́льную слу́жбу»* (Записано от: Ткачёвой Надежды Сергеевны, 1942 г. р., с. Хохловка, Климовский район, Брянская область, РФ); «*Я два́...дву́х* ***чита́льщиц*** [*звала]. *Чита́ють псалты́рь. Пастая́нна. Ади́н атдыха́еть, друγо́й чита́еть»* (Записано от: Задорожной Зинаиды Григорьевны, 1948 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ); «*А ту́т ужэ́ сваи́: там –* ***чита́льщица****, там но́чь ни спя́т»* (Записано от: Рогожниковой Ольги Кузминишны, 1939 г. р., г. Новозыбков, Брянская область, РФ).

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Опросник для системного сбора и фиксации конкретных языковых единиц, функционирующих в обрядовом фольклоре на территории юго-западных районов Брянской области

СВЯТКИ

Как праздновали Рождество?

Варили ли кашу? Как она называлась (кутья, гуща)? Куда ее ставили (на кут)? Украшали ли крестиком?

Сколько раз варили кутью?

Какая кутья была перед Рождеством?

Какая перед Новым годом (Василием)?

Какая перед Крещением? Как они назывались?

Звали ли в ночь перед Рождеством мороза есть кутью? Зачем это делали?

Кого угощали кутьёй?

Что делали в ночь перед Новым годом (перед Василием)?

Как ходили колядовать: парни (мужики) отдельно, девушки (бабы) отдельно? Почему?

Ходили ли девушки (бабы) в щёдры вместе с парнями (мужиками) и наоборот? Если да, то как к ним относились?

Какие песни пели колядующие? Были ли отдельные песни для хозяина дома, хозяйки, детей: сына, дочки?

О чем пели хозяину? Хвали ли в этих песнях его жену («Дал Бог умную жену..»)?

Что пели хозяйке?

Что пели парню (сыну)?

Что пели девушке (дочке)?

Водили ли «козу»? Как (делали или переодевались)?

Кто обычно переодевался в «козу»? Почему? Колядующие могли что-либо украсть, у хозяев? Кто обычно это делал? Как к этому относились?

Какие песни пели, когда водили козу?

Носили ли звезду? Как это происходило? Что пели?

Куда отправлялись после колядования? Устраивали ли гулянье? Снимали ли квартиру?

За что отвечали девушки (еда, закуска, стол), а за что парни (гармонь, игры, танцы)?

Как проходили посиделки? Кто танцевал? Пили ли спиртное (кто: только парни или девушки тоже)?

Могли ли на этих посиделках образовываться пары? Как это происходило?

ГАДАНИЯ

Когда начинали гадать?

Какие гадания вы знаете (забор, дрова, перекрёсток, блин, ленты, колодец, замок, зеркало, куры и т.д.)?

В каких принимали участие?

Знаете ли вы случаи, когда гадания на Святки сбывались?

Могли ли участвовать в гаданиях парни?

Как они относились к этому (подшучивали ли над девушками)? Могли парни наблюдать за гаданием, (собираться вместе, а потом гулять)?

На что гадали чаще всего девушки (на жениха или на судьбу)? Как?

Плохо ли было остаться незамужней? (Гадали ли на то, кто быстрее выйдет замуж?) А холостым? Как к этому относились окружающие?

Какого жениха обычно желали (молодой (холостой)/старый (вдовец); богатый/бедный)?

Знаете ли случаи привораживания жениха? Как и кто это делал?

Какая девушка считалась хорошей/плохой?

Какой парень считался хорошим/плохим?

КРЕЩЕНИЕ

Жгли ли костер на Крещение (куль соломы)? Прыгали ли через него? Зачем? Кто прыгал: парни, девушки?

Катали ли девушек парни на украшенных повозках? Как потом проводили время?

Рисовали ли крестики? Где?

Что готовили на Крещение?

Купались ли в проруби? Как это происходило?

БЛАГОВЕЩЕНЬЕ

Как праздновали Благовещенье?

Какие песни пели?

Водили ли хороводы?

Что готовили?

Ставили ли качели? Как они назывались (рели)? Как выглядели?

Кто ставил качели? Кого катали?

В какие игры играла молодежь?

Пускали ли зажженный куль соломы по реке? Для чего это делали?

Кто это делал (вдовы)? Почему?

МАСЛЕНИЦА

Сколько дней праздновали Масленицу?

Что готовили на Масленицу? Обязательно ли были блины?

Какие песни пели? Кто пел?

Повязывали ли девушки парням колодки? Как они выглядели? Как это происходило?

Кому прикалывали колодки: только своему парню; тому, кто нравился; любому парню; гармонисту?

Могла ли девушка подарить колодку женатому мужчине? Как бы к этому отнеслись?

Могли ли парни договариваться с девушками, чтобы те, повесили им колодки? Престижно ли для парня было получить такой подарок?

Если девушка, подарившая колодку, не нравилась парню, как он себя вел? Мог ли порвать или выбросить платочек? Делал ли он это при всех?

Были ли потом совместные гулянья парней и девушек? Как проходили? Во что играли?

СОРОКИ

Отмечали ли в вашем селе (деревне) Сороки?

Что обязательно готовили? Пекли ли птичек? Делали ли галушки?

Сколько их нужно было съесть в этот день?

Ставили ли качели? Как они назывались (рели)?Как выглядели?

Кто ставил качели? Кого катали?

В какие игры играла молодежь?

Во что играли дети?

ВЕРБНОЕ ВОСКРЕСЕНИЕ

Что делали в Вербное воскресение?

Что потом делали с веточками вербы? Секли ли (шутя) детей, что при этом приговаривали?

Где хранили веточки вербы?

Брали ли их на первый выгон скота? Когда это делали (на Юрия)?

ПАСХА

Как готовились к Пасхе? Когда начинали праздновать?

Ставили ли качели (рели) на Пасху? Катали ли парни девушек?

В какие игры играла молодежь? А в какие люди постарше?

Катали ли яйца? Как это происходило?

Водили ли девушки и женщины хороводы? Какие песни пели? Какие песни пели? Были ли названия у этих песен (стрельные, карагодные)?
Откапывали ли на 2-ой день Пасхи Стрелу?

РАДУНИЦА

Что делали на Радуницу?
Ходили ли на кладбище? Что там делали? Накрывали ли чем-нибудь могилки? Что клали на могилы обязательно?
Был ли крестный ход (что носили)? Как проходил (по кладбищу или вокруг)?

УШЕСТЬЕ (ВОЗНЕСЕНИЕ)

Как у вас назывался этот праздник?
Водили ли девушки и женщины хороводы? Какие песни пели? Были ли названия у этих песен (стрельные, карагодные)?
Пели ли эти песни после Ушестья?
Ходили ли по селу? Как это называлось (водили стрелу, барыню, цыгана и т.д.)?
Переодевались ли мужчина в женщину и наоборот (ряженые)? Что на себя надевали? Зачем?
Что делали ряженые? Где шли? Пугали ли в шутку детей? Выносили ли им еду, самогон?
Куда шла эта процессия? Шли ли в конец села? В ржаное поле (жито)?
Что там делали? Зарывали ли стрелу?
Срывали ли колоски? Что с ними делали потом?

ТРОИЦА

Были ли какие-нибудь праздники перед Троицей (Красная горка и т.д.)?
Что делали девушки и парни на Троицу? Где собирались?
Был ли какой-нибудь обряд, связанный с русалками? Водили ли ее по селу?
Кто такие русалки (утопленница, невинные умершие девушки и т.д.)?
Какие песни пели?
Кумились ли на Троицу? Как проходил этот обряд?
Украшался ли дом зеленью, зачем?
Были ли растения «женские» и «мужские»?
Что потом делали с этой зеленью, хранили ли, набивали ли ей подушку умершего человека?
Завивали ли березку? Кто? Зачем?
Ходили ли в поле, жарили ли яичницу?

СПАС

Сколько было Спасов, как они назывались?
Что делали на каждый из них?

ИВАН КУПАЛА

Как праздновался Иван Купала?
Что делала молодежь?
Могли ли парни повырывать скамейки?

ПЕРЕНОС ИКОНЫ

Какой у вас был престольный праздник
Носили ли икону? Как это называлось (перенос свечи)?
У кого стояла икона?
Кто мог забрать ее?
Что делали в этот день?

СВАДЬБА

Как проходила подготовка к свадьбе? Были ли сваты? Как назывались сваты или заручины?
Кто приходил в сваты? Что говорили?
Дарила ли невеста семье жениха подарки на заручинах?
Какие песни пели на заручинах?
Что делали если девушка отказывала жениху (гарбуз выносили, хлеб назад отдавали)?
Собирались ли девушки на девичник перед свадьбой? Ходили ли в баню? Что делали?
Какие песни пели на девичнике?
Собирались ли парни перед свадьбой? Что делали?
Можно ли было младшим сестрам выходить замуж, если старшая не замужем? Если выходили, как относились к старшей?
Пекли ли каравай перед свадьбой? Кто его пек? Как его делили? Кто это делал? Что при этом говорили?
Ставили ли елочку? Делали ли ельцы? Как их украшали, кто это делал?
Где они должны были стоять? Забирала ли их невеста в дом жениха?
Во что одевалась невеста, что символизировало невинность девушки? Одевали ли девушке венок? Всякой ли девушке можно было его одевать?
Кто был рядом с невестой, как назывались подружки невесты (дружки, подневестницы)? Что они должны были делать?
Как назывались друзья жениха? Что они должны были делать на свадьбе?

Какие свадебные песни вы знаете?
Почему принято было плакать, выдавая девушку замуж? Что плохого с ней могло случиться?
Где проходил первый день свадьбы? Как забирали невесту?
Что обязательно входило в приданое невесты?
Украшался ли по приезду дом жениха? Чем? Кто это делал? Для чего?
Когда девушка приезжала в дом жениха должна ли она была сесть на хлебную дежу или на кожух?
На чем сидели молодые?
Делала ли на второй день невеста уборку в доме жениха?
Требовали ли на второй день свадьбы родственники, сваты и др. доказательств невинности девушки? Каких (простынь, рубашка)?
Как демонстрировалась «невинность» девушки окружающим: ношением красного флага, ношением курицы с красным бантом, вазы, ельц и т.д. Как этот процесс назывался?
Что делали, если доказательств не было или отказывались демонстрировать (разваливали комен у отца девушки, вешали хомуты, разбитые горшки на забор ее дома, носили флаги синего, белого, черного цвета, носили ли сорочку без пятен крови и т.д.)?
Могло ли как-то и сказаться на хозяйстве дома жениха, если невестка не прошла проверку на невинность (Могла она сглазить, например, скот)?
Если девушка беременела до брака, как к ней относились? Играли ли ей свадьбу?
Как относились к супружеской измене? Как наказывали?
Что делали на 3-ий день свадьбы? Как он проходил?

КРЕСТИНЫ

Кого выбирали в кумовья?
Варили ли кутью? Кто?
Разбивали ли горшочек с кашей? Кто это делал? Был ли выкуп права разбить кашу?
Что потом делали с кашей и осколками махотки?

ПОХОРОНЫ

Кто обмывал покойника? Были ли специальные люди?
Закрывали ли зеркала? Чем? Зачем это делать? Останавливали ли часы?
Собирались ли вечером? Кто? Что делали? Готовили ли вечерю? Что готовили?
Приходят ли специальные бабушки петь? Как они назывались?

Что клали в гроб? Мог ли кто-то что-нибудь незаметно положить в гроб, чтобы навредить кому-нибудь (булавку, корочку хлеба) или что-нибудь с просьбой передать другому покойнику?
Кто оставался на ночь?
Как выносили покойника (ногами вперед)? Почему? Кто это должен был делать? Кто нёс венки?
Какие еще приметы были? Можно ли было переходить дорогу процессии, смотреть в окно и.т.д.? Плохая ли примета, если покойник глаза открывает?
Брали ли землю с кладбища? Освещали ли ее?
Держали ли эту землю до 40-го дня? Высыпали ли ее в этот день на могилку?
Не было ли традиции сыпать немного земли незаметно матери, сестре, жене и т.п. за воротник, чтобы снизить боль от потери близкого родственника?
Был ли обычай раздавать что-либо из еды на кладбище (конфеты, блины) или класть на другие могилы?
Как зарывали покойника (положение ног/головы к кресту)?
Была ли обедня? Что обязательно ставили на стол? Чем ели? Почему нельзя чокаться?
Из чего делали коливо (тюрю)? Как его ели?
Носили ли на следующий день «завтрак» на могилу? Что носили? Кто туда ходил?
Что оставляли на могиле?
Что делали на 9 дней? На 21 день?
Что на 40 дней, на полгода, на годовщину?
В какой день еще поминали покойников (родительский день)? Что ставили на стол (кут) для них?