

LATVIJAS UNIVERSITĀTE
HUMANITĀRO ZINĀTŅU FAKULTĀTE
RUSISTIKAS UN SLAVISTIKAS NODAĻA



**MITOLOĢISKAIS KONCEPTS
KRIEVU UN LATVIEŠU FOLKLORAS VALODĀ**

PROMOCIJAS DARBS

Autore: **Marija Aleksandrovska**

Stud. apl.: ma 07 052

Zin. vadītājs

prof. Dr. philol. I. Koškins



Eiropas Sociālā fonda projekta „Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē” Nr.2009/0138/ 1DP/1.1.2.1.2./ 09/IPIA/ VIAA/004.

RĪGA 2012

ЛАТВИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФАКУЛЬТЕТ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ РУСИСТИКИ И СЛАВИСТИКИ



**МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КОНЦЕПТ
В ЯЗЫКЕ РУССКОГО И ЛАТЫШСКОГО ФОЛЬКЛОРА**

ПРОМОЦИОННАЯ РАБОТА

Автор: **Мария Александровская**

Студ. билет: та 07 052

Научный руководитель:

проф. Dr. philol. Кошкин И.С.



Eiropas Sociālā fonda projekta „Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē” Nr.2009/0138/ 1DP/1.1.2.1.2./ 09/IPIA/ VIAA/004.

РИГА 2012

Promocijas darbs izstrādāts
Latvijas Universitātes
Humanitāro zinātņu fakultātē
Rusistikas un slavistikas nodaļā
Laika posmā no 2007. gada līdz 2011. gadam



Eiropas Sociālā fonda projekta „Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē” Nr.2009/0138/ 1DP/1.1.2.1.2./ 09/IPIA/ VIAA/004.

Darbs sastāv no ievada, 4 nodaļām, nobeiguma, literatūras saraksta, pielikuma.

Darba forma: disertācija valodniecības nozarē, salīdzināmās un sastatāmās valodniecības apakšnozarē

Darba zinātniskais vadītāja/-s : **prof. Dr. philol. Igors Košķins**
(ieraksta promocijas darba vadītāja zinātniskā grāda nosaukums, akadēmisko amatu, vārdu un uzvārdu)

Darba recenzenti:

- 1) **Dr. habil. philol. Dace Markus** (padomes pamatsastāvs)
(pirmā recenzenta vārds, uzvārds, zinātniskā grāda nosaukums, akadēmiskā amata nosaukums, universitātes, kurā recenzents strādā, nosaukums)
- 2) **Dr. philol. Jeļena Koroļova** (Daugavpils Universitāte)
(otrā recenzenta vārds, uzvārds, zinātniskā grāda nosaukums, akadēmiskā amata nosaukums, universitātes, kurā recenzents strādā, nosaukums)
- 3) **Dr. philol. Rūta Muktupāvela** (Kultūras Akadēmija)
(trešā recenzenta vārds, uzvārds, zinātniskā grāda nosaukums, akadēmiskā amata nosaukums, universitātes, kurā recenzents strādā, nosaukums)

Promocijas darba aizstāvēšana notiks Valodniecības zinātņu nozares salīdzināmās un sastatāmās valodniecības apakšnozarē 2012. gada 19. jūnijā plkst. 14.00 Latvijas Universitātes Humanitāro zinātņu fakultātē Rīgā, Visvalža ielā 4a promocijas padomes atklātā sēdē.

Ar promocijas darbu un tā kopsavilkumu var iepazīties Latvijas Universitātes bibliotēkā

LU Valodniecības zinātņu nozares
promocijas padomes priekšsēdētāja

Dr. habil. philol. Dace Markus

LU Valodniecības zinātņu nozares
promocijas padomes sekretāre

Dr. philol. Maija Brēde

© Latvijas Universitāte, 2012
© Marija Aleksandrovska, 2012

Аннотация

Объектом исследования промоционной работы «Мифологический концепт в языке русского и латышского фольклора» являются русские и латышские мифологические концепты такие, как русск. *домовой* / латыш. *mājas gars*; русск. *водяной* / латыш. *ūdens gars*; русск. *леший* / латыш. *meža gars*; русск. *ведьма* / латыш. *ragana*; русск. *колдун* / латыш. *burvis*; русск. *черт* / латыш. *velns*. Цель работы заключается в исследовании названных слов-мифологем, а также мифологических представлений в языке фольклора с точки зрения теории концептов, которое предполагает разработку системы исследовательских процедур, направленных на определение принципов лексикографического описания в словаре мифологических концептов.

Изучение русских (славянских) мифологических концептов в сопоставлении с латышскими особенно актуально для развития латвийской лингвистической традиции, во-первых, потому, что работы в области теории концептов на территории Латвии чрезвычайно малочисленны, а, следовательно, могут внести вклад в распространение и развитие науки. Во-вторых, несмотря на то что славянские и балтийские языки, культуры и представления в сравнительном аспекте описывались неоднократно, исследования русских и латышских мифологических концептов, ранее не проводились.

Таким образом, актуальность промоционного исследования определяется, во-первых, повышенным интересом современной лингвистики к проявлению национального менталитета в языке; во-вторых, малоизученностью русских и латышских мифологических концептов; в-третьих, необходимостью выработки принципов описания мифологических представлений в словаре концептов.

Автор считает, что ядерный и базовый уровень русских и латышских мифологических концептов составляют во многом схожие смысловые компоненты, однако существенные различия могут быть зафиксированы на периферийном уровне. Гипотеза о существовании общей концептуальной области русских и латышских мифологических концептов иллюстрируется с помощью специально разработанной модели словаря мифологических концептов, которая, благодаря своей структуре,

указывает читателю на общие содержательные компоненты и позволяет воспринимать весь комплекс описываемых концептов как единую макроструктуру.

Как показали результаты исследования, мифологические концепты требуют специального рассмотрения, так как концептуальный анализ дает возможность не только выявить схожие и различные особенности, характерные для славянской и балтийской культуры и сознания, культурные ценности общества, но и описать наивные языковые представления носителей русского и латышского языков, сложившиеся под воздействием национального мировидения и мировосприятия.

Anotācija

Promocijas darbs „Mitoloģiskais koncepts krievu un latviešu folkloras valodā” ir veltīts krievu un latviešu mitoloģisko konceptu, tādu kā krievu *домовой* / latviešu *mājas gars*, krievu *водяной* / latviešu *ūdens gars*, krievu *леший* / latviešu *meža gars*, krievu *ведьма* / latviešu *ragana*, krievu *колдун* / latviešu *burvis*, krievu *черт* / latviešu *velns* izpētei. Darba mērķis ir izpētīt minētos mitoloģemiskos vārdus konceptu teorijas aspektā, kā arī folkloras valodā sastopamos mitoloģiskos priekšstatus, izstrādājot tādu pētniecisko procedūru sistēmu, kas ļauj noteikt mitoloģisko konceptu apraksta leksikogrāfiskos principus mitoloģisko konceptu vārdnīcā.

Krievu (slāvu) mitoloģisko konceptu izpēte sastatījumā ar latviešu mitoloģiskajiem konceptiem ir īpaši aktuāla latviešu lingvistiskās tradīcijas attīstībai, pirmkārt, tāpēc, ka Latvijā konceptu teorijas jomā veikto pētījumu ir maz, un tādēļ šis pētījums var būt ieguldījums attiecīgās teorijas plašākai izplatībai un attīstībai Latvijas zinātnē. Otrkārt, kaut arī slāvu un baltu valodas, kultūras un priekšstati salīdzinošā aspektā ir ne vienu vien reizi aprakstīti, līdz šim nebija izplatīti pētījumi, kas būtu veltīti krievu un latviešu mitoloģisko konceptu salīdzinošam aprakstam.

Promocijas pētījuma aktualitāti nosaka, pirmkārt, mūsdienu valodniecībai raksturīgā interese par nacionālās mentalitātes izpausmēm valodā, otrkārt, krievu un latviešu mitoloģisko konceptu nepietiekamā izpēte un, treškārt, vajadzība pēc mitoloģisko priekšstatu aprakstam piemērotu principu izstrādes konceptu vārdnīcā.

Pētījuma autore uzskata, ka krievu un latviešu mitoloģisko konceptu kodola un pamata līmenī var saskatīt daudzus līdzīgus jēdzieniskus komponentus, tomēr ir arī svarīgas

atšķirības, kas reģistrētas perifēriskā līmenī. Hipotēzi par krievu un latviešu mitoloģisko konceptu kopējo konceptuālo lauku ilustrē īpaši izstrādātais krievu un latviešu mitoloģisko konceptu vārdnīcas modelis, kas, pateicoties savai struktūrai, norāda lasītājam pētāmo konceptu kopīgos saturiskos komponentus un palīdz uztvert visus aprakstāmos konceptus kā vienotu makrostruktūru.

Kā liecina pētījuma rezultāti, mitoloģiskie koncepti jāpēta īpaši, jo konceptuālā analīze ļauj ne vien ieraudzīt līdzīgo un atšķirīgo, kas raksturīgs slāvu un baltu kultūrām un apziņai, kā arī sabiedrībā pieņemtajām vērtībām, bet arī aprakstīt krievu un latviešu valodas runātāju lingvistiskos pamatpriekšstatus, kas veidojušies nacionālā pasaules redzējuma un pasaules uztveres iespaidā.

Summary

The promotional paper "Mythological Concept in the Language of Russian and Latvian Folklore" investigates Russian and Latvian mythological concepts such as Rus. *домовой* / Lat. *mājas gars* [house spirit], Rus. *водяной* / Lat. *ūdens gars* [water spirit], Rus. *леший* / Lat. *meža gars* [wood spirit], Rus. *ведьма* / Lat. *ragana* [witch], Rus. *колдун* / Lat. *burvis* [wizzard], Rus. *черт* / Lat. *velns* [devil]. The aim of the paper is to investigate the abovementioned mythologemic words, as well as mythological perceptions encountered in the language of folklore from the point of view of the concept theory and to develop a system of research procedures aimed at identifying a lexicographic framework for describing mythological concepts in a dictionary of mythological concepts.

Comparative research on Russian and Latvian mythological concepts is topical for the development of Latvian linguistics, primarily because there has been but little research work in the field of concept theory in Latvia and, therefore, this paper may contribute to a broader spread and development of this theory in Latvian science. Secondly, even though Russian and Latvian languages, cultures and perceptions have been described in a comparative aspect before, there has been not enough research focused on a comparative description of Russian and Latvian mythological concepts.

Therefore the topicality of the promotional paper is based, firstly, on the current interest of contemporary linguistics in manifestations of the national mindset in language; secondly, on

the perceived need to study Russian and Latvian mythological concepts; and, thirdly, the need for developing a framework for describing mythological concepts in a concept dictionary.

The author holds the view that Russian and Latvian mythological concepts – the nucleus and the base of the concepts consist a lot of similar conceptual components; however, important differences may be recorded on the periphery. The hypothesis about the common conceptual area of Russian and Latvian mythological concepts may be illustrated by designing a Russian and Latvian mythological dictionary model, which due to its structure would bring to the reader's attention the shared components of content and help perceive the concepts described as a single macrostructure.

As evidenced by the results of the research, mythological concepts require detailed investigation, since conceptual analysis not only enables to see the similarities and differences in Russian and Latvian cultures and mindsets, as well as their societal values, but helps to describe the primitive linguistic perceptions of Russian and Latvian native speakers that have formed under the influence of national world vision and perception.

СОДЕРЖАНИЕ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	10
ВВЕДЕНИЕ.....	13
ГЛАВА I. ЯЗЫК ФОЛЬКЛОРА И МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА В АСПЕКТЕ БАЛТО-СЛАВЯНСКИХ ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ.....	21
§ 1. Изучение языка славянского фольклора (обзор).....	21
§ 2. Изучение языка латышского фольклора (обзор).....	36
§ 3. Мифологические и фольклорные концепты в славянском и балтийском языкознании.....	48
§ 4. Язык фольклора и мифологическая лексика (обобщение).....	50
ГЛАВА II. ТЕОРИЯ КОНЦЕПТА И ИЗУЧЕНИЕ ЯЗЫКА ФОЛЬКЛОРА И МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ.....	52
§ 1. Общие положения: понимание концепта и связь с изучением языка фольклора.....	52
§ 2. Значение термина <i>фольклорная картина мира</i>	66
§ 3. Значение термина <i>мифологический концепт</i>	69
§ 4. Принципы анализа мифологического концепта.....	74
§ 5. Обобщение.....	80
ГЛАВА III. АНАЛИЗ МИФОЛОГИЧЕСКОГО КОНЦЕПТА В ЯЗЫКЕ РУССКОГО И ЛАТЫШСКОГО ФОЛЬКЛОРА.....	84
§ 1. Мифологический концепт в языке русского и латышского фольклора.....	84
§ 2. Анализ базового концепта русск. <i>домовой</i> / латыш. <i>mājas gars</i>	85
§ 3. Анализ базового концепта русск. <i>леший</i> / латыш. <i>meža gars</i>	105
§ 4. Анализ базового концепта русск. <i>водяной</i> / латыш. <i>ūdens gars</i>	117
§ 5. Анализ базового концепта русск. <i>ведьма</i> / латыш. <i>ragana</i>	131
§ 6. Анализ базового концепта русск. <i>колдун</i> / латыш. <i>burvis</i>	144
§ 7. Анализ базового концепта русск. <i>черт</i> / латыш. <i>velns</i>	154

§ 8. Анализ мифологического концепта в языке русского и латышского фольклора (обобщение).....	166
---	-----

ГЛАВА IV. ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ОПИСАНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОГО КОНЦЕПТА.....	171
---	------------

§ 1. Фольклорная лексикография и её принципы.....	171
---	-----

§ 2. Принципы лексикографического описания мифологического концепта.....	175
--	-----

§ 3. Структура словарной статьи в словаре мифологического концепта.....	179
---	-----

§ 4. Словарные статьи словаря мифологического концепта.....	186
---	-----

§ 5. Лексикографический аспект описания мифологического концепта (обобщение).....	209
---	-----

ВЫВОДЫ.....	213
--------------------	------------

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	219
------------------------	------------

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	221
-------------------------------	------------

ПРИЛОЖЕНИЕ. Предметный указатель.....	254
--	------------

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Принятые в работе сокращения

букв. – буквально
диал. – диалектное
др. – другое
ед. ч. – единственное число
ж. р. – женский род
миф. – мифологическое
мн. ч. – множественное число
м. р. – мужской род
обл. – областное
пр. – прочее
см. – смотреть
соотв. - соответствует
ср. – сравнить
ср. р. – средний род
т. д. – и так далее
т. е. – то есть
т. к. – так как
устар. – устаревшее
фольк. – фольклорное
фольк.-миф. – фольклорно-
мифологическое
эмоц. – эмоционально окрашенное
Gen. Sg. – родительный падеж
единственного числа
Nom. Pl. – именительный падеж
множественного числа
Nom. Sg. – именительный падеж
единственного числа

Названия языков и диалектов

авест. – авестийский (зендский) язык
азерб. – азербайджанский язык
англ. – английский язык
балт. – балтийские языки
белорус. – белорусский язык
болг. – болгарский язык
булг. – болгарский язык
в.-луж. – верхнелужицкий язык
вепсск. – вепсский язык
гот. – готский язык
греч. – греческий язык
др.-англ. – древнеанглийский язык
др.-в.-нем. - древневерхненемецкий
язык
др.-инд. – древнеиндийский язык
др.-исл. – древнеисландский язык
др.-сакс. – древнесаксонский язык
др.-сев.-герм. –
древнесеверогерманский язык
др.-сканд. – древнескандинавский
праязык
др.-рус. – древнерусский язык
и.-ар. – индоарийский праязык
и.-е. – индоевропейский праязык
ирл. – ирландский язык
карел. – карельский язык
лат. – латинский язык
латгал. диал. – латгальский диалект

латыш. – латышский язык
лив. – ливский язык
лит. – литовский язык
мадьяр. – мадьярский язык
н.-луж. – нижнелужицкий язык
нем. – немецкий язык
польск. – польский язык
праслав. – праславянский язык
русск. – русский язык
серб. – сербский язык
сербохорват. – сербохорватский язык
сербо-луж. – серболужицкий язык
слав. – славянские языки
словац. – словацкий язык
словен. – словенский язык
ст.-сл. – старославянский язык
ст.-чеш. – старочешский язык
тох. – тохарские языки
тюрск. – тюркские языки
укр. – украинский язык
фин. – финский язык
хет. – хеттский язык
хорват. – хорватский язык
чеш. – чешский язык
эст. – эстонский язык

Географические названия

Арх. – Архангельская область,
губерния
Брян. – Брянская область
Вилен. – Виленская губерния

Волог. – Вологодская область,
губерния
Ворон. – Воронежская область,
губерния
Вост. Сиб. – Восточная Сибирь
Влад. – Владимирская губерния
Вят. – Вятская губерния
Дон. – бассейн реки Дона
Иван. – Ивановская область
Иркут. – Иркутская область, губерния
Казан. – Казанская область, губерния
Калин. – Калининская область
Калуж. – Калужская губерния
Карел. – Карелия
Костром. – Костромская область
Курск. – Курская область, губерния
Латв. – Латвия
Лен. – Ленинградская область
Мез. – бассейн реки Мезени
Моск. – Московская область,
губерния
Мурм. – Мурманская область
Нижегор. – Нижегородская губерния
Новг. – Новгородская область,
губерния
Олон. – Олонецкий край
Онеж. – Онежский район
Орл. – Орловская область, губерния
Пенз. – Пензенская область, губерния
Перм. – Пермская область, губерния
Петерб. – Петербургская губерния

Печ. – бассейн реки Печоры
Пин. – бассейн реки Пинеги
Прибалт. - Прибалтика
Пск. –Псковская область, губерния
Ряз. – Рязанская область, губерния
Самар. – Самарская губерния
Св. Двин. – бассейн реки Северная
Двина
Свердл. – Свердловская область
Сиб. – Сибирь
Симб. – Симбирская губерния
Смол. – Смоленская область,
губерния
Тамб. – Тамбовская область, губерния
Твер. – Тверская губерния
Тихв. – Тихвинский район
Тобол. – Тобольская губерния
Том. – Томская область, губерния
Тул. – Тульская область, губерния
Череп. – Череповецкий район
Эст. – Эстония
Южн. Сиб. – Южная Сибирь
Якут. – Якутская область
Яроsl. – Ярославская область,
губерния

ВВЕДЕНИЕ

Теоретическое исследование концептов – одной из популярных тенденций современного языкознания – началось в русской науке о языке в последние десятилетия XX века, и на сегодняшний день эта область когнитивной лингвистики имеет немало сторонников и противников. Многочисленные дискуссии и споры говорят об интересе к данной теории и о востребованности исследований, имеющих междисциплинарный характер и затрагивающих вопросы языка, культуры, этноса, особенностей национального мышления. Кроме того, по мнению русского исследователя-когнитивиста С. Г. Воркачева, концепты содержат «этимологическую», «культурную» или «когнитивную память слова», непосредственно связанную с системой духовных ценностей народа [Воркачев 2003: 268]. Современное общество ощущает дефицит духовной составляющей; гуманитарные науки, в свою очередь, призваны сохранить систему нравственных ценностей и передать ее следующим поколениям, что позволяет судить об актуальности концептуальных исследований.

Национальный менталитет во многом отражается в мифологии и фольклоре, в особенностях обрядов, обычаев и верований. «Древние представления, подчас нами не узнаваемые, пульсируют в сознании современного человека, в литературе и искусстве. Целостная система мифологических символов мировосприятия наиболее полно отражена в устной речи <...> мифологических рассказов» [Криничная 2004: 7], поэтому данное исследование обращается к изучению мифологического концепта, отраженного в мифологических рассказах – быличках, бывальщинах, преданиях и поверьях (латыш. *postāsti, teikas, ticējumi*).

Изучение русских и латышских мифологических концептов особенно актуально для развития латвийской лингвистической традиции, потому что исследования в области теории концептов на территории Латвии чрезвычайно малочисленны. Несмотря на то что об общем в славянских и балтийских языках, культурах и представлениях говорилось неоднократно, например, в работах В. Н. Топорова [Топоров 1966], [Топоров 1974] и др., однако исследования, посвященные сравнительному описанию русских и латышских мифологических концептов, ранее не проводились.

Немаловажно отметить, что в российской лингвистике мифология стала объектом интересов составителей различного рода словарей. В основном, это словари

энциклопедического типа, например, «Славянская мифология» [СМ 1995], «Мифы народов мира» [МНМ 1992], «Славянские древности» [СД 1992-2009], «Русский демонологический словарь» [РДС 1995]. Среди подобных изданий на латышском языке можно отметить энциклопедию «Mitoloģijas enciklopēdija / Мифологическая энциклопедия» [МЕ 1993-1994] и словарь «Mitoloģijas vārdnīca / Мифологический словарь» [MV 2004].

Значимость энциклопедической информации как экстралингвистической составляющей значения слова-мифологема безусловна, однако она требует осмысления с лингвистических позиций, что позволило бы рассматривать подобные единицы как объект лексикографического описания в особом типе словаря, который мог бы показать мифологические концепты в их взаимосвязи не только в пределах одной культуры, но и в связи с другими родственными культурными традициями. Разрабатываемый автором данной промоционной работы словарь (подробнее см. главу IV) будет преследовать несколько целей. Во-первых, он должен предоставить исследователям-гуманитариям по возможности полную фактическую информацию по изучению языка соответствующих жанров народной словесности. Во-вторых, в данном исследовании разрабатываются теоретические принципы структуры словарной статьи, которая должна полно и наглядно представлять концептуальную структуру единицы, а также ее актуальные связи с другими единицами в пределах макроконцепта. Для широкого круга читателей цель словаря – дать этнокультурный и лингвокультурный «портрет» концептов родного и чужого языков. В этом случае наиболее удобна электронная версия словаря, которая обеспечит его открытость, постоянную пополняемость, интерактивность и при необходимости возможность переструктурирования для удовлетворения потребностей разных целевых аудиторий.

Таким образом, **актуальность** промоционного исследования определяется, во-первых, повышенным интересом современной лингвистики к проявлению национального менталитета в языке; во-вторых, малоизученностью русских и латышских мифологических концептов; в-третьих, необходимостью выработки принципов описания мифологических представлений в словаре концептов.

Новизна работы состоит, во-первых, в разработке проблемы с позиций теории концептов, так как исследование русских и латышских мифологических представлений с точки зрения теории концептов ранее не проводилось; во-вторых, в том, что результаты проведенного анализа используются в качестве основания для составления статей словаря концептов.

Гипотеза исследования. Ядерный и базовый уровень русских и латышских мифологических концептов составляют во многом схожие смысловые компоненты, однако существенные различия могут быть зафиксированы на периферийном уровне. Совпадение ядерного и базового уровня концептов позволяет говорить об общей концептуальной области, в которую входят как русские, так и латышские мифологические представления.

Цель работы заключается в исследовании с точки зрения теории концептов русских и латышских слов-мифологем, а также мифологических представлений в языке фольклора (с привлечением славянского и балтийского материала), предполагающем систему исследовательских процедур, направленных на определение принципов их лексикографического описания в словаре мифологических концептов.

Поставленная цель предполагает решение следующих **задач**.

1) Разработать теоретическую базу исследования на основе анализа существующей научной литературы по затрагиваемым в работе проблемам.

2) Осуществить выборку наиболее употребительных слов-мифологем на основе данных частотных словарей русского и латышского языка, а также выявить степень распространения мифологических персонажей в фольклорных текстах по данным указателей фольклорных мотивов и сюжетов. Найденные слова-мифологемы являются вербальной составляющей исследуемых объектов.

3) Провести анализ русских и латышских мифологических концептов в нескольких аспектах: в аспекте анализа внутренней формы концепта, в аспекте определения содержательного минимума концепта, в аспекте моделирования структурной схемы концепта и в аспекте контрастивного описания.

4) Представить систему мифологических персонажей как единую модель – *мифологический концепт*, которая состоит из множества мелких элементов, но по своей сути является целостной структурой, т. е. макроконцептом.

5) На основе проведенного исследования определить принципы лексикографического описания анализируемых единиц и разработать модель словарной статьи словаря мифологических концептов.

Методами исследования являются методы когнитивной лингвистики, а именно концептуальный анализ, элементы контрастивного и этимологического анализа, а также методы-приёмы: сплошная выборка единиц из частотных словарей, частичная выборка

иллюстративного материала из сборников мифологических рассказов, поверий и преданий, а также толковых, фразеологических, энциклопедических словарей, описательный метод.

Объект исследования: соотносительные русские и латышские мифологические концепты – русск. *домовой* / латыш. *mājas gars*; русск. *водяной* / латыш. *ūdens gars*; русск. *леший* / латыш. *meža gars*; русск. *ведьма* / латыш. *ragana*; русск. *колдун* / латыш. *burvis*; русск. *черт* / латыш. *velns*. Объектом анализа являются концепты, называемые мифологемами. Единицами лингвистического анализа служат слова-мифологема. Об обосновании выбора названных концептов см. главу II, § 4.

Предметом изучения являются отношения и взаимодействие базовых концептов в структуре мифологического макроконцепта в языке русского и латышского фольклора.

Материалом исследования послужили русские и латышские фольклорные тексты, опубликованные в сборниках быличек, бывальщин, преданий и поверий: «Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири» (1987), «Былички и бывальщины» (1991), «Мифологические рассказы и легенды Русского Севера» (1996), а также сборники латышских поверий, преданий и сказок «Latviešu tautas ticējumi» (1991-1993) и «Latviešu tautas teikas un pasakas» (1927-1936). Кроме того, были использованы данные энциклопедических и лингвистических словарей. О выборе названных фольклорных жанров, а также названных сборников см. главу II, § 4 и главу III, § 1.

Теоретическая значимость работы заключается в уточнении понятийного аппарата и приемов концептуального исследования (поскольку на сегодняшний день в когнитивной лингвистике нет единого взгляда на терминологию и приемы описания концептов), в определении принципов лексикографического описания в словаре концептов, а также в разработке теории мифологического концепта.

Практическая значимость работы. Результаты данного исследования могут быть использованы в преподавании лингвистических и филологических дисциплин (общего/частного языкознания, в преподавании истории и теории русской литературы, в частности, русского фольклора и др.), при чтении специальных курсов по лингвокультурологии, когнитивной лингвистике, этнопсихолингвистике и др., в практике русско-латышского перевода, в лексикографии.

На защиту выносятся следующие положения.

- 1) Мифологический концепт – это особый тип концепта, истоки которого относятся к мифологии, но объективно судить о его содержании можно только по фольклорным текстам, сохранившимся до нашего времени. Кроме того, значительная часть информации закреплена лексически в так называемых словах-мифологемах, а также в отдельных фактах истории языка и культуры. Следовательно, анализ мифологического концепта должен опираться как на лингвистический, так и на экстралингвистический материал.
- 2) Вербальной составляющей мифологического концепта являются слова-мифологемы. Так как слово – это средство доступа к концептуальному знанию, закрепленному в языке, один из способов описания концепта – лексический анализ языковых единиц. Значительную часть слов-мифологем составляют диалектные единицы. Анализ семантики диалектных единиц позволяет выявить те фрагменты концептуальной информации, которые сохранились не на всей территории распространения фольклорной традиции.
- 3) Результаты анализа подтверждают, что русские и латышские мифологические концепты взаимосвязаны, так как их ядерные и базовые уровни во многом схожи, а, следовательно, представляют собой единую концептуальную область – балто-славянский макроконцепт.
- 4) Базовые мифологические концепты (русск. *домовой* / латыш. *mājas gars*; русск. *водяной* / латыш. *ūdens gars*; русск. *леший* / латыш. *meža gars*; русск. *ведьма* / латыш. *ragana*; русск. *колдун* / латыш. *burvis*; русск. *черт* / латыш. *velns*) являются мыслительными картинками, сценариями, чувственно-наглядными образами, что определяет важность портретных характеристик и ролевых функций, которые должны учитываться при лексикографическом описании в словаре мифологических концептов.
- 5) Цель словаря мифологического концепта - дать представление о балто-славянском концепте как единой концептуальной области, а также раскрыть некоторые черты менталитета славянских и балтийских народов на примере описания фрагментов русской и латышской языковой и фольклорной картины мира.

- 6) Словарная статья как основная композиционная единица словаря мифологических концептов должна принципиально отличаться от статей других словарей и иметь особое устройство для всестороннего отражения информации. В настоящее время материал, представленный в предлагаемой модели словарной статьи, содержится в большом количестве самых разных источников: сборниках фольклорных текстов, специальной литературе, в лингвистических и энциклопедических словарях, электронных ресурсах. Представленная модель словаря мифологических концептов предлагает объединить разрозненные сведения, при этом предоставить читателю возможность по необходимости обращаться к интересующей литературе с помощью специально встроенных электронных ссылок.
- 7) Статья словаря концептов должна отражать результаты предварительно проведенного концептуального анализа: сигнификативную и прагматическую информацию, стоящую за описываемой единицей, а также системные парадигматические и синтагматические связи заголовочной единицы – слова-мифологемы внутри словарной статьи; важно также соотношение лингвистической и экстралингвистической информации.

Структура работы.

Работа состоит из введения, четырех глав, заключения и приложения, а также списков использованной литературы и принятых сокращений. Во введении обосновывается актуальность темы, определяются объект и предмет исследования, формулируются гипотеза, цель и задачи, указываются используемые методы исследования, раскрывается новизна, теоретическая и практическая значимость, приводятся положения, выносимые на защиту, описывается структура промоционной работы. В первой главе рассматривается история исследуемого вопроса, во второй – теоретические положения исследования, третья глава представляет анализ мифологических концептов, четвертая – опыт лексикографического описания мифологического концепта. Заключительная часть содержит основные результаты и выводы исследования. Приложение содержит предметный указатель анализируемых слов-мифологем и концептуальных единиц.

Некоторые положения, описанные в данном промоционном исследовании, были апробированы на международных научно-исследовательских конференциях в Риге, Даугавпилсе, Тарту (Эстония), Санкт-Петербурге (Россия), Шанхае (Китае), что отражено в следующих публикациях.

Научные статьи

- 1) Мария Александровская (2012). Электронный словарь мифологических концептов и перспективы его использования // Материалы XXXX Международной филологической конференции. Вып. 23: Лексикология. Лексикография (Русско-славянский цикл) – СПб.: СПбГУ, Филологический факультет, 2012. (в печати).
- 2) Мария Александровская (2011). Когнитивная модель описания в структуре электронного словаря концептов // XII Конгресс Международной ассоциации преподавателей русского языка и литературы «Русский язык и литература во времени и пространстве», т. 1. – Шанхай: Shanghai Foreign Language Education Press, 2011. С. 684-688.
- 3) Мария Александровская (2010). Мифологический концепт: опыт словарного описания // Русская филология 21. Сборник статей молодых филологов. – Тарту: Изд-во «Tartu Ülikooli, Kirjastus». С. 133-138.
- 4) Marija Aleksandrovska (2010). Mitoloģiskā koncepta vārdnīca: kreatīvā leksikogrāfija // Radoša personība VIII. – Rīga: Izd-ba «RPIVA Kreativitātes zinātniskais institūts». 361.-367. lpp.
- 5) Мария Александровска (2009). Мифологический концепт: методы комплексного лингвокогнитивного описания // Русская филология 20. Сборник статей молодых филологов. – Тарту: Изд-во «Tartu Ülikooli, Kirjastus». С. 153-158.
- 6) Александр Эфиш, Мария Александровска (2009). Святочные мотивы в рассказе С. Р. Минцлова «Чорт¹ в Риге» // Русская филология 20. Сборник статей молодых филологов. – Тарту: Изд-во «Tartu Ülikooli, Kirjastus». С. 99-103.
- 7) Igors Koškins, Marija Aleksandrovska (2009). Valodas inovācijas kā kreativitātes atspoguļojums dažādu žanru tekstos // Radoša personība VII. – Rīga: Izd-ba «RPIVA Kreativitātes zinātniskais institūts». 156.-162. lpp.

¹ Чорт – орфография оригинала.

- 8) Мария Александровская (2008). Специфика языка фольклора как формы языка и речи // "Littera Scripta" – 6. – Рига: Изд-во «Latvijas Universitāte». С. 154-160.
- 9) Мария Александровская (2008). Мифологический концепт в языке русского и латышского фольклора (Принцип словаря как метод описания концепта) // VALODA - 2008. Valoda dažādu kultūru kontekstā. Zinātnisko rakstu krājums XVIII. – Daugavpils: Izd-ba «Daugavpils Universtātes Akadēmiskais apgāds "Saule"». 187.-193. lpp.
- 10) Мария Александровская (2007). Диалектное слово и структура фольклорного текста // Русская филология 19. Сборник статей молодых филологов. – Тарту: Изд-во «Tartu Ülikooli, Kirjastus». С. 145-149.

Тезисы научных докладов

- 11) Marija Aleksandrovska (2010). Baltu un slāvu mitoloģisko konceptu vārdnīcas šķirkļa teksta modeļi // Daugavpils Universitātes Humanitāro zinātņu fakultātes 52. starptautiskās zinātnes konferences tēžu krājums. – Daugavpils: Izd-ba «Daugavpils Universitāte». 177.-178. lpp.
- 12) Мария Александровская (2009). Фольклорная картина мира в языке русской прессы Латвии 1918-1940 гг. // Тезисы 51 международной научной конференции Факультета гуманитарных наук Даугавпилсского университета. – Даугавпилс: Изд-во «Daugavpils Universitāte». С. 48-49.
- 13) Мария Александровская (2008). Мифологический концепт: методы и приемы лингвокогнитивного описания // Тезисы 50 международной научной конференции Факультета гуманитарных наук Даугавпилсского университета. – Даугавпилс: Изд-во «Daugavpils Universitāte». С. 49.

ГЛАВА I

ЯЗЫК ФОЛЬКЛОРА И МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА В АСПЕКТЕ БАЛТО-СЛАВЯНСКИХ ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

§ 1. Изучение языка славянского фольклора (обзор)

К настоящему времени сложилась определённая традиция изучения языка славянского фольклора. В славянском регионе существует несколько школ, занимающихся данной проблемой. Среди наиболее крупных можно отметить группу исследователей Люблинского университета (Польша), Московского, Петрозаводского университетов (Россия) и др., которые публикуют труды по языку славянского фольклора на русском, польском, болгарском, чешском, сербском, македонском и др. языках.

Обзор работ по языку русского фольклора даёт представление о важнейших направлениях исследований, среди которых можно выделить несколько.

- 1) Язык и стиль фольклорных произведений разных жанров [ЯЖРФ 1997, 1979, 1983, 1985, 1988, 1992, 1996].
- 2) Синтаксический строй отдельных жанров и поджанров фольклора (пословиц, былин, сказок, загадок, лирической народной песни и исторических песен) [Тищенко 1985], [Тарланов 1999], [Чернышев 1987]. Интерес к синтаксическим особенностям фольклорных текстов, вероятно, связан с последующим изучением языка фольклора с точки зрения прагматики, когда в сферу внимания лингвофольклористов попали «новые для них явления и категории, а именно: прагматика фольклорного текста, его обрядовые (и шире - культурные) функции, фигуры отправителя (исполнителя) и получателя (адресата), интенции, цели и обстоятельства (время, место, контекст) исполнения» [Толстая 2007].
- 3) Специфика функционирования отдельных синтаксических категорий и явлений в языке разных жанров фольклора: роль и особенности обращения в былинах, исторических песнях и сказках; однородные члены предложения в разных жанрах фольклора; вариативный лексический повтор в севернорусских былинах и причитаниях; структура "общих мест" в былинах; типология и структура обстоятельств места и

времени в волшебной сказке и др. [Иванова 1981], [Гусарова 1986].

4) Особенности и функционирование словообразовательных, лексико-семантических и морфологических явлений языка в жанрах фольклора: состав и роль частиц в былинах; жанрово обусловленная роль предлогов, частиц и союзов в произведениях фольклора; полипрефиксальные глаголы, глаголы движения в разных жанрах фольклора [Порошина 1984].

5) Использование устнопоэтических данных с целью реконструкции прошлых языковых состояний [Халидов 1985], [Беляева 2000] и т. д.

6) Создание словаря языка русского фольклора [Хроленко 1996, 1997 а, 1997 б, 2000 а, 2000 б, 2000 в, 2002 а, 2003], [Бобунова 1999], [Бобунова, Климас 2002], [Никитина 1996, 1997, 1999, 2001], [Никитина, Кукушкина 2000], [Климас 2000], [Гулянков 2000], [Петренко 1996, 1997] и др.

Изучение языка русского и славянского фольклора имеет достаточно длительную историю. Однако вплоть до сегодняшнего дня не приходится утверждать, что данная проблема изучена достаточно хорошо.

Опыты анализа языковых явлений русского фольклора восходят к трудам А. А. Потебни [Потебня 1860, 1865, 1876, 1880, 1883, 1894, 1905, 1989, 1990] и А. Н. Веселовского [Веселовский 1908-1938, 1939, 1989].

В работах А. А. Потебни, связанных с изучением языка фольклора, например, «Мысль и язык» [Потебня 1989], «Из записок по русской грамматике» [Потебня 1958-1968], «Теоретическая поэтика» [Потебня 1990], важное место занимает проблема отражения мифологического сознания в языке. Это направление лингвистических исследований позже связывалась с так называемой гипотезой Сепира-Уорфа, но некоторые вопросы были затронуты уже в трудах А. А. Потебни.

Заслугой А. А. Потебни в изучении языка народной словесности явилось то, что автор не ограничился констатацией отдельных фактов, а попытался создать концепцию устно-поэтической речи. К сожалению, исследователь не оставил работы, которая бы полно представляла систему воззрений на язык фольклора и сконцентрировала бы конкретные наблюдения. Однако труды А. А. Потебни включают в себе большой и разнообразный фактический материал, сопровождаемый комментариями и замечаниями.

Изучая язык фольклора, «А. А. Потебня расширил круг источников и фактов, подлежащих истолкованию, включив слово в этнографический контекст (ритуализованные фрагменты быта, обряды). В поздних очерках «К истории звуков русского языка» [Потебня 1876, 1880, 1883] в полной мере проявляется стремление исследователя придать семасиологическим изысканиям культурно-исторический характер, привлекаются экстралингвистические данные, используется языковой материал других славянских традиций» [Байбурин 1989: 5].

Кроме того, в работах А. А. Потебни излагается концепция теории мифа, которая является частью общей диахронической концепции языка и мышления. В рамках данной теории миф считается своего рода точкой отсчета эволюции духовной составляющей языка и влияет на формирование языка поэзии, прозы и науки.

Вопросам взаимосвязи и взаимовлияния языка и мифологии посвящены первые труды А.А. Потебни: «О некоторых символах в славянской народной поэзии» [Потебня 1860], «О связи некоторых представлений в языке» [Потебня 1864], «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» [Потебня 1865] и др. Вновь к этой тематике исследователь обращается в конце 70-х и в 80-е годы XIX века. А. А. Потебня видит в мифологии первый и необходимый этап в прогрессирующей эволюции типов познания действительности. Эволюция мифов, по его мнению, свидетельствует не о падении (как у представителей мифологической школы²), а о возвышении (точнее — усложнении) человеческой мысли. Аналогия между мифом и научной деятельностью проявляется как в общей ориентации на познание окружающего мира, так и в характере объяснения: и миф, и наука используют общий принцип объяснения по аналогии [Байбурин 1989: 6-7].

С теорией мифа непосредственно связаны разыскания А. А. Потебни в области символики фольклора. Происхождение фольклорных символов, т.е. слов, заменяющих собой некие понятия по принципу «близости основных признаков», которая существует между

² **Мифологическая школа** – направление в фольклористике и литературоведении 19 в., возникшее в эпоху романтизма. Её философская основа — эстетика Ф. В. Шеллинга и братьев А. и Ф. Шлегелей, воспринимавших мифологию как "естественную религию". Для мифологической школы характерно представление о мифологии как о "необходимом условии и первичном материале для всякого искусства" (Ф. В. Шеллинг), как о "ядре, центре поэзии" (Ф. Шлегель). Мысли Ф. В. Шеллинга и Ф. Шлегеля о том, что возрождение национального искусства возможно лишь при условии обращения художников к мифологии, развил А. Шлегель и разработали применительно к фольклору гейдельбергские романтики (Л. Арним, К. Brentano, И. Гёррес). Окончательно мифологическая школа оформилась в трудах братьев В. и Я. Гримм ("Немецкая мифология", 1835). Согласно их теории, народная поэзия имеет "божественное происхождение"; из мифа в процессе его эволюции возникли сказка, эпическая песня, легенда и другие жанры; фольклор — бессознательное и безличное творчество "народной души" [БСЭ 1969-1978, 15: 241].

«названиями символа и обозначаемого предмета» [Потебня 2000: 5], с точки зрения А. А. Потебни, вызвано самим ходом эволюции языка и мышления. Слова постепенно утрачивают свою внутреннюю форму, свое «дальнейшее» этимологическое значение. На его восстановление и ориентированы символы, используемые в народной поэзии. А. А. Потебня считал, что в одном и том же образе могут ужиться различные представления, вплоть до противоположных, т.е. многозначность символа оказывается его естественным свойством. Например, «калина стала символом девицы потому же, почему девица названа *красною*, по единству основного представления огня – света в словах: *девица, красный, калина*. На основании связи символов с другими эпическими выражениями можно бы назвать символами и те предметы и действия, которые, изображая другие предметы и действия, нисколько при этом не одухотворяются. Зная, например, что гниение обозначается в языке огнем, можно бы огонь назвать символом гниения» [там же: 5-6]. Т. е., по мнению А. А. Потебни, фольклорный символ обладает многозначностью, например, огонь может быть символом света. По этому признаку огонь связан с фольклорными значениями *девица, красный, калина*, поскольку в фольклорных текстах к словам *девица* и *калина* применим эпитет *красный*, т. е. относящийся к огню. Но в то же время в языке фольклора огнем обозначается гниение, из чего можно сделать вывод, что огонь также может является символом гниения. Т. е. один фольклорный символ может содержать различные представления, вплоть до противоположных.

Важным для развития лингвистического направления исследования фольклора становится концепция мифологического мышления. А. А. Потебня считал, что мифологическое мышление отличалось от последующих форм мышления тем, что в нем еще не произошло отделения образа вещи от самой вещи, объективного от субъективного, внутреннего от внешнего. Эта концепция развивается в трудах А. Н. Веселовского и известна как «теория синкретичности». А. Н. Веселовский разрабатывает теорию синкретизма древнейших видов поэзии. В изложении А. Н. Веселовского теория, в основном, сводится к следующему: в период своего зарождения поэзия не только не была дифференцирована по родам (лирика, эпос, драма), но и сама вообще представляла далеко не основной элемент более сложного синкретического целого: ритма, танца, песни, музыки. На ранней стадии синкретизма преобладает ритмико-мелодическое начало, текст играет лишь служебную роль. Выделение поэтического текста из первоначального хорового синкретизма осуществляется с

развитием мифа. Развитие языка, по мнению А. Н. Веселовского, также связано с развитием первобытной поэзии и мифа: «Как язык, так и первобытная поэзия сложилась в бессознательном сотрудничестве массы, при содействии многих» [Веселовский 1989: 155].

Художественное слово, в понимании А. А. Потебни и А. Н. Веселовского, на ранних стадиях существования неотделимо от среды, к которой принадлежит, т.е. от других форм искусства. В языке народного творчества эта связь сохраняется и позднее, проявляясь как синкретичность фольклорного слова. Наиболее ярко эта особенность проявляется в многозначности фольклорных символов (см. выше), семантика которых настолько широка, что способна вобрать в себя самые разные представления.

Теория синкретичности фольклорного слова и фольклорного символа связана с проблематикой данной работы. Автор считает, что исследования А. А. Потебни и А. Н. Веселовского в области многозначности фольклорного слова и теории синкретичности являются предпосылками к теоретическому обоснованию существования фольклорной картины мира, одного из важнейших понятий данного исследования. Составляющими фольклорной картины мира являются фольклорные концепты, которые, как и фольклорные символы, обладают многозначностью и повышенным семантическим объёмом, являющимся следствием синкретичности фольклорного образа.

Если говорить о дальнейшем развитии изучения фольклора с точки зрения языка, следует отметить, что в течение длительного времени «данные устной словесности привлекались, как правило, отрывочно, в качестве побочного иллюстративного материала при разработке той или иной проблемы науки о русском языке» [Тарланов 1999: 8]. Между тем подобные исследования не могут в полном объёме охарактеризовать язык устного народного творчества. Следовательно, в современной лингвистике работы по изучению языка фольклора являются актуальными.

Исследователей-лингвистов в ходе изучения фольклорного языка интересовал прежде всего вопрос взаимодействия языка фольклора и диалекта. Интерес к изучению вопроса о бытовании фольклорного произведения в условиях диалекта, о влиянии последнего на речевой состав народных художественных форм в процессе их исполнения проявляется уже в 70-х годах XIX века и находит отражение в работах А. Ф. Гильфердинга [Гильфердинг 1874]. Эта проблема становится одной из центральных в работах 50-60-х годов XX века, среди

которых выделяются исследования А.П. Евгеньевой [Евгеньева 1963], Л.И. Баранниковой [Баранникова 1967], И.А. Оссовецкого [Оссовецкий 1975: 37-54], А.В. Десницкой [Десницкая 1970].

Современное отношение к языку фольклора сформулировала группа петрозаводских исследователей во главе с З. К. Тарлановым: «Как бы ни решались проблемы генезиса фольклорного языка, совершенно очевидно, что сам по себе этот язык принципиально не отличается от языка художественной литературы, в том смысле, что он противостоит отдельному говору, группе говоров и вообще диалектам» [Тарланов 1999: 17]. Эта точка зрения весьма распространена, в исследованиях язык фольклора часто противопоставляется говорам, диалектам [Беляева 2000], литературному языку и художественному стилю литературного языка [Венгранович 1996], [Калашникова 1998]. Автор данной диссертации также придерживается точки зрения, согласно которой язык устного народного творчества противостоит говорам и диалектам, но в то же время широко использует диалектный язык, что придает многообразию лексической системе языка фольклора.

Интерес лингвистов к языку фольклора возрастает в последние десятилетия. Об этом свидетельствует появление монографических исследований [Иванова 1981], [Тарланов 1982], [Тищенко 1985], [Халидов 1985], [Гусарова 1986], [Чернышев 1987], [Беляева 2000] [Тарланов 1999], [Плотникова 2000], [Хроленко 2002 б], [Хроленко 2006], [Младенова 2006], [Седакова 2007], [Березович 2007], [Толстая 2008], [Березович 2009] и др., а также сборников научных трудов, специально посвященных этой теме [ЯРФ 1977-1984], [ЯЖРФ 1984-2007].

Важнейшим среди современных направлений исследований можно назвать создание словаря языка русского фольклора. Составление словарей языка фольклора является не только актуальным направлением современной лексикографии, но и «способом изучения и описания языка фольклора как части фольклорной языковой картины мира» [Хроленко 2003: 6]. В новейших исследованиях языка фольклора изучаются возможности систематизации фольклорного лингвистического материала по принципу словаря, а также практические проблемы, связанные с составлением словаря языка фольклора³ [Хроленко 1996, 1997 а, 1997 б, 2000 а, 2000 б, 2000 в, 2002 а, 2003], [Бобунова 1999], [Бобунова, Климас 2002], [Никитина 1996, 1997, 1999, 2001], [Никитина, Кукушкина 2000], [Климас 2000], [Гулянков 2000], [Петренко 1996, 1997].

³ Подробнее о традиции составления словарей языка фольклора см. в главе 4, § 4.

Во второй половине XX века в русской и славянской лингвистике становятся актуальными работы, исследующие **язык славянского фольклора**. Этой проблеме посвящены работы Л. Н. Виноградовой. В центре внимания ее исследований находится язык славянских мифологических рассказов (быличек, бывальщин, поверий), тексты которых практически не сохранились «на протяжении тысячелетней "борьбы с пережитками язычества" у славян и которые остаются предметом научной (а все чаще и квазинаучной) реконструкции» [Плотникова 2006: 118]. Данной проблематике во многом посвящена книга Л. Н. Виноградовой "Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян" [Виноградова 2000]: «Это не формализованный путеводитель по нечистой силе, а опыт проникновения в духовный мир славянства, <...> опыт, обращенный к живому народному слову» [Плотникова 2006: 118]. Следует назвать два основных результата данного исследования.

1) Представление разработки методики сравнительного анализа мифологической лексики и мифологических представлений в славянских языках. Анализ мифологической лексики ведётся от слова к понятию, когда исследователь, в первую очередь, фиксирует связанные с лексемой фольклорные контексты, а затем восстанавливает ее значение. Единственным надежным способом реконструкции лексического значения автор признает **определение совокупности признаков** (персонажных функций и мотивов), связанных с данной номинацией.

2) Представление разработки принципов классификации демонологической лексики. Автор отмечает, что недостаток существовавших ранее классификаций [Зеленин 1991], [Черепанова 1983], [Санникова 1990], [Зечевић 1981] состоит в том, что в основу классификационной системы положен только один признак, однако необходимо учитывать **весь пучок наиболее характерных признаков**, иначе одна и та же номинация неизбежно будет попадать в разные рубрики.

Среди крупных российских исследователей языка славянского фольклора следует назвать также С. М. Толстую. Исследователь является автором более 600 работ, посвящённых языку славянского фольклора, среди которых можно отметить следующие: «Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры» [Толстая 1989]; «Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале» [Толстая

1996]; «Звуковой код традиционной народной культуры» [Толстая 1999]; «Счет и число в народной традиции: семантика, оценка, магия» [Толстая 2002] и др. Исследованию мифологических номинаций посвящен ряд статей (см., напр., [Толстая 1985], [Толстая 1989а], [Толстая 1989б], [Толстая 1989в], [Толстая 1993]). С.М. Толстая является также одним из авторов этнолингвистического словаря «Славянские древности» [СД 1995-2009] и составленного на его основе словаря сербской мифологии «Словенска митологија. Енциклопедијски речник» [Словенска митологија 2001]. Это международное издание включает обширный южнославянский и балканский фольклорный и языковой материал.

В работах С. М. Толстой разрабатывается комплексное направление исследований славянской традиционной народной культуры на основе данных языка. Исследователь придерживается точки зрения, что лингвистический анализ и языковые показатели единиц языка фольклора оказываются недостаточными для воссоздания соответствующего образа картины мира в полном виде и требуют "поддержки" со стороны экстралингвистических данных. Культурная семантика персонажа, так же как и языковая, формируется на основе некоторых (выбранных) свойств денотата: его внешних признаков (формы, размера, субстанции и материала, цвета и т.д.), его "происхождения" (способа производства), отношения к другим объектам действительности, но чаще всего она обусловлена его практическими функциями. Важность комплексного подхода в изучении народной культуры С. М. Толстая обосновывает следующим образом: «Необходимость комплексного подхода вытекает прежде всего из комплексного характера самого объекта и особенностей его функционирования. Обрядовая или лирическая песня существует в единстве словесной и музыкальной формы, и обе они одинаково важны для выражения ее содержания. <...> Но вопрос, конечно, не сводится к синтетическому изучению синкретичных явлений или даже типов соотношения текста и ритуала, текста и изображения и т. д. <...> Каким бы ни был материал, средства и приемы выражения, содержание выражаемого во всех случаях проецируется в область народных представлений, верований, миропонимания, народной картины мира. Именно это содержательное единство диктует необходимость комплексного подхода к изучению народной культуры и необходимость интерпретации каждого ее звена в контексте целого и во взаимосвязи с другими звеньями» [Толстая 1991: 31].

Значительный вклад в развитие славянской лингвофольклористики сделал польский учёный Ежи Бартминьский (Jerzy Bartmiński) (см., например, [Bartmiński 1990, 1996, 2001,

2003], [Bartmiński 1996a-], [Bartminskij 2005]) – основатель люблинской школы лингвофольклористики, который занимается проблемами языкового стереотипа, культурного символа, поэтики устного текста, нарратологии, языковой картины мира и опирается на изучение данных лингвистики, семиотики и культурной антропологии. Свою исследовательскую деятельность он концентрирует вокруг фундаментального проекта по созданию "Словаря народных языковых стереотипов и символов" [SSSL 1996-1999], а также подготовке серии "Этнолингвистика" (см., например, [Толстая 1993], [Небжеговска 2001]). Концепция изучения языка фольклора близка принципам московской этнолингвистической школы Н. И. Толстого, которую представляет научный коллектив, издающий этнолингвистический словарь «Славянские древности» [СД 1995-2004] (С. М. Толстая, Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская и др.). Московская этнолингвистическая школа, созданная Н. И. Толстым в начале семидесятых годов XX века, разрабатывает комплексное направление исследований славянской традиционной духовной культуры на основе данных языка, фольклора, верований, обрядов всех славянских народов. Называя данный подход этнолингвистическим, Н. И. Толстой придавал определенный смысл каждой из составляющих слова *этнолингвистика*. Первая его часть (*этно-*) означает, что традиционная народная культура изучается в ее этнических, региональных и "диалектных" формах, на основании которых, как и в языке на основании диалектов, реконструируется праславянское состояние. Вторая часть (*лингвистика*) имеет тройное значение: во-первых, она означает, что главным источником для изучения традиционной культуры является язык; во-вторых, что культура, как и естественный язык, понимается как система знаков, как семиотическая система, или как язык в семиотическом смысле слова (подобно тому, как мы говорим о языке живописи, о языке музыки, о языке жестов и т.п.); в третьих, что этнолингвистика пользуется многими лингвистическими понятиями и методами (хотя большинство из этих понятий по своему содержанию не являются специфически лингвистическими, ср. *морфология*, *структура*, но наиболее разработанными они оказались именно в лингвистике). Принципиальное родство культуры и языка, как двух сходным образом организованных и одинаково функционирующих знаковых систем, позволило применить к материалу традиционной духовной культуры концептуальный аппарат и методы лингвистического исследования, начиная от приемов лингвистической географии, языковой реконструкции, семантики и синтаксиса и кончая понятиями и методами лингвистической

прагматики, теории речевых актов, когнитивной лингвистики, концептуального анализа [Толстой 1995 б: 7-9].

Однако необходимо отметить, что существует немаловажное отличие люблинской школы лингвофольклористики от московской, которое заключается в определении границы между явлениями языка и культуры: Е. Бартминьский считает, что культурные значения, например, верования и представления об элементах внешнего мира и т.д., входят в языковую семантику называющих их слов и являются языковыми стереотипами. В свою очередь, представители московской школы исходят из того, что граница между языком и культурой, сколь бы условной и подвижной ни была, принципиально существует, следовательно, существуют (или должны существовать) критерии разграничения языковых и неязыковых значений [Бартминьский 2004: 89-98]. Под культурными и неязыковыми значениями представители обеих школ понимают «элементы мира», стереотипы которых реконструируются путем исчисления всевозможных характеристик исследуемого предмета. Например, «познающий и категоризирующий мир человек составляет себе представление не только о предметах и явлениях и их свойствах, но и о самих этих свойствах, присущих разным предметам и потому наделенных в определенном смысле систематизирующей (категоризирующей) функцией. Он не только видит, что трава зеленая, а кровь красная, но и делает заключение о том, что такое *зеленый (зелень)* и *красный (краснота)* и какие еще предметы этим свойством обладают; не только знает, что человек и животное рождается и умирает, но и создает некоторый стереотип (образ, концепт) рождения и умирания. В картине мира должен присутствовать образ того, что такое *ходить* или *бежать*, *плавать* и *летать*, что такое *всегда* и *вдруг*, что такое *время* и *пустота* и т. д.» [Толстая 2009: 262].

Анализ неязыковой, культурной составляющей является важным этапом промоционной работы, поскольку описание концептов невозможно без привлечения экстралингвистических данных. Разграничение языковой и неязыковой информации актуально для данного исследования, особенно в лексикографическом аспекте описания мифологических концептов. В словарной статье разрабатываемого словаря мифологических концептов для экстралингвистических данных отведена специальная зона, обособливающая неязыковую информацию от собственно лингвистической.

Обзоры новейших работ по языку славянского фольклора содержатся в периодическом издании Института славяноведения Российской академии наук (РАН) «Славяноведение»

[Славяноведение 1965-⁴], в котором публикуются статьи исследователей, отчёты конференций, рецензии и другие материалы. Обсуждаются проблемы природы фольклорного языка в его сопоставлении с другими формами общенародного языка, генетические основы поэтики, характер взаимосвязи языка и поэтики на уровне фольклора, сущность фольклорной стилистики, проблемы исторической стилистики, психолингвистический аспект народного творчества, отличительное и общее в языке фольклора разных народов [Славяноведение 2009, 3: 97].

Систематические исследования славянской мифологической лексики относятся ко второй половине XX века. В частности, в работе О.А.Черепановой «Мифологическая лексика русского Севера» [Черепанова 1983] впервые наиболее полно была представлена не только классификация номинаций мифологических персонажей, но и их семантический и этимологический анализ на материале многих славянских языков – русского, украинского, белорусского, польского, чешского, словацкого, сербского, хорватского, болгарского и др.

Современные исследования мифологической лексики, как правило, имеют междисциплинарный характер. Особенно распространены лингвокультуроведческие работы [Виноградова 2000], [Толстой 1995 а], [Левкиевская 1996]. Материал для этих исследований содержится, прежде всего, в трудах по славянской фольклористике, поэтому рассмотрим историю изучения славянской мифологии в целом, не выделяя литературоведческие и лингвистические исследования. Стоит также отметить, что одним из центральных вопросов данной диссертации является изучение отражения мифологических **представлений** в языке фольклора, а, следовательно, работы по мифологии и фольклористике имеют важное значение в формировании концепции и методов исследования наряду с собственно лингвистическими трудами.

Интерес к славянской мифологии, а, следовательно, и к мифологической лексике «...начался с попыток реконструировать языческий пантеон высших божеств <...>, но славянский фольклор, как известно, не сохранил реально зафиксированных (в устной или письменной традиции) дохристианских повествовательных мифов о верховных божествах» [Виноградова 2000, 7]. Поэтому единственным по-настоящему массовым и надежным источником для реконструкции номинаций мифологических персонажей остается так

⁴ Знаком «-» после указания года обозначены периодические продолжающиеся издания.

называемая "низшая" мифология, т. е. комплекс текстов о демонах, духах, о нечистой силе и людях, наделенных сверхъестественными способностями. Данные этого типа представлены в фольклорно-этнографической традиции всех без исключения славянских народов бесконечным множеством диалектных форм и локальных вариантов мифологических номинаций, и такая база данных продолжает успешно пополняться в ходе современных экспедиционных полевых исследований.

Интерес к народной демонологии устойчиво сохранялся с самых первых шагов развития славянской фольклористики, благодаря которому появляются первые словари по славянской мифологии М.Д. Чулкова [Чулков 1782], М.И. Попова [Попов 1768], С.Н. Глинки [Глинка 1993], А.С. Кайсарова [Кайсаров 1810]. Однако названные словари существенно отличаются от современных изданий характером описания персонажей: образы славянской народной демонологии сопоставляются с античной мифологией, например, русалки сравниваются с нимфами и наядами, леший – с сатиром и т.п. В наши дни названные словари не могут быть использованы в качестве справочного материала, поскольку данная форма презентации фольклорных номинаций является устаревшей.

В XIX веке интерес исследователей к народной демонологии проявлялся как в сфере собирательской деятельности и публикации экспедиционных материалов, так и в первых попытках включения этих данных в исследования по мифологии и в научные разыскания о славянских древностях [Буслаев 1862], [Афанасьев 1869], [Потебня 1865], [Максимов 1903], [Амфитеатров, Орлов 1992] и др.

В течение XX века во всех славянских странах было накоплено большое число фактов, отражающих общеэтнические и узколокальные данные о номинациях персонажей "низшей" мифологии. Вместе с тем научно-теоретическая разработка данной темы долгое время не поспевала за поступлением материала. Исследования в этой области существенно продвинулись после появления работ известного этнографа Д. К. Зеленина [Зеленин 1911, 1916, 1927], который показал включенность персонажа в контекст общей восточнославянской мифологической и обрядовой системы на примере анализа восточнославянской русалки и затронул одну из главных проблем в изучении народной демонологии: он показал значительную степень варьирования поверий об одном персонаже в разных локальных зонах, связанную с обширной территорией распространения фольклорных текстов. Следовательно,

по замечанию исследователя, номинации мифологических персонажей представлены в широком диапазоне междиалектного варьирования [Зеленин 1911: 354-424].

Новый этап в изучении мифологической лексики и народной демонологии ознаменовался выходом в свет трудов русских ученых С. А. Токарева [Токарев 1957] и Э. В. Померанцевой [Померанцева 1975]. В своей монографии "Мифологические персонажи в русском фольклоре" Е. В. Померанцева впервые затронула ряд принципиально важных для понимания сути дела вопросов о соотношении демонологических поверий с фольклорным текстом, о необходимости учитывать жанровые особенности источника, из которого почерпнута информация о мифологическом персонаже (апокрифическое ли это сказание, историческая легенда, топонимическое предание, или — сказка, суеверный рассказ, быличка, или — мифологическое верование, заговор, поговорка и т.п.), так как от этого зависит разный объем и характер сведений о демоне. Особую ценность представляет классификация демонологических мотивов, включенная в книгу Е. В. Померанцевой (указатель составлен С. Айвазян). Хотя работу Е. В. Померанцевой нельзя назвать лингвистической, предложенная исследователем классификация мифологических номинаций была использована в последующих исследованиях мифологической лексики, например, в работах О. А. Черепановой, Л. Н. Виноградовой и др. (см. ниже). Е. В. Померанцева делит демонологические мотивы на три группы: 1) былички и бывальщины о духах природы (лешем, водяном, русалках, полевике и полуднице); 2) былички и бывальщины о домашних духах (домовом, баннике, гуменнике, овиннике, подовиннике); 3) былички и бывальщины о черте, змее, проклятых. В более поздних классификациях также используется принцип деления персонажей по сфере обитания: духи природы, домашние духи, другие духи. Автор промоционной работы использует классификацию, основанную на принципе деления персонажей по их функциям, выделяя две основные группы: «духи-хозяева» (домовой, водяной, леший) и «божества судьбы» (колдун, ведьма), вне классификации рассматривается концепт *черт*. Подробнее о классификации номинаций мифологических персонажей см. в гл. II § 3.

В конце XX – начале XXI веков появляется большое количество трудов по славянской демонологии и лингвофольклористике.

- а) Сборники быличек и суеверных рассказов, которые выступают как важные источники для лингвистических и литературоведческих исследований. Сюда

относятся сборники, изданные В. П. Зиновьевым [Миф. рас. 1987], Н. А. Криничной [ЛПБ 1989], К. Э. Шумовым [ББ 1991], О. А. Черепановой [МРЛ 1996].

б) Обобщающие работы и исследования, посвященные мифологической лексике и демонологии конкретной этнической традиции: русской этнической традиции посвящены работы Н. А. Криничной [Криничная 1993а, 1993б, 1994], Е. Е. Левкиевской [Левкиевская 1996]; польской — работы Б. Барановского [Baranowski 1981], Л. Пэлки [Pełka 1987]; болгарской — работы И. Георгиевой [Георгиева 1993], М. Беновской-Сыбковой [Беновска-Събкова 1995]; сербской — работы С. Зечевича [Зечевић 1981]; македонской — работы Т. Вражиновского [Вражиновски 1995]); украинской – работы В. В. Слащева [Слащев 1992], Е. Е. Левкиевской [Левкиевская 1988].

в) Словари мифологических персонажей: словарь Т. А. Новичкова [РДС 1995], словарь М. Н. Власова [Власова 1995, 1998], словарь «Славянская мифология» [Слав. миф. 1995], словарь сербской мифологии «Словенска митологија. Енциклопедијски речник» [Словенска митологија 2001], словарь белорусской мифологии «Міфы Бацькаўшчыны» [Міфы 1994].

г) Указатели демонологических мотивов С. Айвазяна [Айвазян 1975], В.П. Зиновьева [Зиновьев 1985], С. М. Лойтер [Лойтер 1995], Д. Климовой-Рыхновой [Klimová-Rychnová 1964]).

В последние десятилетия XX века появляются этнолингвистические труды, которые, в числе прочих вопросов, рассматривают некоторые особенности демонологической лексики: работы Н. И. Толстого [Толстой 1995 а], О. А. Черепановой [Черепанова 1983], О. В. Санниковой [Санникова 1994], Н. И. Зайцевой [Зайцева 1975], Е. М. Назаровой [Назарова 1986], Е. Е. Левкиевской [Левкиевская 1988], В. В. Слащева [Слащев 1992]. Результатом этих исследований можно признать тот факт, что современное состояние славистики в области изучения «низшей» мифологии характеризуется достаточно обширной базой собранного фактического материала, хорошим уровнем его предварительной обработки и систематизации в виде классификаций мифологических персонажей и номинаций [Толстой 1995 а], [Черепанова 1983], [Левкиевская 1988], а также попытками аналитического изучения не только отдельных образов, но и целых фрагментов демонологической системы конкретных традиций [Санникова 1994], [Зайцева 1975], [Назарова 1986], [Слащев 1992]. Специалисты,

разрабатывающие этот круг вопросов, приходят к выводу, что весь комплекс народных поверий о сверхъестественных существах не сводится к перечню традиционно выделяемых образов (домовых, леших, водяных), а включает более широкий круг слабо индивидуализированных мифологических существ, иногда не наделённых собственным именем («ходячих» покойников, призраков, духов). Во-вторых, народная демонология стала изучаться не только как сумма обособленных портретов – образов нечистой силы, но и как один из цельных фрагментов народной картины мира, тесно связанных с общей обрядово-мифологической системой и архаическими представлениями славян об устройстве мира. В-третьих, стала очевидной первостепенная важность проблемы идентификации мифологического персонажа, т.е. необходимость соотнесённости данных о нем с определенным персонажным типом в общей классификационной системе. Трудности подобной процедуры связаны с множественностью диалектных названий одного и того же персонажа.

Проблема соотнесённости персонажа с тем или иным типом затрагивается и в данном исследовании. Автор отмечает, что границы понятий о мифологических персонажах часто весьма размыты, и поэтому считает, что не всегда целесообразно чёткое разграничение фольклорных образов. Персонажи, представленные в фольклорной картине мира, существуют в тесной взаимосвязи, их отдельные признаки и особенности могут переплетаться с признаками и особенностями других персонажных типов. В данном случае наиболее удобной представляется концептуальная модель описания, которая по своей сути не является двухмерной моделью, т.е. представленной системой пересечений дифференциальных признаков персонажа в одной плоскости. Концептуальная модель многомерна и способна показать включенность того или иного персонажа одновременно в несколько персонажных типов и групп. Например, существует большое количество фольклорных номинаций, означающих домашних духов. Несмотря на то что их функции весьма разнообразны (банник является духом-хозяином бани, овинник – овина, подпольник – погреба и т.д.), все они связаны со сферой обитания дома, тем самым противопоставлены духам «вне дома», однако в то же время они имеют общие особенности с духами природы, такими, как леший, водяной и др., поскольку всех их можно назвать «духами-хозяевами», т.е. распорядителями в той или иной сфере влияния. И, наконец, все они входят в группу демонологических персонажей, иначе называемых «нечистой силой». Поэтому в данной работе предлагается представить

систему мифологических персонажей как единую модель – *мифологический концепт*, которая состоит из множества мелких элементов, но по своей сути является целостной структурой.

Результаты новейших исследований освещены в выпуске издания "Славянский и балканский фольклор" [СБФ 2000], который полностью посвящен "низшей" мифологии славян. В статьях этого сборника рассматривается круг вопросов о новых принципах изучения диалектных форм демонологических номинаций; о фактах мифологического осмысления явлений природы и общественной жизни человека; о демонических свойствах, приписываемых людям особых профессиональных групп (пастухам, кузнецам, мельникам, плотникам, пасечникам, музыкантам и т.п.); о демонах, включенных в парадигму календарного времени; о душе живого и умершего человека как особом мифическом существе.

«Степень изученности языка демонологических поверий в рамках конкретной этнической традиции (русской, польской, болгарской и т.п.) подготовила базу для нового этапа исследований – актуальной становится разработка методики сравнительного анализа мифологической лексики в общеславянском масштабе» [Виноградова 2000, 15-16]. Данная диссертация также затрагивает проблему презентации мифологической лексики во взаимосвязи с другими славянскими традициями, поскольку одной из задач промоционной работы является изучение в сопоставительном аспекте русских и латышских мифологических концептов с привлечением славянского и балтийского материала.

§ 2. Изучение языка латышского фольклора (обзор)

Интерес к языку латышского фольклора в разное время связывался с разными целями и задачами. Например, в феодальный период латышские народные песни собирали и описывали немецкие священники, цель которых была больше практической – выявить насколько сильно укрепились в сознании латышского народа реликты языческой культуры, чем теоретической, т. е. описание и изучение фольклора [Ozols 1968: 154].

В XIX веке были широко известны исследования младолатышей – группы культурных и интеллектуальных деятелей национального движения 50-х – 80-х годов XIX века, которые в своих лингвистических работах использовали два принципа: один из них можно назвать историко-культурологическим, второй – сравнительно-историческим [там же: 155-156],

[Prusinowska 2008: 103], [Pūtelis 2008: 89].

Представители историко-культурологического принципа в основном обращали внимание на семантику слов в языке фольклора, чтобы с ее помощью реконструировать культурно-исторические факты. Например, в исследованиях **П. Шмитса** (P. Šmits), опубликованных в 1936 году в монографии «Ievads baltu filoloģijā» / «Введение в балтийскую филологию», автор приводит пример культурно-исторической реконструкции фольклорного и исторического персонажа.

«Tādus pārpratumus sastopam mūsu rakstos nevien par tālāko senatni, bet arī par vēsturiskiem laikiem. Bieži top cildināts kāds latviešu varonis Imanta. Bet nu Imanta ir Merķeļa tīšs sagrozījums no vecas drukas kļūdas „Ymant”. Jau priekš kādiem sešdesmit gadiem šī drukas kļūda ir izlabota un uzrādīta pareiza rakstība „Ymaut”, šis Imauts bija lībietis un cīnījās pret vāciešiem un latviešiem, tātad viņš nevarēja būt nekāds latviešu varonis. Merķelis par to arī raksta tikai kādā poētiskā rakstā, nevis savā vēsturē. / Такие недоразумения встречаем в наших ученых записках не только о далеком прошлом, но и об исторических временах. Часто прославляется некий латышский герой Иманта. Но Иманта намеренное искажение Меркелеса, которое происходит от старой опечатки „Ymant”. Уже около шестидесяти лет назад эта опечатка была исправлена и указано правильное написание „Ymaut”, этот Имаутс был ливом и сражался против немцев и латышей, поэтому он не может быть никаким латышским героем. Меркелес о нем пишет только в одном из поэтических сочинений, но не в своем историческом труде» [Šmits 1936: 5].

Упомянутые выше исследователи сравнивали язык с зеркалом, в котором отражается культура и история народа [Šmits 1912: 4-14]. К числу таких работ относятся этнографические исследования П. Шмитса (P. Šmits) [Šmits 1926], [Šmits 1937], а также работы **Е. Лаутенбахса** (J. Lautenbahs), который придерживался концепции мифологической школы⁵ [Lautenbahs 1886], [Лаутенбах 1915]. В Европе во второй половине XIX века были популярны исследования в области сравнительного языкознания на базе индоевропейских языков. Аналогичные сравнительному языкознанию принципы стали использоваться в фольклористике, которые и легли в основу мифологической школы. Ее задача – показать отношение конкретного фольклорного материала к древнейшим мифам индоевропейских народов.

⁵ О мифологической школе см. в гл. 1 § 1.

В трудах Е. Лаутенбахса сложно провести границу между литературоведением и языкознанием. Например, в работе «Очерки из истории литовско-латышского народного творчества: Опыт сравнительного изучения» [Лаутенбах 1915] описывается материал латышского и литовского фольклора, народные песни, пословицы, заклинания и загадки как объект литературоведения, но в некоторых случаях исследователь использует принципы сравнительного языкознания, например, сопоставляя лексику латышских и литовских песен. Е. Лаутенбахс делает вывод, что народные песни являются «самым древним источником литовско-латышского языка» [там же: 11].

По мнению исследователя А. Озолса (A. Ozols), Е. Лаутенбахс не приходит к существенным выводам в поисках связи между языковыми и смысловыми средствами выражения языка фольклора, поскольку его семантические реконструкции не имеют ничего общего с языком, а отражают фрагменты фольклорной действительности, что не может быть доказательством исторического изменения семантики слов [Ozols 1968: 156].

Как этнограф к лингвистическому изучению народных песен обратился П. Шмитс [Šmits 1894], [Šmits 1936]. Исследуя язык народных песен, П. Шмитс прежде всего реконструирует культурно-исторические факты, которые отражаются в отдельных словах языка фольклора или в фольклорных контекстах. Например, в работе «Latviešu mitoloģija» / «Латышская мифология» автор, анализируя фольклорную номинацию латыш. *melni vēršī* ‘черные быки’ в латышских народных песнях, указывает на несоответствие фольклорной и исторической реальности.

«Latviešu tautas dziesmās tiek minēti melni vēršī ar baltiem ragiem un šos vēršus atkal iztulko par tauriem. Tauriem ir bijuši gaiši ragi un gaiši ragi mēdz allaž būt lopiem ar gaišu spalvu. Drīzāk gan sūbri ar tumšo spalvu varētu saukt par melnu vērsi, tikai zināms, ar melniem ragiem. / В латышских народных песнях упоминаются черные быки с белыми рогами и этих быков переводят как туры. У туров были светлые рога, и светлые рога бывают у животных со светлой шерстью. Вернее всего, зубра с темной шерстью можно назвать черным быком, разумеется, с черными рогами» [Šmits 1936: 5].

В 1918 году выходит первая часть фундаментального труда П. Шмитса «Latviešu mitoloģija» / «Латышская мифология», в котором впервые народные представления о мифологических персонажах и значения соответствующих мифологических номинаций подвергаются систематическому описанию.

Следующий шаг изучения языка латышского и балтийского фольклора связан с влиянием сравнительно-исторического языкознания. Работы этого периода связаны со вторым принципом изучения языка фольклора – сравнительно-историческим.

Представители сравнительно-исторического метода в исследованиях народной культуры и языка основное внимание обращали на лексику и морфологические формы слов, стараясь найти исконно балтийские слова. Т. е. по своей проблематике эти исследования можно отнести к области лексики, где фольклорный материал привлекается только в качестве иллюстраций. Такая тенденция характерна для исследований 60-90-х годов XIX века. Этой проблемой занимались **Ю. Алунанс** (J. Alunāns) [Alunāns 1929-1933], **А. Кронвалдс** (A. Kronvalds) [Kronvalds 1937], **А. Стрестс** (A. Strēsts) [Strēsts 1880], а также публицист второй половины XIX века **Д. Кажокс** (D. Kažoks) [Kažoks 1893].

На рубеже веков **К. Миленбахс** (K. Mīlenbahs) [Mīlenbach 1898, 1907, 1923-1932, 1937] и **Я. Эндзелинс** (J. Endzelīns) [Endzelīns 1928-1932, 1932, 1933] начинают научное изучение латышского языка часто на примере языка фольклора [Mīlenbahs 2009, 1: 42-49, 85-94, 186-190].

Однако, по мнению А. Озолса, это направление в изучении языка фольклора постепенно привело к пуризму: архаичные языковые формы стали признаваться более правильными, а формы современного живого языка фактически отвергались [Ozols 1968: 160]. К такому же выводу в 1894 году пришёл **Кр. Баронс** (Kr. Barons), который пишет о том, что языковое развитие – естественный и закономерный процесс, в результате которого старые формы и средства выражения преобразуются, вследствие чего формируются новые языковые законы.

«Kamēr tauta dzīva, tikmēr arī viņas valoda nepaliek uz vietas stāvam. Tā attīstās uz jau vienreiz liktiem pamatiem, bet dažreiz ieviešas arī kāda nepareizība, kas tālāki izplatās, dabū caur to savu pilsonības tiesību un paliek par jaunu likumu. / Пока жив народ, его язык не стоит на месте. Он развивается, и развитие это идёт от когда-то заложенных основ, иногда в языке появляется какая-нибудь ошибка, она начинает распространяться, постепенно получает гражданский статус и становится закономерной» [Barons, Visendorfs 1989].

В двадцатом веке язык латышского фольклора изучает **А. Озолс** (A. Ozols) – известный латышский лингвист, фольклорист и литературовед, автор более 300 научных работ [Kušķis 2002: 145]. Один из самых известных его трудов «Latviešu tautasdziesmu valoda» / «Язык

латышских народных песен», в котором анализируется язык латышских народных песен на уровне лексики, морфологии, синтаксиса и стилистики [Ozols 1993]. Кроме того, проблеме языка фольклора посвящены и другие работы исследователя: научные статьи [Ozols 1955a], [Ozols 1955b], труд «Tautas dziesmu literatūras bibliogrāfija» / «Библиография литературы о народных песнях» [Ozols 1938], сборник научных работ «Raksti valodniecībā» / «Записки по языкознанию» [Ozols 1967], труд «Raksti folkloristikā» / «Записки по фольклористике» [Ozols 1968], в котором одна из глав посвящена некоторым аспектам изучения народных песен, в том числе и с лингвистической точки зрения [там же: 121-161]. В работах А. Озолса язык фольклора впервые становится самостоятельным объектом изучения в латышском языкознании. Учёного интересуют особенности языка устного народного творчества в сравнении с литературным языком, говорами и диалектами [Biezais 1970: 56], [Freimane 1993: 19], [47. konference 2011: 4]. Подобные вопросы в это же время решают и исследователи-слависты (см. гл. 1 § 1). А. Озолс считает, что язык фольклора по сравнению с литературным языком обладает несколькими особенностями. Во-первых, язык фольклора – это форма народного языка, которую подвергли обработке мастера устного народного творчества. Во-вторых, существует только в устной форме, письменная фиксация связана лишь с публикацией фольклорных материалов. В третьих, стилистически нормирован в отличие от ненормированного разговорного языка. Язык фольклора по сравнению с литературным языком с его осознанной грамматической, лексической, фразеологической и стилистической нормой отличается спонтанностью, т. к. норма языка устного народного творчества формируется стихийно. Язык фольклора по сравнению с диалектами – «диалектно специфичен» (латыш. «dialektāli specificēta valoda» [Ozols 1993: 9]), т. к. сформировался на основе нескольких диалектов, но подвергся обработке, которая заключалась в эстетическом отборе выразительных средств. По мнению А. Озолса, язык фольклора и, в частности, язык народных песен целесообразно описывать по отдельным уровням языковой системы в следующем порядке: лексическому, фразеологическому, фонетическому, морфологическому и синтаксическому. В свою очередь, семантику и стилистику языка народных песен следует рассматривать в рамках вопросов лексики, фразеологии и т. д. [Ozols 1993: 9-13].

В середине XX века была опубликована монография известного латышского исследователя **Х. Биезайса** (H. Biezais) „Die Hauptgöttinnen der alten Letten” / «Главные богини древних латышей», которая в 2006 году была издана на латышском языке «Seno latviešu

galvenās dievietes» / «Главные богини древних латышей». В монографии представлен материал о древнелатышских богинях – Лайме (Laima), Маре (Māra), Декле (Dēkla) и Карте (Kārta). Данный труд считается исследованием в области мифологии, однако одна из глав книги „Vēsturiskā un filoloģiskā materiāla analīze un līdzšīejo pētījumu rezultāti” / «Исторический и филологический анализ материала и результаты существующих исследований» содержит подробный этимологический анализ номинаций, обозначающих богинь Мару, Лайму, Деклу и Карту. Харальдс Биезайс приходит к выводу, что существует множество мнений в вопросе происхождения названных номинаций и что данную проблему невозможно решить, основываясь только на лингвистических данных [Biezais 2006:121-126].

С 1939 по 1944 годы были опубликованы сборники фольклорных материалов, составленные **К. Страубергсом** (K. Straubergs). Во введении к этим сборникам рассматриваются некоторые теоретические вопросы, связанные с изучением латышских народных заговоров и обычаев. Фольклорный материал, представленный в данных изданиях, сопровождается подробным культурологическим комментарием. В двухтомный сборник „Latviešu buramie vārdi” / „Латышские заговоры» входят несколько разделов, посвященных таким мифологическим персонажам, как *ведьма*, *колдун* и *черт*. [Straubergs 1939-1941], [Straubergs 1944].

Во второй половине XX века появляются труды по балто-славянской мифологии, особое место среди них занимают работы русского учёного акад. **В. Н. Топорова**. В 1981 - 1982 годах выходит в свет первое издание знаменитой энциклопедии «Мифы народов мира», где В. Н. Топорову принадлежит значительная часть статей об отдельных мифологических системах, в том числе и о балтийской. Например, много нового было внесено в реконструкцию древнепрусской системы представлений, ранее известной лишь по разрозненным сообщениям вторичных источников. Особенно велик вклад В. Н. Топорова в исследование славянского язычества и параллелей, обнаруженных в балтийской и некоторых других индоевропейских традициях. Изучение балто-славянской и индоиранской мифологии и ранних поэтических традиций этих народов и других носителей индоевропейских языков В. Н. Топоров проводил параллельно своим исследованиям, относящимся к восстановлению индоевропейской поэтики и мифопоэтического языка [Иванов 2003: 71-75]. Достижением балтийского языкознания является многотомный словарь древнепрусского языка В. Н. Топорова. На сегодняшний день словарь не закончен, с 1977 года по 1990 год было выпущено пять томов с буквы А до буквы

L, остальные материалы (буквы N-Z) подготовлены в виде картотеки-словника. Словарь содержит не только детальный обзор более ранних результатов, но и множество новых данных, важных для балто-славянских и индоевропейских этимологических сопоставлений. В этом словаре можно найти значительное число сведений, относящихся к прусской и древнебалтийской мифологии и культуре. По замыслу автора, в словаре должна была быть представлена реконструкция древнепрусской / древнебалтийской картины мира на основе выверенных лингвистических данных, пропущенных через семиотику и мифопоэтику [Топоров: 1975-1990].

На работы В. Н. Топорова в своих трудах неоднократно ссылается латышский исследователь **Я. Курсите** (J. Kursīte), которой принадлежит наиболее полное на сегодняшний день описание балтийской мифологической системы, содержащееся в монографиях «Latviešu folklorā mītu spoguļi» / «Латышский фольклор в зеркале мифов» [Kursīte 1996], «Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā» / «Мифическое в фольклоре, литературе, искусстве» [Kursīte 1999], а также в других научных работах автора. В монографиях реконструируются древние народные представления и определяется их роль в мифологической системе. Впервые объектом исследования становится обширный латышский фольклорный и этнографический материал, привлекаются также данные разных индоевропейских языков [Kursīte 1996: 3-7]. Хотя работы Я. Курсите относятся к области литературоведения, в них нередко затрагиваются и вопросы лингвистического порядка, прежде всего вопросы этимологии балтийских мифологических номинаций, не имеющих однозначного решения, таких, например, как *Sekšu māte* [Kursīte 1999: 51], *Sēņu māte* [там же: 60], *Māra, Māršava* [Kursīte 1996: 42-46, 293-300], *Rīšu māte, vīkala* [там же: 61] и др.

Отдельные проблемы описания латышской мифологической системы рассматриваются в работе **Э. Кокаре** (E. Kokare) “Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē” / “Главные латышские мифологические образы в фольклорной интерпретации” (1999). Учитывая тематику данной промоционной работы, особенно важным является раздел монографии, посвященный образу черта в латышском фольклоре. В работе приводятся некоторые версии этимологических реконструкций латыш. *velns* ‘черт’, а также вопросы взаимодействия образа черта с другими персонажами латышского фольклора. Автор приходит к выводу, что образ черта как воплощения абсолютного зла появляется в латышском фольклоре достаточно поздно, что подтверждается, главным образом, материалом народных песен, среди которых

зафиксировано всего 160 текстов, упоминающих черта. Таким образом, по мнению автора, образ черта в латышском фольклоре интернационален, а в осмыслении латышской мифологической системы особенно важен вопрос национальной фольклорной интерпретации данного образа [Kokare 1999].

Образу черта в латышском фольклоре особое внимание уделено в статье **Р. Дризуле** (R. Drižule) „Dieva un Velna mitoloģiskie personificējumi latviešu folklorā” / „Мифологическая персонификация Бога и Черта в латышском фольклоре” (1988). Автор отмечает, что персонажи-антагонисты Бог и Черт в латышском фольклоре чаще появляются в космогонических сказаниях, которые, вероятно, относятся к более древнему фольклорному наследию. Связь черта с миром мёртвых в этой группе текстов является опосредованной, т. к. черт в латышском народном сознании никогда не был порождением света и обитал в темных, труднодоступных местах, которые ассоциировались у древнего человека с «нездешним» миром, куда после смерти отправляется человеческая душа. Автор считает, что в древнейших народных сказаниях балтов зло, как характеристика черта, связана, прежде всего, с его отношением к смерти и подземному миру, который своей неизвестностью пугал древнего человека [Drižule 1988: 71-74].

В 1995 году был опубликован словарь эстонского фольклорного лексикона “Eesti rahvakultuuri leksikon” / «Лексикон эстонской народной культуры», подготовленный **А. Вииресом** (A. Viires). Издание особенно ценно тем, что все представленные фольклорные номинации имеют соответствия на четырех языках: немецком, английском, финском и русском. Словарь может быть использован в качестве дополнительного справочного издания для определения финно-угорских заимствований в балтийских и славянских языках [Viires 1998].

Среди трудов на эстонском языке следует отметить также монографию эстонского фольклориста **Ф. Ойнаса** (F. Oinas) “Tuul heidab magama” / «Ветер ложится спать», изданную в 1999 году, одна из глав которой посвящена связям финского, эстонского и балтийского фольклора на примере литературоведческого и лингвистического анализа фольклорной номинации балтийского божества плодородия Юмиса (Jumis). В главе проанализирована внутренняя форма фольклорной номинации латыш. *Jumis* и ее связи с финскими, карельскими и эстонскими номинациями. Ф. Ойнас считает, что представление о балтийском божестве плодородия Юмисе были заимствованы из латышской фольклорной

традиции в эстонскую, а затем в финскую и лапландскую. Благодаря заимствованию на уровне представлений в языке фольклора названных народов появилась также соответствующая номинация: фин., карел., эст. *Jami* [Oinas 1999: 84-87].

Лингвокультурологический материал о латышских мифологических номинациях содержится в промоционной работе **В. Русиньша** (V. Rūsiņš) „Dualitāte seno latviešu reliģiskajos priekšstatos” / “Дуальность в религиозных представлениях древних латышей” (2007). В числе рассмотренных вопросов в работе приводится подробный комментарий, касающийся таких мифологических номинаций, как *Юмис* (латыш. *Jumis*), *Янис* (латыш. *Jānis*), *Диевс* (латыш. *Dievs*), *Перконс* (латыш. *Pērkons*) и др. [Rūsiņš 2007].

Учитывая тематику данного исследования, особо следует отметить промоционную работу **С. Лайме** (S. Laime) „Raganu tradīcija ziemeļaustrumu Latvijā” / „Традиционные представления о ведьмах в северо-восточной Латвии”. Работа содержит подробный этимологический разбор лексемы латыш. *ragana* ‘ведьма’, приводятся версии этимологических реконструкций данной лексемы, описывается эволюция значения слова. Отдельный раздел работы посвящен роли образа ведьмы в латышской мифологической системе и его взаимоотношения с другими фольклорными персонажами. Обобщая данные по этимологии латыш. *ragana* ‘ведьма’, автор делает вывод, что данная лексема имеет отношение к латыш. глаголу *redzēt* ‘видеть’, поскольку историческое значение данной лексемы ‘та, что видит будущее, т.е. предсказательница’, либо ‘та, которую видят или кажется видимой’ [Laime 2011].

Среди исследований последнего десятилетия стоит отметить работу **М. В. Завьяловой** «Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира» [Завьялова 2006]. Автор использует антропоцентрический подход в описании языка, изучается проблема отражения мифологических представлений в языке и мышлении человека. М. В. Завьялова делает попытку реконструкции картины мира белорусских и литовских заговорных текстов, представляя исследуемый материал в виде тезаурусного словаря. Таким образом, описывается лексическая система заговорного текста и одновременно обозначаются ключевые концепты, значимые для данного корпуса заговоров, например, *внешний мир*, *мир болезней*, *мир жертвы болезней*, *мир борьбы с болезнями* и т. д. [там же: 4-9].

Материалы по языку латышского фольклора содержатся также в монографии литовской исследовательницы **М. Гимбутиене** (M. Gimbutienė) „Balti aizvēsturiskajos laikos” / «Балты в

доисторические времена», которая была издана на латышском языке в 1994 году. Одна из частей монографии посвящена некоторым вопросам этимологии таких мифологических номинаций, как латыш. *Dievs*, латыш. *Pērkons*, латыш. *velns* и др. [Gimbutiene 1994].

Работа **Н. Велюса** „Senovės baltų pasaulėžiūra” / „Древнебалтийская картина мира” (1983), основываясь на данных разных научных дисциплин, фольклористики, лингвистики, этнографии, археологии и др., описывает представления о мире, отраженные в мифологии и культуре древних балтов. В монографии большее внимание уделяется древнейшему этапу развития культуры и общества балтов, поэтому в качестве источников привлекаются материалы наиболее раннего периода и рассматриваются такие архетипические оппозиции, как: *верх-низ*, *запад-восток*, *вода-огонь*, *черный-белый*, *ночь-день*, *луна-солнце*, *старый-молодой* и др.

В контексте данной промоционной работы особенно важен второй раздел книги, посвященный географическому распространению мифологических персонажей и сюжетов на территории древних балтов. Внимание уделяется верховным божествам, которые распоряжаются небесным, земным, водным и др. пространством (например, Солнце, Месяц, бог-громовержец Перкунас (лит. *Perkūnas*) и т. д.), мифологическим персонажам-антагонистам богу и черту, приводятся также данные о змее-накопителе (лит. *aitvaras*), разновидности духа дома каукасе (лит. *kaukas*), ведьмах и др. Раздел содержит некоторые этимологические справки о литовских мифологических номинациях. Для промоционного исследования монография особенно ценна подробным описанием и разбором мифологических сюжетов, встречающихся в народных песнях, преданиях, сказаниях, поверьях и др. фольклорных текстах [Vėlius 1983].

Современный взгляд на мифологию в целом и в том числе на латышскую мифологию представлен в работе **Р. Мукса** (R. Mūks) „Dievs, dievi un velniņi” / „Бог, боги и чертики” (2005), основная мысль которой заключается в следующем: духовные и религиозные взгляды современного человека постепенно отходят от монотеизму и возвращаются к политеистическим представлениям предков. Отдельная глава работы посвящена образу черта в мировой мифологии и его эволюции в плоть до сегодняшних дней. Автор приходит к выводу, что в сознании человека на протяжении всей истории развития образ черта или «темной сущности» не имел прямого отношения к злу, поскольку темной стороне бытия присущи «нормальные инстинкты и творческие импульсы» [Mūks 2005: 127].

Результаты новейших исследований по языку балтийского фольклора содержатся в таких периодических изданиях, как сборник научных статей Латвийского университета «LU Raksti», разделы «Literatūrzinātne, folkloristika, māksla» и «Valodniecība» (Rīga: Latvijas Universitāte, 2004-), «Baltu Filoloģija» (Rīga: Latvijas Universitāte, 2004-), «Baltistica» (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 1998-) «Letonica» (Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 1998-) и др.

Основные направления в изучении языка латышского фольклора, которые представлены в **научных публикациях Латвии последних десяти лет**, можно свести к трем позициям.

1) Сравнительный и сопоставительный анализ фольклорных номинаций. Этой теме посвящена, например, публикация **М. Бутиковой** (M. Butikova) „Somu, latviešu un igauņu čūsku vārdu salīdzinošā analīze” / „Сравнительный анализ финских, латышских и эстонских имен змей”, которая сравнивает семантику фольклорных лексем, обозначающих змею, в финской, латышской и эстонской фольклорной традиции [Butikova 2009: 35-39].

2) Использование устнопоэтических данных с целью реконструкции внутренней формы и происхождения фольклорных номинаций. Среди публикаций в аспекте данного направления можно назвать статью **Я. Курсите** (J. Kursīte) «Kursenieku mitoloģijas relikti» / «Реликты куршской мифологии», в которой отражены вопросы этимологии таких фольклорных номинаций, как: латыш. *kauķis* ‘домашний дух’, латыш. *ķepšuki* ‘духи, которые обитают в море, маленькие черные человечки’ и др. [Kursīte 2007: 25-32].

Статья **Р. Муктупавелы** (R. Muktupāvela) „Atzīdeņa fenomens latviešu un lietuviešu tradicionālajā kultūrā” / „Феномен «недоброе глаза» в латышской и литовской традиционной культуре” содержит этимологическое и лингвокультурологическое описание рассматриваемых языковых единиц, которые семантически связываются со значениями ‘сглаз’ и ‘колдовство’ [Muktupāvela 2006: 82-92].

В статье **И. Лувены** (I. Lūvena) „Egle – zalkša līgava. Pasaka par zalkti – baltu identitāti veidodojošs stāsts” / «Ель – жена ужа. Сказка об уже – повествование, формирующее балтийскую идентичность» среди прочих вопросов рассматривается проблема анализа внутренней формы фольклорных номинации латыш. *zalktis* ‘уж’ в балтийских языках [Lūvena 2008: 11-29].

В научной статье **Ю. Прусиновской** (J. Prusinowska) уделено внимание некоторым аспектам этимологии латышских мифологических номинаций и их соответствий в литовском, прусском и др. языках [Prusinowska 2008: 100-107].

Статья **А. Каспарса** (A. Kaspars) рассматривает некоторые аспекты внутренней формы фольклорной номинации латыш. *velns* ‘черт’ [Kaspars 2010: 28-30].

3) Обработка и систематизация данных устного народного творчества, в том числе с лингвистических позиций. Среди работ этого направления можно назвать публикацию **А. Путелиса** (A. Pūtelis) „Tauta, kas ticības lietās pieņēmusēs. Juris Alunāns [1832-1864] un latviešu mitoloģijas meklējumi” / «Народ, который принял за дела веры. Юрис Алуанс [1832-1864] и поиски в области латышской мифологии», в которой среди прочего материала представлены псевдопантеоны латышской мифологии, составленные исследователями и деятелями латышской культуры XIX века: Ю. Алуансом (J. Alunāns), Г. Меркелем (G. Merķelis), Аусеклисом (Auseklis). Списки фольклорных лексем снабжены краткими лексико-семантическими комментариями [Pūtelis 2008: 86-99].

В статье **С. Берзини-Рейнсоне** (S. Bērziņa-Reinsone) «Par ačgārno pasauli, vadātāju un neļēgām» / «О нелепом мире, блуждающем духе и глупцах» среди прочих рассматриваемых проблем содержится лексикосемантический и лингвокультурологический комментарий латышской фольклорной номинаций латыш. *vadātājs* ‘блуждающий дух, который уводит путников с верного пути’ [Bērziņa-Reinsone 2006: 93-107].

Большая роль в обработке и систематизации фольклорного материала принадлежит Институту литературы, фольклора и искусства Латвийского Университета (Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts), который работает над созданием интернет-ресурсов, содержащих корпусы фольклорных текстов (<http://www.korpuss.lv/feb> , http://www.lfk.lv/lfk_lv.html , http://www.lfk.lv/lfk_lv.html), а также электронных версий научных публикаций в области фольклористики (<http://www.lfmi.lu.lv/?main=text&type=prints>). Корпусы текстов снабжены специальными механизмами поиска, которые значительно упрощают работу исследователей. Кроме того, интернет-портал „Latviešu folkloras krātuve” / «Латышский фольклорный архив» представляет словарь фольклорной лексики (http://www.lfk.lv/lfk_lv.html), составленный сотрудниками Института литературы, фольклора и искусства, источниками словаря стали словники-приложения сборников латышских фольклорных текстов, которые были дополнены и переработаны.

§ 3. Мифологические и фольклорные концепты в славянском и балтийском языкознании

Одно из актуальных направлений современной лингвистики можно обозначить как направление концептуального анализа в связи с языковой картиной мира, разрабатываемое в российской науке такими исследователями, как Ю. Д. Апресян [Апресян 1995б], Н. Д. Арутюнова [Арутюнова 1990], [Арутюнова 1998], А. П. Бабушкин [Бабушкин 1996], [Бабушкин 1999], [Бабушкин 2001], З. Д. Попова, И. А. Стернин [Попова, Стернин 2000], [Попова, Стернин 2003], [Попова, Стернин 2007] и др. Основные результаты указанных исследований можно свести к следующим выводам.

- 1) Связь языкового знака с концептуальной системой заложена в его природе (т.к. языковой знак произволен), поскольку в субъектной позиции языковой знак указывает на объект действительности, а в предикатной – на компонент концептуальной системы [Арутюнова 1990: 23-28], [Арутюнова 1998: 11-15].
- 2) Значение языковых единиц соотносится не непосредственно с окружающей действительностью, а с представлениями носителя языка об этой действительности, т.е. с концептами. Система концептов каждого языка образует так называемую «наивную картину мира», которая во многих деталях может отличаться от «научной» картины мира, являющейся универсальной [Апресян 1995б, 2: 8-101].
- 3) Концепт – это единица мышления и хранитель информации. Концепты не всегда имеют языковое выражение и не всегда обладают этнокультурной спецификой [Попова, Стернин 2000: 33-37], [Попова, Стернин 2003: 18-44], [Попова, Стернин 2007: 29-35].
- 4) Некоторые концепты не имеют непосредственного отношения к действительности. В концептуальном пространстве языка существуют так называемые «возможные миры». «Возможные миры» понимаются как нечто мыслимое, но не отражающее реальное положение дел [Бабушкин 1996: 17-22], [Бабушкин 1999: 12-14], [Бабушкин 2001: 4-11].

Последние несколько лет в рамках направления концептуального анализа в славянском языкознании все чаще появляются исследования фольклорных текстов. Данной проблеме посвящён ряд диссертационных работ, в числе которых можно назвать исследования Н. А. Власкиной [Власкина 2010], Д. В. Дорджиевой [Дорджиева 2010], М. В. Ивченко [Ивченко 2010], М. И. Закирова [Закиров 2009], Н. И. Мазай [Мазай 2008], Е. М. Абышевой [Абышева 2008], И. С. Брилёвой [Брилёва 2007], Н. Ю. Моспановой [Моспанова 2005], С. С. Воронцовой [Воронцова 2005], К. Г. Завалишиной [Завалишина 2005], Т. Н. Бунчук [Бунчук 2003], В. А. Черваневой [Черванева 2003].

В связи с тем, что фольклор вобрал в себя совокупность знаний и особенностей мировосприятия и миропонимания народа, анализ этих текстов позволяет составить представление о важных компонентах культуры этноса, например, о таких концептах, как: *правда, ложь, Бог, вера, благо, добро, зло* и др.

Однако данное направление в лингвистическом изучении мифологии и фольклора не является особо разработанным. Прежде всего, следует отметить, что на данный момент практически нет работ, посвящённых изучению фольклорных и мифологических концептов, не рассматриваются мифологические персонажи с концептуальной точки зрения, и, наконец, нет работ, сопоставляющих русскую и латышскую фольклорные картины мира, в то время как именно эти три названных аспекта являются основными для данной диссертации.

Однако некоторые вопросы косвенно обсуждаются в диссертационных исследованиях последних лет. Работа В.А. Черваневой описывает вербальную объективацию концепта количества в тексте русской народной волшебной сказки [Черванева 2003]. Диссертация С. А. Кошарной посвящена проблеме реконструкции мифологического комплекса "Человек - Природа" в русской языковой картине мира [Кошарная 2003]. Объектом исследования Н.Ю. Моспановой является концептуальное единство «*добро - зло*» в текстах русских сказок [Моспанова 2005]. Исследование А. Г. Меркуловой посвящено вопросу лингво-концептуальной организации кубанских заговоров и рассматривает базовые концепты, при помощи которых раскрываются языковая и национальная картины мира народа [Меркулова 2006]. Исследование Е. И. Алещенко описывает способы и средства вербализации в языке русской народной сказки основных фольклорных концептов, таких, как «Баба-Яга», «Кощей Бессмертный», «Змей Горыныч» и т.п. [Алещенко 2008]. Существует целый ряд подобных работ, однако ни одна из них не описывает славянскую фольклорно-мифологическую картину

мира в комплексе и не представляет её как систему взаимосвязанных элементов. Презентация фольклорно-мифологической картины мира как целостной структуры является одной из важных задач настоящего исследования.

Что касается балто-славянского макроконцепта, то эта область фольклорно-мифологической картины мира ещё не стала самостоятельным объектом исследования, но некоторые фрагменты описаны в ряде трудов. Вопросам семантики предикативных конструкций в балтийских и славянских фольклорных текстах посвящены работы Л.Г. Невской (см., например, [Невская 1988]. Семиотическому анализу латышских заговоров – исследование М.И. Лакомцевой [Лакомцева 1995]. Исследованию литовских теонимов (слов, которые представляют собой имена божеств верховного пантеона,) посвящена работа Р. Балсиса [Balsys 2006].

Таким образом, изучение вербализации русского и латышского мифологического концепта, что является темой данной работы, относится к новым направлениям в исследовании языка фольклора.

§ 4. Язык фольклора и мифологическая лексика (обобщение)

Основной задачей первой главы промоционной работы являлся обзор изучения языка фольклора и мифологической лексики в аспекте балто-славянских исследований **для дальнейшего формирования теоретической базы исследования** на основе анализа существующей научной литературы по затрагиваемым в работе проблемам.

Как следует из вышесказанного, исследование языка фольклора имеет устоявшуюся традицию. На сегодняшний день эта проблема разрабатывается в нескольких направлениях. Среди наиболее устоявшихся можно назвать лингвокультуроведческое, цель которого описать систему фольклорно-мифологических представлений как часть национальной языковой картины мира. В этом аспекте написаны труды таких известных ученых, как Л. Н. Виноградовой, С. М. Толстой, Е. Бартминьского и др. Эти проблемы рассматриваются в ряде диссертаций и исследований последних лет.

Другое направление, которое активно разрабатывается в трудах лингвофольклористов, связано с составлением словарей языка устного народного творчества. Задача словарей –

представить язык фольклора как цельное явление, зафиксировать утраченные специфические единицы языка фольклора и фрагменты фольклорной картины мира и т.п.

Среди менее изученных можно назвать когнитивный аспект, а именно: описание народных представлений с концептуальной точки зрения. Существует ряд работ, которые описывают те или иные концепты, связанные с фольклорной традицией. Однако комплексного концептуального описания русских или латышских народных представлений на сегодняшний день нет.

Таким образом, изучение русских и латышских мифологических представлений в когнитивном аспекте является новым, востребованным сегодня направлением. Подобные исследования занимают важное место в развитии современной лингвистики, поскольку касаются проблем отражения менталитета в языке и в языковой картине мира, а, следовательно, являются продолжением антропоцентрической модели описания языка.

Проблематика данной промоционной работы связана со всеми тремя названными направлениями, поскольку описывает и анализирует фольклорную картину мира, результаты анализа становятся основой для составления словаря, и, наконец, исследование имеет лингвокогнитивную направленность, так как объектом описания являются мифологические концепты, а методы анализа, в основном, относятся к области когнитивной лингвистики.

ГЛАВА II

ТЕОРИЯ КОНЦЕПТА И ИЗУЧЕНИЕ ЯЗЫКА ФОЛЬКЛОРА И МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ

§ 1. Общие положения: понимание концепта и связь с изучением языка фольклора

Как известно, когнитивная лингвистика изучает язык как когнитивный механизм, который играет важную роль в кодировании, закреплении и изменении с течением времени информации в сознании человека [Кубрякова 1991, 1994], [Демьянков 1994], [Баранов, Добровольский 1997], [Касевич 1990], [Прохоров 1996], [Стернин 2000: 239]. В современном языкознании когнитивная лингвистика представляет новый этап изучения сложных отношений языка и мышления.

Одним из важнейших понятий когнитивной лингвистики является понятие *концепта*, оно отвечает представлению о тех смыслах, которыми оперирует человек в процессах мышления и которые отражают содержание опыта и знания, содержание результатов всей человеческой деятельности и процессов познания мира в виде неких "квантов" знания [КСКТ 1996: 90].

В русскоязычной лингвистической литературе термин "концепт" стал активно употребляться с начала 90-х годов XX века. Прежде всего под концептами понимаются лексемы, значения которых составляют содержание языкового сознания, характерного для той или иной нации, и формируют национальную наивную картину мира носителей языка.

Совокупность концептов составляет концептосферу. И концепты, и, соответственно, концептосфера - сущности ментальные (мыслительные), невербализованные. Современные научные данные убедительно подтверждают реальность существования концептосферы и концептов, а именно, реальность мышления, не опирающегося на слова (невербального мышления) [Попова, Стернин 2003: 36].

Концепт как единица концептосферы может иметь словесное выражение, а может и не иметь его. Возникает, таким образом, проблема вербализации (языковой репрезентации) концептов. «Языковой знак представляет концепт в языке, в общении. Слово представляет концепт не полностью - оно своим значением передает несколько основных концептуальных признаков, релевантных для сообщения, передача которых является

задачей говорящего, входит в его интенцию. Концепт во всем богатстве своего содержания теоретически может быть выражен только совокупностью средств языка (языковой системой в целом), каждое из которых раскрывает лишь его часть» [Попова, Стернин 2003: 38-39].

Слово является средством доступа к концептуальному знанию, и, получив через слово этот доступ, мы можем подключить к мыслительной деятельности и другие концептуальные признаки, данным словом непосредственно не названные (существующие в значении как периферийные, скрытые, вероятностные, ассоциативные семы). Слово, таким образом, – это ключ, «открывающий» для человека концепт как единицу мыслительной деятельности и делающий возможным воспользоваться им в мыслительной деятельности. Языковой знак можно также уподобить включателю - он включает концепт в нашем сознании, активизируя его в процессе мышления [Попова, Стернин 2003: 39]. Наличие языкового выражения для концепта, его регулярная вербализация поддерживают концепт в стабильном, устойчивом состоянии, делают его общеизвестным, поскольку значения слов, которыми он передается, общеизвестны, они толкуются носителями языка, отражаются в словарях.

Итак, представляется, что языковые средства служат не для существования, а для сообщения концепта. Слова, другие готовые языковые средства (словосочетания, устойчивые выражения и др.) в системе языка есть для тех концептов, которые обладают коммуникативной релевантностью, то есть необходимы для общения, часто используются в обмене информацией.

Проблеме интерпретации термина *концепт* посвящено большое количество работ. Эта проблема обсуждается на международных конференциях и семинарах. **На материале русского языка** об этом писали и пишут такие исследователи, как С. А. Аскольдов, Д. С. Лихачев, Ю. С. Степанов, А. П. Бабушкин, Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров, В. В. Колесов, Е. Е. Юрков, Е. И. Зиновьева, М. В. Пименова, З. Д. Попова, И. А. Стернин, Е. В. Сергеева и многие другие. Обратимся к рассмотрению разных точек зрения в интерпретации концепта в науке о русском языке.

С. А. Аскольдов, рассматривавший в своей статье 1928 года вопрос о природе концепта, выделяет познавательные и художественные концепты, отмечая, что это «реальность психофизиологической природы» и что основная функция познавательных концептов - функция

заместительства: «Концепт есть мысленное образование, которое замещает нам в процессе мысли неопределенное множество предметов одного и того же рода» [Аскольдов 1997: 269].

Д. С. Лихачев, продолжая идеи С. А. Аскольдова, полагает, что «концепт существует не для самого слова, а, во-первых, для каждого основного (словарного) значения слова отдельно»; и, во-вторых, автор предлагает считать концепт «своего рода "алгебраическим" выражением значения ("алгебраическим выражением" или "алгебраическим обозначением"), которым мы оперируем в своей письменной и устной речи, ибо охватить значение во всей его сложности человек просто не успевает, иногда не может, а иногда по-своему интерпретирует его» [Лихачев 1997: 281].

Ю. С. Степанов, автор словаря "Константы: Словарь русской культуры", называет константами устойчивые и постоянные концепты русской культуры, такие, как *вечность, закон, страх, любовь, вера* и т.д. Автор разграничивает *концепт* и *понятие*: "Концепт и понятие - термины разных наук; второе употребляется главным образом в логике и философии, тогда как первое, концепт, является термином в одной отрасли логики - в математической логике, а в последнее время закрепилось также в науке о культуре, в культурологии, и является главным термином нашего Словаря" [Степанов 1997: 7]. Концепт, по словам автора, это "...как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, концепт - это то, посредством чего человек - рядовой, обычный человек, не "творец культурных ценностей" - сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее" [там же: 43].

В. П. Чесноков называет концептом единицу мышления, обладающую отдельным целостным содержанием и реально не разлагающуюся на более мелкие мысли [Чесноков 1967: 173].

Таким образом, в работах Ю. С. Степанова и других исследователей, разделяющих его взгляды на понимание концепта, концепт имеет отношение к термину *понятие*, заимствованному из логики, но в то же время названные термины разграничиваются, т. к. относятся к разным наукам.

С точки зрения психолингвистического направления в языкознании, концепт - это познавательная психическая структура, особенности организации которой обеспечивают возможность отражения действительности в единстве разнокачественных аспектов [Холодная

1983: 23]. Концепты понимаются как смыслы, составляющие когнитивно базисные подсистемы мнения и знания [Павиленис 1986: 241].

Р. М. Фрумкина считает, что первая попытка закрепления за термином "концепт" "зоны особой референции, отличной от других зон" [Фрумкина 1992: 31] была сделана А. Вежбицкой, которая определила концепт как объект из мира "Идеальное", имеющий имя и отражающий культурнообусловленное представление человека о мире "Действительность". А. Вежбицкая вводит термины "концепт-минимум" и "концепт-максимум", которые сопоставимы с ближайшим и дальнейшим значением слова у А. А. Потебни [Вежбицкая 1993: 185-206].

Определению А. Вежбицкой близок, на наш взгляд, подход А.П. Бабушкина, который считает, что "концепт является ментальной репрезентацией, которая определяет, как вещи связаны между собой и как они категоризуются". С точки зрения автора, это целостное идеальное содержание разной степени яркости и четкости, в котором, так или иначе, отражаются знания человека о фактах материального и духовного бытия [Бабушкин 1996: 16-41].

В. В. Колесов называет концепт данной культуры основной единицей, которая в границах словесного знака и языка в целом предстает (является) в своих содержательных формах как мыслительный образ или символ [Колесов 1999: 81].

В работах З.Д. Поповой, И.А. Стернина, Е.И. Зиновьевой, Е.В. Сергеевой, и др. анализируются различные точки зрения на толкование термина концепт, существующие в научной литературе, выделяются основные направления изучения концептов.

З.Д. Попова, И.А. Стернин рассматривают теоретические, методологические и методические аспекты когнитивного анализа в лингвистике. Авторы исходят из того, что концепт - это «глобальная мыслительная единица, представляющая собой квант структурированного знания. Концепты - это идеальные сущности, которые формируются в сознании человека» [Попова, Стернин 2000: 4].

Е.И. Зиновьева приходит к выводу об общепризнанности концепта как основной единицы ментальности. Далее исследователь говорит о необходимости признания слова-концепта объектом лингвистического исследования [Зиновьева 2001: 8], что представляется нам наиболее целесообразным подходом к вербальной репрезентации концепта.

Е.В. Сергеева критически рассматривает толкования термина "концепт" такими исследователями, как А. Вежбицкая, А.П. Бабушкин, Р.М. Фрумкина, В.А. Лукин, Т.А. ван Дейк, Г.И. Берстнев, Ю.С. Степанов, В.В. Красных [Сергеева 1999: 129]. Автором

предлагается следующее определение концепта: это "информационная целостность, присутствующая в языковом сознании, воспринимаемая языковой личностью как инвариантное значение ассоциативно-семантического поля и прошедшая означивание, то есть вербализованная одной или несколькими лексическими единицами данного языка. Важно то, что концепт — "оязыковленная" ментальная сущность" [Сергеева 2002: 11].

Представленные определения термина "концепт" не исчерпывают, безусловно, всех существующих дефиниций. Однако даже на этом материале можно сделать вывод о том, что однозначного толкования не существует. Анализ различных точек зрения показывает, что большинство исследователей определяет термин "концепт" как основную единицу мышления, познавательную структуру; концепт также рассматривают как мыслительную модель идеальных объектов, идеальную сущность, инвариантное значение, внутреннюю форму смысла и т.д. В то же время концепт не существует отдельно от своей языковой составляющей, поскольку именно через единицы языка он обретает свою материальную форму. При этом ментальность, на наш взгляд, следует понимать вслед за В. В. Колесовым как «миросозерцание в категориях и формах родного языка, соединяющее в процессе познания интеллектуальные, духовные и волевые качества национального характера в типичных его проявлениях" [Колесов 1999: 157].

Большой вклад **в зарубежной лингвистике** в развитие теории концепта внесла А. Вежбицкая (A. Wierzbicka). А. Вежбицкая, анализируя проблему соотношения понятий и слов, их оязыковляющих (лексикализирующих), отмечает важность знаковой оформленности человеческих идей, мыслей, понятий. Она пишет: «Но почему присутствие тех или иных слов столь важно? Нельзя ли, чтобы люди обладали понятиями без слов? Разве в языке нет *скрытых категорий*? Скрытые категории, конечно, есть, и понятия могут существовать даже и без представляющих их слов. Но, во-первых, *наличие слова (отдельной лексической единицы) служит прямым свидетельством существования понятия*, а при его отсутствии имеются, в лучшем случае, лишь косвенные свидетельства. Во-вторых, при человеческом общении *недостаточно «обладать» понятием, важны также средства передачи его другим людям* (даже при предположении, что возможно «обладать» понятием, не имея средств для его передачи). Для некоторых понятий такая передача возможна с помощью *описательных конструкций или парафраз*; для других, однако, необходимо иметь *прямое лексическое выражение*» (курсив – М. А.) [Вежбицкая 1997: 294].

По концепции Вежбицкой концепты национально-специфичны, что важно для сопоставительного изучения культурного своеобразия народов. Однако по гипотезе автора подобное изучение становится возможным лишь благодаря особому универсальному семантическому языку или языку семантических примитивов. При этом семантический метаязык у Вежбицкой – “результат сознательного “языкового строительства” [Вежбицкая 1997], элементы которого переводимы на другие языки и тем самым обеспечивают его универсальность.

Согласно другой точке зрения, концепты в разных языках и культурах обычно не совпадают, поскольку разные языки по-разному отражают действительность, берут в основу формируемого понятия различные его стороны [Hudson 1991: 73-84], [Jackendoff 1993: 184-185]. Иначе говоря, в каждом языке для понятий характерна своя специфика.

Концепт, как отмечалось выше, представляет собой такую когнитивную единицу, которая является частью «всей картины мира, отраженной в человеческой психике» [Кубрякова 1996: 90], что предполагает достаточно большой объем знаний, относящихся к одному концепту. Встает вопрос о том, каким образом эти знания хранятся в сознании человека, а также извлекаются из него по мере необходимости. Возникает предположение, что вся эта информация каким-то образом структурируется и систематизируется в человеческом сознании, что приводит к появлению в науке новых понятий, призванных описать эти структуры представления знаний. Первоначально появляющиеся в сфере исследований по искусственному интеллекту, они постепенно заимствуются лингвистикой и когнитологией и начинают активно использоваться в этих науках. Часто концепцию, описывающую различные структуры представления знаний, получающих терминологические обозначения фреймов, скриптов, схем, называют фреймовой теорией. Остановимся подробнее на ее основах.

Фреймовая теория представления знаний появляется в связи с постановкой вопросов машинного перевода, когда перед учеными встает проблема скрытых элементов значений. Эти элементы, известные носителям языка и воспринимающиеся как нечто само собой разумеющееся, не выражены явно в значениях слов и не отражены в их словарных дефинициях, что создает трудности в переводе и приводит к многозначности целых высказываний [Jackendoff 1983: 140]. Эти элементы Джекендофф (R. Jackendoff) называет “недостающими характеристиками”, восполнить которые призваны такие понятия, как “скрипты”, “фреймы”, “схемы”. Они предполагают “набор условий, часто отличающихся

большой сложностью, которые описывают, как выглядит типичный предмет или событие... ”. Например, комнаты обычно имеют стены и потолки, на день рождения обычно дарят подарки, а еду в ресторане часто заказывают после изучения меню... Джекендофф отмечает, что “смысл теории фреймов заключается в том, что она дает возможность... дополнять недостающие характеристики концептов, которые не были установлены при их определении или категоризации” [там же: 141].

Психологическое обоснование теории фреймов тесно связано с *понятием ожидания* [Tannen 1993: 14]. Это значит, что нормальное взаимодействие людей в мире было бы невозможно, если бы каждое новое явление или предмет оценивалось бы ими как уникальное. Люди трактуют свои впечатления на основе имеющегося опыта и базируясь на каких-то типичных для своей культуры моделях [там же]. Именно эта идея и лежит в основе фреймовых исследований.

Следует отметить, что понятиями «скрипт», «фрейм», «схема» оперируют многие науки. Д. Таннен (D. Tannen) в книге “Framing in Discourse” (1993) делает краткий обзор о том как эти понятия используются в различных областях знаний и каково их содержание [Tannen 1993: 15]. Итак, “фрейм” и сходные с ним термины используются в психологии (Ф. Бартлетт (F. Bartlett) [Бартлетт 1959], Д. Е. Румельхарт (D. E. Rumelhart) [Rumelhart 1980], Р. Шанк (R. Schank), Р. Абельсон (R. Abelson) [Schank, Abelson 1975], М. Минский (M. Minsky) [Minsky 1976, 1988]), лингвистике (У. Чейф (W. Chafe) [Chafe 1980], Ч. Филлмор (Ch. J. Fillmore) [Филлмор 1988]), антропологии (Г. Бейтсон (G. Bateson) [Bateson 1979], Д. Хаймс (D. Hymes) [Hymes 1974] (имя последнего более точно связано с исследованиями в области этнографии речи), социологии (Э. Гоффман (E. Goffman) [Goffman 1974]. Несмотря на то что все указанные термины часто взаимозаменяемы, некоторые исследователи отмечают существующие между ними отличия. Например, Чейф говорит об иерархичной зависимости фрейма и схемы друг от друга: когда человек сталкивается с тем или иным событием, он идентифицирует его на уровне схемы, а затем строит свои ожидания о конкретных участниках и их роли в данном событии на уровне фрейма, получающего конкретное выражение в предложениях [Chafe 1980: 11].

Абельсон, говоря об отличии фрейма от скрипта, отмечает, что скрипт соотносится с последовательностью событий и состоит из отдельных сцен. Так, сценарий похода в ресторан выглядит следующим образом:

John went into the restaurant. He ordered a hamburger and a coke. He asked the waitress for the check and left. / Джон вошел в ресторан. Он заказал гамбургер и колу. Он попросил у официантки чек и вышел [Tannen 1993: 18].

Термин “фрейм”, который получает наибольшее распространение по сравнению с другими, вводит в научный обиход Г. Бейтсон в 1955 году, определяя его с психологической точки зрения как некий способ интерпретации людьми поведения друг друга [Bateson 1979: 9-23]. Позже термин начинает использоваться в социологических и антропологических исследованиях Д. Хаймса, Э. Гоффмана, а также в работах М. Минского в области искусственного интеллекта [Hymes 1974], [Goffman 1974], [Minsky 1975, 1988].

Так, Хаймс в своей работе “Ways of speaking” относит фрейм как некий “культурный образец” (“cultural pattern”) к одному из способов речи [Hymes 1974: 446]. Похожее толкование встречается и в работах Гоффмана [Goffman 1974].

Т.А. ван Дейк (Т.А. van Dijk) также отмечает важность учета того факта, что “фреймы не только содержат ‘статичные’ данные, но и ‘динамические’ процедуры, описывающие, как нужно действовать в тех или иных обстоятельствах” [van Dijk 1977: 19].

Иногда в связи с этим говорят о разных категориях фреймов: с одной стороны, об интерактивных “интерпретационных фреймах” (работы по социальной и лингвистической антропологии), с другой стороны, – о фреймах – структурах знаний, или схемах (работы по искусственному интеллекту) [Tannen, Wallat 1993: 59].

Чтобы взаимодействие людей было эффективным, необходимо осознание человеком того, в рамках какого фрейма оно происходит. Например, с точки зрения языка одна и та же фраза может восприниматься по-разному в зависимости от фрейма шутки или фрейма ссоры (интерпретационный фрейм) [там же: 60].

Второй тип фреймов, схемы знаний, соотносится с ожиданиями, которые возникают у участников взаимодействия относительно людей, событий, объектов и окружающей обстановки. Этот тип фрейма вызывает особый интерес у исследователей в области лингвистической семантики, так как очевидно, что значение высказывания сильно зависит от этих «фреймовых» знаний, имеющихся у участников общения.

В частности, к исследованиям такого рода фреймов обращается Ч. Филлмор, который первый связывает фрейм с лингвистикой, определяя его как «любую систему лингвистических выборов..., которые могут ассоциироваться с прототипными образцами сцен», иными словами,

«люди ассоциируют определенные сцены с определенными лингвистическими фреймами» [Филлмор 1988: 20].

Ч. Филлмор сравнивает понятие фрейма с широко распространенными в лингвистике теориями лексических полей, согласно которым люди интерпретируют значения отдельных лексических единиц на основании того места, которое эти единицы занимают в системе своего поля. Например, значения счетных прилагательных мы воспринимаем в результате интерпретации «структурированного исходного знания» [Филлмор 1988: 57], которое отражается в лексическом поле счета. Один из основоположников теории поля Й. Трир считал, «что в общем случае понимание значения слова сводится к пониманию структуры, в которой это слово функционирует...» [там же: 59]. Концепция поля, таким образом, очень близка к концепции фрейма в ее понимании Филлмором. Однако, в отличие от поля, фреймы не принадлежат лишь к сфере языковых взаимоотношений (хотя некоторые фреймы действительно являются сугубо языковыми, например, единицы измерения или календаря), а непосредственно связаны с интерпретацией внеязыковой действительности. Таким образом, слова во фрейме структурированы на основе экстралингвистических связей. При этом если полю соответствует ряд взаимосвязанных слов в языке, фрейм может иметь лишь одного представителя в лексике. Вместе с тем фреймы отличаются от различных тематических классификаций лексики, так как представляют собой когнитивные структуры, выражая способы систематизации внеязыковой информации в сознании носителя языка.

Несмотря на сложные и не совсем четкие взаимоотношения между терминами фрейм, скрипт, схема, все они объединяются общим понятием «структур ожиданий» и описывают, как «человек организует свои знания о мире и использует их, чтобы интерпретировать новую информацию, события, опыт и взаимоотношения, с ними связанные» [Tannen, 1993: 16].

Таким образом, фрейм выступает как комплексный термин и является одной из важнейших структур представления знаний, но не произвольно выделяемых, а описывающих определенный концепт. Действительно, «в противоположность простому набору ассоциаций, эти единицы [фреймы] содержат основную, типичную и потенциально возможную информацию, которая ассоциирована с тем или иным концептом» [ван Дейк 1989: 16].

В латвийском языкознании теория концепта еще не получила широкого распространения, о чем свидетельствует чрезвычайно малое количество публикаций, посвященных данной тематике. В то же время нельзя сказать, что эта проблема в латышской

науке не обсуждается вовсе. В периодических научных изданиях Латвийского университета (Рига) [LU Raksti 2006-], Даугавпилсского университета (Даугавпилс) [Valoda 1994-], Лиепайского университета (Лиепая) [Vārds 1996-] встречаются статьи, в которых уделяется внимание проблемам когнитивной лингвистики, в том числе и теории концептов. Латышские и зарубежные исследователи, публикующиеся в латвийских изданиях, в обсуждении вопросов, связанных с когнитивной лингвистикой, опираются как на традицию западного языкознания, так и на традицию российских лингвистов. Например, в статье Инесы Фрейберги (Inese Freiberga), опубликованной в сборнике Лиепайского университета [Freiberga 2009: 49-56], разбирается понятие «картина мира» (латыш. pasaules tēls) в исследованиях учёных разных стран: западных – М. Хайдеггера (M. Heidegger), Э. Гуссерля (E. Husserl), российских – А. Леонтьева, В. Зинченко, Г. Колшанского, В. Петренко и др. Автор статьи, опираясь на определения названных ученых, трактует термин «картина мира» следующим образом: «Valoda ar nozīmju palīdzību saglabā un translē kultūrvēsturisko pieredzi un, iedarbojoties uz subjekta iekšējo pasauli, rada pēersonisko jēgu par valodā pausto. / Язык с помощью значений сохраняет и транслирует культурноисторический опыт и, воздействуя на внутренний мир субъекта, формирует индивидуальный смысл о том, что выражено в языке». С совокупность индивидуальных смыслов, включенных в культурноисторический и социальный контекст, автор называет «картиной мира» [там же: 49-51].

Норвежский исследователь С. Берг-Ульсен (S. Berg-Olsen) в статье, опубликованной в сборнике Лиепайского университета [Bergs-Ulsens 2002: 154-160], отмечает невысокую популярность когнитивного направления языкознания в латвийской науке. Несмотря на то что автор не употребляет термин «концепт», он рассуждает о взаимосвязи лексики, семантики и грамматики и вслед за зарубежными исследователями-когнитивистами, такими, например, как Р. Лангакер (R. W. Langacker), подчёркивает, что с точки зрения когнитивной лингвистики четкой границы между названными разделами языка нет. Если пользоваться терминологией когнитивной лингвистики, предметом исследования С. Берга-Ульсена являются лексико-грамматические концепты латышского языка. В книге Р. Лангакера, на которую ссылается автор, подобные единицы названы когнитивными основами грамматики или концептами [Langacker 1991].

Литовский лингвист А. Гудавичюс (A. Gudavičius) в статье «Когнитивный аспект лексического значения» [Гудавичюс 1999: 107-116] рассуждает о расширении понимания

лексического значения в современной лингвистике, отмечая, что «анализ лексического значения становится анализом когнитивных структур», поэтому считает важным определить когнитивный аспект лексического значения. Автор соотносит термины «лексическое значение» и «понятие», подчеркивая, что они являются не разными явлениями, а одним сложным явлением, которое «имеет две формы актуализации: более поверхностную – значение слова и более глубокую – когнитивное понятие». Таким образом, автор статьи не употребляет термин «концепт», однако рассматривает лингвистические понятия, которые традиционно соотносятся с концептом, т. е. «лексическое значение», «понятие», «когнитивное понятие», «когнитивная семантика» и др.⁶ [там же: 107-108].

Светлана Муране в статье "Метафорические модели концептуализации реальности в русском языке постсоветского периода" [Муране 2000: 33-39], описывая понятие концепта, ссылается на работы Е. С. Кубряковой, Ю. С. Степанова и Дж. Лакоффа. В качестве рабочего определения автор предлагает дефиницию Ю. С. Степанова, который называет концепт "основной ячейкой культуры в ментальном мире человека". Эта ячейка имеет сложную структуру: "С одной стороны к ней принадлежит все, что принадлежит строению понятия..., с другой стороны, в структуру концепта входит все то, что и делает его фактом культуры, - исходная форма (этимология); сжатая до основных признаков содержания история; современные ассоциации, оценки и т.д." [там же: 33-34].

Среди исследований, оперирующих понятием *концепт*, следует отметить также работу Майи Буримы (Maija Burima) „Modernisma koncepti 20. gadsimta sākuma latviešu literatūrā” / «Концепты модернизма начала XX в. в латышской литературе». Несмотря на то что предмет исследования относится к области литературоведения, автор отмечает междисциплинарный характер исследования, а в определении концепта использует дефиниции зарубежных и российских лингвистов и когнитологов: Моники Шварц (Monika Schwarz), Вивиана Эванса (Vyvyan Evans), Мелании Грин (Melanie Green), Джулианы Ханна (Julian Hanna), Ю. Степанова, Д. Лихачева, В. Колесова и др. Автор понимает концепт следующим образом: «Koncepts ir visu vārda komponentu vienība tā saturiskajās formās; tas ir nevis jēdziens, bet jēdziena būtība, jēdziens, kas nav ieguvis noteiktu formu. <...> Koncepts ir būtība, kas izteikta visās saturiskajās formās – tēlā, jēdzienā un simbolā bez noteiktās formas, jo tā ir vārda iekšējā forma, kas nav ietverta matērijā. Koncepts ir kultūras arhetips, pirmjēga, pirmtēls, kas patstāvīgi atjauno tautas

⁶ О связи терминов «концепт» и «понятие» см. выше, с.52-53.

mentalitātes garīgos krājumus. / Концепт – это объединение всех компонентов слова в его содержательных формах; это не понятие, но сущность понятия, понятие, которое не получило определенной формы. <...> Концепт – это сущность, которая выражена во всех содержательных формах – в образе, понятии и символе без определенной формы, потому что эта форма – внутренняя форма слова, которая не заключена в материю. Концепт – это культурный архетип, «первосуть», первообраз, который самостоятельно обновляет духовные запасы народного сознания» [Burima 2011: 24-27].

Из последних лингвистических работ, опубликованных в Латвии, предметом исследования которых является концепт, можно назвать промоционную работу Эльвиры Исаевой (Elvīra Isajeva) „Koncepta *ceļš* asociatīvais lauks krievu un latviešu valodā” / «Ассоциативное поле концепта *путь* в русском и латышском языке» (Даугавпилсский университет). Автор исследования вслед за российскими учеными В. Карасиком и Г. Слышкиным понимает термин *концепт* следующим образом: «...koncepts ir nosacīta mentālā vienība, kas virzīta uz valodas, apziņas un kultūras kompleksa pētniecību. Koncepts atrodas apziņā, ir kultūras elementu mentālā projekcija, priekšmetisko valodā / runā.» / «... концепт – условная ментальная единица, которая направлена на комплексное изучение языка, сознания и культуры. Концепт существует в сознании, это ментальная проекция элементов культуры, овеществленных в языке / речи» [Isajeva 2010: 24].

Таким образом, в латвийской науке основные понятия когнитивной лингвистики, такие, как концепт, концептуализация, картина мира и др., на данном этапе находятся на стадии осмысления. На формирование теоретической базы когнитивного направления лингвистики в латышском языкознании оказывают влияние как работы зарубежных, так и российских ученых.

Обобщая все сказанное выше о понятии концепта, необходимо отметить, что традиционно выделяются два основных понимания концепта: так называемое "широкое" и "узкое" понимание. В узком понимании концепт - это содержание понятия, которое постепенно "обрастает объемом", актуализируя в речи отдельные семантические признаки (ср. [Колесов 1992: 36]; [Зиновьева 2001: 8]). В широком понимании концепт - вся потенциальная совокупность значений, национально-культурно обусловленных коннотаций и ассоциаций (ср.: [Зиновьева 2001: 8]). "Концепт выражает со-значения "национального колорита", т. е. все

принципиально возможные значения в символично-смысловой функции языка как средства мышления и общения» [Колесов 1999: 157].

В нашем исследовании мы опираемся на следующее определение термина «концепт»: *концепт* - это подвергшаяся когнитивной обработке идея «предмета», заключающая в себе яркое образное представление и пучок ассоциаций и коннотаций, репрезентируемая вербально языковыми единицами разных уровней (словом, словосочетанием, всей словообразовательной парадигмой и т.д.) (см. работы В.В. Красных, В.В. Колесова). В связи с целью работы мы будем исследовать такой тип концептов, как *мифологемы*. Единицами нашего лингвистического анализа будут служить *слова-мифологемы*.

В концепте выделяются концептуальные **признаки (компоненты, слои)**, образующие содержание концепта, которые объединяются вокруг его ядра. Отмечается, что концепт рождается в сознании человека как образ, воспринимаемый конкретно, но постепенно уровень абстракции увеличивается. Таким образом, в составе концепта можно выделить **конкретно-образные признаки (ядерные)** и **абстрактные (более удаленные от ядра)**, т.е. можно представить концепт как многоуровневую структуру, которая не имеет жестких границ и последовательности слоев (см. [Попова, Стернин 2000: 11-12]). С точки зрения Ю. С. Степанова, каждый концепт имеет очень сложную, но четкую структуру. Исследователь выделяет основные три компонента, или «слоя», присутствующие в концепте: 1) **основной, актуальный признак**; 2) **дополнительный признак, или несколько** дополнительных «пассивных» признаков, являющихся уже не актуальными, «историческими»; 3) **внутреннюю форму**, обычно вовсе не осознаваемую, запечатленную во внешней, словесной форме [Степанов 1997: 43].

Некоторые исследователи (в частности, С. Х. Ляпин, В. И. Карасик) предлагают рассматривать концепт как многомерное культурнозначимое социопсихическое образование в коллективном сознании, опредмеченное в той или иной языковой форме. В. И. Карасик отмечает, что при таком понимании на первый план выдвигается идея многомерности концепта, выделения в нем как рационального, так и эмоционального, как абстрактного, так и конкретного компонентов. С точки зрения исследователя, концепты являются первичными культурными образованиями, транслируемыми в различные сферы бытия человека, в частности в сферы преимущественно понятийного (наука), преимущественно образного (искусство) и преимущественно деятельностного (обыденная жизнь) освоения мира. В этом плане, как считает В. И. Карасик, можно выделить:

1) **объективное потенциальную составляющую** или концепт;

2) **содержательный минимум**, «который обычно представлен в словарной дефиниции и который является актуализацией концепта, всегда частичной и субъективной по отношению к смысловому потенциалу (известно, что каждый словарь есть отражение субъективной авторской трактовки объективного содержания слов)» [Карасик, 1996: 6];

3) конкретизацию содержательного минимума, проявляющуюся в нескольких направлениях:

а) проявляется в тематизации «*фуганок* - это инструмент; *дифференциал* - математическое понятие; *юстировать* - выполнять определенные действия". Тематическая конкретизация значения зависит от опыта человека; чем образованнее носитель языка, тем тематическая конкретизация ближе в сознании человека к содержательному минимуму в идеальном сознании образцового носителя языка» [там же];

б) проявляется в прагматизации, например: «*эвакуация* для человека, пережившего войну, содержит важные эмоционально-оценочные характеристики, которые вряд ли могут возникнуть у людей, не имеющих такого опыта; сюда же относятся статусно-ролевые, ситуативные, этноспецифические обертоны языковых реалий» [там же: 7].

В настоящее время появляется все больше работ, в которых исследуются различные концепты (как индивидуальные, так и национально-специфичные). Часто это делается на материале художественных или публицистических произведений, например: Ж. М. Садуллаевой «Концепты русской ментальности в романе И.А. Гончарова "Обломов"» [Садуллаева 2000], Е. А. Сполоховой «Концепт истины в поэзии В.С. Высоцкого (к вопросу о языковой картине мира поэта)» [Сполохова 2000], Н. А. Красе «Концепт дерева в лексико-фразеологической семантике русского языка (на материале мифологии, фольклора и поэзии)» [Красе 2000], И. В. Ребровой «Концепт "Пророк" в литературно-критическом дискурсе газеты "Руль" (начала 20-х годов XX столетия)» [Реброва 2000], Т. Н. Даньковой «Концепт "любовь" и его словесное воплощение в индивидуальном стиле А. Ахматовой» [Данькова 2000] и др.

Для того чтобы выявить национальную специфику концепта, необходим, конечно, сопоставительный анализ, т.е. анализ репрезентации одного и того же концепта в разных языках. Однако этому должно предшествовать выявление и раскрытие содержания концепта, системное описание его признаков в национальном сознании каждого конкретного народа, что позволяет

сделать метод концептуального анализа, к основным принципам которого мы обратимся в параграфе 4 данной главы.

Следует отметить, что целью работы **не является** доказательство **генетического родства** славянской и балтийской мифологических систем. Вопрос, являются ли найденные соответствия рассматриваемых концептов типологическими или генетическими, автор предлагает оставить за рамками данного исследования. Еще Антуан Мейе в работе «Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков» говорил, что единственная реальность, с которой имеет дело компаративист – это «только соответствия между засвидетельствованными языками» [Мейе 1938: 81], однако мы не можем сказать с полной уверенностью, каков характер этих соответствий. Как утверждал Н. С. Трубецкой «<...> генетическое родство <...> обязательно предполагает наличие известной совокупности конститутивных единиц разных уровней языка, тождественных (или модифицированных строго в соответствии с действующими в данной языковой семье законами) как в плане выражения, так и в плане содержания у всех или большинства членов данной языковой семьи» [Трубецкой 1958: 68]. Однако нельзя утверждать с полной уверенностью, что указанные в исследовании соответствия являются абсолютно тождественными по всем признакам. С другой стороны, нельзя отрицать факт соответствия и большого количества совпадений, что может являться подтверждением как генетического родства, так и типологического сродства. Поэтому автор данной работы предлагает не обсуждать проблему генетического родства или неродства русских и латышских мифологических концептов, однако если гипотеза о большом количестве совпадений системообразующих (т. е. ядерных и базовых) концептуальных признаков подтвердится, то автор промоциональной работы предлагает принять факт существования единой для русского и латышского народа концептуальной области, которая будет обозначена как балто-славянский макроконцепт.

§ 2. Значение термина *фольклорная картина мира*

Картина мира в обобщенном понимании есть *открытая система, соотносящаяся с совокупностью личностных знаний и представлений о сущности окружающей реальной действительности. Её субстрат – концепты, образы, представления, отмеченные лингвокультурной спецификой и определённым образом характеризующие носителей той*

или иной культуры [Кубрякова 1988: 141]. В составе общей *картины мира* различают концептуальную и языковую сторону.⁷ Языковая картина мира является знаковым способом вербализации концептуальной картины мира; это информация, пронизывающая весь концептуальный каркас и обогащающая его языковыми значениями и их ассоциативными полями. Если сердцевинной концептуальной картины мира является информация, данная в понятиях, то главное в языковой картине мира - это знание, закрепленное в словах и словосочетаниях конкретных разговорных языков [Брутян 1973: 108-109].

Нам представляется наиболее оптимальным определение Е.С. Яковлевой, которая предлагает под языковой картиной мира понимать «*зафиксированную в языке и специфическую для данного языкового коллектива схему восприятия действительности. Таким образом, языковая картина мира - это своего рода мировидение через призму языка*» [Яковлева 1996: 47]. Данное определение мы принимаем в своем исследовании в качестве рабочего.

В настоящей работе особое внимание уделено представлениям, которые зафиксированы в языке фольклора. Поэтому наряду с понятием *языковая картина мира* (ЯКМ) в работе выделяется *фольклорная картина мира* (ФКМ), которая отличается особыми, характерными только для фольклора значимостями.

Таким образом, фольклорная картина мира соотносима с совокупностью представлений о реальной действительности носителей конкретной культуры, но её основа – «набор традиционных типизированных культурных смыслов» [Артеменко 2003], репрезентирующих специфические факты **фольклорной действительности**.⁸ Например, для фольклорной картины мира традиционно значение следующих фитонимических и зоонимических символов: *берёза, лебёдушка, утушка, ягода, малина – девушка; хмель, сокол, солнце, месяц, голубь, дуб – молодец*.

Фольклорная картина мира отличается от фольклорной модели мира. **Фольклорная картина мира** жанрово сегментирована, **внеличностна, коллективна и общезначима**. Она представляет собой «своеобразную семантическую «сеть», узлами которой являются

⁷ С теоретическим описанием *картины мира* и *языковой картины мира* можно ознакомиться в следующих работах: [Руднев 1997], [Кубрякова 1988], [Прохвачева 2000], [Караулов 1987], [Брутян 1973], [Бабушкин 1999], [Шведова 1999], [Алефиренко 2001], [Колшанский 1990], [Апресян 1995], [Касевич 1996], [Яковлева 1994], [Шмелев 2002], [Урысон 2003], [Огдонова 2000] и др.

⁸ Информацию о ФКМ можно найти в следующих работах: [Артеменко 2001, 2003], [Топильская 2001], [Неклюдов 2003, 2005], [Лебедева 1986], [Венгранович 2002], [Соколова 2002], [Никитина 1988, 1993], [Хроленко 1992], [Мальцев 1981], [Рошияну 1974], [Черванева 2003], [Адоньева 1993], [Шведова 1999] и др.

опорные полнзначные слова со всей их семантической информацией (наличие синонимов, антонимов, конверсивов и иных «словообразовательных» противочленов, эпитеты, предикаты, субъекты и т.п.)» [Хроленко 1992]. Фольклорная картина мира наиболее полно может быть представлена в словаре языка фольклора тезаурусного типа.

Фольклорная модель мира «индивидуальна и характеризуется существенной спецификой». В отличие от картины мира, она уникальна, «единична и неповторима в своих важнейших чертах» [Топильская 2001: 25]. Фольклорная модель мира **соотносима с исполнителем**. Её своеобразие легко обнаруживается при обращении к фольклорным текстам. Мир любого фольклорного текста ни в коем случае не является точным историческим слепком с мира реального, так как фольклору не свойственно воспроизведение жизни в эмпирически натуральных формах. Так, эпос способен сохранить некоторые реалии прошлого, например, подлинные имена и названия, однако эти имена, реалии, топонимы «накладываются на весьма устойчивые и гораздо более древние повествовательные структуры (в том числе – прямо восходящие к архаической богатырской сказке), а весь «историзм героического эпоса практически сводится к таким упоминаниям» [Неклюдов 2005: 24].

Таким образом, первым шагом к рассмотрению фольклорной картины мира, «возможных миров» фольклорного нарратива может стать выявление языковой модели мира определённого произведения, картины мира какого-либо жанра или целой традиции. Такой приём продуктивен и является начальным этапом эмпирического анализа, отражённого в третьей главе данной промоционной работы.

Фольклорный мир представлен в языке в виде **языковой фольклорной картины мира**, т.е. общежанровой картины, которая «строится на эстетическом отражении народных знаний, представлений, оценок о мире, об ориентации человека в нем; основой знаний, представлений, аксиологии является своеобразно переработанная по законам жанра и способов языковых воплощений информация о сферах внешнего и внутреннего мира человека...» [Соколова 2002: 107-108]. Отличительными особенностями языковой фольклорной картины мира считают следующие свойства.

1. Вариативность, мотивируемая разной степенью прагматических намерений создателей жанров и их последователей, разной степенью условности в отражении действительности. Основу ее формирует ряд базовых концептов, также варьирующихся по жанрам.

2. Уникальность. В языке фольклора формируется своеобразный фрагмент в системе денотатов, который мотивируется наибольшей степенью условности отражаемой действительности. Как показывает анализ, высокой степенью условности в отражении действительности обладают сказки.

3. Избирательность в отражаемой информации, обусловленная ценностной неоднородностью реалий окружающего мира в сознании этноса [Соколова 2002: 108 - 110].

Определяя фольклорную картину мира как *устойчивую систему базовых постоянных элементов и отношений между ними*, А.Т.Хроленко отмечает, что *она представляет собой «своеобразную семантическую «сеть», узлами которой являются опорные полнозначные слова со всей их семантической информацией (наличие синонимов, антонимов, конверсивов и иных семантических «словообразовательных противочленов», эпитеты, предикаты, субъекты, объекты и т.п.)* (см. [Хроленко 1992]). Это определение и является нашим пониманием фольклорной картины мира, на которое мы опираемся в данной работе.

Таким образом, анализ основных черт фольклорной картины мира позволяет говорить о ней как о сложном и многогранном образовании, наделенном множеством специфических особенностей. Фольклорная картина мира добавляет к реальной, объективно существующей картине мира специфическую коннотацию, отражающую менталитет и своеобразие национальной культуры.

§ 3. Значение термина *мифологический концепт*

Как уже отмечалось выше, в славянском и балтийском языкознании существует очень мало работ, изучающих мифологические и фольклорные концепты и исследующих «мифологию сквозь призму языка» [Маслова 1997: 8]. Поэтому представляется необходимым раскрыть термин *мифологический концепт*, который является основополагающим в данном исследовании.

В основе используемого в промоционной работе понятия *мифологический концепт* лежит представление о *мифологическом персонаже* в работах С.А. Токарева, О.А. Черепановой и Е.Е. Левкиевской. С.А. Токарев считает определяющими признаками мифологического персонажа: а) наличие у него сверхъестественных свойств; б) наличие веры в него [Токарев 1957: 15]. О.А. Черепанова основным признаком мифологичности персонажа называет «его большую или

меньшую «активность» и ирреальное участие в жизни человека, воздействие на его поведение, иными словами, его мифологическую функцию» [Черепанова 1983: 11]. В работе Е.Е. Левкиевской мифологический персонаж понимается как «пучок признаков и функций мифологического персонажа, скрепленных именем» [Левкиевская 2000: 99].

Таким образом, *мифологическим концептом* мы называем *мифологические представления, отразившиеся в фольклорных текстах, и, в особенности, комплекс* (т.е. совокупность) *представлений о мифологических персонажах, которые характеризуются ирреальным участием в жизни человека и воздействием на его поведение, то есть мифологической функцией.*

Учитывая, что концепт – это двусторонняя единица, «представленная в плане выражения целым рядом своих языковых реализаций, образующих соответствующую лексико-семантическую парадигму» [Воркачев 2003: 273]. Таким образом, языковой реализацией *мифологического концепта* являются единицы мифологической лексики. К сожалению, на данный момент в научной лингвистической литературе не существует единого, удовлетворяющего всех исследователей термина, обозначающего единицы мифологической лексики, поэтому рассмотрим основные дефиниции для дальнейшей формулировки рабочего определения.

О.А. Черепанова использует термин *мифологема*, под которым понимает «слова, служащие обозначением мифологических понятий» [Черепанова 1983: 8]. В.А. Маслова считает, что «*мифологема* - это важный для мифа персонаж или ситуация, это «главный герой» мифа, который может переходить из мифа в миф» [Маслова 1997:13]. На наш взгляд, на основе приведенных определений трудно точно сказать, подразумевают указанные авторы под *мифологемами* тождественные понятия или же различные. В.Н. Телия в своей работе «Русская фразеология» относит *мифологеми* к знакам национальной культуры, освоенной народом-носителем языка, но не раскрывает этого понятия [Телия 1996: 215].

Наряду с термином *мифологема* в научной литературе встречаются также термины – *мифема*, *мифологизм*, *мифологический персонаж* (термин рассмотрен выше), *демонологема*, *бестиарии*.

Мифема понимается либо как продукт человеческой фантазии, имя, не имеющее денотата в окружающей действительности и обозначающее мифическое существо, например, *водяного*, *лешего*, *домового* и др. [Бабушкин 1996: 39, 45], либо как элемент мифа, представляющий собой пучок отношений или ряд вариантов, которые воспроизводятся в

последующих текстах («В сказках король никогда не бывает просто королем, а пастушка пастушкой... Разумеется, мифемы - это тоже слова, но это слова с двойным значением, слова слов...») [Леви-Стросс 1985: 183-207], либо как лексическая единица, обладающая теми же сущностными признаками, что и миф, и выполняющая номинативную функцию [Быкова, Ракитина 1999: 133].

Мифологизмами А.А. Юнаковская, например, называет «слова, обозначающие различные мифологические персонажи, и словосочетания, фиксирующие мифологические действия, отражающие древнее мифологическое сознание и употребляемые в речи современных носителей языка» [Юнаковская 1998: 46].

Термин *демонологема* используется, например, в работе Н.И. Коноваловой и служит для обозначения демонологической лексики, то есть слов, называющих *нечистую силу* (*водяного, лешего, домового* и др.) [Коновалова 2000: 551-555].

О мире *бестиариев* упоминает В.В. Красных, которая подразумевает под этим термином персонажей и/или элементы фольклора и в качестве примера приводит домового и кикимору, называя при этом ведьму и русалку мифологическими персонажами [Красных 2002: 247, 252-254].

Все представленные единицы послужили базой для нашего собственного определения. В работе мы придерживаемся термина *мифологема*, так как исследование ведется на концептуальном уровне. *Под мифологемой мы будем понимать наименования мифологических персонажей, понятия особого мифического содержания. Релевантным признаком коннотативной структуры мифологемы является этнокультурный компонент.* Не менее важным является и близкий термин *слово-мифологема* – *языковая реализация мифологического понятия в фольклорных текстах.*

Традиционно мифологемы на языковом уровне относят к именам, не имеющим денотатов в окружающей нас действительности, к фактам воображения (см., например, работы А.П. Бабушкина, А.А. Уфимцевой): «В любом языке имеются так называемые знаки с нулевым денотатом, т.е. объекты их обозначения - ирреальная данность, несуществующий предмет, своеобразный "мысленный конструкт"» [Уфимцева 1974: 46-47].

О.А. Черепанова отмечает, что усилия лингвистов в сборе мифологического материала и его описания должны быть особенно интенсивными, «ибо в силу социально-исторических

условий язык становится основным хранителем мифологической информации» [Черепанова 1983: 4].

Исследование мифологической лексики, в частности мифологем, обозначающих фольклорные персонажи, осуществляется, главным образом, фольклористикой, этнографией, этнолингвистикой, диалектологией и лексикологией.

В трудах перечисленных направлений слова-мифологемы обычно классифицируют по функциям мифологических персонажей, по характеру их связей с коллективом, по степени индивидуализированного воплощения, по особенностям их временных характеристик и по степени их актуальности для человека [СМ 1995: 6].

Исследователи славянской мифологии, в частности В.В. Иванов и В.Н. Топоров, выделяют несколько уровней, по которым распределяются мифологические персонажи.

1. Праславянские божества *Перун* (военная функция) и *Велес* (хозяйственно-природная функция). Это высший уровень, который характеризуется наиболее обобщенным типом функций богов.
2. Божества, связанные с хозяйственными циклами и сезонными обрядами, а также боги, воплощавшие целостность замкнутых небольших коллективов. Например, *Род* и *Чур*.
3. *Доля, Лихо, Правда, Кривда, Смерть* и т.д. - персонажи, характеризующиеся наибольшей абстрагированностью функций. Это наименования, отражающие древний слой мифологических представлений праславян.
4. Герои мифологического эпоса (генеалогические герои *Кий, Щек, Хорив*).
5. Сказочные персонажи - участники ритуала в их мифологизированном обличье и предводители тех классов существ, которые сами принадлежат к низшему уровню: *ведьма, Баба-яга, Кощей, чудо-юдо* и т.д.
6. Разные классы неиндивидуализированной *нечистой силы*, связанной со всем мифологическим пространством от дома до леса, болота и т.п.: *домовые, лешие, водяные, русалки, кикиморы* и т.д.

Слова-мифологемы, по мнению А.П. Бабушкина, дают возможность увидеть, что такое концепт в явном своем проявлении, поскольку они эксплицируют его сущность, «выявляют конструктивно-технический план этого феномена». Это идеальные образцы, выстроенные в сознании [Бабушкин 1996: 39-41].

Однако пока существует всего несколько работ, в которых были предприняты попытки анализа слов-мифологем с точки зрения выявления особенностей отображения культуры в языке и, следовательно, в сознании человека.

А.В. Бастриков, сравнивая «мифических персонажей» в русской и татарской культурах, выявляет сходства и различия между этими образами. Исследователь отмечает, что «мифологические представления сохраняются во фразеологизмах, приобретают другое семантическое и стилистическое обличье», возвращение же к «мифологическим корням» таких слов и оборотов «дает возможность увидеть за мифами реальный, суровый мир, в котором жили наши предки» [Бастриков 1997: 23].

В работе О.И. Быковой и О.Н. Ракитиной сделан важный для нашего исследования, теоретический вывод о том, что «мифологемы как концепты культуры могут рассматриваться в качестве способа интерпретации действительности определенной лингвокультурной общностью» [Быкова, Ракитина 1999: 139], свои положения авторы строят на анализе германоскандинавской мифологии.

Русская традиционная культура (в том числе и фольклорная), русские *коды* культуры, частично описаны в книге В. В. Красных «Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология» (2002). Слова-мифологемы (бестиарии, по терминологии автора) входят в так называемый биоморфный код культуры, принадлежат «вторичной реальности» русского фольклора и входят в действительность, являясь «неотъемлемыми элементами культурного пространства». Возможно «апеллирование к их образам в дискурсе», поскольку они обладают стереотипами. Исследователь анализирует бытование биоморфного кода в языковом сознании и проявление его в языке и дискурсе на примере образов домового и кикиморы [Красных 2002: 253-256]. Однако, как нам кажется, приведенные описания являются большей частью этнографическими, поскольку языковой материал (четыре примера) является недостаточным.

Итак, опираясь на все вышесказанное, можно сделать вывод, что мифологический концепт – это *мифологические представления, отразившиеся в фольклорных текстах, и, прежде всего, комплекс представлений о мифологических персонажах, которые характеризуются ирреальным участием в жизни человека и воздействием на его поведение, т.е. обладают мифологической функцией. Мифологический концепт является двусторонней единицей, которая на концептуальном уровне воплощается как мифологема (т.е. представление о понятии особого мифического содержания), а на языковом уровне*

реализуется как слово-мифологема (т.е. языковая реализация мифологического понятия в фольклорных текстах). Немаловажно также отметить, что под мифологическим концептом будет пониматься **весь комплекс мифологических представлений**, а не представление о каком-либо конкретном мифологическом персонаже. Таким образом, **мифологический концепт – это макроконцепт** – объемное ментальное образование, вбирающее в себя не только инвариант значений репрезентирующего слова, но и инвариант всего семантического поля, т.е. **макроконцепт** имеет сложную структуру и **состоит из более мелких базовых концептов** (определение макроконцепта по [Крюков 2005: 4]). Понимание мифологического концепта как макроконцепта особенно важно для процедуры концептуального анализа, поскольку его конечная цель – построение целостной концептуальной модели, отражающей основные особенности мифологических представлений русского и латышского народов.

§ 4. Принципы анализа мифологического концепта

Концепт как ментальная репрезентация культурнозначимого феномена в массовом сознании фиксируется в кратких лексикографических толкованиях имени концепта (содержательный минимум концепта), в его синонимических связях, образных переосмыслениях, ассоциативных реакциях, сочетаемости, паремиологии и неклишированных текстах и высказываниях [Шейгал 2001: 57].

По справедливому утверждению Ю.А. Сорокина, «фоновые знания, формирующие смысловой уровень сознания <...> существуют в неязыковой форме, но не в форме семантических долей слов и словосочетаний, а в форме многочисленных логических импликаций и пресуппозиций <...>, значение слова не есть «вместилище знаний», а лишь форма презентации и актуального удержания знания в индивидуальном сознании <...>, фоновые знания проявляют свое бытие не в слове, а только в осмысленном высказывании, насквозь пронизывая его и придавая ему многогранность» [Этнопсихолингвистика 1988: 25-31].

Лингвистический подход к исследованию мифологического концепта мы находим в работе А.П. Бабушкина «Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка» (1996), в которой автор предлагает рассматривать концепты «не в виде когнитивных процессов, а в качестве содержания тех или иных семем» и считает, что, исследуя семный состав семемы

слова по его лексикографическому толкованию, можно доказать, что концепты, обозначенные вербальными единицами, являются разными, отличающимися друг от друга когнитивными структурами (мыслительными картинками, схемами, гиперонимами, фреймами, сценариями, инсайтами). Концепты-мифологемы (*домовой, Баба-яга, Кощей, кикимора, русалка*) приводятся автором в качестве *образцов* «мыслительных картинок» и «сценариев», или «скриптов» [Бабушкин 1996: 30-45, 59-61].

Следует отметить, что, с точки зрения исследователя, с одной стороны, образы мифических существ, которые примерно одинаковы у носителей одного и того же языка, представляют собой незримые "мыслительные картинки", формируемые в сознании людей. В качестве примера "мыслительных картинок" автор приводит, в частности, образ *Бабы-яги*. Это «старуха с огромными грудями, она слепа (или у нее болят глаза), одна нога у *Бабы-Яги* - костяная» [там же: 45].

Однако, с другой стороны, А.П. Бабушкин отмечает, что «в любом вербальном толковании "мифем" наблюдаем перечисление не только их "внешних" (картиночных), но и смысловых характеристик», то есть ролевых функций, которые актуализируются как при прямом, так и при переносном употреблении слов-мифологем. Так, *Баба-яга*, согласно «Мифологическому словарю» (1990), старается изжарить похищенных детей в печи; прилетев в избу и застав в ней героя, вырезает у него из спины ремень и т.п.. При переносном употреблении слова-мифологемы *Баба-яга*, как указывает А.П. Бабушкин, «важны аллюзии не только к "образу" персонажа "нечистой силы", но и к действиям всем известной героини русского фольклора». В качестве примера такого употребления исследователь приводит следующую цитату: «Тогда выходила Иванова мать - крошечная скрюченная старушонка, усохшая, словно *Баба-яга*..., и начинала охаживать Ивана вдоль спины клюкой». По мнению исследователя, когда, например, "кощеем" называем скрягу, реализуются "сценарные" характеристики этой сказочной фигуры [там же: 60-61].

Особо следует отметить исследование слов-мифологем с точки зрения представленности их значений как фрагмента языковой картины мира в сознании русского человека, проведенное Н.И. Коноваловой (2000). Компонентный анализ семантической структуры наименований слов-мифологем (на основе словарных данных) и свободный ассоциативный эксперимент позволили автору сделать вывод об антропоцентризме сакральных представлений, переплетенности ядра и периферии сакральных семантических полей, «где ядерные компоненты

значений демонологической лексики «провоцируют» появление многочисленных экспрессивно-оценочных коннотаций, как правило, опирающихся на этнокультурные стереотипы» [Коновалова 2000: 555].

Исходя из всего вышесказанного, в данном исследовании предлагается следующая схема анализа мифологического концепта.

Как пишет В.Н. Телия, «окультуренное мировидение, отображенное в языковых знаках, как правило, запечатлевается в их внутренней форме» [Телия 1996: 16], поэтому, на наш взгляд, целесообразно, прежде всего, **проведение этимологического анализа** с целью выявить внутреннюю форму - «зародыш смысла» слова-мифологемы.

На втором этапе представляется важным **выделение содержательного минимума** концепта, т.е. кратких толкований имени концепта, которое осуществляется **на базе словарных дефиниций слова-мифологемы** по материалам мифологических и фольклорных словарей и энциклопедий. Привлекаются данные энциклопедического словаря «Славянская мифология» (1995); «Мифологический словарь» под редакцией Е. М. Мелетинского (1992); «Словаря славянской мифологии» Грушко Е. А., Медведева Ю. М. (1996); «Новой АБЕВЕГИ русских суеверий» (1995), этнолингвистического словаря в 5 томах «Славянские древности» (1995-2009), «Русского демонологического словаря» Т.А. Новичковой (1995).⁹ Для подтверждения лингвистических фактов используются данные лингвистических словарей: «Словаря русских народных говоров» (1970-1981), «Толкового словаря живого великорусского языка» В. И. Даля (1999), «Большого толкового словаря русского языка» (1998), «Современного толкового словаря русского языка: в 3-ех томах» (2006), «Словаря русского языка: В 4-х томах» (1981-1984), «Толкового словаря русского языка» в 4 томах под ред. Д. Н. Ушакова (1935-1940), «Фразеологического словаря русского языка» под ред. А.И. Молоткова (1986), словаря «Русская фразеология. Историко-этимологический словарь» (2005) и др.

Анализ словарных дефиниций подкрепляется анализом собственно фольклорных материалов (фольклорных текстов), которые также как словари и энциклопедии содержат информацию о признаках изучаемых концептов. В лексикографических источниках эта информация локализована и удобна для использования, однако именно тексты дают полные сведения, поэтому их материал использован для уточнения. В то же время сборники фольклорных текстов являются источниками контекстных иллюстраций.

⁹ Выбор данных энциклопедических изданий обусловлен их статусом: перечисленные энциклопедии считаются наиболее полными и точными с точки зрения материала и научного аппарата.

Необходимо отметить, что **выбор сборников** мифологической прозы не случаен. Для обоснования выбора материала следует обратиться к истории собирания и изучения фольклорных текстов. Начало последовательного освоения мифологической прозы относится к XVIII веку, но источниковедческая база для фронтального исследования быличек, бывальщин и поверий более или менее сформировалась лишь во второй половине XX века. Причины кроются в тяготении научных интересов в XIX-XX вв. преимущественно к былине, затем в XX веке к сказке, вследствие чего мифологические рассказы оказались на периферии внимания собирателей и исследователей. Мало того, на протяжении всего времени мифологические рассказы не занимали в литературоведении и лингвистике равноправного положения с текстами других жанров. Вначале былички считали средоточием языческих верований, что повлекло за собой дискредитацию мифологических рассказов со стороны церкви. В советский период былички расценивались как источник невежества и суеверий, вследствие чего публикация текстов отодвинулась до конца 80-х годов XX века [Криничная 2004: 13-21].

На сегодняшний день количество сборников мифологических рассказов, в которых представлены тексты, зафиксированные непосредственно в живой традиции и отвечающие современным требованиям записи, малочисленно. В 1987 г. вышел сборник «Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири» (составитель В. П. Зиновьев), который включает 444 текста, представляющих собой расшифровки магнитофонных записей, произведенных в 1966-1980 гг. на территории Забайкалья и Иркутской области. В 1991 году появляется сборник «Былички и бывальщины», составленный К. Э. Шумовым, в нем публикуются 328 рассказов, записанных на магнитофонную ленту в 1985-1989 гг. в Прикамье. В 1996 году выходит сборник «Мифологические рассказы и легенды Русского Севера» (составитель О. А. Черепанова), включающий 425 текстов-расшифровок магнитофонных записей, сделанных в 1970-1990 гг. в различных областях названного региона. Все перечисленные сборники использованы в данном исследовании как источники. Тексты, собранные в последние десятилетия, были взяты из электронного источника «Национальный корпус русского языка» (2003-2010), главным образом, из раздела «Диалектный корпус», где впервые опубликованы фрагменты материалов картотек, а также письменных архивов и аудиоархивов [НКРЯ 2003-2010: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>].

Для анализа латышских слов-мифологем (в контрастивном аспекте) использованы материалы словаря фольклорной лексики «Latviešu tautasdziesmas // Ozols A., Arājs K. Folkloras leksikas vārdnīca», материалы электронного портала «Folkloristikas elektroniskā bibliotēka» (2003-2010) [FEB 2003-2010: <http://www.korpuss.lv/feb/>], а также сборники фольклорных текстов П. Шмита «Latviešu pasakas un teikas» в 16 томах (1925-1937) и «Latviešu tautas ticējumi» в 4-х томах (1940-1941), в которых материал представлен наиболее полно и систематизировано.

Третий этап концептуального анализа - это **моделирование структурной схемы**, или полевой модели, концепта, этот этап также помогает определить содержательный минимум концепта. Схема не только указывает на место концептуальных признаков, но и позволяет обозначить границы ядра концепта. Информация, составляющая ядро, обычно совпадает с содержательным минимумом концепта.

Все этапы анализа представлены в **контрастивном аспекте**. В ходе исследования полученные признаки концепта русского языка сравниваются с признаками латышских концептов. Такое сравнение не только выявляет национальную специфику концептосфер, но и, что наиболее важно, позволяет проверить основную гипотезу работы: ядерный и базовый уровень русских и латышских концептов составляют во многом схожие смысловые компоненты, однако различия могут быть зафиксированы на периферийном уровне. Именно поэтому в ходе анализа русские и латышские концепты рассматриваются как целостные когнитивные структуры, не обладающие определенной национальной принадлежностью, а, наоборот, концептуальные признаки, реализующиеся в разных языках, включаются в единую полевую структуру общего балто-славянского концепта.

Предложенные теоретические положения будут проиллюстрированы на материале анализа таких базовых концептов, как *домовой / mājas gars; водяной / ūdens gars; леший / meža gars; ведьма / ragana; колдун / burvis; черт / velns*.

Выбор именно этих слов-мифологем обусловлен их высокой частотностью в русских и латышских фольклорных текстах, что подтверждают частотные словари [ЧСРЯ 1977], [НЧСРЛ 2008], [LVBV 1976], указатели мотивов и сюжетов русской мифологической прозы С. Г. Айвазян, О. Н. Якимовой [Айвазян 1975], В.П. Зиновьева [Зиновьев 1985], [Зиновьев 1987], К. С. Шумова, Е. М. Преженцевой [Указатель 1993], Н.А. Гордеевой [Гордеева 2001], а также сборники латышских фольклорных текстов П. Шмита [ЛТТР (3, 10, 13, 14) 1962-1970]; [ЛТТ

(1,2,3,4) 1991-1993]. Частотность указывает на принадлежность концептов к ядерной зоне макроконцепта (поскольку в ядре содержится наиболее актуальная информация о концепте). Если в ходе анализа подтвердится совпадение ядерных зон русских и латышских концептов, это позволит сделать вывод, что рассматриваемые элементы входят в единую балто-славянскую концептуальную структуру, т.е. подтвердится гипотеза исследования.

С первого взгляда может показаться, что **количество анализируемых концептов** малочисленно. Однако следует учитывать, что названные концепты являются основой балтийской и славянской фольклорной картины мира [Криничная 2004: 23-25], [Черепанова 1983: 10-13], [Иванов, Топоров 1996: 5-15] и вбирают в себя многие десятки мифологических персонажей. Для фронтального исследования мифологических концептов необходим анализ двух основных групп мифологем, которые представляют персонажи «духи-хозяева» (*домовой, леший, водяной*) и божества судьбы, реминисценции образов которых обнаруживаются в дошедших до наших дней фольклорных персонажах о людях, обладающих магическими способностями (*ведьмах, колдунах, знахарях* и т.п.).

Необходимо отметить, что некоторые персонажи, входящие в описываемые концепты, выглядят достаточно дифференцированными друг от друга, тогда как в живой традиции они продолжают оставаться в большей или меньшей степени **синкретическими**. Фольклорный образ синкретичен по своей сути, поэтому его объем увеличивается с развитием фольклорной традиции (см., напр., работы С.Ю. Неклюдова, М.А. Венгранович и др. [Венгранович 2002], [Неклюдов 2005]), а, следовательно, увеличивается и количество фольклорных номинаций, которые, в любом случае, будут связаны с более крупными концептуальными образованиями. Избранный аспект исследования предполагает рассмотрение концептов в их синкретическом единстве с учетом последующей дифференциации, «разветвлением» номинаций. Этим же аспектом исследования обуславливается рассмотрение мифологических концептов в их базовой ипостаси, определяемой генетическими истоками образов, равно как и в последующих неизбежных трансформациях, происходящих в процессе бытования традиции.

§ 5. Обобщение

Задача второй главы промоционной работы – **разработка теоретической базы исследования** на основе анализа существующей научной литературы по затрагиваемым в работе проблемам и **подробный разбор методов концептуального анализа**.

В данной главе рассматриваются следующие вопросы: предмет и задачи когнитивной лингвистики, основные категории когнитивной лингвистики (*фрейм, сценарий, стереотип, концепт, картина мира* и ее разновидности), а также методы и приемы концептуального анализа.

Когнитивная лингвистика занимается изучением языка как общего когнитивного механизма. Основная задача данного раздела языкознания – показать соотношение языковой единицы с той частью когнитивного представления об окружающем мире, которую называет/обозначает данная единица. Особенность когнитивной лингвистики в том, что она снимает противопоставление лингвистического и экстралингвистического, таким образом, для описания знаний разных типов используется один метаязык.

К числу наиболее известных когнитивных категорий относятся понятия *фрейм* и *сценарий*. *Фрейм* - это структура знаний о типизированном объекте или стереотипной ситуации. *Сценарий* - это процедурный способ представления стереотипного знания, который формулируется в терминах алгоритма или инструкции. С понятием фрейма связано понятие *стереотипа* – некоторого нормативного способа описания ситуаций, типичных для определенного языкового коллектива, существующего в ментально-лингвальном комплексе представителя определенной этнокультуры.

Важнейшими в когнитивной лингвистике, а также в данном промоционном исследовании, являются понятия *картина мира* и *концепт*.

Картина мира в лингвистической литературе понимается как открытая система, соотносящаяся с совокупностью личностных знаний и представлений о сущности окружающей реальной действительности в определенный исторический период. В то же время *картина мира* - это система интуитивных представлений о реальности, опосредованная тем культурным языком, на котором говорит данная группа. В составе общей *картины мира* различают концептуальную и языковую сторону. В последнем случае говорят о *языковой картине мира*, которая содержит в себе всю информацию о внешнем и внутреннем мире человека, закрепленную средствами языка, словами, словосочетаниями, грамматическими конструкциями и т.д. *Языковая картина мира* - это своего рода мировидение через призму языка.

В настоящей работе особое внимание уделено представлениям, которые зафиксированы в языке фольклора. Поэтому наряду с понятием *языковая картина мира* (ЯКМ) в работе выделяется *фольклорная картина мира* (ФКМ), которая отличается особыми, характерными только для фольклора значимостями. *Фольклорная картина мира* соотносима с совокупностью представлений о реальной действительности носителей конкретной культуры, но её основа – набор традиционных типизированных культурных смыслов, репрезентирующих специфические свойства фольклорной действительности. Фольклорная картина мира добавляет к реальной, объективно существующей картине мира специфическую коннотацию, отражающую менталитет и своеобразие народной национальной культуры.

С понятием *картины мира* связано понятие *концепта*. *Концепт* – это представление о смыслах, которыми оперирует человек в процессах мышления и которые отражают содержание опыта, знания, результатов всей человеческой деятельности и процессов познания мира в виде неких "квантов" знания. Таким образом, предмет когнитивной лингвистики – анализ семантического пространства языка, т. е. семантики единиц, репрезентирующих в языке тот или иной концепт.

Понимание *концепта* неоднозначно: к концептам относят лексемы, значения которых составляют содержание национального языкового сознания и формируют наивную картину мира носителей языка; концептами также считаются семантические образования, отмеченные лингвокультурной спецификой и определенным образом характеризующие носителей той или иной культуры; и, наконец, к числу концептов относят семантические образования, которые являются ключевыми для понимания национального менталитета. Совокупность концептов составляет концептосферу. Концепт как единица концептосферы может иметь словесное выражение, а может и не иметь его. Однако слово является средством доступа к концептуальному знанию, ключом, открывающим для человека концепт как единицу мыслительной деятельности. Традиционно выделяется два основных понимания концепта: так называемое "широкое" и "узкое" понимание. В узком понимании *концепт* – это содержание понятия, которое постепенно "обрастает объемом", актуализируя в речи отдельные семантические признаки. В широком понимании *концепт* – вся потенциальная совокупность значений, национально-культурно обусловленных коннотаций и ассоциаций. В нашем исследовании мы принимаем следующее рабочее определение термина «концепт»: *концепт* – это подвергшаяся когнитивной обработке идея «предмета», заключающая в себе яркое

образное представление и пучок ассоциаций и коннотаций, репрезентируемая вербально языковыми единицами разных уровней (словом, словосочетанием, всей словообразовательной парадигмой и т.д.). В связи с целью данной работы мы будем исследовать такие концепты, как *мифологемы*. Единицами нашего лингвистического анализа будут служить *слова-мифологемы*.

В концепте выделяются концептуальные признаки (компоненты, слои), образующие его содержание, которые объединяются вокруг его ядра. В составе концепта можно выделить конкретно-образные признаки (ядерные) и абстрактные (более удаленные от ядра), т.е. можно представить концепт как многоуровневую структуру, которая не имеет жестких границ и последовательности слоев.

Для изучения концептов не существует определенной системы методов и приемов, однако можно выделить четыре типа исследований в зависимости от применяемых в них приемов концептуального анализа:

- 1) исследования, в которых объекты анализа - сложные ментальные образования, интерпретация которых происходит на основе внутреннего опыта автора; материал - контексты из различных сочинений, в том числе философских; в результате получают исследования в форме эссе;
- 2) объекты анализа - предикатная лексика, некоторые типы пропозиций, модальные частицы, кванторы; материал - обширные диагностические контексты;
- 3) объекты анализа - любая лексика; метод анализа - интроспекция исследователя; результат - запись толкования концепта на формализованном семантическом метаязыке;
- 4) объекты анализа - определенный круг «культурных» концептов.

Наиболее эффективным методом концептуального анализа автору данного исследования представляется синтез нескольких методик.

Следует отметить, что в научной лингвистической литературе на данный момент не существует термина *мифологический концепт*, исследование которого является целью данной промоционной работы. Это понятие было специально разработано автором исследования. В основе дефиниции *мифологического концепта* лежит определение *мифологического персонажа*, представленного в работах С.А. Токарева, О.А. Черепановой и Е.Е. Левкиевской (см. § 3.1.).

Итак, *мифологический концепт* включает в себя:

- 1) мифологические представления, отразившиеся в фольклорных текстах;
- 2) весь комплекс мифологических персонажей, входящих в фольклорную картину мира.

Мифологический концепт – это двусторонняя единица, которая на концептуальном уровне воплощается как *мифологема* (т. е. понятие особого мифического содержания), а на языковом уровне реализуется как *слово-мифологема* (т. е. языковая реализация мифологического понятия в фольклорных текстах). Кроме того, *мифологический концепт* является макроконцептом – объемным ментальным образованием, состоящим из более мелких базовых концептов.

Анализ мифологических концептов представлен в следующей главе работы.

ГЛАВА III

АНАЛИЗ МИФОЛОГИЧЕСКОГО КОНЦЕПТА В ЯЗЫКЕ РУССКОГО И ЛАТЫШСКОГО ФОЛЬКЛОРА

§ 1. Мифологический концепт в языке русского и латышского фольклора

Данная глава представляет анализ русских и латышских мифологических базовых концептов *домовой / mājas gars; водяной / ūdens gars; леший / meža gars; ведьма / ragana; колдун / burvis; черт / velns*. Выбор данных концептов для анализа обоснован в гл. II § 4. Цель анализа – выяснить являются ли перечисленные концепты элементами единой концептуальной структуры, которая условно названа автором исследования балто-славянский макроконцепт. Анализ строится на материале русских и латышских лингвистических и энциклопедических словарей, а также на материале фольклорных текстов. В качестве контрольного в некоторых случаях привлекается также материал, относящийся к другим славянским и балтийским фольклорным традициям (украинской, западно- и южнославянской, литовской).

Для контекстных иллюстраций используются тексты смежного жанра – мифологических рассказов – быличек, бывальщин, поверий (латыш. *teikas, nostāsti, ticējumi*). **Выбор** текстов этого **жанра не случаен**. Как следует из названия термина, *мифологический* концепт непосредственно связан с представлениями, отражёнными в мифологии. Так как славянская мифологическая система не сохранилась, а балтийская имеет множество неясных моментов, единственная дошедшая до нас преемственно связанная с мифами группа текстов – это мифологические рассказы [Виноградова 2000: 7]. Несомненно, к мифам имеет отношение сказочная проза, эпос, причитания, иногда даже частушки, загадки, пословицы и др., однако именно в народной несказочной прозе, т.е. быличках, бывальщинах и поверьях, есть установка на достоверность, а, следовательно, связь этих текстов с мифами более устойчива [Криничная 2004: 10-11]. Цель мифологических рассказов – не художественный вымысел, а описание так называемой «вторичной реальности» [Красных 2002: 253-254], к которой относятся мифологические персонажи. Прямые источники мифологических рассказов – мифы, они изначально реальнее сказок, эпоса и других фольклорных текстов, имеющих отношение к мифологии [Криничная 2004: 10-11].

Кроме того, мифологические рассказы – достоверный источник именно для лингвистического исследования, т.к. былички и бывальщины «подпитываются мощной языковой стихией, сохранившей в своих диалектах наименования даже тех мифологических персонажей, которые со временем были утрачены фольклорной традицией» [там же: 10]

Как уже было отмечено выше, в работе анализируются две системообразующие группы персонажей: «духи-хозяева» и персонажи, имеющие отношение к божествам судьбы. Порядок анализа слов-мифологем связан с частотностью их употребления и количеством мифологических рассказов, в которых встречается та или иная номинация. Как показали результаты сплошной выборки слов-мифологем из фольклорных текстов, наиболее распространенной является номинация *домовой*, затем *леший*, *водяной*, *ведьма* и *колдун*. Концепт *черт* занимает особое место в системе мифологических представлений, поэтому его анализ помещён в заключительной части главы. Анализ представлен в контрастивном аспекте, русские мифологические концепты сравниваются с латышскими, метод описания – параллельный, поэтому порядок описания латышских концептов соответствует русскому.

§ 2. Анализ базового концепта русск. *домовой* / латыш. *mājas gars*

Слово-мифологема русск. *домовой* обладает прозрачной внутренней формой и является производным от слова *дом*. Семантика лексемы *дом* включает в себя несколько лексических значений: *дом* в русском самосознании это не только и не столько 'жилище', но и 'хозяйство', и 'совокупность родственников, живущих под одной крышей'.

Русск. *дом* образовано от праслав. праформы **domъ*, восходящей к и.-е. **domu-s* 'дом, семья'. Русск. *дом* считаются родственными аналогичные славянские лексемы: болг. *дом* 'дом, хозяйство', 'семья', 'родной дом', сербохорват. *дѐм* 'дом, семья', чеш. *dům* 'дом, здание', 'родной дом', 'хозяйство', словац. *dom* 'дом, здание', 'семья, дом родной', '(знатный) род, династия' [Фасмер 1967-1974, 1: 526-527], [ЭССЯ 1974-2005, 5: 72-73].

В древнерусском языке лексема *домъ* имела несколько значений: 1) 'жилище, здание', 2) 'хозяйство, домашнее устройство', 3) 'семья, домашние', 4) 'род', 5) 'имение, имущество', 6) 'помещение, предназначенное для чего-либо' (*божий домъ* 'церковь', *домъ стоялый* 'постоялый двор') [Срезневский 1893, 1: 699-702], [СРЯ XI-XVII 1975-2006, 4: 306].

По мнению В. В. Колесова, на формирование значения др.-рус. лексемы *домъ* повлияли три разновидности древнейшего корня: 1) **domā* 'владычествовать' – т.е.

руководить поступками всех домашних, что особенно актуально для русских фольклорных текстов, где одно из значений слова-мифологемы *домовой* – это значение ‘мифологический хозяин дома’ (подробнее см. ниже); 2) **demō* ‘строить, соорудить’, т. е. дом понимается как сооружение, здание; 3) **dem(ə)* ‘дом как общественная организация’ – т.е. семья. В древнерусском языке лексема *домъ* имела несколько значений: 1) ‘жильё, созданное самим человеком’; 2) ‘семья, домашние, те, кто живет вместе с хозяином’; 3) ‘территория, которая изолирует человека от остального мира’ – т. е. своя территория в оппозиции к чужой (ср., *мой дом – моя крепость*); 4) ‘имущество, имение’ – т.е. хозяйство, имущество, богатство, материальное обеспечение рода. В древнерусском языке основными значениями слова *дом* было ‘род, семья’ (например, *мой дом*) и ‘хозяйство’ [Колесов 2000: 194-201].

Самое общее значение лексемы *дом* во времена Древней Руси можно сформулировать следующим образом: ‘построенное, созданное человеком, постоянное и специализированное жильё, нечто созданное, постоянное, общее для всех «своих», которые объединяются кровом такого дома’ [там же: 196]. Именно это значение дома отражено и в словаре В. И. Даля: *дом* ‘родной кров; разумеется, со всеми припасами (хозяйством), со всем населением, объединенным родственными узами’ [Даль 1996, 1: 466-467].

В современном русском языке лексема *дом* имеет следующие значения: 1) ‘жилое здание, строение’; 2) ‘жилое помещение, квартира’; 3) ‘семья, люди, живущие вместе, одним хозяйством’; 4) ‘династия, род’; 5) ‘в составе названий различных учреждений, заведений’ (*дом писателя, дом отдыха*); 6) ‘заведение, предприятие’ (*торговый дом, банкирский дом*); 7) ‘в детских играх, основанных на преследовании (пятнашки, прятки и др.) - место, где по правилам игры нельзя преследовать’ [Ушаков 1935-1940, 1: 311-312], [Ефремова 2006, 1: 199], [Кузнецов 1998: 307].

С давних времен человеку свойственно было противопоставлять свое и чужое: освоенное, родное пространство и незнакомое, пугающее. В своем родном пространстве дома важная роль издавна принадлежала хозяину дома, ср. данные языка – фразеологизмы и устойчивые выражения: *всякий дом хозяином держится; дом хорош, да хозяин не гош; каков Дема, таково у него и дома; худу быть, кто не умеет домом жить; домом жить, обо всем тужить* [Даль 1996, 1: 466].

Наряду с реальным человеком-хозяином русское народное сознание поселяло в доме духа, мифического, сверхъестественного хозяина, т. е. *домового*. Параллель между человеком-хозяином и духом дома подтверждают такие названия *домового*, как *дедушка*,

хозяин, суседко (то есть тот, кто живет рядом) [СРНГ 1965-2006, 7: 216], [СРНГ 1965-2006, 8: 93-94], [Даль 1996,1: 466], [Черепанова 1983: 56-57]. Связь лексем *дедушка, хозяин, суседко* со значением 'домовой' подтверждают данные словарей: *дедушка* 'почетное прозвание домового' [Даль 1999, 1: 425]; *дедушка* 'домовой' [Михельсон 2004: 301]; *дедушка – домовый*¹⁰ [Абрамов 1999: 98]; *хозяин* 'домовой' (**обл., устар.**) [Ушаков 1935-1940, 4: 392]; *хозяин – домовый* [Абрамов 1999: 381]; *хозяин* 'у суевренных людей: домовый, леший' (**град.-нар.**) [Кузнецов 1998: 1234]; *суседко: суседко – вымышленное существо – домовый* [Абрамов 1999: 322]; *суседко* 'домовой' [Даль 1999, 1: 53].

Значение слова-мифологемы *домовой* - 'хозяин дома' актуализируется в фольклорных контекстах. Например,:

(русск.) *Хозяин, стань передо мной, как лист перед травой: ни черен, ни зелен, а таким, каков я; я принес тебе красно яичко* [заклинание для вызова **домового** в полночь, и он является] [Даль 1996,1: 466].

(русск.) *У ней косу заплели, мешочек зашили, а он взял, **хозяин, домовый**, оторвал со всем мешочком.* [НКРЯ 2003-2010: Дойные и недоимные коровы].

(русск.) *Это вот бывало давно: когда заходишь куда-то (а да и сейчас оно есть), вроде, надо проситься у **хозяина** ночевать, у **домового**, у кого ли там* [Миф. рас. 1987: 78].

(русск.) *Раньше у нас говорили: если животное не ведется, значит, она **домовому, хозяину**, не ко двору* [Миф. рас. 1987: 76].

Значение лексемы *дом* как совокупности родственников в русских фольклорных текстах актуализируется в неразрывной связи *домового* не только с домом, но и с семьей (родом), которая, по народным представлениям, переезжая в новый дом, должна взять с собой и своего *домового*:

(русск.) *Купил дом и с **домовыми**. Дом домом, а **домовой** даром* [Даль 1996, I: 466].

(русск.) *Коли **дедушку** не перезывать с собой в новую избу, то станет прокудить* [Даль 1996,1: 466].

(русск.) – *А почему вы **хозяина-то** не пригласили с собою? А это у вас он ходить, стонает к вам. <...> Он на вас обижается. Вы его позовите. И курочки будут там жить* [Миф. рас. 1987: 77].

¹⁰ Здесь и далее за знаком тире (–) приводятся данные из словарей синонимов.

Восприятие дома как хозяйства породило в народном сознании разновидности *домовых*. В зависимости от локализации духа в доме домового называли *сараяшник* – от русск. *сарай* ‘крытое нежилое помещение для хранения различного имущества’ [Ушаков 1935-1940, 4: 317]; *банник* – от русск. *баня* ‘особо устроенное помещение, где моются и парятся’ [там же, 1: 92]; *дворовой* – от русск. *двор* ‘участок земли при доме, огороженный забором или стенами зданий’ [Кузнецов 1998: 307]; *овинник* – от русск. *овин* ‘строение, приспособленное для огневой сушки хлебов в снопах перед молотьбой’ [Ушаков 1935-1940, 3: 143]; *хлевник* – от русск. *хлев* ‘специальный сарай для домашнего скота’ [там же, 4: 198] и т. д.

Сараяшник ‘дух, обитающий в сарае’, ‘нежить, ни человек, ни дух, жильцы стихийные, куда причисляют полевого, лешего, кикимору, русалок (шутовок, лопаств), водяного’ [Даль 1999, 1: 466];

банник ‘дух, обитающий в бане’, ‘особая порода домовых, злой дух, поселяющийся в бане’ [Даль 1999, 1: 45], ‘в народных поверьях: дух, обитающий в бане’ [Кузнецов 1998: 132], *банник* – *вымышленное существо – дух* [Тришин 2010];

дворовой ‘дух, обитающий во дворе’, ‘домовой, невидимый покровитель и колоброд в доме’ [Даль 1999, 1: 423];

овинник ‘дух, обитающий в овине’, ‘овинный домовый, которого можно увидеть в овине в заутреню светлого воскресенья’ [Даль 1999, 2: 642];

хлевник ‘дух, обитающий в хлеву’, ‘домовой в хлеву, особая порода’ (Калуж., Смол.) [Даль 1999, 4: 553].

Однако варианты слова-мифологемы *домовой* не ограничиваются только спецификацией по месту. Так как *домовой* может проявлять себя по-разному, некоторые действия и функции стали основой для вариативных диалектных и общепотребительных в русском литературном языке номинаций.

Большочонок (диал.: Волог.) ‘домовой-накопитель, которого можно высидеть из яйца чёрного петуха, если носить за пазухой’ [Черепанова 1983: 124] (русск.) *Сам, поди, Федорко высидел большочонка, он ему деньги и носит. Заприметил он, поди, где петух ейчо снёс... Взял ейчо-то и положил по-под пазуху, и высидел большочонка* [МРЛ 1996: 84]. В основе номинации *большочонок*, вероятно, лежит лексема *большак* ‘домовой, мифическое существо, покровительствующее дому’ [ИЭСРГА 2007-2008, 1: 203]. В говорах русского языка также встречается лексема *большак* (Олон., Арх., Волог., Новг., Влад., Костром., Яросл., Самар.,

Пенз., Ряз.) ‘старший в доме, глава семьи, хозяин’ [СРНГ 1965-2006, 3: 86], в свою очередь, номинация *хозяин* – одно из обозначений домового (см. выше).

Глумица (диал.: Волог., Новг., Твер., Св. Двин., Яросл.) ‘домовой, дух, который шутит, проказничает; обладает способностью внезапно появляться и пропадать’ (русск.) *Глумица* *показался однажды* [СРНГ 1965-2006, 7: 104]. Образовано от русск. диал. *глум* (Пск., Курск., Орл., Олон.) ‘издевательство, злая насмешка, шутка’ [СРНГ 1965-2006, 6: 209], т. е. *глумица* – это домовой, который издевается, насмехается, шутит.

Гнётка (диал.: Карел.) ‘домовой, вызывает неприятные ощущения у спящих, гнетёт, наваливается’. (русск.) *Гнётка* *мохнатый, волосы длинные, а мы не видали. Бывало съедут мужики работать, если не залюбит гнётка, всю ночь промучит. Меня гнёл, никоторо местечко не шевелилось. Которо любит, кряхтит и двери открывает, которо не любит – гнетёт* [Черепанова 1983: 25]. *Гнётка* от диал. *гнести* (Пск., Твер.) ‘бить, давить, сдавливать’ [СРНГ 1965-2006, 6: 239]., т.е. *гнётка* – дух, который давит, душит спящих.

Голобешник (диал.: Волог.) ‘трансформация домового, живёт под печью, заведует домашним хозяйством’. (русск.) *Голобешник* *живёт в избе под печью, в срубке деревянном, у подполья* [СРНГ 1965-2006, 6: 82]. *Голобешник* от диал. (Твер., Костром.) *голобец* ‘деревянная пристройка к печи вроде полатей’ [СРНГ 1965-2006, 6: 298], т.е. *голобешник* – дух, который локализуется в доме возле печи.

Дед ‘табуированное наименование домового, водяного, полевого и др.’. (русск.) *Домовишко-дедушко, приходи к нам на новое место* [Криничная 2004: 201]. О внутренней форме номинации *дед* см. ниже, с. 102-103.

Жировик (диал.: Арх., Карел., Олон.) ‘домовой’ [СРНГ 1965-2006, 9: 232], [СГРС 2001-2009, 3: 373], [Тришин 2010], ‘домовой, постен’ (Олон.) [Даль 1999, 1: 543]. (русск.) *Рябята спать долго не ложатся, жировики надоели* [Миф. рас.1987: 45]. Фольклорной номинации *жировик* морфологически родственна диалектная лексема *жирова* (Арх., Волог., Олон.) ‘имущество, состояние’, ‘место, где хранится имущество’ [СРНГ 1965-2006, 9: 183], т.е. *жировик* – тот, кто имеет отношение к имуществу или месту, где хранится имущество.

Жихарь (диал.: Арх., Олон., Карел., Волог.) ‘домовой, злой дух в доме’, ‘постен, суседко, дедушка или домовой’ (Олон.) [Даль 1999, 1: 545], ‘мифическое существо, злой дух, домовый’ (Арх.) [СГРС 2001-2009, 3: 378]. (русск.) *Ну те к*

жихарю!; *Жихарь с тобой*. [СРНГ 1965-2006, 9: 237]. Слово *жихарь* в диалектах русского языка также имеет значения ‘житель’ (Пск., Смол., Новг., Олон.), ‘житель деревни, коренной житель, старожил’ (Твер., Вят.), ‘постоялец, квартирант, жилец’ (Пск., Твер., Олон., Латв.), ‘владелец, глава обычно крестьянского хозяйства, домохозяин’ (Пск., Новг., Петерб.) [СРНГ 1965-2006, 9: 198]. Следовательно, *жихарь* – это дух, который живет доме, а также заведует домашним хозяйством.

Жма (диал.: Новг., Олон.) ‘то же, что и *гнетка*’. (русс.) *Жма тебя побери!* [СРНГ 1965-2006, 9: 241]. Образовано от русского диалектного глагола *жмать* ‘жать, давить, стискивать’ (Курск., Орл., Ворон., Дон., Калуж., Брян.) [СРНГ 1965-2006, 9: 204], т.е. *жма* – тот, кто жмёт, давит. Ср. действие домового – давить, душисть спящих.

Ласка ‘одно из названий домового, ухаживает за скотом’. (русс.) *Ласка скотину бережёт, я нончи видела, тонинька, серенька, беловоротинька, стала и на дуба; Беленька, толстоголовенька, хвостик на краю чёрнинький и у лошади гривы-то заплетёт – это лыска. Сантиметров 10-15, ластоука, щекотит коня... видать, любит лошадь, что косы заплетает, это я думаю на добро. Гривы заплетали, ласка это заплетала* [Черепанова 1983: 140]. По версии О. А. Черепановой, *ласка* ‘мифологизированный хищный зверек в доме, усадьбе’, которая в мифологии многих народов связана с миром мертвых и превращениями, а также с духами дома [там же: 139-140].

Лизун (диал.: Волог.) ‘домовой, зализывает волосы у детей и скотины’ [СРНГ 1965-2006, 17: 97], ‘домовой’ [Тришин 2010]. (русс.) *Лизун под печкой живёт, там на кухне в цулане; Не плачь, лизун тебя там съест; Лизун-то в подполе живёт* [МРЛ 1996: 25]. Одна из функций домового – зализывание волос у спящих домочадцев, чаще детей, и у скотины, вследствие выделения функции персонажа в народной традиции образовалась номинация по функциональному признаку [Черепанова 1983: 24-25].

Постен (диал.: Новг., Пск., Прибалт., Волог.) [СРНГ 1965-2006, 30: 225] ‘тень, след как проявление присутствия домового’, ‘постен, дедушка, хозяин, домовый’ (Новг., Пск.) [Даль 1999, 3: 23]. (русс.) *Не маши рукой, а то постень будет наваливаться. Гляди, как он за тобой повторяет* [МРЛ 1996: 160]. В диалектах русского языка лексема *постен* имеет также значения ‘тень, падающая от кого-

либо, чего-либо' (Новг., Пск., Петерб.), 'отпечаток кого-либо, чего-либо на снегу' (Твер., Калуж.) [СРНГ 1965-2006, 30: 225], т.е. *постен* – тень или отпечаток как факт присутствия домового.

Поманиха (диал.: Печ.) 'домашний дух, являющийся в виде привидения, тени на стене'. (русс.) *Дома поманиха, вроде домовой* [СРНГ 1965-2006, 29: 197]. Номинация *поманиха* образована от диалектного глагола *поманить (-ся)* 'показаться, почудиться' (Волог.) [там же], т.е. *поманиха* – домовой, который проявляет себя как привидение, почудившийся призрак.

Шиши (диал.: Костром., Перм., Арх.) 'домовой'. (русс.) *А шишко с-под пецки захлопал в ладоши и провалился сквозь сени* [Черепанова 1983: 134-138]. Фольклорная номинация *шиши* имеет затемненную внутреннюю форму. По мнению О. А. Черепановой данная лексема может быть мотивирована заимствованиями из ряда языков, контактировавших с тем или иным говором русского языка в зависимости от территории распространения номинации. В качестве мотивирующих основ называются следующие: 1) для южнославянских языков – тюрск. *-şiş-* 'опухоль, вертел', ср. серб. *šiško* 'толстый, тучный, коренастый человек', болг. *шишкав* 'о дебелом, полном человеке или части его тела', т. к. функция домового связана с благосостоянием дома, то сема 'тучный' могла стать основой для образования номинации *шиши* 'домовой', т.е. домового – дух, который приносит в дом тучность - изобилие; 2) для северных говоров русского языка – финно-угорские заимствования: *шешке* (марийский яз.), *sisko* (фин.) 'табуистическое наименование хищных зверьков, в первую очередь ласки (иногда норки, хорька др.), совмещенной с понятием домового [Черепанова 1983: 138-140].

С концептом *домовой* синкретически связана группа персонажей, которую можно обозначить как «духи дома». Эти мифологемы образовались вследствие развития фольклорной традиции и дифференциации мифологического персонажа *домовой*. В ходе анализа фольклорных текстов и научной литературы был обнаружен ряд родственных слов-мифологем: *игоша, кикимора, кика, мара, мокоша, носак, стрела, уж*.

- 1) *Игоша* 'дух мертворождённого младенца, который проказничает по ночам, если его не признают за домового'. (русс.) *Игоша напроказил, все горшки побил* [Черепанова 1983: 17].

Также как и *домовой*, *игоша* связан с пространством дома, он выдает себя за *домового*, кроме того, наблюдается функциональное сходство: и *домовой*, и *игоша* проказничают по ночам.

- 2) *Кикимора* ‘персонаж в женском облике, обитающий или появляющийся в доме, во дворе, иногда в бане, в хлеве, на гумне, в пустых строениях. Кикимора наносит ущерб хозяйству, причиняет мелкие неприятности: ошипывает кур, бросает и бьёт горшки, портит хлеб и пироги’ [СМ 1995: 222-223], [СМ2 2002: 271-272]; ‘род домового, который по ночам прядет; она днем сидит невидимкою за печью, а проказит по ночам, с веретеном, прялкою, воробами и вьюшкою’ (област.) [Даль 1999, 2: 107]; ‘жена домового, скрюченная, безобразная, нищенски одетая старушка или маленького роста женщина с распущенными волосами. Живёт она, как и домовой, в подполье или около печи. Ночью выходит доделывать брошенную женскую работу. Видеть кикимору - к несчастью или к смерти кого-л. из домашних’ [Кузнецов 1998: 412]; ‘в прямом смысле — род домового, который днем прячется за печью, а ночью проказит с веретеном, прялкою, вьюшкой’ [Михельсон 2004; 603]. (русск.) *Кикимора у Коли Сличенко жила. У них там ботинки были связаны, старшей-то сестры. Никто не знал, где они и лежали. А кикимора имя – раз! – тещу по голове. Не знаю, пошто* [Миф.рас. 1987: 93].

Кикимора – женская трансформация мифологемы *домовой*, в которой актуализируются, прежде всего, отрицательные признаки ‘причинение ущерба, неприятностей’. (русск.) *Теперь, легли только, еще не заснули. ...Домовой как застукался! На террасах (окна больши были), застукался так, дак аж эти окна задребезжали* [Миф.рас. 1987: 60].

- 3) *Кика* – (диал.: Волог.) ‘дух в доме, к которому обращается невеста перед тем, как идти в баню’. (русск.) *Охти-мне! Испугалась уж я кики-то белья. И стоит кика белая, кошелями увесилась и верёвками унуталась, костылём подпирается. А сама похваляется: «Уж я завтра о эту пору, пораняя маленько обезчуцу девью красоту»* [Черепанова 1983: 128, 129].

Мифологема *кика*, как и *домовой*, генетически восходит к образу мифологизированного предка, который является хозяином дома, в том числе и распорядителем судьбы домочадцев. Согласно фольклорной традиции, к духу-хозяину принято было обращаться в важных жизненных ситуациях.

- 4) *Мара* – (диал.: Волог., Карел.) ‘дух в доме, по ряду признаков смыкается с кикиморой и мокошей, её основная функция – прясть по ночам, путать и рвать кудель, оставленную без благословения, основное место обитания за печкой (диал. вариант – *мара запечельная*)’, ‘род домового или кикиморы, который путает и рвет кудель и пряжу’ (Олон.) [Даль 1999, 2: 298]. (русс.) *Мара – как человек. Оставляют прялку ночью, так мара прядёт. Благословить, чтобы мара не пришла; А баенщик в байне живёт, водник в воде, а ещё есь запечная мара, то тоже в доме живёт, может, за печкой, а может и ещё где* [Черепанова 1983: 26-27].
- 5) *Мокоша* – (диал.: Новг., Волог., Череп.) ‘дух в доме, представляющийся в виде женщины с большой головой и длинными руками, прядёт по ночам оставленную кудель, стрижёт овец и прядёт шерсть; будучи недовольной, остригает немного волос у самих хозяев, иногда издаёт звуки: щёлкает веретеном по косяку двери’. (русс.) *Мокруха-то, смотри, была. Тут она сидела, вишь мокро* [Черепанова 1983: 26].
Мара и мокоша – трансформации мифологемы *кикимора*, то есть женской ипостаси домашнего духа.
- 6) *Носак* ‘дух, приносящий в дом материальные блага’ [СРНГ 1965-2006, 21: 116] (русс.) *У соседей полон дом, носак им помогает, а свово мы, верно, обидели* [МРЛ 1996: 18].
- 7) *Стрела* – (диал.: Эст.) ‘приносит в дом материальные блага, удачу’. (русс.) *Стрела молоко приносит* [Черепанова 1983: 48].
- 8) *Уж* – (диал.: Волог., Яросл.) ‘мифологический персонаж-накопитель, приносит в дом материальные блага’. (русс.) *Как уж всё в дом тащит* [Черепанова 1983: 215].
Мифологемы *носак*, *стрела*, *уж* относятся к так называемым духам-накопителям, в которых актуализируется один из основных признаков концепта *домовой* – ‘забота о домашнем хозяйстве’.

В языке латышского фольклора номинация латыш. *mājas gars* (букв. *дух дома*), как и в русском языке, имеет прозрачную внутреннюю форму, она указывает на связь латышского домового с пространством дома. Вариативная номинация *mājas kungs* (букв. *господин дома*) подчеркивает важную роль духа.

(латыш.) *Mājas kungs esot latviešiem mājas elks.* / *Домовой у латышей – это домашний идол*¹¹ [ЛТТ 1991-1993, 3: 1178].

¹¹ Здесь и далее перевод автора (М. А.).

(латыш.) *Pie mums [Vidzemē] citiem saimniekiem ir elka-dievi, ko sauc par mājas kungiem. Šiem ir mājas vieta vai kādā kokā, vai sētmalā. <...> Pats saimnieks tur tos mielo, upurus nesdams. / У некоторых хозяев у нас [в Видземе] есть боги-идолы, которых зовут домовыми. У них есть место в доме или на каком-нибудь дереве, во дворе <...> Сам хозяин, принося подношения, угощает их [там же].*

(латыш.) *Citā vietā mājas kungu saucot par Vecaini un viņu mielojot paša istabā krāsns augšā. Tur liekot maizi, sviestu, putru, gaļu un citas ēdamas lietas. / В некоторых местах домового называют дедушкой, его угощают в комнате на печке. Туда кладут хлеб, масло, кашу, мясо и другие съедобные вещи [ЛТТ 1991-1993, 3: 1180].*

(латыш.) *Bet pēc kāda laika vecais saimnieks nomiris. Viņa meita taisījusies precēties. Un te nu viņas brūtgāns, nākamais mājas saimnieks, kāzu dienā iegājis ar saviem panāksniekiem namiņā, kur mājas gars godināts, piegājis pie pelnu čupas, uzminis ar kāju čupai un sacījis: «Še tev, Salaču mājas gars! Še tev, Salaču mājas gars! Gaidi, gaidi, lai arī es tevi godinātu!» Bet, raugi, otrā dienā jeb arī drusku vēlāk, jaunajam saimniekam sākusī kāja sāpēt. / Прошло время и старый хозяин умер. Его дочь собралась замуж. И вот её жених, будущий хозяин дома, в день свадьбы со своими друзьями вошёл в домик, где домовому поклонялись, подошёл к кучке пепла, ногой кучку примял и говорит: «Вот тебе, домовый Салачей¹²! Вот тебе, домовый Салачей! Жди, жди, когда я тебя почитать буду!». И, глядь, на следующий день или немного позже, у молодого хозяина нога начала болеть [ЛТТР 1962-1970, 13: 326].*

(латыш.) *Tomēr vecā saimniece, vīra māte, to tīši bija padarījusi, lai mājas gars saostu un ieparzītos ar jaunās saimnieces smaku. / И всё-таки старая хозяйка, мать мужа, это специально сделала, чтобы домовый учуял и узнал запах молодой хозяйки [ЛТТР 1962-1970, 13: 329].*

В латышских фольклорных текстах *домовой* обозначен несколькими номинациями: *vecītis, vecainis, cēlis* (диал.), *mājas kungs, mājas dievs, kauķis* (диал.), *vecais tēvs* и др. Внутренняя форма названных лексем указывает на главенствующую роль домового в доме (*mājas gars* - букв. *дух дома*. Ср., например, общеупотребительное латыш. *mājas dvēsele* 'душа дома, член семьи, который является хранителем семейного уклада, традиций, поддерживает домашний уют' [LLVV 1972-1996, 5: 173]); *mājas dievs* (букв. *бог дома*, т.е. домашний повелитель; *cēlis* – производное от прилагательного *cēls* 'возвышенный, славный, важный' [Karulis 1992, 1: 42]). Внутренняя форма латышских номинаций указывает на связь

¹² Салачи – название подворья (прим. М. А.).

домового с предками рода, например, *vecītis, vecainis, vecais tēvs* ‘старичок, дедушка’. К культу предков имеет отношение мифологема латыш. *kauķis*, лексема *kauķis* восходит к и.-е. корню *keu- : *kou- ‘складывать, изгиб, выгиб, углубление, впадина’, следовательно, историческое значение лексемы латыш. *kauķis* ‘изогнутый, кривой’. По мнению Я. Курсите, значение ‘изогнутый, кривой’ связано с древними балтийскими представлениями о домовом, одно из воплощений которого зооморфное – в виде черепахи или жабы. Жаба и черепаха – были также символами Великой Праматери – богини-властительницы мироздания, эти же символы позднее, вероятно, стали связываться с балтийской богиней Марой – распорядительницей человеческой судьбы, а затем и с домовым, как духом-покровителем домашнего хозяйства. На связь латыш. *kauķis* с культом предков указывает также тот факт, что латышские праздники почитания предков – День Микеля (латыш. *Miķeļdiena*) и День Мартина (латыш. *Mārtiņdiena*), также называли *kauķu laiks* ‘время домового духа’ [Kursīte 2007: 26-27].

В латышской концептосфере латыш. *mājas gars* (домовой) одновременно является хозяином дома, поскольку может распоряжаться судьбой дома и домочадцев, влиять на их жизнь, а также быть объектом поклонения, заставляя относиться к себе с почитанием, в противном случае домовая может и отомстить:

(латыш.) *Ja kāda saimniece neizcepusi karašu smaržīgu, tad mājas dievi sadusmojušies un aizgājuši citur, saimnieci atstādami bez gausa. / Если какая-нибудь хозяйка не испекла лепёшку душистую, тогда домашние боги рассердятся и уйдут в другое место, оставят хозяйку с голоду помирать* [LТТР 1962-1970, 13: 324].

(латыш.) *Visi paklausīja saimnieka pavēlēm, bet paša saimnieka vienīgā meita to nedarīja. Viņa izcepa jaunu rudzu maizi un, gariņus neatminēdama, ēda pirmo kumosu pati! Par to dieviņi apskaitās un meitai uzsūtīja sodu: viņa, jaunas maizes paēdusi, uzpūtās un nomira. / Все послушались совета хозяина, только его единственная дочка так не сделала. Она испекла новый ржаной хлеб, про духов позабыв, съела первый кусок сама! За это боги на девушку разозлились и послали ей наказание: поела она хлеба, раздулась и умерла* [LТТР 1962-1970, 13: 322].

(латыш.) *Mājas dievus noliktos laikos ar upuriem un dāvanām piepilda. Mārtiņos, Sīmon-Jūda dienā, Jura dienā un citās svētījamās dienās četrus gaiļus kauj, alu, plāceņus uz galda uzliek. / Домашних богов в определенное время жертвами и подарками почитают. На Мартыня, в день Симона-Иуды, в Юрьев день и в другие праздники четырех петухов забивают, пиво, пироги на стол ставят* [LТТ 1991-1993, 3: 1182].

(латыш.) *Mājas kungiem jāšargā dārzi un veselība pie cilvēkiem un lopiem. Tādēļ viņiem arī ziedoja no dārza augļiem un no mājas kustoņiem.* / Домовые должны охранять дом и заботиться о здоровье людей и скотины. Потому им и носили приношения: от плодов из сада, от домашних животных [там же].

Латышский концепт *mājas gars* имеет ряд близких мифологем.

1) *Mājķekatas* ‘домашние духи, которые живут в домашних постройках, на чердаке и других темных местах’ (латыш.) *Mājķekatas jeb mājķekati ir māju gari, kas dzīvo rijās, bēniņos, pirtīs, šķūņos un citās tumšās vietās. Viņus nevajag kaitināt un traucēt, citādi tie atriebjas.* / Майтєкатас – это домашние духи, которые живут в риге, на чердаке, в бане, в сарае и других темных местах. Им не нужно мешать, иначе они мстят [ЛТТ 3: 1182]. Номинация латыш. *mājķekatas* образована от латыш. *māja* ‘дом’ и латыш. *ķekatas* ‘праздничное шествие масок с песнями и разными выдумками во время народных праздников – зимнего солнцестояния, дня Мартина и др.’, ‘человек, который участвует в народном маскараде’, ‘ходули’ [LLVV 1972-1996, 4: 208] (ходули иногда используют во время маскарада), т. е. латыш. *mājķekatas* – это домашние духи, облик которых изображают в ритуалах народных празднеств.

Mājķekatas – собирательная номинация для обозначения духов дома, которые в русской традиции обычно дифференцированы по месту, например, *сараяшник*, *банник*, *дворовой*, *овинник*, *хлевник* и др. В латышской фольклорной традиции также существуют локально дифференцированные персонажи, в ходе анализа источников были выявлены три подобные номинации *kāsis*, *kūlējs* и *istabas ceplā dievs*, о которых см. ниже.

2) *Kāsis* ‘персонификация духа домашнего очага’ (латыш.) *Kad lielos svētkos sievietes gaļu vāra, tad pirmo kumosu dod katla kāsim un ugunij, lai tie varētu izturēt un nedarītu mājai nekādas kaites.* / Когда в большие праздники женщины мясо варили, первый кусок давали духу очага и огню, чтобы они могли выжить и не делали дому никакого вреда [ЛТТ 2: 867]. В литературном латышском языке *kāsis* ‘орудие труда, инструмент в виде стержня с крючком на конце для подвешивания’, ‘расположение в пространстве в виде крюка, косяк (напр., журавлей)’ [LLVV 1972-1996, 4: 191], т. е. в фольклорной традиции латыш. *kāsis* – дух, связанный с домашним очагом, и в частности местом, где готовили пищу – крюком или косяком, на который вешали котел.

- 3) *Kūlējs* ‘овинник’ (латыш.) *Apkūlību jeb riju dievam ziedoja šitā. Kad viss bija nokults, tad saimnieks paņēma kulīti nokultas labības, vai linu sauju un uzlika uz rijas krāsns līdz ar pudelīti brandvīna un teica: «Tas lai paliek dieviņam par apkūlībām!» Kūlējs jeb rijas dievs mājojis rijā uz vai aiz krāsns. / Овиннику или духу риги жертвовали так. Когда молотба была закончена, хозяин брал снопок обмолоченных колосьев или горсть льна и клал в риге на печь вместе с бутылочкой водки, и говорил: «Это пусть останется боженьке за молотбу». Овинник или дух риги жил в риге или за печкой [LTTP 1962-1970, 13: 256]. В литературном латышском языке *kūlējs* ‘человек, который молотит хлеб’ [LLVV 1972-1996, 4: 201], т. е. фольк. латыш. *kūlējs* – дух, связанный с местом, где молотят хлеб.*
- 4) *Istabas cepļa dievs* ‘домашний дух-покровитель, дух домашнего очага’ (латыш.) *Senākos laikos saimniecēm bija savi istabas cepļa dievi. Tie sausinājuši visas ēdamās lietas. Cepļa dieviem cepa katru vakaru pa smaržīgai karašai un nolika uz cepļa. / В старые времена у хозяек были свои комнатные печные духи. Они высушивали все съедобное. Печным духам каждый вечер пекли ароматный каравай и клали на печь [LTTP 1962-1970, 13: 237]. Номинация латыш. *istabas cepļa dievs* букв. дух комнатной печи, в литературном латышском языке одно из значений латыш. *ceplis*, с указанием устаревшее, – ‘большая печь в крестьянском доме для обогрева помещения, выпечки хлеба, приготовления еды и освещения’ [LLVV 1972-1996, 3: 163], т. е. фольк. латыш. *istabas cepļa dievs* – дух, имеющий отношение к домашнему очагу.*
- 5) *Pūķis* ‘мифологическое существо, часто в образе змеи (змея), которое приносит материальный достаток’ (латыш.) *Kam tāds pūķis mājās atrodoties, tam visās malās esot diezgan bagātības; jo pūķis pienesot nevien naudu, bet arī labību apcirkņos, pienu govīm. / У кого такой змей есть, у тех дом до краев полон, потому что змей не только деньги приносит, но и хлеб в овин, и молоко коровам [LTT 3: 1515]. По версии этимологического словаря латышского языка латыш. *pūķis* в значении ‘мифологическое существо, которое приносит материальный достаток’ имеет два варианта происхождения: 1) путем заимствования из др.-сканд. *pūki* ‘черт’ (ср. швед. *puke* ‘домовой, змей’); 2) от и.-е. основы **beu-* ‘надуваться, распухать’, в народной этимологии латыш. *pūķis* могло связываться с латыш. глаголом *pūst* ‘дуть, надувать’, ср. латыш. «*pūķis naudu pierūtis*» / «змей денег принёс»; в таком случае **pūtis* > латыш. *pūķis* [Karulis 1992, 2: 292].*

- б) *Vilce* ‘мифологическое существо, часто в образе змеи (змея), которое приносит материальный достаток’ (латыш.) *Agrāk vienai saimniecei bijusi vilce. Vilce skrējusi pa gaisu kā uguns liesma un bijusi pusasi gaŗa. / Раньше у хозяйки был змей-носак. Он бежал по воздуху как огненная пламя и был полсажени длиной* [ЛТТР 1962-1970, 13: 284-285]. Латыш. номинация *vilce* образована от латыш. глагола *vilkt* ‘тащить, тянуть’ [LLVV 1972-1996, 8: 274], т. е. латыш. фольк. *vilce* – дух, который приносит, «тащит» в дом материальные ценности, например, деньги или зерно, ср. иллюстративный пример латыш. *pūķis*.

Латышские варианты духов-накопителей *pūķis* и *vilce*, как и в русской традиции (русс. *носак, стрела, уж*), непосредственно связаны с базовым концептом *mājas gars*.

Чтобы обозначить структурную модель базового концепта русск. *домовой* / латыш. *mājas gars*, проанализируем материал русских и латышских лексикографических, энциклопедических и фольклорных источников.

Концептуальные признаки, которые встречаются в большинстве русских и латышских словарных статей и фольклорных текстов и обладают конкретно-образной, неабстрактной характеристикой¹³, а, следовательно, относятся к ядерной зоне концепта, связаны со смысловым компонентом ‘дом’:

- ‘**дух дома**’ [СМ 1995: 75], [СМ2 2002: 34-36], [Грушко 1996: 51], [Гальковский 2000: 64], [Брокгауз, Эфрон 1992, V: 96], [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТР 1962-1970, 13: 322-355];

- ‘**хозяин дома**’ [там же].

Названные компоненты можно проиллюстрировать следующими фольклорными контекстами:

(русс.) *Коровушку там покупаешь или какую скотинину покупаешь: «Хозяинушко-батюшко, хозяйошка-матушка, мою скотинку чисто води и досыто корми». А на земле всё есь, Бог есь, и домовой хозяин есь* [НКРЯ 2003-2010: Быт].

(русс.) *Я вот поросенка купила, заношу и говорю: «Суседушко-батюшко, пусти на подворье-то Борьку ли, Машку ли. И отпускаешь»* [НКРЯ 2003-2010: Об обрядах].

¹³ О понимании терминов «конкретно-образный признак» и «абстрактный признак», а также о делении концептуальной области на ядерные и периферийные признаки см. с. 62-63.

(русск.) – *Хозяин-хозяин, пусти меня к себе и скотину мою жалуй. <...> На ночь каши наварил полный горшок, сам не тронул, а на шесток домовому поставил* [Миф. рас. 1987: 79].

(латыш.) *Mājas gars dzīvo istabā, pirtī, kūtī jeb arī sētā. / Домовой дух живет в комнате, в бане, в хлеву, или во дворе* [ЛТТ 1991-1993, 3: 1178].

(латыш.) *Cits saimnieks, kam arī tāds mājas kungs bija cienījams, iet Jurģu dienas vakarā uz tuižu pēc brandavīna, ar ko nakti domāja savu elka - dievu mielot. / Другой хозяин, у которого такой домовый был, идет вечером на Юрьев день в поместье за водкой, чтобы ночью своего бога-идола угостить* [ЛТТ 1991-1993, 3: 1180].

(латыш.) *Ontu mājās vecos laikos dzīvoja saimnieks, kas pastāvīgi mājas kungu baroja. / В доме Онтов в старые времена жил хозяин, который постоянно домового кормил* [ЛТТР 1962-1970, 13: 322].

Часто выделяются также смысловые компоненты ‘**хранитель домашнего очага**’ [СМ 1995: 75], [СМ2 2002: 34-36], [Грушко 1996: 51], [Брокгауз, Эфрон 1992, V: 96] и ‘**предок рода**’ (отмечается не во всех источниках [СМ2 2002: 34-36], [Грушко 1996: 51]). Смысловые компоненты, обладающие меньшей распространенностью в фольклорной картине мира, чем ядерные признаки, относятся к базовому слою концепта, а также к периферии концепта в зависимости от удаленности от ядра. Со смысловыми компонентами ‘**хранитель домашнего очага**’ и ‘**предок рода**’ связана одна из главных функций домового – заботиться о благосостоянии жилья, домочадцев, домашних животных.

(русск.) *Ласка домовая. Да, домовой. Ещѣ придешь, а корова-то вся так по шерсти вся блестит. Вот уж эта корова ко двору* [НКРЯ 2003-2010: Праздники].

(русск.) *Лошадка у нас тогда была. Наповадился к нам в стайку кто-то ходить да косичку заплетать. Вот как-то однажды дед пошёл в сарай – у лошади опять заплетены косички. Он про себя говорит: «Наверное, домовой». А смотрит - старичок сидит* [Миф. рас. 1987: 75].

(латыш.) *Reiz kāda ganu meita zināmā vietā devusi bogiem (dieviņiem) strazda iekšas, teikdama: «Mājas dieviņi, palīdziet man šovasar lopiņus noganīt, pasargāt tos no briesmām un nelaimes! Par gadu ap šo paša laiku pasniegšu jums tādu pašu dāvanu.» / Как-то одна пастушка в известном месте оставила богам приношение со словами: «Домовые, помогите мне этим летом скотину пасти, уберечь ее от бед и несчастий! Через год в это же самое время принесу вам такой же подарок* [ЛТТР 1962-1970, 13: 313].

(латыш.) *Mājas gars strādā tikai naktī un palīdz saimniekam, ja viņš ar to labi satiek. Visvairāk viņš gādā par zirgiem.* / Домовой работает только ночью и помогает хозяевам, если с ними подружится. Больше всего он заботится о лошадях [LTT 1991-1993, 3: 1178].

С представлениями о домовом как предке рода связано отношение персонажа к древним божествам домашнего очага и культу огня. Эти представления отразились в польской и сербской мифологии: в Польше домового иногда называют *выгорище* (польск. *wygoriszcz*), а в Сербии *ведогон* (серб. *ведогон*) [Брокгауз, Эфрон 1992, V: 96]. Кроме того, в польской мифологической системе существует номинация *ogień* ‘дух дома, которому приносят подарки для того, чтобы уберечься от пожара’ [WKDP 2005: 325]:

(польск.) *W jednym obejściu mieszkało dwóch gospodarzy. Żona jednego ściśle przestrzegala oddawania ogniowi podarku; to jest stawienia na noc na piecu małego garnuszka z wodą; gdy druga, zaniebując to czynić, z przesądu pierwszej naśmiewała się. <...> gdy przestrzegana gospodyni rozgniewanego ognia podarku mu nie postawiła, wszczął się pożar, który całe obejście zniszczył.* / В одном доме жили два хозяина. Жена одного всегда делала подношение духу огня, то есть ставила на ночь на печь небольшой горшок с водой, а другая не делала этого и смеялась над суеверием первой. <...> Однажды дух огня рассердился, что хозяйка не поставила подарка, и начался пожар, который уничтожил весь дом [PLPRL 1975: 123].

Поддержание огня в очаге <...> не только играло существенную роль в хозяйстве индоевропейцев, но и приобрело ритуальную значимость, что отразилось в исключительной культово-ритуальной значимости очага. В индоевропейской традиции люди, следящие за огнем, формируются в отдельную касту должностных лиц. В Древнем Риме люди этого социального сословия имели право преподносить дары богам. Кроме того, у индоевропейцев существовали особые ритуалы приготовления пищи и посвящение ее богам [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 2: 700-702]. Сакральное значение огня характерно для древних похоронных ритуалов. Огонь придавал символический смысл обряду кремации, знаменовавший очищение человека и освобождение его духа [там же: 831].

Свидетельство об особом отношении индоевропейцев к огню сохранилось и в языке. Этимолог М. М. Маковский соотносит значение и.-е. основы **ker-* ‘огонь, гореть’ со значением ‘подыматься вверх, вздыматься’, т. к. и.-е. **ker-*, * (s) *ker-* также ‘прыгать’, ‘высота, вершина’, которое в свою очередь соотносимо с ‘длинный’, восходящее к и.-е. **dlongh-* (< **delegh-*). И.-е. корень со значением ‘длинный’ представлен в двух

разновидностях **dhlongh-*, **dhlegh-*, **dheg-* и **longh*, **legh-*, при чем и первая, и вторая разновидности могли использоваться как в значении 'длинный', так и в значении 'греть, жечь' (ср. лит. *dégti* 'жечь', англ. диал. *long* 'родинка', т. е. буквально 'клеймо', др.-англ. *lieg*, др.-сакс. *logna*, др.-фриз. *lug*, *loga* 'огонь, пламя', др.-англ. *on-liegan* 'зажечь', нем. *Lohe* 'пламя'). В этой связи особо отмечается происхождение русск. *подлинный* 'истинный', буквально означающее 'очищенный огнём'. В некоторых случаях 'гореть' < 'гнуть' может дать значение 'целый, невредимый, неискаженный', что также имеет связь со значением 'истинный'. Например, если лит. *kaisti* 'греть, нагревать', др.-в.-нем. *heiz* и гот. *heito* 'горячий', то серб.-хорв. *чит* и болг. *читав* 'целый, невредимый' [Маковский 1996: 240].

Лингвистические данные свидетельствуют, что индоевропейцы воспринимали огонь как «первоэлемент Вселенной» [там же], т. е. элемент, из которого бог сотворил мир, следовательно, огонь – одна из божественных стихий. Таким образом, можно предположить, что все индоевропейские божества, так или иначе, имеют отношение к стихии огня, и, следовательно, и к древнему культу огня.

Конечно, особое отношение к культу огня имеет мифологема *домовой*. По утверждению А. Н. Афанасьева, у славянских народов «изба была первым языческим храмом» [Афанасьев 1851: 56]. Исследователь рассматривает крестьянское жилище как своего рода капище, где «совершались обряды в честь духа, персонифицирующего домашний очаг», т. е. домового. Таким образом, А. Н. Афанасьев непосредственно связывает образ домового с культом домашнего очага. В XX веке к этой теме обратился исследователь А. К. Байбурин, который отметил особую ритуальную значимость домашнего очага [Байбурин 1983: 98]. Н. А. Криничная утверждает, что представления о локализации домового довольно часто связаны с домашним очагом, т. е. печью, и прилегающим к нему пространством [Криничная 2004: 140].

Латышский языковед Янис Эндзелинс (Jānis Endzelīns) также указывает на связь балтийского домового с культом огня и домашнего очага: «Kad nu Ūsiņš vispirms bijis mājas gars, tad arī viegli saprotam, ka dažkārt Ūsiņa gaili kāvuši tieši virs pavarda un asinis tecinājuši ugunskurā, un ka Ūsiņa dienai darīto alu vispirms slacījuši ugunī. / Если допустить, что Усиньш вначале был домовым, тогда становится понятно, почему петуха Усиньшу подвешивали прямо над очагом, и кровь стекала в огонь, а пиво, которое варили в день Усиня, перво-наперво брызгали на огонь» [Endzelīns 1903, 2]. Янис Эндзелинс указывает на связь балтийского домового с древненемецким домашним духом *hūsing* 'домовой' от слова *hūs* >

нем. *Haus* ‘дом’, англ. *house* ‘дом’ и т. д. Древненемецкий домовый был непосредственно связан с культом огня: «Kas senā vācu valodā sauc *hūsing*, latviešu mutē tam bija jāpārvēršas par *Ūsiņu*. <...> Par senvācu mājas gariem raksta J.Grimms, ka tiem bijis sevišķi sakars ar mājas ugunsкуру; pa to tie nākuši ārā no sava apakšzemes mājokļa; tie bijuši īsteni ugunsкура dieviņi. <...> Kas mājas kungs Latviešiem, tas Leišiem bijis *Dimstipatis*. / Кого на древненемецком языке называли *hūsing*, в устах латышей стало звучать как *Ūsiņš*. <...> О древненемецких домовых духах пишет Я. Гримм: эти духи имели особую связь с домашним очагом и огнём, из огня они приходили в наш мир из своего подземного жилища; это были настоящие боги огня. <...> Кого латыши называли домовым, литовцы звали *Dimstipatis*» [Endzelīns 1903, 2].

Усиньш в латышской мифологии, по данным энциклопедии «Мифы народов мира», является покровителем лошадей, и его происхождение связывается с индоевропейскими и неиндоевропейскими солярными мифами. Усиньш и солнце нередко появляются в одних и тех же текстовых ситуациях: вокруг горы движется солнце (или Усиньш), которое ищет ночных пастухов. В то же время он является «зажигателем» и «охранителем» огня [МНМ 1992, 2: 551]. Одна из функций домового в славянской и балтийской традиции – забота о домашних животных, в частности, лошадях. Лошади – любимые животные домового, он расчёсывает им гривы, заплетает косички [Криничная 2004: 203], [Левкиевская 2000а: 286-287], [ЛТТР 1962-1970, 13: 320-321]. Таким образом, прослеживается связь латышского Усиньша со славянским и балтийским концептом *домовой*, а также древнейшими солярными мифами и мифами, связанными с огнем.

Внешний облик домового закреплён в таких признаках концепта, как ‘незримый’, ‘меняет свой облик’ [Грушко 1996: 51], ‘древний старик’, ‘большая седая борода’, ‘покрыт шерстью (волосами), как животное’ [СМ 1995: 75], [СМ2 2002: 34-36].

(русс.) *Отец рассказывал. Возьмите, говорит, чистую расческу, налейте ведро воды, но, чисто ведро воды, эту расческу бросьте в ведро. Через три дня будет волос от домового. Ну, че, мы посмотрели через три дня: там волос, правильно, седой, белый волос* [Миф. рас. 1987: 56].

(русс.) *...видит: сидит старик такой, белый. Ну, он голый только, волосам обросший, белый такой, седой, борода длинная – ну, старый, старый, старичок такой. <...> А он посидел, говорит, и – раз! – я смотрю: его уже и нету* [там же].

(русс.) *И чувствую, grit, давит меня. Но придавил кто-то. <...> Одеяло-то сбросил – но, паря! Никого нету! Лампа горит, свет... Никого нету!* [там же: 58].

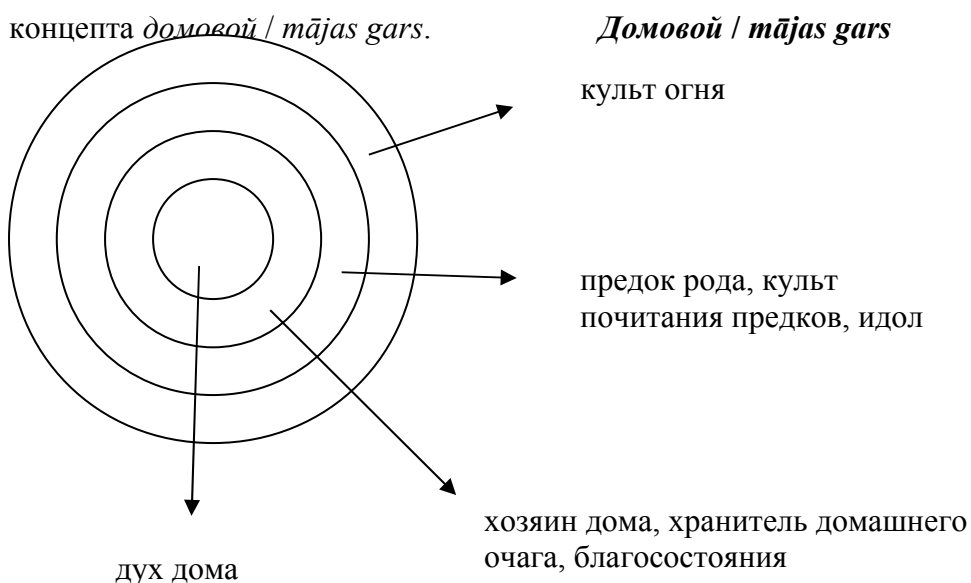
(русск.) *Дак хозяин, домовой.* [Они видели, как домовой бил лошадь?] *Да вот, дедко-то видел.* [А как он выглядел?] *А он по-всякому выглядит* [НКРЯ 2003-2010: Дойные и недоимные коровы].

(русск.) *Я чувствую, еще не заснул, смотрю: кот на двери черный! Глазишиши такие, светлые! <...> И действительно: лег на другое место, и больше никакого кота не было. Это переход домового был, лег на его дорогу* [Миф. рас. 1987: 67].

(латыш.) *Visbiežāki mājas gars pieņem saimnieka izskatu. <...> Viņš pārvēršas arī par sienu kaudzi, sniega kupeni jeb kādu koku. Tomēr tikai reti dabū to redzēt, lai gan dzird viņa balsi un soļus. / Чаще всего домовой принимает облик хозяина. <...> Он превращается и в стог сена, снежный сугроб или какое-нибудь дерево. Только очень редко можно его увидеть, хотя бывает слышен его голос и шаги* [ЛТТ 1991-1993, 3: 1178].

(латыш.) *Mājnieki lieliski rīkojušies, cepuši, vārījuši un pēc tam <...> dziedādami gājuši uz klēti. Pēc kāda laika nākuši visi atkal atpakaļ, bet papriekšu visiem nācis tāds savāds briesmīgs villains kustonis. Pie durvim viņš sajuta svešu smaku. Mājnieki sākuši dziedāt: «Nāc iekšā, Dieviņ, vectētiņ, neboksties svešu laužu!» / Домашние прекрасно управлялись, пекли, варили и потом <...>, распевая, пошли в амбар. Через некоторое время все вернулись назад, а впереди всех шло странное ужасное волосатое животное. У дверей он почувствовал чужой запах. Домашние начали петь: «Заходи внутрь, Боженька, дедушка, не бойся чужих людей!» [ЛТТР 1962-1970, 13: 258].*

Выделенные концептуальные признаки позволяют построить структурную схему



Таким образом, концепт *домовой* в русской и латышской мифологии имеет следующую концептуальную структуру: ядром концепта является концептуальный признак ‘дух дома’, поскольку ядро – это основной, актуальный признак концепта, и, как это было показано выше, данный признак является наиболее распространенным как в русской, так и латышской фольклорной картине мира. Смысловой компонент ‘дух дома’ обладает постоянной устойчивостью, поскольку присутствует во всех лексикографических толкованиях имени концепта (лингвистических и энциклопедических словарях, см. с. 69), а также, как следует из представленного выше анализа, реализуется в большинстве фольклорных текстов. Кроме того, данный признак наиболее исчерпывающе отражает содержание концепта и обладает образной конкретностью¹⁴, в отличие от абстрактных признаков, что является основными характеристиками ядерного уровня концепта.

Базовый слой достаточно исчерпывающе отражает **актуальное** содержание концепта, но признаки базового слоя обладают меньшей степенью распространённости в фольклорной традиции, чем ядерные, что было продемонстрировано представленным выше анализом источников. Базовый слой концепта *домовой / mājas gars* включает когнитивные признаки – ‘хозяин дома’, ‘хранитель домашнего очага’, ‘хранитель домашнего благосостояния’. Актуальность названных когнитивных признаков проявляется на языковом уровне, признаки имеют многочисленные вербальные реализации. Например, в книге О. А. Черепановой приведены следующие диалектные номинации: *хозяин* (фолькл.-миф., повсеместно); *большак* (в основе лексема *большой*, т.е. *большак* – это тот, кто главный в доме, диал.: Арх., Олон., Волог.); *дедушко-атаманушко* (диал. Арх.); *дедушко-хозяин* (диал.: Печ.); *домоведушка* (т.е. тот, кто ведаёт хозяйством, диал.: Симб.); *домовитой* (т.е. тот, кто заботливо относится к своему хозяйству, диал.: Костром.); *кормилец, кормилушко* (т.е. тот, кто заботится о благосостоянии дома и домочадцев, диал.: Волог.); *невидимка* (т.е. тот, кто невидим, дух, призрак, нет локализации); *пастень* (т.е. тень, дух, призрак, диал.: Новг., Пск., Прибалтика, Волог.); *поманиха* (т.е. дух, призрак; диал.: Печ.) [Черепанова 1983: 58].

На периферии находятся смысловые компоненты ‘предок рода’, ‘культ почитания предков’, ‘идол’, которые косвенно проявляются в номинациях *дед, дедушка*. Периферийные признаки концепта обладают большей степенью образной абстрактности по сравнению с ядерными признаками. Этимологические исследования Л. Нидерле, А. Черни и О. Черепановой показывают, что внутренняя форма данных номинаций связана с культом

¹⁴ О толковании понятия «образная конкретность» см. с. 62-63.

предков, т. к. слово *ded* у славян является распространенным наименованием мифологизированных предков [Niederle 1924: 46], [Černý 1893: 20], [Черепанова 1983: 64]. Широкое употребление мифологической номинации *ded* характерно для многих славянских территорий: польск. *dydek, dziad, dziadek*, чеш. *děd, dědek*, укр. *did, didko*, белорус. *dzed, dzedko*, болг. *дыдо*. Например, в белорусском свадебном обряде есть обращение к «бабкам запечным и дедкам заплечным». По мифологическим представлениям «заплечный дедка» - персонифицированный предок, дух-охранитель [Niederle 1924: 41], [Черепанова 1983: 64-65].

В латышском фольклоре в основе номинации *домовой* лежит понятие *ded* – латыш. *vestētiņš*: (латыш.) *Kad tas [saimnieks] ienesīs pirtī ēdienu, tad teicis: „Nāc nu, vestētiņ, pasmeķe no mana mazitiņa!”* / Когда он [хозяин] принес в баню еду, тогда сказал: «Пойди сюда, дедушка, попробуй у меня немножко [ЛТТР 1962-1970, 13: 255].

И, наконец, на дальней периферии находится смысловой компонент ‘культ огня’, который, как и в предыдущем случае, восходит к представлениям домового как предка рода, но в особенности его отношении к древним божествам домашнего очага, а ещё ранее к культу огня. Вероятно, поэтому во многих славянских мифологических традициях место обитания домового – печь, например, в белорусском фольклоре домового называют *падпечка* [Брокгауз, Эфрон 1992, V: 96], существует также несколько русских диалектных вариантов с корнем *-печ-*: *подпечный* (диал. Волог.), *подпечешник* (диал. Арх.), *подпечник* (диал. Пск.) [СРНГ 1965-2006, 28: 135] и др. В свою очередь, сербские и польские номинации непосредственно указывают на связь домового с огнём (см. ранее польск. *выгорище*, серб. *ведогонь*). На связь балтийского домового с культом огня указывал также Янис Эндзелинс (см. выше).

Итак, исходя из всего сказанного, можно определить содержательный минимум балто-славянского концепта *домовой* / *mājas gars*, т.е. краткое толкование имени концепта. *Домовой* / *mājas gars* – это ‘дух - хозяин дома’.

§ 3. Анализ базового концепта русск. *леший* / латыш. *meža gars*

Слова-мифологемы русск. *леший* и латыш. *meža gars* ‘дух леса’ обладают прозрачной внутренней формой. Русск. *леший* образовано от существительного *лес* < праслав. **lěszь* (ст.-сл.

Л СЪ) [Фасмер 1967-1974, 2: 485], в латыш. номинации *meža gars* – латыш. *mežs* ‘лес’ + *gars* ‘дух’.

Лес - отрицательно маркированный член в когнитивной оппозиции *дом - лес*, которая в русской народной традиции является одним из вариантов противопоставления *свой – чужой*, так как лес - это враждебная человеку часть пространства [Левкиевская 2000: 314], [СМ 1995: 271]. *Леший* же - это воплощение, олицетворение леса и, в отличие, например, от русалки или кикиморы, связан только с лесом, причем с темным, непроходимым, с чащей. Отметим, что чаща (наряду с пустошами, дебрями, трясинами, болотами, перекрестками дорог и т.д.), по народным представлениям, является "собственным пространством" нечистой силы, местом, где она особенно сильна. В древности считалось, что дерево, а, следовательно, и совокупность деревьев, т. е. лес, может быть вместилищем душ или духов (добрых или злых). Ср. латыш. *koks* ‘дерево’, но гот. *skohsl* ‘демон’, др.-англ. *ceart* ‘черт’, но русск. *черт*, др.-инд. *rohi* ‘дерево’, но и.-е. **rek-* ‘дух’ [Маковский 1996: 134].

Время, когда духи имеют наибольшие возможности действия и наиболее страшны для человека, - это полночь (глухая ночь), полдень, промежуток после захода и до восхода солнца [СМ 1995: 272]. *Леший* может встретиться и на лесной тропе, представлять опасность для человека, поэтому встречи с ним надо избегать. Эта пресуппозиция актуализируется в народных поверьях, фольклоре, приметах (человек должен защищаться от *лешего*: перевернуть стельки обуви и т.д.). Например:

(русс.) *Я ведь вам говорила, что леший-от ходит в лесу. А пастуха-то за огорода, да... зашёл туда, а потом хлыстало вершинами-то до поля-то, дак думали— как? Тожо это вот записано там было, в этом, в отпускном-то листе. Отпуск-от когда берут, дак вот и было: за осек— ни ногой!* [НКРЯ 2003-2010: Скотина. Зимний сезон].

(русс.) *Задумал мужик сам собой посмотреть на лешего, да и был таков* [Миф. рас. 1987: 14].

(русс.) *Я так знаю, я вам расскажу про свою сноху. Она ещё была маленькой девочкой, ходили они за ягодами с братом, вот, она набрала ягод много, а брат мало набрал да у ей стал ягоды отнимать, у девочки-то. Она не стала отдавать, а он ей и говорит: "Да понеси тебя леший,— говорит,— тогда!" И она пошла-пошла ды ушла, и она ходила три ночи по лесу. Потеряли ея. Нати— искали— никто не мог нати* [НКРЯ 2003-2010: Поверья. Сглаз].

(латыш.) *Ja kāds nezīnot jeb necienīgi iekūlies Ilmades birzī, tas ar pilnu prātu vairs mājā neatgriezies: birzes gari¹⁵ tam atribušies.* / Если кто-то по незнанию или без уважения приходил в Илмадскую роуцу, **тот в здоровом уме домой уже не возвращался: духи роуцы ему мстили** [LТТР 1962-1970, 13: 334].

(латыш.) *Nu spēlnieks spēra meža garam no visa spēka, ka vecītis uz vietas pārvērtās par akmeni. Spēlmaņa kāja tik stipri atsitās pret akmeni, ka palika stīva. Nu viņam visu, mūžu bija jāstaigā apkārt ermoņikas spēlējot, jo cita darba vairs nespēja strādāt.* / Музыкант ударил лешего со всей силы, так что старичок привратился в камень. Музыкант так сильно ударился ногой о камень, что **стал хромым**. С тех пор он всю жизнь должен был играть на гармонике, потому что для другой работы не годился [LТТР 1962-1970, 13: 336].

Внешний облик *лешего* в русском и латышском народном сознании довольно расплывчат. Его представляют обычно со звериными атрибутами - рогами, копытами, иногда - одетым в звериную шкуру, он может изменить свой рост - становиться ниже травы или выше деревьев, у него левая сторона одежды запахнута на правую, левый лапоть надет на правую ногу и т.п. Анализ контекстов показывает, что чувственно-наглядный образ концепта *леший*, в отличие от других мифологем, не имеет четких границ; способность изменять «внешность», изменчивость образа - характерная черта этого персонажа. Ср. например:

(русс.) *Лесовик сивый весь, и борода сивая, и балахон носит, высокий* [ББ 1991: 54].

(русс.) *Леший он пучеглазый, у него волосья длинные, борода зеленая, он выше дерев, толстый, что девки хоть хороводы води* [МРЛ 1996: 117].

(русс.) *Леший махонький такой, рыжий, у его шапка – острый верх* [ЛПБ 1989: 95].

(латыш.) *Meža gars ir liela auguma, apaudzis ar spalvām un izskatās kā lācis. Viņš staigā pa mežu ar lielu kūju rokā, baida malkas cirtējus un bērņus, kas lasa ogas vai sēnes.* / **Леший огромного роста, покрыт шерстью и выглядит как медведь**. Он ходит по лесу с **большой палкой в руках**, пугает дровосеков и детей, которые собирают ягоды или грибы [LТТ 1991-1993, 3: 1225].

Леший не просто живет в лесу, он его хозяин, поэтому постоянно «обходит» свои владения. Кроме того, он «охраняет» лес от непрошенных гостей.

¹⁵ Об отношении номинации *birzes gari* к концепту *леший* см. с. 106-107.

(русск.) *Дедушко лесной скотину убирает, да кормит травой и народ блудит* [МРЛ 1996: 113].

(русск.) *В лес куды заходишь, а лицо перекрестишь, а **помоги мне господи выйти**. Ак лесной хозяин есть, леший есть* [НКРЯ 2003-2010: Быт-1].

В русском и латышском народном сознании существуют также представления о женских духах леса - *лешачихах*, которые не менее страшны для человека, чем *лешие*.

(русск.) *Видели лешачиху на мосту около мельницы* [ЛПБ 1989: 89].

(русск.) *Ну, лешачиха ее и пожалела. Дала ей хлеба на дорогу, да домой выпустила* [Миф. рас. 1987: 19].

(русск.) *К нему пришла лесниха, баба лесного* [ББ 1991: 61].

В латышской мифологии и фольклоре хозяйкой леса, как правило, выступает *Meža māte* ‘Мать леса’, ‘Лесная мать’, упоминания о которой встречаются во многих фольклорных текстах. Образ *Лесной матери* скорее положительный, чем отрицательный, поскольку ее основная функция – покровительство и защита лесных жителей, она добра со всеми, кто испытывает уважение к ней и чтит лесные законы, однако нарушителям не уйти от наказания. См., например:

(латыш.) *Katru dienu ap pusnakti visi meža zvēri un putni sapulcējās pie lielās liepas, kur Mežamāte viņiem uzdeva dienas darbu un slinkajiem un nepaklausīgajiem uzlika sodu. / Каждый день в полночь все лесные птицы и звери собирались вокруг большой липы, где Лесная мать задавала им работу на день и наказывала ленивых и непослушных* [ЛТТР 1962-1970, 13: 165].

(латыш.) *Pusnaktī, kad vysi mīrā dusēja, Meža-muote sapulcēja vusus zvērus un putnus ap līpu un sacēja tīm, lai vysi dzīd un prīcuojas. Viņa arī kotram devja dorbu un nūsprīdja kotra likteni. / В полночь, когда все мирно спали, Лесная мать собирала всех зверей и птиц под липой и говорила им, чтобы все пели и радовались. Она каждому задавала работу и решала их судьбу* [ЛТТР 1962-1970, 13: 166].

Дух леса, кроме слова *леший*, имеет вариативные наименования, например: русск. *дядя леший* (диал., Олон.), *лесак* (диал., Казан.), *лесной херувим* (диал., Влад.), *лисун* (диал., Арх.) [Черепанова 1983: 59], *леший царь*, *лесник*, *лесной*, *лесной дедушка*, *лесной хозяин*, *лесной царь*, *лесовик*, *лесовой*, *лесовой дедушка*, *лесовой хозяин* [Власова 1995: 240], а также латышские варианты: латыш. *Meža tēvs* ‘леший, отец леса’, *meža gars* ‘лесной дух’, *meža vecītis* ‘лесной старичок’, *meža elks* ‘лесной идол’ [ЛТТ 1991-1993, 3: 1225], [ЛТТР 1962-1970, 13: 232-340]. Иногда вариативные номинации образуются с учётом спецификации по

месту, к таким, например, относятся: латыш. *birzes gari* ‘духи рощи’ [ЛТТР 1962-1970, 13: 334], русск. *боровой* ‘дух бора’, *осинник* ‘дух осинового рощи’ [Черепанова 1983: 59].

Содержательно близкие мифологемы концепта *leišiņi / meža gars* можно условно разделить на две группы: женские и мужские духи леса. К женским персонажам, в частности, относятся *лесные русалки*, имеющие несколько вариантов номинаций.

Баба в красном казане ‘женская ипостась лесного духа, лесная русалка’ (русск.) *Подумал он про Домну, а она вдруг на дереве в красном казане сидит, поёт* [МРЛ 1996: 54].

Красна дева ‘женский лесной персонаж, заманивает в лес’. (русск.) *Шишко ребёнка омрачит, сделаетца уводна, приманиват, в красном сарафане, под красной шалью, красна дева называют* [МРЛ 1996: 80].

Красны девки ‘женская ипостась лесных духов, лесные русалки’. (русск.) *Красны девки в лесу хороводы водят, а подойдёшь ближе, а их и нету* [МРЛ 1996: 35].

Росомаха ‘лесной дух, имеет вид женщины с длинными распущенными волосами’. (русск.) *В лесу росомаха. Как до Тимохина дома, так видела. Как девка стоит среди лядины, волосьё чёрное, до сих пор долгие, не косой, так распущены. Лицо белое, глаза чёрные. Эк ты, жид-то, росомаха. Она захлопала, повернулась от меня и побежала* [Черепанова 1983: 65, 79, 80].

Реализации мужских лесных духов различны по месту обитания, функциям и другим признакам.

Белый дедушка ‘добрый лесной дух, седовласый мужчина высокого роста, с головы до ног закутан в белые одежды. Делает только добро и помогает людям. К нему чувствуют особое благоговение и страх, редко произносят его имя’. (русск.) *А он говорит: «Миня белый дедушка позвал: «Пойдём, паренёк, по лесу. Бурачка дал.* [Черепанова 1983: 30].

Боровик ‘лесной дух, находящийся в подчинении у лесного хозяина, заведуют грибами: груздями, рыжиками’. (русск.) *Маленькие такие старички, боровики эти, вершка в два. Под грибами живут, ими и питаются* [МРЛ 1996: 95]. Номинация *боровик* образована от существительного *бор* ‘большой, густой хвойный лес’ [Ушаков 1935-1940, 1: 73], т. е. *боровик* – лесной дух, который обитает в бору.

Водка ‘дух, который заманивает в лес, водит, заставляет блуждать’. (русск.) *Ой, видно, водка увёл; ищем корову, нет её* [СРНГ 1965-2006]. Номинация *водка* образована от глагола *водить* ‘направлять движение кого-нибудь’ [Ушаков 1935-1940,

1: 85], т. е. *водка* – дух, который заманивает, уводит с дороги.

Дедушка моховик ‘лесной дух, находящийся в подчинении у лесного хозяина, живёт во мху’. (русск.) *Дедушка моховик* – маленький старичок, с четверть аршина. *Во мхе живёт* [МРЛ 1996: 97] (*моховик* – см. ниже).

Лес ‘обобщённое название лесных духов’. (русск.) *Лес там, людей леши пужают* [Черепанова 1983: 77].

Манило ‘дух, который заманивает в лес, водит, заставляет блуждать’. (русск.) *Манило, он в лес манит*. [СРНГ 1965-2006]. Номинация *манило* образовано от глагола *манить* ‘звать, деляя знаки рукой, взглядом и т.п.’, перенос. ‘влечь, прельщать, соблазнять’ [Ушаков 1935-1940, 2: 122], т. е. *манило* – дух, который заманивает, манит за собой.

Моховик ‘лесные существа, живущие во мху’. (русск.) *Он со своей женой – лесной царицей – в лесном царстве правит. Лесовики, боровики, моховики ему служат* [МРЛ 1996: 107]. Номинация *моховик* образована от существительного *мох* ‘растение с корневыми волосками вместо корней, состоящее из плоского слоевища или стелющееся по земле, растущее в сырых местах на деревьях, на камнях’ [Ушаков 1935-1940, 2: 134]. Т. е. *моховик* – дух, который обитает во мху.

Шиши (диал., Пск., Арх.) ‘лесной дух, нечистая сила’ *Какой шиши, мы худо знали, все пугали шишами* [Черепанова 1983: 135]. Фольклорная номинация *шиши* имеет затемнённую внутреннюю форму. Предположительно *шиши* в значении ‘лесной дух’¹⁶ заимствовано из финно-угорских языков, например, языка коми, где *šič* ‘разбойник, бродяга’, эст. *siss* ‘мародер’, фин. *sissi, sissikka* ‘лесной разбойник, бродяга’. Однако роль финно-угорских языков в образовании данной номинации остается неясной, т. к. нельзя сказать определенно, являются ли финно-угорские языки языками-источниками, языками-посредниками или заимствующими языками [там же: 139].

Для построения структурной модели концепта *леший / meža gars*, необходимо проанализировать лексикографический, энциклопедический и фольклорный материал.

В большинстве проанализированных источников встречаются следующие смысловые компоненты балто-славянского концепта *леший / meža gars*:

¹⁶ Номинация *шиши* в русских фольклорных текстах может реализовываться также в значении ‘домовой’, см. с. 89.

1) ‘**ду х л е с а**’ [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31], [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 360-363];

2) ‘**х о з я и н л е с а**’ [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31], [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 360-363].

Данные смысловые компоненты актуализируются в русских и латышских фольклорных текстах.

(русск.) *Лесной тоже своей площадью заведует* [НКРЯ 2003-2010: Быт-1].

(русск.) *Лесной царь с лесной царицей в лесу правит, а лесовики, боровики и моховики ему служат* [МРЛ 1996: 116].

(русск.) *Мужик и говорит: «Царь лесовой, всем зверям батько, явись сюда!»* [Миф. рас. 1987: 24].

(латыш., латгал. диал.) *Tad Meža vecis kūpā ar vysim meža kustūņim aizguoja uz suturini dzeivuotu, bet vylkam, luočam un lopsai pasacēja, lai raun un pūstej laukus un zūg višķas ni kūtīm uorā. / Тогда леший вместе со всеми лесными зверями ушел жить в другие места, а волку, медведю и лисе приказал, чтобы разорвали деревни и крали кур из курятников* [ЛТТР 1962-1970, 13: 171].

Анализ источников выявляет также смысловой компонент ‘пугает людей’, который встречается в некоторых фольклорных контекстах:

(русск.) *Мы пошли в лес за грибами. Прошли березки. Вдруг мы слышим, стадо гонят прямо на нас. Мы испугались и разбежались в разные стороны. Кто-то, может, вместе побегал, а я одна оказалась. Смотрю – вокруг никого нет. Кругом ивняк и я его никак не обойду, кружусь, кружусь, и туда, и сюда, и никак не выйду. Тут уж я заплакала. А потом помолилась и вышла! Пришла домой, а мама-то ругать меня: “Где тебя носило? Все давно пришли!” Я испуганная, конечно заплакала, всё ей рассказала, а она мне: “Это тебя леший водил!”* [МРЛ 1996: 121]. В данном текстовом примере смысловой компонент ‘пугает людей’ выражен глаголом *испугаться* и причастием *испуганная*, образованными от глагола *пугаться* ‘испытывать страх, бояться, опасаться’ [Ушаков 1935-1940, 1: 140], а также фразеологической единицей *разбежаться в разные стороны* ‘вследствие испуга бегом направиться в разные стороны’ [Кузнецов 1998: 807].

(русск.) *И вот дверь-то распахнулась — влетел леший во всем черном, а пояс красный — искры на обе стороны! Как засвистит, страшно так! И повернул, и обратно ушел. Я так к месту и присох* [ББ 1991: 72]. В данном контексте смысловой

компонент ‘пугает людей’ выражен наречием *страшно*, образованном от прилагательного *страшный* ‘вызывающий, внушающий чувство страха, пугающий’ [Ушаков 1935-1940, 4: 217], а также словосочетанием *к месту присох*, по данным словаря русского арго, глагол *присыхать* ‘приходить в крайнее эмоциональное состояние’ [Елистратов 2000: 511], которое может наступить вследствие страха.

(латыш.) *Viņš [meža gars] mēdz kliegt „au”, sit plaukstas, zobojas par ogotāju un sēņotāju saucieniem. / Он [леший] умеет кричать «Ау!», бить в ладоши и передразнивать крики людей, которые собирают ягоды и грибы* [ЛТТ 1991-1993, 3: 1225]. В данном латышском контексте нет прямого указания на смысловой компонент страха, однако отмечается, что *леший* способен издавать звуки (*кричать «Ау!»*) и производить действия (*бить в ладоши, передразнивать*), которые могут напугать человека.

Важную концептуальную информацию несет смысловой компонент ‘**леший – бес – черт**’, который актуализируется в некоторых фольклорных контекстах. Данный смысловой компонент указывает на принадлежность *лешего* к нечистой силе, что немаловажно для дальнейшего анализа структуры концепта.

(русс.) *В кровати выпала серёжка. В какой-то степени, видно, помогает. А я пригадала да и грю: "Чёрт, леший, леший, поиграй, да мне и серёжку отдай, а то не отдаёшь, дак пусть тебе, Христа ради"* [НКРЯ 2003-2010: Пастухи. Отпуск].

(русс.) *Вот, девушки, сейчас, как это... под правой-де рукой под правым боком ангел, а под леву сторону бес, супостат, вот. Леший дак вот этот бес-от и есть* [НКРЯ 2003-2010: Об обрядах].

(русс.) *Раз ночью шел почтальон через лес. Вдруг рядом человек появился и говорит:*

— *Давай, с тобой выпьем!*

— *Не хочу.*

— *Да по сто грамм всего!*

— *Ну давай!*

Взял стопочку, перекрестился, а человек-то пропал. Вот это лесной бес и был [МРЛ 1996: 119].

В латышских фольклорных текстах нет непосредственных свидетельств того, что *леший* в народном сознании связывается с образом черта, однако в некоторых контекстах

упоминается, что *леший* чаще всего дает о себе знать вечером, после захода солнца или ночью, что совпадает со временем активности нечистой силы. См., например:

(латыш.) *Meža gars bieži pieņem kāda pazīstama cilvēka izskatu un maldina ceļa vīrus. Visvairāk viņš to dara vakaros un naktīs. / Леший часто принимает вид какого-нибудь знакомого человека и сбивает путников с пути. **Чаще всего он это делает вечером или ночью** [ЛТТ 1991-1993, 3: 1225].*

(латыш.) *Kad arājs pēc saules noiešanas mežā apmaldījies, tad tas nevienam neprasot, kur ceļš iet. Ja prasa, tad meža vecis jo tālāki ievēdot. / Если пахарь **после захода солнца в лесу заблудится**, то ни у кого пусть дорогу не спрашивает. Если спросит, то **леший еще дальше заведет** [ЛТТ 1991-1993, 3: 1155].*

Один из важных смысловых компонентов концепта *леший* / *meža gars* – ‘сбивает с пути’. См., например,:

(русс.) *Ходили мы в лес и заблудились. Не знай, как выйти. Кружались-кружались. Я маленька была. Слышим: птица кричит. А кругом пусто. И, веришь, нет: вдруг **леший на перекрестны дороги переваливат** [МРЛ 1996: 127].*

(русс.) *Куды ни кинься, **дороги нету**. Давай мы с ей богу молиться. И чо же ты думаешь? Дорога-то ослобонилася. Так и вышло. Его все **леший**... [ББ 1991: 68].*

(латыш.) *Viņš [meža gars] bieži pieņem kāda pazīstama cilvēka izskatu un maldina ceļa vīrus. / Он [леший] часто принимает образ какого-нибудь знакомого человека и **сбивает с дороги путников** [ЛТТ 1991-1993, 3: 1225].*

(латыш.) *Kad arājs pēc saules noiešanas mežā apmaldījies, tad tas nevienam neprasot, kur ceļš iet. Ja prasa, tad meža gars jo tālāki ievēdot. / Если пахарь **после захода солнца в лесу заблудится**, то ни у кого пусть дорогу не спрашивает. Если спросит, то **леший еще дальше заведет** [ЛТТ 1991-1993, 3: 1155].*

Анализ источников выявляет также следующие часто встречающиеся смысловые компоненты: ‘крадет, уносит людей’, ‘леший помогает людям’, которые можно проиллюстрировать фольклорными контекстами:

(русс.) *Вот она сгоряча-то и взревела на девочку: «Да чтоб тебя **леший унес** в неворотимую сторону!». Да, видно, не в час и сказала. А **леший-то** как тут и был. Девочка выбежала из-за стола и побежала. <...> И народ-то смотрит: что же это **девчонка бежит**. Ну как **вихрем несет!** Не могут догнать. И на конях, и всяко. Кое-как догнали [НПЛ 1971: 38].*

(русск.) *А Лизка отстала от нас и тем временем была на поляне. Вот тут-то ее леший у самой опушки и утащил. Она потом сама рассказывала. Как он отпустил ее, долго ходила, куда шла, сама не знала* [ЛПБ 1989: 101].

(русск.) *Мужик выпил рюмку, а сам думает: «К лешему, к лешему я попал, наверное, – надо выбираться». И говорит хозяину: «Спасибо, дедушко, на угощении, – всем доволен, **только ты уж, пожалуйста, проводи меня на дорогу: надо домой идти, боюсь, не заблудиться бы**». – «**Ладно, пойдём**». Идут они тихонечко, и мужик все думает: «Эх! Заведет меня леший куда-нибудь, а делать нечего, пошел, дак иди». Вдруг старик и говорит: «Теперь, дядя, не заблудишься». И не стало старика. **Мужик смотрит, а он у самого своего дома стоит на крыльце** [МРЛ 1996: 131].*

(русск.) *Леший – помощник пастуха – похваляется: «А у меня столько трудов вышло. Я всю вселенну обежал!»* [ББ 1991: 84].

(русск.) *И пошел дальше, да и заблудился. Блуждал, блуждал, до болота дошел. Совсем деться некуда. Тут вдруг леший пришел. «Ты, – говорит, – мое стадо пожалел, **а я, – говорит, – тебя пожалею**». **Взял его на спину и понес. Несет, несет, аж в зубах свистит** [Миф. рас. 1987: 39].*

(латыш.) *Viens ceļinieks, kas ziemā caur mežu gāja, iepāca kādā meža elka būdā un lūdžās, lai vēlot sasildīties. Tas elks, nekad vēl cilvēku neredzējis, uzņēma viņu labi, sakūra uguni un cienāja to ar siltu pienu. / Один путник, когда зимой через лес шел, зашел в хижину к лешему и попросил пустить погреться. Тот леший, никогда человека не видел, **принял его хорошо, развел костер и угостил его теплым молоком** [ЛТТР 1962-1970, 13: 337].*

Компонент ‘**культ лесного духа**’ реализуется в контекстах, описывающих приношения лешему:

(русск.) *Положил мужик хлебец на пенек и говорит: «Кто этому месту житель, кто настоятель, кто содержавец, тот **дар возьмите**, а меня простите во всех грехах и всех винах, сделайте здраву и здорову, чтобы никакое место не шумело, не болело»* [ЛПБ 1989: 106].

(русск.) *Поняла женщина, что перед ней лесной хозяин, и говорит ему: «Кум, ты разве нянчишься? А я тебе **подарок принесла**». **На пенек положила ту ковригу хлеба, которую взяла с собой, чтоб утолить голод** [МРЛ 1996: 129].*

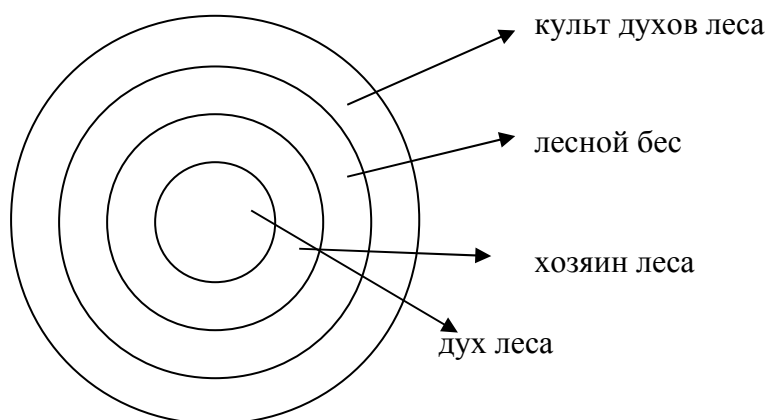
(латыш.) *Kad mednieks gāja uz medībām, tad viņam vispirms bija jānes upuris Mežamātei un jālūdž, lai labi izdotos. / Когда охотник шел на охоту, **тогда ему вначале***

нужно было принести подношение Лесной матери и попросить, чтобы охота удалась [ЛТТР 1962-1970, 13: 165].

(латыш.) *Seņ-senejūs laikūs kaida kolna golā auga iela, kupla līpa, kur vaci, vaci dzeivuojuji Meža-muotei nesja zīdūkli. / В стародавние времена на вершине одной горы росла большая, ветвистая липа, к которой древние жители приносили подношения Лесной матери* [ЛТТР 1962-1970, 13: 171].

Выделенные концептуальные признаки позволяют построить структурную схему балто-славянского концепта *леший / meža gars*.

Леший / meža gars



Ядром концепта является концептуальный признак ‘дух леса’, поскольку этот смысловой компонент обладает постоянной устойчивостью, наиболее распространен как в русской, так и латышской фольклорной картине мира, что показывает представленный выше анализ источников, а также исчерпывающе отражает содержание концепта, поскольку обладает образной конкретностью¹⁷. Названные признаки являются основными характеристиками ядерного уровня концепта.

Базовый слой достаточно исчерпывающе отражает **актуальное** содержание концепта, но признаки базового слоя обладают меньшей степенью распространённости в фольклорной картине мира, чем ядерные, что было продемонстрировано представленным выше анализом источников. Базовый уровень концепта составляет признак ‘хозяин леса’, который имеет реализацию на языковом уровне концепта, например: русск. *леший царь, лесной хозяин*,

¹⁷ О толковании термина «образная конкретность» см. с. 62-63.

лесной князь (диал., Волог.), *леший царь* (диал., Олон.) [Черепанова 1983: 59], латыш. *Meža tēvs* 'Лесной отец' [ЛТТР 1962-1970, 13: 232-340].

На периферии концепта (периферийные признаки концепта обладают большей степенью образной абстрактности по сравнению с ядерными признаками) находятся признаки 'лесной бес' и 'культ духов леса'. Этимологический анализ таких диалектных номинаций *лешего* как *лембой* (варианты заударного вокализма: *лембай, лембей, лембуй* (диал. Арх., Мурман., Волог. и др.), а также *леман, ламан* (диал. Калуж., Орл.) [СРНГ 1965-2006, 16: 342-343], *лехман* (диал. Олон., Калуж., Орл.) [там же, 17: 112], [Черепанова 1983: 59], указывает на связь славянского концепта *леший* с концептуальным признаком 'черт, бес'. Названные диалектизмы считаются заимствованиями из людиковского диалекта карельского языка *lemboi* 'злой дух, черт, нечистый', вариант *лембей* из вепсского языка, *лемба* – из карельского *lempo* с тем же значением. Номинации *леман, ламан, лехман* возводятся к фин. *lembo, lemton* (Gen. Sg.) и фин. *lemmes* 'лесное божество, отец земли, лесной черт' [Черепанова 1983: 84]. Таким образом, можно констатировать, что на периферии славянского мифологического концепта *леший* находится концептуальный признак 'лесной бес', который проявляется не только на уровне фольклорных контекстов (см. примеры на с. 87-88), но и доказывается путем этимологического анализа некоторых диалектных номинаций.

Концептуальный признак 'культ духов леса' косвенно отражается в некоторых фольклорных текстах, которые описывают приношения лешему (см. выше). Данный признак больше проявляется в балтийских мифологических представлениях. В латышских фольклорных текстах сохранился образ *Лесной матери*, имеющей непосредственное отношение к древнему культу матерей-покровительниц¹⁸, а еще ранее к культу Матери-земли. С культом Матери-земли связывают индоевропейские мифологические представления о многочисленных женских божествах, покровительствовавших рекам, озерам, полям, лесам и т.д. [Широкова 2003: 316].

Итак, содержательный минимум концепта *леший / meža gars* – 'дух – хозяин леса'.

¹⁸ В латышском фольклоре существует группа персонажей, которых называют матерями: *Ūdens māte* 'мать воды', *Uguns māte* 'мать огня', *Vēja māte* 'мать ветра', *Zemes māte* 'мать земли' и др., в связи с чем принято говорить о культе матерей в латышской мифологии [Šmits 1926: 86-88], [Kursīte 1996: 430], [Kursīte 1999: 30-92]. Согласно историческим свидетельствам, похожий культ существовал у древних галлов, в германской и финно-угорской фольклорной традиции [Šmits 1926: 87], [Kursīte 1999: 30-36]. Однако культ матерей на территории современных балтийских языков связан с глубокой древностью, когда ещё не было разделения на индоевропейские и неиндоевропейские народы. В латышский фольклор этот культ, вероятно, был заимствован из ливской и финно-угорской народной традиции [Kursīte 1999: 30-31].

§ 4. Анализ базового концепта русск. *водяной* / латыш. *ūdens gars*

Слово-мифологема русск. *водяной* обладает прозрачной внутренней формой, мотивирующей основой является основа слова *вода*. Водное пространство в русских народных представлениях - это граница между «этим» и «тем» светом, путь в загробное царство, место обитания душ умерших и нечистой силы. Ср. поговорки: *Где вода, там и беда; От воды всегда жди беды; Черт огня боится, а в воде селится* [Даль 1996, 1: 219]. Символика воды связана, с одной стороны, с ее природными свойствами: прозрачностью, свежестью, быстрым течением, способностью очищать (традиционной формулой пожелания блага у восточных славян была: «*Будь здоров, как вода*» [СМ 1995: 98]), а, с другой стороны, - с представлениями о воде как опасном, «чужом» пространстве, принадлежащем потусторонним силам. Понятие «потусторонний мир» имело значение «относящийся к воде» или «находящийся за водой / рекой», т. к., согласно древним представлениям, души умерших переправлялись в загробный мир по воде. Ср. лингвистические данные древних языков и.-е. **uel-* / **uer-* ‘вода’, но хет. *uellu* ‘загробный мир’, и.-е. **sei-* ‘лечь(ся)’, ‘быть влажным’, но ирл. *sid* ‘рай’, и.-е. **uek-* ‘сырой, мокрый’, но др.-англ. *wang* ‘загробный мир, поляна для душ’, др.-инд. *nar-* ‘вода’, но др.-инд. *naraka* ‘загробный мир’ [Маковский 1996: 77].

Согласно данным словаря мифологической символики, в индоевропейских языках вода считалась первоэлементом Вселенной и потому была священной. Древние говорили о спасительной силе воды и о ее омолаживающем действии: ср. хет. *war* ‘вода’, но тох. *wiŋ* ‘молодой’; и.-е. **leidh-* ‘вода’, но и.-е. **ledh-* ‘новый, молодой’; лат. *aqua* ‘вода’, но греч. *αἴλιος* ‘святой’; и.-ар. *kora* ‘молодой’, но и.-е. **krosno-* ‘текущая вода’ [там же: 76]

Связь с водной стихией прослеживается во всех случаях употребления данной мифологемы. Ср., например, вариативные диалектные номинации слова-мифологемы *водяной*, которые образованы от слова *вода*: *водяник* (диал., Пск., Твер., Олон.) ‘в суеверных представлениях – дух, обитающий в воде’ [СРНГ 1965-2006, 4: 349], *водник* (диал., Карел.) ‘дух, обитающий в воде’ [Черепанова 1983: 27], *воденик* (диал., Пин., Волог., Карел.) ‘дух, обитающий в воде’ [Черепанова 1983: 33-34].

(русс.) *Водяной, он всегда в воде, а как же! С бородой, да. Говорят, как человек, только зеленый весь* [НКРЯ 2003-2010: Быт-1].

(русс.) *Пришли обедать, как с пристани бухнул кто-то, так и пошел, так и поплыл. Есть водяник, есть и черт в воде* [ЛПБ 1989: 83].

(русск.) **Водник** – старый, волосатый да чёрный, с плешью. **Он в воде есть** [МРЛ 1996: 32].

(русск.) **Воденики есть в каждой воды**. Чого у нас небольшая копань [пруд], а и тут е воденик [ББ 1991: 104].

В латышских фольклорных текстах *водяного* называют *ūdens gars* ‘водный дух’. Внутренняя форма этой номинации вполне прозрачна: латыш. *ūdens* ‘вода’ + латыш. *gars* ‘дух’. Следовательно, водяной в балтийской мифологии и фольклоре – дух, который обитает в воде, что подтверждают следующие контексты:

(латыш.) **Ūdens gars izskatās kā vecs vīrs. Viņš dzīvo upēs, ezeros, purvos un pārtiek no zivīm.** / Водяной похож на старика. Он живет в реках, озерах, болотах и питается рыбой [ЛТТ 1991-1993, 4: 1883].

(латыш.) **Vecītis nogājis pie avota, ezermalā, un bēdājies: «Ko lai es dodu dēlam ēst?» No ezera izlēdis ūdens gars un teicis: «Cik reizes tu smelsi ūdeni, tik tev būs krūzē naudas, bet par to tev ir jāatdod man savs dēls.»** / Старичок подошел к ручью на берегу озера и жалуется: «Чем я сына кормить буду?». Из озера выплыл водяной и говорит: «Сколько раз зачерпнешь из озера, столько у тебя в кружке денег будет, но за это ты должен будешь своего сына мне отдать» [ЛТТР 1962-1970, 13: 366].

Водяной в русских и латышских мифологических и фольклорных представлениях – это чаще всего старик маленького или большого роста, иногда с очень длинными ногами, с перепонками между пальцев рук и ног. Часто его представляют голым, с большим вздувшимся животом и опухшим лицом. В фольклорных текстах у водяного длинная, седая или зеленая борода, доходящая до колен. Его иногда описывают поросшим шерстью, похожим на черта с рогами или чудовище [СМ 1995: 98], [Власова 2000: 116-117]. Согласно В.И. Далью, традиционный облик водяного – рыба. Хотя чаще всего водяной полиморфен, он может предстать и в человеческом, и в рыбьем обличье [Даль 1996, 1: 220]. По общерусским поверьям, водяной может быть человеком с рыбьим хвостом вместо ног [Черепанова 1983: 33], а также птицей, кошкой, собакой, лошадью и т.д [Власова 2000: 116-117]. Одежда водяного преимущественно красного, черного или зеленого цветов. Восточные славяне представляют водяного в виде древнего старика, чехи — в виде маленького мальчика, а поляки и словаки часто считают, что водяной невидим [СМ2 2002: 23-25].

В фольклорном и мифологическом языковом сознании русских *водяной* - это обычно мужской образ, однако в некоторых контекстах происходит разрушение этого стереотипного представления:

(русск.) *А так, к реке подойдут на заре да просят, воды зачерпывают да просят. Когда корова мало доит: «Царица водяная, дай мне водицы. Не ради хитрости, не ради мудрости, ради моей коровушки дай мне полный удой молока. Царица-воденица, благослови мне водицы. Не ради хитрости, не ради мудрости, ради полного удою»* [НКРЯ 2003-2010: Быт-1].

(русск.) *Господи, вода спит, а они пошли на реку тревожить водичку. Есть лешой лесной, а есть и водяной, царица водяная* [там же].

(русск.) *Царь земляной, царица земляная, царь небесный, царица небесная, царь водяной, царица водяная, царь дорожный, царица дорожная, простите меня, глупого человека, в чём есь виновала, в чём есь сглуповала* [Черепанова 1983: 21].

Женский водный персонаж достаточно часто встречается в латышском фольклоре, где его называют *ūdens māte* ‘мать воды’:

(латыш.) *Vecā māte izrāja zēnus, kas savā trakumā bija sasēduši uz svešā zirga muguras un sacīja: «Zirgs bija ūdens māte, kuŗa jūs būtu ienesusi upē un visi būtu noslīkuši, kad Lote nebūtu piesaukusi Jēzus vārdu, kas aizdzen visus spokus projām.»* / *Старушка выругала мальчиков за то, что они по глупости на чужую лошадь сели и сказала: «Это лошадь была Мать-вода, она бы увезла вас в воду, и вы бы потонули, если бы только Луотэ не призвала имя Христово, которое всех призраков прогоняет»* [ЛТТР 1962-1970, 13: 365].

(латыш.) *Kad pēc saulītes norietēšanas iet peldēt, tad Ūdens māte ierauj dziļumā.* / *Если кто-то после захода солнца пойдет купаться, Мать-вода утащит в воду* [ЛТТ 1991-1993, 4: 1883].

Традиционно *водяной* определяется как ‘злой дух, обитающий в воде’ (см., например: [СМ 1995: 98]). Однако в русской языковой картине мира данное слово-мифологема получает как отрицательные, так и положительные коннотации, что обусловлено, вероятно, изначально противоречивой оценкой воды как оздоравливающей и одновременно смертоносной стихии. *Водяной* может приносить людям вред (особенно он не любит рыбаков), нести опасность, утягивать на дно людей. Ср.:

(русск.) *К водяному, как утопленник в озере, да тоже ходят, ищут, дак тоже говорят: “Царь морской, хозяин водяной, не губи мою душу, выкинь моего на сушу”. А потом ходят, ищут. Если долго не могут найти, дак икону вот с этими молитвами опустят в воду, а потом ездят и ищут. Она плавает* [НКРЯ 2003-2010: Обычаи и народные названия].

(русск.) *Я сначала не поняла, потом уж вспомнила, что это же водяной, надо убежать, а то он утянет в воду или еще че сделает* [Миф. рас. 1987: 49-50].

(русск.) *Водяной он в воду утаскиват, ежели кто поздно купается* [НПЛ 1971: 63].

Следует отметить, что, по представлениям славян, *водяной* не весь год живет в воде, так как его гоняет Бог: до Крещенья *водяной* обитает в воде, а потом переходит на сушу, в прибрежную траву и только после Спаса снова попадает в воду. Белорусы верят, что накануне Крещенья он приходит к крестьянам и просит у них сани, чтобы вывезти своих детей из воды перед ее освящением, поэтому перед Крещеньем сани и телеги переворачивали вверх колесами, чтобы нельзя было ими воспользоваться [СМ 1995: 98].

Чаще всего *водяной* в народном сознании отождествляется с некой опасностью, но иногда может быть и добрым, поэтому данное слово-мифологема часто имеет положительную или нейтральную оценку.

(русск.) *Водяной па-всякому бывает. Бывает рыбу в сеть гонит* [ЛПБ 1989: 94].

(русск.) *Не знаю. Так засохло. Или такие лужайки есть ключи были. Водяной был, рыбу сторожил. А сейчас зачем-то нету. Сейчас вот и нету засохло все* [НКРЯ 2003-2010: Об обрядах].

В балтийском фольклоре отмечается двойственный характер водяного, что отражается не только в контекстах, но и в номинации. Его иногда называют богом воды, что предполагает положительное отношение к персонажу. В латышских фольклорных текстах *водяной* может быть обозначен номинацией латыш. *dievs* ‘бог’. По мнению О. А. Черепановой, причину появления фольклорных номинаций, в состав которых входит слово *бог*, следует видеть в совмещении «христианского монотеизма с остаточным языческим политеизмом» [Черепанова 1983: 19].

(латыш.) *Ļaudis ticēja, ka upē mājojot dievs, kas varot uzsūtīt sausu un slapju laiku, dot auglīgus un bada gadus, vai arī uzlaist ļaudim grūtas sērgas, kālab nedrīkstot iekaitināt šo upes garu¹⁹ - tas jāuzturot ar upiņiem pie laba prāta. / Люди верили, что в реке живет бог, который может наслать сухое и дождливое время, урожайный или голодный год, или болезнь людям, поэтому речного духа нельзя обижать – ему надо угождать подношениями* [ЛТТР 1962-1970, 13: 361].

¹⁹ Латыш. фольк. *upes gars* образовано от латыш. *upe* ‘река’ + *gars* ‘дух’.

Водяного называют также *водяным дедушкой, водяным хозяином, водяным царем*, что связано с представлением о нем как о хозяине водной стихии, охранителе и защитнике водного пространства. Ср., например:

(русск.) *Есть царь лесной, есть **царь водяной**, а небесный царь – всем царям царь* [ББ 1991: 112].

(русск.) *Царь земной и царица земная, и **царь водяной**, и царь лесной, благославите водушки взять* [МРЛ 1996: 71].

Несколько номинаций для *водяного* существует и в языке белорусского фольклора: тот, кто живет в омуте, зовется *омутником*, кто в водовороте — *вирником* (от белорусского *вир* — ‘водоворот’), кто в стоячей воде — *тихоней* [СМ 1995: 98], а также в чешском фольклоре чеш. *vodník* [РЧС 1974: 84], в сербо-луж. *wodny muž* [СД 1995-2009, 1: 396].

Водяной – базовая ипостась концепта, однако существует ряд мифологем, которые можно рассматривать как содержательно близкие реализации концепта: *болотник, самодива, ичетик, павпа* и др. (см. ниже). Духи воды в славянской и балтийской традиции воплощаются как в мужском, так и в женском обличье.

Болотник ‘водный дух, связанный с болотом’. (русск.) *Болотник, гляди цудо парица. Перебожались, кто в болоте парица будет.* [МРЛ 1996: 87]. Номинация *болотник* образована от существительного *болото* ‘топкое место со стоячей водой’ [Ушаков 1935-1940, 1: 43].

Болотница ‘женское воплощение духа болота’ (русск.) *Тут у нас болота в лесу, места такие. Помню деду моему кто-то рассказывал: шел один человек из наших через болото, а поздно уже было, дело-то к вечеру. Слышит, вроде плачет кто-то, женский голос, такой жалобный. Он туда, сюда, нет никого. А трясина-то кругом, ну насилу выбрался. <...> Болотница – она людей заманивает, потопить хочет.* [ББ 1991: 57]. Номинация *болотница* образована от существительного *болото* (см. выше).

Boginka (польск., словац.), *богінка* (укр.) ‘женский мифологический персонаж, обитающий около водоемов, в подводных ямах, на болотах, в норах, пещерах, оврагах; вредит роженицам, беременным женщинам, обменивает детей’ [СМ 1995: 96], [СМ2 2002: 107], [Кемпиński 2001: 104]. (укр.) *Це місце недобре. Тут богінку бачили.* [НКРЯ 2003-2010]; (польск.) *Boginki żyją w wodzie. Mają oczy wielkie jak talerze, zęby jak świńskie kły, nadzwyczaj długie ręce. /Богинки живут в воде. У них большие глаза, как тарелки, зубы, как у кабана клыки, длинные руки* [Herby 1989:119]. Мифологическая

номинации *boginka* (польск., словац.), *богинка* (укр.) образованы от лексемы *бог* ‘по религиозным представлениям: творец неба и земли, всего сущего; всеведущий высший разум, управляющий миром; всеобщее мировое начало’, ‘при политеизме: одно из сверхъестественных существ, управляющих какой-либо частью мирового целого, покровительствующих кому-либо, чему-либо (обычно какому-либо роду деятельности)’ [Кузнецов 1998: 86]. Т. е. *boginka* (польск., словац.), *богинка* (укр.) – женская ипостась мифологического персонажа-покровителя, согласно фольклорной традиции *богинка* покровительствует водоемам.

Самодива (болг.), *самовила* (болг.), *юда* (болг.), *vila* (хорват.) ‘женский мифологический персонаж южных славян, по ряду признаков сходный с восточнославянской русалкой и западнославянской богинкой’ [СМ 1995: 122], [СМ2 2002: 134]. (укр.) *Брынят красно, що ни одну нэ выдко. То мы говорым: «Слушайте, як юди спивают!» / Звучит красиво, а никого не видно. На это мы говорим: «Послушайте, как юды поют!»* [Українці 1991: 93]; (болг.) *Цела ноц чувам музики, свират, това са самодиви. / Всю ночь слышно музыку, играют, это самодивы* [Мицева 1994: 43]. Согласно данным этимологических словарей, номинации *вила* близки болг. *вила*, сербохорват. *самовила*, *самодива* ‘божество женского пола, русалка, нимфа, живущая в горах, воде и в воздухе’, словен. *vila* ‘колдунья’. Лексема *вила* генетически родственна лит. *vejù, vùti, pavùti* ‘преследовать, догонять’, авест. *vayēiti* ‘гонит, преследует, пугает’, др.-исл. *veidr* ‘охота, ловля’, либо и.-е. **vēi-* ‘веять’, откуда *вила* ‘дух воздуха и бури’ [Фасмер 1967-1974, 1: 314]. Согласно другой версии, *вила* родственна словен. *vila* ‘волшебница’, *viličen* ‘суеверный’, а также чеш. *vilný* ‘сладолюбивый’, *viliti, vilniti* ‘распутствоваться’, польск. *wiła* ‘глупец’, *wiły* ‘глупости, сумасшедшие выходки’, *wilować* ‘делать глупости’, *nawileć* ‘обезуметь от страха’ [Преображенский 1910-1949, 1: 83]. Таким образом, *вила* – это дух, который преследует и пугает (см. лит., авест., др.-исл., польск. соответствия), дух воздушных стихий, существо волшебного, мистического происхождения, бродячий дух (см. чешские соответствия).

Ичетик ‘злой дух из рода водяных, маленькие мохнатые человечки, духи утопленных матерями младенцев’ [Грушко 1996: 155] (русс.) *И тут как бухнет по воде что-то, то ли русалка, то ли ичетики шутят.* [Черепанова 1983: 35]. Лексема *ичетик* – заимствование из языка коми, где *ичёттик* ‘маленький’ [там же: 86].

Русалка ‘мифологический водный персонаж, может защекотать, заманить в воду; русалки иногда понимаются как утопленницы, загубленные матерями дети; есть упоминания об обитании русалок на суше, в лесу’ (русск.) *В прежние времена русалок так много было, што они качались по веткам, по лясам. Не только ночью, но даже и в полдни.* [Черепанова 1983: 35]; *Вот все ушли на покосы, а один Ванька остался, сидит. Посмотрел на речку: из омута русалка выходит, из воды, и идёт к балагану. Сама страшная, волосы длинные, волнистые. Подошла и в проход руки потянула. Руки всё длинней, длинней... взяла хлеб и унесла.* [Миф.рас.1987: 55]. Лексема *русалка* – производное от др.-рус. *русалиа* ‘языческий праздник весны’, ‘воскресение святых отцов перед троицей’, ‘игры в этот праздник’, заимствовано из лат. *rosālia* ‘троица’, первоначально ‘праздник роз’ [Фасмер 1967-1974, 4: 520], [Черных 1999, 2: 128], [Преображенский 1910-1949, 2: 225].

Сырена ‘полиморфный персонаж, близкий русалке, но имеющий некоторые внешние отличия’ (русск.) *В русалках есть ноги, и хвост тоже есть, а в сыренах только хвосты, тоже вроде русалок.* [Черепанова 1983: 97]. Заимствование из греч. *σειρήν* ‘морская нимфа греческой мифологии’ [там же].

Фараон ‘мифологическое существо либо мужского, либо женского пола с человеческим туловищем и рыбьим хвостом’ (русск.) *В водах живут утопиие фараоны. Когда явреи переходили через море, море по божьему указу раздалось и яны слабые, но прошли. А за ними ззаду гнались фараоны, да не умели догнать – море сашлося и яны утопли. Вот таперя аны и плавают по морям и рякам. Мы ня раз в нашей речёнке их видели. Плавают таки маленьки человечки* [Черепанова 1983: 96]. Источник возникновения данной номинации – апокрифическая легенда на основе библейского сюжета о переходе Моисея через Красное море, в которой речь идет о преследовавших иудеев египтянах, утонувших в море и превратившихся в фантастических существ [Там же: 95].

Фараонки ‘в русском фольклоре название полурыб-полудев’ [СМ 1995: 372], [СМ2 2002: 404] (русск.) *Фараонки есть, девы белые, волосы длинные, кудрявы. У них хвосты рыбы* [Черепанова 1983: 95]. О внутренней форме номинации см. выше.

Depis ‘водный дух, родственный водяному’ (латыш.) *Lejas Kurzemē vēl tagad bieži runā par Depi jeb Ūdensdepi, kurš dzīvojot ūdenī un pusdienas laikā ieraujot tur arī silvēkus, kas pie ūdens esot.* // *В нижнем Курземе и сейчас еще говорят о Денисе или Водном Денисе, который живет в воде и в полдень утаскивает туда людей, которые*

возле воды находятся [ЛТТ 1: 356]. Латыш. *depis, depšis, depe* ‘жаба’ [ME LVV 1953-1955: 93]. Вероятно, в латышской народной традиции данная мифологема по неким признакам сближается с жабой.

Vāraus bērni ‘духи, которые живут в воде’ (латыш.) *Uz slimiem laikiem Vāraus bērni iztaunot rokas no ūdens un saucot: „Vārau, kad būs jaunā diena?”* / В больные времена дети Вараус высовывают руки из воды и зовут: «Варау, когда будет новый день?» [ЛТТ 4: 1918]. Латыш. *vāraus* – внутренняя форма затемнена, латыш. *bērni* ‘дети’.

Ūdens meitas ‘русалки, женская ипостась водных духов, которые живут в реках, озерах, болотах и служат водяному’ (латыш.) *Ūdens meitas ceļoties no tādām meitenēm, kas peldoties nepārmetot krustu, kādēļ ūdens gars tās ieraujot dziļumā. Viņas bieži sēd ūdens malā, sukā savus matus, vij puķu vainagus, dzied, smejas, trako un šūpojas krastu kokos.* / Русалками становятся такие девушки, которые, купаясь, не крестятся, поэтому водяной их утаскивает в водные глубины. Они часто сидят на берегу, расчесывают свои волосы, вьют венки из цветов, поют, смеются, шалят и качаются на ветках прибрежных деревьев [ЛТТ 4: 1883-1884]. Латыш. *ūdens* ‘вода’, латыш. *meitas* ‘дочери, девы’, т. е. латыш. *ūdens meitas* – буквально водные дочери или девы, возможен также перевод дочери / девы воды.

Ūdenīte ‘разновидность русалки’ (латыш.) *Te vecos laikos piemājojusi Ūdenīte. Ūdenīte bijusi jumprava, gariem zelta matiem līdz kāju galiem.* / Здесь в старые времена жила Удените. Удените была русалкой, с длинными золотыми волосами до пят. [ЛТТР 1962-1970, 3: 388]. Образовано от латыш. *ūdens* ‘вода’.

Nāra ‘русалка’ (латыш.) *„Nebīsties! Es esmu ūdens meita, nāra; ilgi še jau dzīvoju; bet vai tu nevarētu mani no aukstās dzelmes izpestīt?”* / «Не бойся! Я водная дева, русалка; давно уже здесь живу; а ты не мог бы меня из холодной пучины вытащить?» [ЛТТР 1962-1970, 3: 389]. Заимствовано из ливского языка, где *nōra* ‘русалка’, иногда связывают со значением ‘нырять’, ср. лит. *nāras* ‘ныряльщик’ [Karulis 1992, 2: 617].

Jūras jumprava ‘морская дева’ (латыш.) *Reiz bijuš saguvuš jūras jumpravu. Pēc palaiduš. Citādi kā cilēks, bet aste pic zivs.* / Однажды поймали морскую русалку. Потом отпустили. Сама как человек, только хвост как у рыбы. [ЛТТ 2: 758]. Первая часть номинации образована от латыш. *jūra* ‘море’, вторая часть – латыш. *jumprava* ‘дева’ [ME LVV 1953-1955, 2: 118].

Для построения структурной модели концепта *водяной* / *ūdens gars* необходимо проанализировать лексикографический, энциклопедический и фольклорный материал.

В большинстве проанализированных источников встречаются следующие смысловые компоненты балто-славянского концепта *водяной* / *ūdens gars*:

1) ‘**водный дух**’ [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31], [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 360-363];

2) ‘**хозяин водной стихии**’ [там же].

Названные компоненты можно проиллюстрировать следующими фольклорными контекстами:

(русск.) *Водяной – это в воде, как рыба. Высунет голову на сушу и паложыт* [МРЛ 1996: 67].

(русск.) *Есть леший лесной, а в воде есть водяной* [ЛПБ 1989: 49].

(русск.) *А пугали ить, а де этого нельзя купаться – водяной хозяин свадьбу играет* [НКРЯ 2003-2010: Календарь. Праздники. Часть 4].

(русск.) <...> *да тоже ходят, ищут, дак тоже говорят: “Царь морской, хозяин водяной, не губи мою душу, выкинь моего на сушу”* [НКРЯ 2003-2010: Обычаи и народные названия].

(латыш.) *Ja ļaudis gribēja, lai lietus lītu, tad upes dievam ziedoja, iemzdami upē dažas dāvēņas; bet ja gribēja sausu laiku, tad upi un avotu vajadzēja iztīrīt no dūņām un gružiem. Kas upmalē no svētājiem kokiem nolauza zaru, tas nomira. / Если люди хотели, чтобы дождь пошел, тогда речному богу давали подношения, бросали в реку разные подарки, а если хотели, чтобы настало сухое время, тогда реку и ручей нужно было очистить от грязи и мусора. А кто на берегу реки у священных деревьев ломал ветку, тот умирал* [ЛТТР 1962-1970, 13: 361].

Внешний облик водяного отражается в таких смысловых компонентах, как: ‘меняет свой облик’, ‘старик’, ‘длинные волосы’, ‘лохматый’, ‘длинная борода’ [Грушко 1996: 31], [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Власова 1995: 112-118]:

(русск.) *Он лохматый-прелохматый, – волосья-то предлинные, длинные... Станет он свои кудри расчесывать чесалом, ну и запутляется, потому горазд кудрявый уродился...* [МРЛ 1996: 47].

(русск.) *Горбоносый старый старик, волосы до пят, всклокочены, бородача по пояс, глаза так и искрятся, как звезды, то затухнут, то загорятся* [ЛПБ 1989: 38].

(русск.) Мужики деревни Заватья рассказывают: смотрят на реку – тихо; вдруг вода запенилась и из нее что-то такое, **ни человек, ни рыба** [ББ 1991: 97].

(русск.) Один мельник рыбу ночью ловил. Вдруг к нему в лодку **рыбина большая**. Мельник догадался, что это водяной, и надел на рыбу крест [Миф. рас. 1987: 43].

(латыш.) *Ūdens gars izskatās kā vecs vīrs.* / Водяной **похож на старика** [ЛТТ 1991-1993, 4: 1883].

Мифологема *водяной* имеет также смысловой компонент ‘источник страха’, который актуализируется в некоторых контекстах. См., например:

(русск.) Мы, бывало, где зайдём, дак "Выходите скорее, там с кожухи-то выходите, вас там где-ка водяной-от, говорил, захватит, уволокёт в воду-ту". **Страшно там было, ой как страшно**. Вода-то летит, пыль, всё от колеса-то, по всем-то стенам. А жёрнов-от был дак, уй какой большой-от дак, уй какой большой, во так не охватить, жёрнова-те были, муку-то мололи [НКРЯ 2003-2010: Быт-1].

(русск.) И вот мы смотрим: на той стороне Нерчи, за Тарским Камнем, появился из воды кто-то – косматый, чёрный – и давай из воды выскакивать, пугать. Унырнёт – снова вынырнет, унырнёт – снова выскочит. **Сам страшный, волосатый, волосья длинные, чёрны <...>** Кто же там мог быть?! Человек никак не мог быть. Водяной [Миф.рас. 1987: 50].

В языке латышского фольклора для обозначения водяного употребляется номинация *Bubulis*. Анализ внутренней формы этой лексемы, по данным этимологического словаря К. Карулиса, указывает на наличие семы ‘страх’: существительное *bubulis* образовано от междометия латыш. *Vi! Vi!*, которое употребляют, когда пугают детей [Karulis 1992, 1: 44]. Ср.:

(латыш.) *Ūdens garu sauca par Bubulī un tas ir domāts kā ļauns gars.* / Водяного называли Бубулис, это злой дух [ЛТТ 1991-1993, 4: 1883].

Возможно, концептуальная область ‘источник страха’ связана с таким концептуальным признаком, как ‘**водяной – черт – дьявол**’, который реализуется в следующих контекстах :

(русск.) Мужички поглядят на все разрушения по Воцержме да и примолвят: «**Дьяволы эти водяные!** Небось не по-нашему разгулялись со свадьбой-то, да и поезд-от, знать, через горлышко хватил; вишь как разомчался [МРЛ 1996: 50].

(русск.) Другие прикашишки стали его отговаривать и говорили, что **черт водяной** недавно дековался [Миф. рас. 1987: 39].

(русск.) *Около зимника есть заездок. Дядя Степан говорил, что в этом месте много попадает рыбы, только не надо ничего говорить. У меня из рук три раза верши вышибал. Я как увижу рыбу, каждый раз и скажу: «Ну Слава Богу, много рыбы!» И каждый раз как треснет по верши, так всю рыбу и опустит. Вестимо, **водяному черту** нелюбо было, что Бога вспомнил, ну он и не давал рыбы-то [ББ 1991: 89].*

(латыш.) *Jauniokajai tuosai gribēja arī redzēt tū **yudeņa veīru**. Nūīt juos ar tuosu uz tū ezeriņu, kur tuosa dzēra yudeni. Gaida, kad īzīs tys yudeņa veirs, bet navar sagaidīt. Sasadustuoja vacuokio tuosa, pajēmja akmeni un svīdja ezerā, runuodama: «Kuo tad tu, **valns vacais**, paej?» / Младшая сестра тоже хотела увидеть водяного. Ну и пошла с сестрой на то озерко, где другая сестра воду пила. Ждут-недождутся, когда выйдет водяной. Рассердилась старшая сестра, взяла камень, бросила в озеро и говорит: «Что ты, старый черт, не идешь?» [ЛТТР 1962-1970, 13: 363].*

На связь **водяного** с древними ритуалами поклонения природным стихиям указывает смысловой компонент ‘**приношение водяному**’ :

(русск.) *У нас рыбаки делают на берегу чучело, портянки на него надевают и рубаху и в дырявой лодке на воду спускают. Оно тонет. **Это и есть жертва**. Чтобы лов был удачный [МРЛ 1996: 52].*

(русск.) *Бросают в воду головы бараньи, петухов, хлеб, масло, мед да с приговором: «**На тебе, дедушка-водяной, гостинец на новоселье**, люби и жалуй нашу семью» [Миф. рас. 1987: 36].*

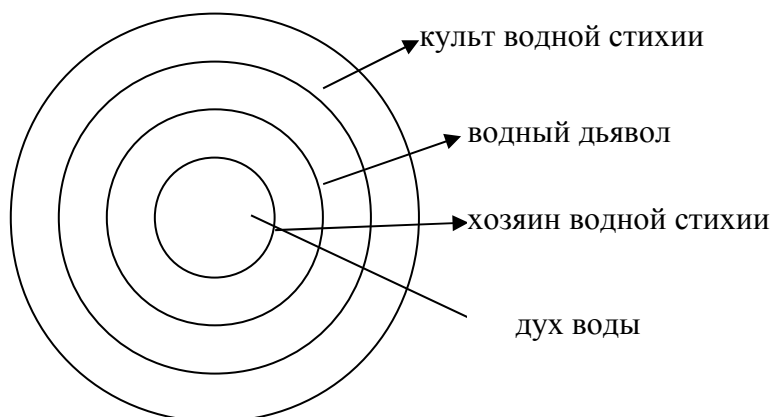
(латыш.) *Vecos laikos še esot ala bijusi, kas iestiepusies dziļā zemē. Šo alu **Gaujas vecis apdzīvojis**. Taisni minētā Gaujas līkumā bijis atvars jeb bezdibens un še tad Gaujas vecis mēdzis plostotājus maldināt. Plosti, kas iekļuvuši šajā atvarā, griezušies dienu un nakti riņķī un pirms nav tikuši ārā, **katēr nebija devuši Gaujas vecim ziedu**. / В старые времена здесь была пещера, которая уходила глубоко под землю. В этой пещере жил дух Гауи. Именно в этом месте на повороте Гауи был водоворот или омут, и вот тут-то дух Гауи плотовщиков с пути сбивал. Плоты, которые в этот водоворот попадали, день и ночь кружили по кругу и не могли выплыть, пока гауйскому водяному не дадут цветок [ЛТТР 1962-1970, 13: 360].*

(латыш.) *Alā [Gūtmaņa] no klints izverd ūdens dzītara skaidrumā, tur apmetas ūdens dievs, un mūsu vectēvi šo avotu turējuši par svētu, **tam zināmā gada laikā nesdaми ziedus**. Arī tagad vēl vecāki ļaudis tura Gūtmaņa alas ūdeni par svētu, kuram piemītot kāds dziedināms spēks. / В пещеру [Гутманя] с обрыва падает янтарно чистая вода, в*

которой живет бог воды, наши деды этот источник считали святым, и в известное время года ему приносили цветы. Еще сейчас пожилые люди считают воду Гутманской пещеры святой, она обладает какой-то целебной силой [ЛГТР 1962-1970, 13: 362].

Выделенные концептуальные признаки позволяют построить структурную схему концепта *водяной* / *ūdens gars*.

Водяной* / *ūdens gars



Как следует из структурной схемы, ядром концепта является концептуальный признак 'дух воды', поскольку этот смысловой компонент обладает постоянной устойчивостью, наиболее исчерпывающе отражает содержание концепта, наиболее распространен как в русской, так и латышской фольклорной картине мира, что показывает представленный выше анализ источников, а также исчерпывающе отражает содержание концепта, поскольку обладает образной конкретностью²⁰. Названные признаки являются основными характеристиками ядерного уровня концепта.

Базовым уровнем концепта являются признак 'хозяин водной стихии', который реализуется на языковом уровне в ряде фольклорных номинаций: *водяной хозяин*, *водный царь*, *царь-водяной*, *ūdens dievs* 'бог воды', *ūdens vīrs* 'водяной' и др. Признаки базового слоя обладают меньшей степенью распространённости в фольклорной картине мира, чем ядерные, что было продемонстрировано представленным выше анализом источников.

Восточнославянский *водяной*, по данным энциклопедических источников, обычно осмысляется как хозяин водоема, всей рыбы и животных, которые в нем обитают. Однако в некоторых регионах *водяной* не отождествляется с покровителем водного пространства, например, у западных славян (*vodni*, *vodnik* (чеш., словац.), [WKDP 2005: 492], *wódny muž*

²⁰ О толковании термина «образная конкретность» см. с. 62-63.

(польск.) [там же: 519]) он не имеет статуса хозяина водоема: подчеркивается лишь, что вода – его постоянное место обитания [СМ2 2002: 23-25].

На периферии концепта находятся признаки ‘водный дьявол’ и ‘культ водной стихии’. Периферийные признаки концепта обладают большей степенью образной абстрактности по сравнению с ядерными признаками.

Согласно восточнославянским и словацким легендам, водяные произошли из восставших ангелов, сброшенных Богом в воду. У южных славян образ водяного также ассоциируется с дьяволом, сидящим в воде [там же].

Концептуальный признак ‘культ водной стихии’ косвенно отражается в некоторых фольклорных текстах, которые описывают приношения водяному (см. выше). По свидетельствам фольклористов, водяного одаривали не только рыбаки, но и жившие близ рек и озер крестьяне. Жертвовать водяному могли на Николины дни (22 мая и 19 декабря), и на Никиту-гусятника (28 сентября). Традиционно водяного «кормили», угощали (крошками хлеба, остатками вина), бросали на воду табак и приговаривали: «*На тебе табачку, а нам дай рыбки*». Водяному возвращают, кидая в воду, и первую выловленную рыбу или часть улова. В Вологодской губернии рыбаки бросали в воду худой сапог с портянкой: «*На тебе, черт, обувку, загоняй рыбку*» [Успенский 1982: 117-121], [Зеленин 1991: 76-81], [Власова 1995: 112-118].

В свою очередь, в балтийском фольклоре сохранились более древние представления о духе воды, чем в славянских текстах. Это подтверждает весьма распространенная в языке латышского фольклора номинация *Ūdens māte* ‘Мать-вода’. Образы матерей-покровительниц стихий восходят ко временам матриархата, по верованиям древних балтов, матери были объектами поклонения, считалось, что они обладают большим могуществом и помогают тому, кто им поклоняется, подтверждение этому находим в следующем поверье:

(латыш.) *Ja ir slimojis ilgi un nevar izvesēties, tad tik Lielās piektdienas rītā jāiet pie tāda strautiņa, kas tek uz rītiem, un jānomazgājas. Vispirms noskaita tēva reizi; jāpielūdz Dievs, tad jānomazgājas un jāsaka: "Es tev lūdzu, Ūdens māte, atdod manu veselību!" Tad iemet kādu ziedu (naudu, vai citu ko) un iet uz mājām, tikai nedrīkst atpakaļ skatīties. Arī citam slimniekam var ūdeni pārnest. Tad tikai jāsaka: "Es tev lūdzu, Ūdens māte, atdod tā un tā cilvēka veselību!" Mājās nomazgā slimnieku un ūdens jānes atpakaļ. Viss tas jāizdara priekš saules. / Если долго болел и не можешь вылечиться, тогда с утра в Страстную пятницу надо пойти к ручейку, который течет на восток, и вымыться. Вначале нужно помолиться Богу, прочитать «Отче наш!», потом вымыться и сказать:*

«Прошу тебя, Мать-вода, отдай мне мое здоровье!». Затем надо бросить в воду цветок (деньги или что-то другое) и пойти домой, только нельзя оборачиваться. Другому больному тоже можно воды принести. Только сказать: «Прошу тебя, Мать-вода, отдай этому человеку здоровье!». Дома надо помыть больного этой водой и отнести обратно. Все это надо сделать до рассвета [ЛТТ 1991-1993, 4: 1892].

В тексте есть упоминание о Страстной пятнице. Следует отметить, что в славянской мифологии пятница считалась днем богини Мокоши. Существует предположение, что Мокошь была богиней воды, дождя и отвечала за плодородие. Ср., например, этимологические данные М. Фасмера, который указывает, что Мокошь «следует понимать как богиню плодородия», номинация которой образована от прилагательного русск. *мокрый*. [Фасмер 1967-1974, 2: 640]. Исследователи установили, что богиня Мокошь была связана с прядением [Черепанова 1983: 26]. В свою очередь, функция прядения была характерна для богинь судьбы, которые пряли человеческие «нити жизни» [СМ 1995: 48-49, 199-200]. По утверждению латышского фольклориста Янины Курсите, славянская Мокошь сближается с балтийской Марой – одной из древнейших богинь, чьи функции определенно не установлены, однако известно, что она распоряжалась землями и водами, а также считалась богиней судьбы [Kursīte 1996: 42-46]. В работе Янины Курсите «Latviešu folklorā mītu spoguļī / Латышский фольклор в зеркале мифов» богиня *Māra* связывается с русскими образами *Мокоши*, которая иначе в русских фольклорных текстах именуется как *мара*²¹ [Черепанова 1983: 26-27]. Причиной сближения является функция прядения или наличие кудели в качестве атрибута [Kursīte 1996: 43]. Однако в более позднее время, когда для славянских племен наступил период патриархата, покровительница воды, вероятно, обрела мужской облик, постепенно преобразившись в водяного, что нашло отражение в современных славянских и балтийских фольклорных текстах.

Итак, исходя из всего сказанного, содержательный минимум концепта слова-мифологемы *водяной* можно определить как **‘дух - хозяин воды’**.

²¹ Фольклорная номинация *мара* в русских фольклорных текстах является также одним из обозначений домового (см. с. 91).

§ 5. Анализ базового концепта русск. *ведьма* / латыш. *ragana*

Слово-мифологема *ведьма*, по данным этимологического словаря М. Фасмера, произошло от др.-рус. основы *вѣд'* - др.-рус. /вѣд'-/, ст.-сл. /В Д'-/ 'колдовство, ведовство, знание' и является однокоренным с глаголом *ведать* [Фасмер 1967-1974, I: 285]. Русск. *ведать* (др.-рус. *в дати*, праслав. **vědati*), как указывает В. В. Колесов, по объёму значения не равнозначен глаголу *знать*, поскольку для современного глагола *знать* важна информация, а *ведать* в современном русском языке — это 'обладать знанием, недоступным для непосвященных' [Колесов 1991: 41-43]. Этимологию латыш. *ragana* К. Карулис связывает с латыш. глаголом *redzēt* 'видеть' (латыш. *redzēt* < балт. **regēti*; чередование **reg-* : **rag-*) и интерпретирует историческое развитие семантики лексемы следующим образом: латыш. *ragana*, лит. *rāgana* 'видящая' → 'предсказательница' → 'женщина, обладающая сверхъестественной силой, колдунья' [Karulis 1992: 2, 321]. В свою очередь в основе латыш. глагола *redzēt* 'видеть' – и.-е. основа **reǵ-* / **reg-* 'прямой, положить прямо; растянуть; направление, линия' [Там же: 346]. Таким образом, в балтийских языках *ведьма* – это та, которая видит скрытые знания, видящая суть вещей прямо, неискаженно.

Значение обладания скрытыми знаниями и необыкновенными способностями реализуется во многих фольклорных текстах, где номинация *ведьма* заменяется вариативными лексемами *лекарка*, *знахарка*:

(русс.) *Вот сибирская язва вот это вот, потом это вот антонов огонь вот это вот, а его ж врачи не лечут. Вот сучью вымя, это бывает под мышкой, а её не лечут, они сюда идут все. Да. Ну кто ведьма, кто колдунья называют. Да это как хотишь, делов* [НКРЯ 2003-2010: Рассказ Миньковой о жизни].

(русс.) *Придутъ: "Баба, полячи". "Ну давай". Наговоришь, она и пошла. Ну а потом вот это вот прослыхала: "Галька, твоя мать колдунья, твоя мать ведьма"* [НКРЯ 2003-2010: Быт-1].

В народном сознании *ведьме* приписывалась способность насылать порчу на людей, домашних животных, растения, продукты и т.п. На Украине и в Карпатах верили, что ведьмы могут наслать град, ураганные ветры, наводнения, пожары, похитить небесные светила, вызвать засуху и др. бедствия. В быличках и поверьях русского народа актуализируется признак обладания злой силой:

(русс.) *И вот, значить, одна у нас была ведьма – она портила. Портила. Вот эти хомуты надевала. В Верхней Куэнге. <...> Вот она, примерно, если даже по*

ветру пускает. Ветер дунет внезапно, и ты попадешь, токо бы на твое имя она вздумала нахряпать [Миф. рас. 1987: 129].

(русск.) *У нас вот здесь бабка, она одевет <...> Ну, она хомуты одевет. Если вот че-нибудь ей начудят: дрова раскидают или еще че – вот так посмотрит, отойдет в сторону, три раза плюнет* [Миф. рас. 1987: 130].

(русск.) *Пришла со слязьми. Я говорю: "Шура, нельзя же так. А это ты помнишь, меня в магазине ты ругала, а: " Ты колдунья, ведьма ты ". А ведьма, ты,— я говорю,— вы не знаете, какая? А теперь вот пришла с носом". Я говорю: "Ну придёшь вечером"* [НКРЯ 2003-2010: Рассказ Миньковой о жизни].

В латышских фольклорных текстах также актуализируется признак наведения порчи:

(латыш.) *Meita ieraudzīja puisi un teica uz mātes: «Memmiņ, lūk kur Jānīts ar ir atnācis!» Māte atbildēja: «Labi gan, dosim viņam ar drusciņ. » Tās, lūk, bija tās raganas, kas visas saimniecības postīja un nelāgumos ieveda. / Девушка увидела парня и говорит матери: «Мамочка, вот и Янитис пришел!». Мать отвечает: «Хорошо, дадим и ему немножко». Вот такие они были, эти ведьмы, все хозяйства разоряли и порчу наводили* [ЛТТР 1962-1970, 15: 355].

Как известно, в славянской фольклорной традиции отмечаются дни, когда ведьмы бывают наиболее опасны. У восточных славян временем их активности считались: ночь на Ивана Купалу (с 21 по 22 июня по старому стилю)²², Юрьев день (отмечается два раза в год – весенний Юрьев день – 23 апреля по старому стилю (6 мая по новому стилю) и осенний – 26 ноября по старому стилю (9 декабря по новому стилю), Благовещение (25 марта по старому стилю, 7 апреля по новому стилю), Пасху (Пасха празднуется в первое воскресенье после весеннего полнолуния), Троицу (отмечается на 49 день после Пасхи, в воскресенье), Рождество (7 января), а у западных славян — дни св. Яна (24 июня), св. Люции (13 декабря), св. Петра и Павла (29 июня), Зеленые святки или Духов день (15 июня), праздник Божьего Тела (первый четверг после Пятидесятницы; Пятидесятница – пятидесятый день после праздника Пасхи), а также канун 1 мая (Вальпургиева ночь) [СМ 1995: 114-115].

Как в славянской, так и в балтийской фольклорной традиции главным вредным свойством *ведьмы* считалась способность портить скот и лишать коров молока. Ср.:

(русск.) *Молоко-то отбирали. Дак отбирала-то через три дома, своя, как-то имя она родственница. Ну, коровы хорошо, гыт, доились. Ну и вот, знают, что она*

²² С принятием христианства праздник Ивана Купалы стали отмечать в день рождения Иоанна Крестителя – 24 июня по старому стилю, 7 июля по новому стилю [Грушко 1996: 204].

бегат. Тесть-то мой пошел в сено сидеть. Потом видит: она – раз! – к корове [Миф. рас. 1987: 139-140].

(русск.) *Была у нас корова. А рядом тут суседка жила. Мать про нее все говорила: «Она худая. Че бы она не натворила нам». Но и вот... Эта корова, значит, вскором пришла: вымя все разнесло! Мать сразу видит: хомут надели* [МРЛ 1996: 144].

(латыш.) *Raganas bija arscēlušas manī kūti un izslauca govīs. Es visādi izmēģinājos no viņām vaļā tikt, bet nekā nevarēju. / **Ведьмы** облюбовали мой хлев и **коров** выдаивали. Я по-всякому от них избавиться пыталась, никак не могла* [ЛТТР 1962-1970, 15: 370].

(латыш.) *Bet trešā naktī vīra māte parādīsies vedeklai sapinīs un sacīs uz šās tā: «Kam tu mani bez pieniņa atstāji?» Nu tik vedekla sapratusi, ka vīra māte ar no govīs ņēmusi savu daļu un tāpēc govīs tik maz piēna devusi. / А в третью ночь свекровь невестке во сне приснилась и говорит ей так: «Что же ты меня без молочка оставила?» И тут невестка поняла, что свекровь у коровы брала свою долю, и потому корова так мало молока давала* [ЛТТР 1962-1970, 15: 372].

От остальной нечистой силы ведьма отличается тем, что сочетает в себе черты реальной женщины и демона. По народным представлениям, ею могла стать обычная женщина, например, живущая по соседству и мало чем отличающаяся внешне от остальных людей, но снискавшая дурную славу.

(русск.) *Вот видишь, какая у тебя была подруга? Вот она, ишь ты! – по куте ходит. У нее черный запон, бурый платок, в ботинках. <...> А ты ей на Христов день что не дала? – Пепел не дала. – Ну так вот, она тебе и подделала, корову твою испортила* [Миф. рас. 1987: 144].

(русск.) *Одна женщина к нему пришла:*

- *Мне сгадайте. У меня дети не стоят.*

- *Притаиши нам простынь.*

Она взяла да принесла простынь. Он на эту простынь поглядел ково-то.

- *Дак она в соседях у тебя живет, колдовка-то* [МРЛ 1996: 119].

Связь ведьмы с демонической силой в некоторых латышских фольклорных текстах проявляется как боязнь креста и крестного знамения:

(латыш.) *Šī [ragana], zināms, tūliņ gājusi arī; bet, pa durvīm iznākdama, murminājusi: «Ja tikai kājas, rokas nebūs krustiem, tad jau dabūšu gan!» Saimnieks to tikai vēl dabūjis nodzirdēt un gultā iekšā, kājas, rokas krustiem un guļ. Šī nogājusi, izskatījusies ilgu laiku -*

neko darīt: kājas un rokas krustiem - nevar piekļūt. / Она [ведьма], конечно, тоже тут же входит; в дверь входит и бормочет: «Если только руки-ноги не скрестил, тогда уж его достану!» Хозяин только это услышал, сразу в кровать, руки-ноги скрестил и лежит. Она пришла, долго на него смотрела, да делать нечего: руки и ноги скрещены – никак не достать [ЛТТР 1962-1970, 15: 336].

Однако у славянских и балтийских народов существовали приметы, по которым можно было распознать ведьму. Считалось, например, что костер в ночь на Ивана Купалу (день св. Яниса в балтийской традиции) притягивает к себе ведьму, вызывая у нее физические страдания, и что она вынуждена прийти к костру, чтобы прекратить свои мучения. На Украине говорят, что стоит только, проходя мимо группы женщин, сложить пальцами правой руки “дулю” и засунуть ее под мышку левой руки, как ведьма тут же начнет браниться и ругать проходящего [СМ 1995: 114-115]. Одна из самых ярких отличительных черт ведьмы – это хвост – голый у молодой, обросший волосами у опытной ведьмы. См., например:

(русск.) Ведьмы родимые есть, а есть и такие, что учили их. Они от матери перенимают все. У моего брата жена была, она оборачивалась кем хочешь. Он умер, а она снова замуж вышла. У нее был хвост — она родимая ведьма. Ее второй муж говорит: «Что это у тебя хвост?» А она отвечает: «Я — родимая». Про родимую так и говорят: «Ведьма с хвостом». Она оборачивалась чем хочешь — колесом и собакой, выбегала котом. Если человек увидит ее около коровы, так может убить [ББ 1991: 95].

Согласно балтийской фольклорной традиции, ведьму, которая обернулась зверем или птицей, можно узнать по некоему физическому изъяну:

(латыш.) Ja ragana par žagatu pa gaisu skrien, tad var tūliņ pazīt, ka tā nav īsta žagata: astes tai trūkst. / Если ведьма сорокой в небе летит, то ее сразу распознать можно, что это не настоящая сорока: у неё хвоста нет [ЛТТР 1962-1970, 15: 375].

Один из стержневых мотивов быличек о ведьмах — полеты ведьм на шабаш. По западнославянским поверьям, накануне Вальпургиевой ночи ведьма мажется жиром крота и вылетает через дымоход со словами: “Выезжаю, выезжаю, ни за что не задеваю”. Она летит на “ведьмину гору” верхом на метле, лопате, кочерге, косе, вилах, в ступе, на плуге, палке, лошадином черепе, на сороке или на животных [СМ 1995: 114-115].

(русск.) Ехал один гончар и на ночь попросился переночевать в один дом. Его положили на лавку. Хозяйка думала, что он спит, а он смотрит: пришло много бабок,

засветили светильник, а он глаза прикрыл и смотрит. Двери не открываются, а их все меньше и меньше. Когда ни одной не стало, он заглянул в печку, и его затянуло в трубу, и оказался он около дегтярни (где раньше деготь изготавливали) на вербе, куда ведьмы слетались, **они на березовых палках прилетели**, и он так [ББ 1991: 101].

(русск.) Собрались в хату ведьмы и черт с ними, а хозяйкин сын был в это время дома. Ведьмы вместе **приготовили горшок с зельем, каждая понюхала и пошла через трубу**. Черт сидит, всех ожидает. **А этот парень понюхал, схватил ступу и через трубу в воздух унесся** [МРЛ 1996: 152].

В латышских фольклорных текстах также существуют упоминания о некой колдовской мази и полетах ведьм на шабаш:

(латыш.) *Pašu laiku saimnīca uzsēdusies uz slotas kāta. Ta saimnīca paņēmusi tādus mellus smērus, piesmērējusi sev kreiso padusi un ta sacīsi: «Šmurkst, pa mazo lodzīnu uz Zaļo tuižīnu!» Vēja ātrumā saimnīca izskrēsi pa mazo lodzīnu ārā un prom bīsi.* / В это время хозяйка села **верхом на метлу**. Потом хозяйка **взяла мазь, помазала себе под левой рукой** и сказала: «Шмыг, через маленькое окошко в Зеленую деревеньку!» **Как ветром вынесло хозяйку** через маленькое окошко, только ее и видели [ЛТТР 1962-1970, 15: 303].

(латыш.) *Priekš pusnakts abas, māte un meita, aizgājušas namiņā, sataisījušas smēru: pārvilkušas zīmi pār krūtīm, uzsēdušās katra uz slaucenes un izskrējušas pa skursteni ārā.* / В полночь обе, и мать, и дочь, пошли в домик, **сделали мазь, сели каждая на помело и вылетели через трубу на улицу** [ЛТТР 1962-1970, 15: 319].

В восточнославянских быличках более подробно описываются эпизоды ночных колдовских действий ведьмы перед полетом, за которыми скрытно наблюдает очевидец. Местом сборищ всех ведьм оказываются перекрестки дорог, межи, горы, но чаще всего — деревья (дуб, груша, сосна, тополь, береза), где они веселятся, пируют, танцуют, дерутся между собой, взбивают масло и т.п. Обнаружив следующего за ней человека, ведьма отправляет его обратно, наградив чудесным конем, который на самом деле оказывается помелом, палкой, кривой березой.

(русск.) Хозяйка оглянулась, увидела его среди чертей и колдунов и закричала: «Чего ты сюда забрался? Кто тебя просил?» Потом подвела ему лошадь и велела возвращаться обратно, но предупредила, что этой лошади нельзя говорить ни «тпру» ни «но». Солдат немедленно сел на коня и поворотил домой, но, пролетая над лесом, подумал: «Что я за дурак такой буду, если не скажу коню ни «тпру» ни «но», да и

крикнул на коня: «но!» В ту же минуту полетел он вниз, в чащу леса, а конь тут же превратился в березовую палку. Только на четвертый день добрал солдат на свою квартиру" [НКРЯ 2003-2010: Ведьмы на шабаше].

Повсеместно считалось, что *ведьма* за свои грехи и связь с нечистой силой наказывается тяжелой смертью. Полагали, что она не может умереть, пока не передаст кому-нибудь свои знания. В Полесье говорили, что ведьма не может умереть, пока не разберут потолок дома или пока ее не накроют телячьей шкурой [СМ 1995: 114-115].

(русск.) *Дед мне рассказывал. Была тут одна женщина. Тяжело умирала. Похоронили ее, а потом стали слышать на ее могиле какой-то стук. Пошли к священнику, чтобы он разрешил раскопать могилу. Тот разрешил. Откопали, открыли гроб, а два ужа сосут ее за груди и стучат хвостами о стенки гроба. А священник сказал: «Это была великая грешница. Закройте ее так, как есть». Она чужих коров доила, она ведьма была* [МРЛ 1996: 153].

(латыш.) *Vienā muižas mājiņā dzīvojusi vecenīte, ko ļaudis turējuši par raganu. Reiz vecenīte palikusi viena pati mājā un tur izcēlies ugunsgrēks. Vecenītei apdeguši sāni un viņa bijusi jau slima uz miršanu. Atnācis gan muižas ārsts, bet vecenīte teikusi, ka zāles viņai vairs nekā nelīdzēsot, viņa tik gribētu, lai kāds viņai ko iedotu, kā viņa varētu mierīgi nomirt. Vedekla sacījusi, lai viņai nekā nedodot. Viņa esot ļauns cilvēks un tāda došana nebūšot uz labu. Tā nu viņai neviens nekā nedevis un vecenīte grūti mocījies vairāk dienas. / В домике, в одном селении жила **старушка, которую люди считали ведьмой**. Однажды старушка осталась одна дома, и в доме случился пожар. У старушки обгорели бока, и она смертельно заболела. Пришел областной врач, а старушка говорит, что никакие лекарства ей не помогут, только хочет, чтобы ей кто-нибудь кое-что дал, и тогда она спокойно умрет. Невестка сказала, чтобы ей ничего не давали. Она злой человек, от этого добра не будет. **Так ей никто ничего не дал, и старушка тяжело мучилась многие дни** [ЛТТР 1962-1970, 15: 362].*

В языке восточнославянского фольклора слово-мифологема *ведьма* имеет немало количество вариантов.

Потворница ‘ведьма, колдунья’ (Смол.) [СРНГ 1965-2006, 30: 270], диалектная номинация *потворница* образована от диал. *потвор* ‘месиво, раствор’ (Пск., Твер.) [там же], т. е. *потворница* – колдунья, которая готовит раствор.

Шепотница ‘ведьма, колдунья’ [Черепанова 1983: 81], образовано от слова *шептать*, т. е. *шепотница* – колдунья, которая шепчет заклинания.

- Шаманка* диал. ‘ведьма, колдунья’ (Сиб., Арх, Коми) [Виноградова 2000: 245], образовано от *шаман* ‘в некоторых языческих религиях народов Африки, Северной и Восточной Азии, Центральной Америки и Полинезии: служитель культа духов, вступающий в ритуальное общение с ними; колдун-знахарь, способный приводить себя в состояние экстаза’ [Кузнецов 1998: 1489].
- Лама* диал. ‘ведьма, колдунья’ (Сиб., Арх, Коми) [Виноградова 2000: 250], в русском литературном языке *лама* ‘в Тибете и Монголии: буддийский монах’ [Кузнецов 1998: 486].
- Проклятая баба* ‘ведьма, колдунья’ [Черепанова 1983: 81], *проклятый* – одна из номинаций черта или нечистых духов, образованная по типу эмоционального отношения человека к мифологическому персонажу, в основе наименования лежит отрицательная эмоциональность [там же: 70].
- Нехорошая баба* ‘ведьма, колдунья’ [там же: 81], *нехороший* – одна из номинаций черта или нечистых духов (см. выше).
- Чародейца* ‘ведьма, колдунья’ [Черепанова 1983: 81], образовано от *чародей* ‘волшебник, колдун’ [Кузнецов 1998: 1467].
- Вещица (-ейка)* ‘ведьма, колдунья’ [Виноградова 2000: 14], образовано от глагола *вещать* ‘предсказывать, пророчить’ [Кузнецов 1998: 123].
- Знахарка* ‘ведьма, колдунья, лекарь’ [Виноградова 2000: 14], в русском литературном языке *знахарка* ‘лекарь-самоучка, лечащий народными средствами, наговорами и т. п.’ [Кузнецов 1998: 368].
- Колдунья* ‘та, что колдует’, образовано от *колдовать* ‘воздействовать на людей и природу при помощи магических приёмов’ [Кузнецов 1998: 439].

В языке латышского фольклора встречаются следующие вариативные обозначения *ведьмы*.

- Burve* ‘колдунья’ [LLVV 1972-1996, 2: 34], [MLVV 2003-2008]. От латыш. *burt* ‘колдовать’.
- Pareģe* ‘ведьма-предсказательница’ [LLVV 1972-1996, 7.1: 232], [MLVV 2003-2008]. От латыш. *pareģot* ‘предсказывать’.
- Pareģone* ‘ведьма-предсказательница’ [LLVV 1972-1996, 7.1: 232], [MLVV 2003-2008].
См. *pareģe*.

Gaišreģe ‘ведьма-ясновидящая’ [LLVV 1972-1996, 4: 104], [MLVV 2003-2008]. Ср. латыш. *gaišreģis* ‘ясновидящий’.

Pestele ‘колдунья, гадалка’ [LLVV 1972-1996, 6.2.: 93], [MLVV 2003-2008]. Образовано от латыш. глагола *pestīt* ‘спасать, избавлять’, который является заимствованием из ливского языка, где лив. *pāstā* ‘освободить, спасать, избавлять’. От латыш. *pestīt* ‘спасать, избавлять’ было образовано латыш. *sapestīt* ‘связывать, свить’. Значение ‘связывать, свить’ повлияло на образование латыш. *pestelis* ‘колдун’ и латыш. *pestele* ‘колдунья, гадалка’, т. е. латыш. *pestele* ‘та, которая связывает кого-то с помощью своих магических способностей’ [Karulis 1992, 1: 675].

Zintniece (устар.) ‘знахарка’ [LLVV 1972-1996, 8: 217], [MLVV 2003-2008]. Образовано от латыш. *zināt* ‘знать’.

Zavētāja (диал.) ‘колдунья, гадалка’ [LLVV 1972-1996, 8: 213], [MLVV 2003-2008]. От латыш. *zavēt* ‘колдовать, околдовать, сглазить’. В латыш. *zavēt* объединились два рефлекса и.-е. корней, где и.-е. *gheu- ‘выливать’, т. е. *zavētāja* ‘та, которая выливая что-то, совершает магический ритуал’, и и.-е. *ghau- ‘звать, призывать’, т. е. латыш. *zavēt* ‘звать, в том числе и для магических целей’ [Karulis 1992, 2: 592].

Spīgana (миф.) ‘мифологическое существо в образе молодой женщины, которая сияет и привлекает к себе людей, также ведьма’ [LLVV 1972-1996, 7.2: 83], [MLVV 2003-2008], образовано от латыш. глагола *spīdēt* ‘светить, сиять, быть таким, от которого исходит и распространяется обычно хорошо заметный свет’ [там же].

Lauma (миф.) ‘сверхъестественное существо в образе женщины, которое способно влиять на жизнь и деятельность человека, также ведьма’ [LLVV 1972-1996, 5: 203], [MLVV 2003-2008]. Образовано от балт. диалектного *lauma* ‘счастье’ [Karulis 1992, 1: 509].

Vellata ‘ведьма’ [LLVV 1972-1996, 8: 184], [MLVV 2003-2008], о внутренней форме лексемы латыш. *vellata* см. ниже, с. 134.

Для построения структурной модели концепта *ведьма* / *ragana*, необходимо проанализировать лексикографический, энциклопедический и фольклорный материал.

В большинстве проанализированных источников встречаются следующие смысловые компоненты балто-славянского концепта *ведьма* / *ragana*:

1) ‘женщина-полудемон’ [СМ 1995: 34], [СМ2 2002: 41-42], [Грушко 1996: 36], [ЛТТ 1991-1993, 3: 1321-1325], [ЛТТР 1962-1970, 15: 303-370];

2) ‘обладает особыми знаниями и способностями’ [СМ 1995: 34], [СМ2 2002: 41-42], [Грушко 1996: 36], [ЛТТ 1991-1993, 3: 1321-1325], [ЛТТР 1962-1970, 15: 303-370].

Эти значения актуализируются в следующих контекстах:

(русск.) *Пасли три человека на Купалу коней, и тут смотрят — бежит свинья. Один встал и побежал за ней. А свинья превратилась в женщину — она бегала собирать росу. Тогда этот человек узнал в ней свою куму и говорит: «Что куме, то и мне». И на человека полилось молоко. Это ведьма была, она крада молоко* [ББ 1991: 57].

(русск.) *Были такие ведьмы, что след брали. Вынимая след, они говорили: «Беру след на семь лет, чтобы от ветра шатался, солнца боялся». Возьмет тряпку, нож и берет след, три раза, три следа берет. И тогда этот след кладет в печной, вьюшке — он там сохнет, и человек сохнет* [НПЛ 1971: 83].

(латыш.) *Viena saimniece, ragana, bijusi tāda: kā viņai Dievs devis mazo, tā likusi vecmātei, kas arī ragana bijusi, savu saimnieku priekš bērna nožņaugt. To viņa tamdēļ darījusi, lai dienās bērns arī būtu tāda pati ragana kā viņa. Un tā viņa jau nožņaugusi trīs vīrus: katram bērnam vienu. / Одна хозяйка была ведьмой, дал ей Бог ребенка, а ведьма приказала своей бабушке, которая тоже была ведьмой, для ребенка своего хозяина задушить. Она это делала для того, чтобы ребенок стал такой же ведьмой, как и она сама. И так она задушила трех мужчин: каждому ребенку по одному* [ЛТТР 1962-1970, 15: 336].

Помимо упомянутых, в славянской и балтийской фольклорной традиции наиболее часто встречаются следующие концептуальные признаки: ‘умеет колдовать’, ‘умеет превращаться’, ‘летает по воздуху’ [СМ 1995: 54], [СМ2 2002: 31-33], [Грушко 1996: 42], [ЛТТ 1991-1993, 2: 1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 310-319].

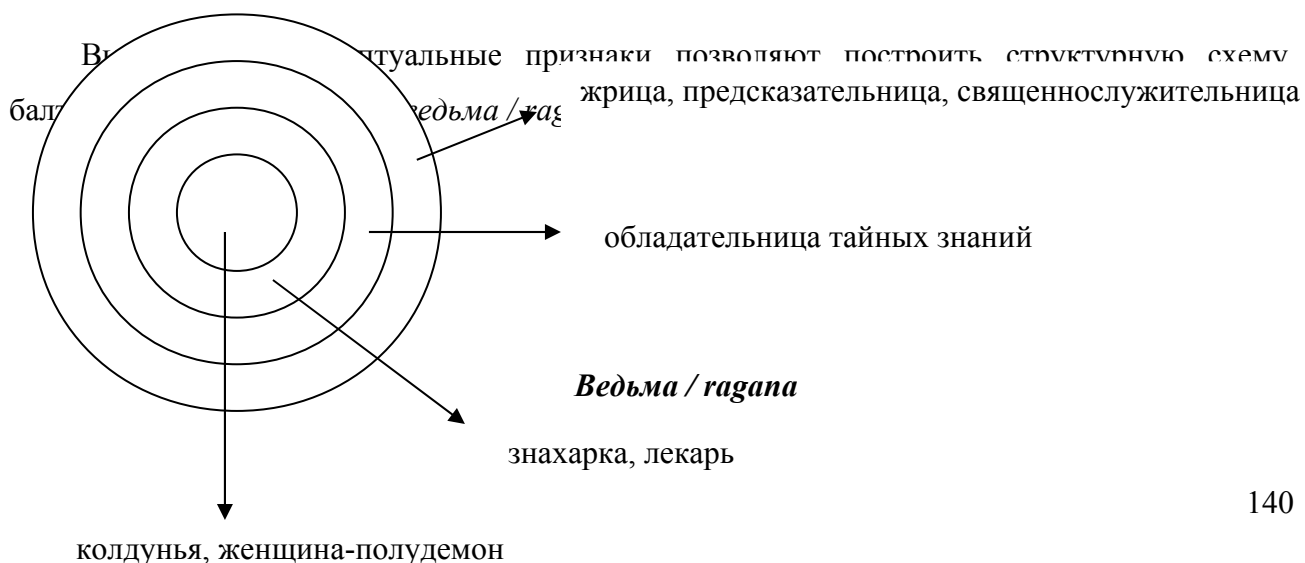
(русск.) *Я знала, что она ворожка. Я с работы иду, а у меня лицо зудеть стало, загорелось, как около костра стоишь. Пришла домой. Легла на полу, сил нет. Уж ночь, она приходит, открывает дверь. Она говорит: «Постой, я тебя сейчас натру». Ей сметаны принесли, молока. Она на меня дунула. Ветер дует, а мне легче делается. Ну, посидела, посидела, опять давай ладить. Три раза поладила, я утром встала, нет ничего. Она сама по ветру пустила и сама же пришла ладить* [НПЛ 1971: 78].

(русск.) *Один парень ходил к девушке. Матери его она не нравилась. Мать ему говорила: «Не ходи!» А он: «Буду!» Идет он раз вечером к своей девушке, глядь — а корова впереди него встала и не пускает. А он из плетня кол вытащил да между рогов корове и врезал. Пришел домой, а мать дома лежит, голова замотана. **То его мать была ведьмой** [Миф. рас. 1987: 146].*

(русск.) *А где моя соседка жила на хуторе, посреди поля груша большая была, старая, дичок. И к этой груше, знаете, ведьмы из России прилетали. Они до нее долетали то ли чертями, то ли такими птичками и танцевали на ней [МРЛ 1996: 155].*

(латыш.) *Viena saimniece ar savu meitu bijušas lielas burvenes. <...> Bet vienu vakaru saimniece paņēmusi tādu podiņu aizkrāsni, iemērkusi tanī pirkstus, apraipījusi paduses un tūliņ palikusi par žagatu; meita darījusi pakaļ un arī palikusi par žagatu. Abas aizlaidušās pa logu prom. / Одна хозяйка со своей дочкой были сильными колдуньями. <...> А в один вечер хозяйка взяла такой горошочек из-за печки, окунула туда пальцы, помазала под руками и сразу в сороку обратилась; дочка также сделала и тоже стала сорокой. **Вылетели обе в окно** [ЛТТР 1962-1970, 15: 301].*

(латыш.) *Vienās mājās bijušas divas vecenes, burvenes. <...> viena vecene vaicājusi: «Nu, vai neiesim aplokā ar galdu pabraukt?» - «Iesim, iesim!» <...> Drīzi arī vecenes atlīdušas, uzkāpušas uz galdu un uzsaukušas: «Nū, nū!» Tūliņ galds pacēlies gaisā un aizlidojis uz Vāczemi. / В одном доме были две старухи, колдуны. <...> одна старуха спрашивает: «Ну что, пойдём, на столе поездим?» - «Пойдём, пойдём!» <...> **Вскоре старухи прилетели, уселись на стол и говорят: «Но, но!».** Тут же стол поднялся в воздух и полетел в Немецкую землю [ЛТТР 1962-1970, 15: 305].*



Ядром концепта является концептуальный признак ‘колдунья, женщина-полудемон’, поскольку этот смысловой компонент обладает постоянной устойчивостью, наиболее исчерпывающе отражает содержание концепта, а также, как это было показано выше, данный признак является наиболее распространенным как в русской, так и латышской фольклорной картине мира, что подтверждается представленным в данном параграфе анализом источников. Кроме того, данный признак наиболее исчерпывающе отражает содержание концепта и обладает образной конкретностью²³, в отличие от абстрактных признаков, что является основными характеристиками ядерного уровня концепта.

Признак ‘женщина-полудемон’ проявляется и на языковом уровне. Среди вариантов фольклорных номинаций *ведьма* и *ragana* есть следующие: *проклятая баба*, *нехорошая баба*, *vellata* (диал.) ‘ведьма’. Номинация *проклятая баба* указывает на связь *ведьмы* с проклятыми, т.е. демоническими силами. Нечистая сила в славянских и балтийских фольклорных текстах, называется *проклятой*, поскольку, согласно апокрифическим легендам и поверьям, демонические существа происходят от рождённых после грехопадения и утаённых от Бога детей Адама и Евы, которые затем были прокляты или лишены своего божественного подобия. См., напр.:

(русск.) *Стыдно было Адаму показать их на свет-то Божий. Спрятал он их везде: и в избе, и в бане, и в риге, и в лесу тоже, и в воде. А Бог-то это проведаль, да сделал так, что остались адамовы дети в тех местах. И по сей день они прокляты и там остаются* [НПЛ 1971: 80].

²³ О толковании термина «образная конкретность» см. с. 62-63.

(латыш.) <...> *ļaiņam garam esot nojēmti spārni un daļa spēka.* / <...> у нечистого духа **были отняты крылья и часть силы** [ЛТТ 3: 1178].

Определение *нехорошая*, входящая в номинацию *нехорошая баба* является табуистическим наименованием *черта* (о табуистических наименованиях нечистой силы см. [Черепанова 1983: 54-57]).

Латышская диалектная лексема *vellata*, скорее всего, образована от латыш. существительного *velns* ‘черт’. Словарь „Sīnoles izloksnes salīdzinājumu vārdnīca” / «Сравнительный словарь синольского говора» указывает на наличие диалектной лексемы *vellis* ‘черт’ [SISV 2001: 268-270], которая по формальной структуре весьма близка слову *vellata* ‘ведьма’. Кроме того, в латышском диалектном словаре „Vainīžu izloksnes vārdnīca” / «Словарь вайнижского говора» приводятся сведения о диалектных лексемах *vellādi* (эмоц.) ‘о чем-то очень тяжелом, плохом’ и *vellāds* (эмоц.) ‘о чем-то очень плохом, некрасивом и т.д.’ [VIV 2000: 507]. Учитывая, что и в латышском, и русском языках слово *черт* может употребляться как бранное [LLVV 1972-1996, 8: 373], [СРЯ 1981–1984: 4, 345], а упомянутые выше латышские лексемы в словаре помечены как экспрессивная лексика, а также на основе формального сходства латыш. *velns*, *vellata*, *vellāds*, *vellādi*, можно предположить, что данные слова являются родственными.

На связь балтийской ведьмы с миром демонов и духов указывают латышские источники: «Ragana var pārversties par garu, ragana ir gan cilvēks, gan gars. / Ведьма может превратиться в духа, **ведьма – и человек, и дух**» [Dienas lapas pielikums 1893, 2].

Базовый слой концепта, который достаточно исчерпывающе отражает **актуальное** содержание концепта, но признаки базового слоя обладают меньшей степенью распространённости в фольклорной традиции, чем ядерные, что было продемонстрировано представленным выше анализом источников, составляет признак ‘знахарка, лекарь’. Помимо умения колдовать наиболее распространённая функция *ведьмы*, согласно анализу источников, связана с лечением, чаще всего, со снятием порчи:

(русск.) **Он мне кого-то чертит это пальцем, шепчет.** Раз зашептала – чуть-чуть мне не стало жечь-то. Маленько погода... опять. И вот таким вотом она мне три раза нос-то зачертила. **Утром-то пробудился – в первую очередь хватаю нос. Большой или нет? А он нормальный!** [Миф. рас. 1987: 132].

(русск.) У меня Клава родилась. Пришла братанова жена. <...> Она ушла – девка реветь, и реветь, и реветь, и реветь. Тянет на всякий манер. **А потом бабка-колдовка**

пришла, изладила, кого-то попрыскала, и девка не стала реветь [Миф. рас. 1987: 137].

В латышской фольклорной традиции *ведьма* помогает защитить скот:

(латыш.) *Ja govis nedevušas labi pienu; tad domājuši, ka dažādi pienēži²⁴ izzīž govīs. <...> Iznākusi vecā māte Dārta. Turpat uz sliekšņa stāvēdama, viņa jāšus uzsēdusies uz lāpstas aizlēkusi uz kūti. Tad krustām šķērsām lēkusi pa pagalmu un pēdīgi vairākas reizes aplēkusi ap kūti un istabu. <...> No tās reizes pienēži vairs neapciemojuši kūti un piena kambari. / Если коровы плохо давали молоко, тогда думали, что ужи молоко высасывают. <...> Вышла старая Дарта. Стоя там же, на пороге, села она верхом на лопату и запрыгала в хлев. Стала прыгать по двору вдоль и поперек и, наконец, несколько раз обскакала вокруг хлева и комнаты. <...> С тех пор ужей в хлеву не было* [ЛТТР 1962-1970, 15: 310].

На периферии концепта²⁵ находятся признаки ‘обладательница тайных знаний’, ‘жрица’, ‘предсказательница’, ‘священнослужительница’. Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона описывает семантику исторически однокоренной лексемы *ведун*, которая означает ‘знающий, одаренный сверхъестественною мудростью человек’. Авторы словаря предполагают: «Слово *ведун* было, вероятно, одно из многочисленных прозвищ жрецов и священнослужителей древнего язычества, но со временем, вместе с волхвами, и ведуну получили значение таинственных, по большей части на зло людей направленных существ» [Брокгауз, Эфрон 1992, V: 62]. Можно предположить, что исторический слой славянского концепта *ведьма* хранит похожую информацию.

На положительный аспект концепта *ведьма* указывают исследователи фольклора. Исследования свидетельствуют что, например, древние германские народы лексемами нем. *bere, hag, dizen, idizen* со значением ‘ведьма’ обозначали лесных божеств. В более позднее время *ведьмами* стали считать священнослужительниц и жриц, которые по ночам лечили людей. Эти женщины умели приготавливать целебные напитки, лекарства, знали излечивающие заговоры, их песнопения поддерживали мировой баланс враждебных и добрых сил, но в тоже время они были способны насылать бури, неурожай, болезни, что

²⁴ Латыш. слово *pienēži* (Nom. Pl.) [ЛТТР 1962-1970, 15: 310], *pienēdis* (Nom. Sg.) образовано от латыш. существительного *piens* ‘молоко’ и глагола *ēst* ‘есть’. В современном латышском языке употребляется лексема *pienēde* ‘заболевание грибкового происхождения, которое характеризуется образованием отложений, похожих на скисшее молоко, на слизистой ткани’ [LLVV 1972-1996, 6.2: 71]. Латыш. *pienēži* является специфической фольклорной лексемой. Для данного контекста был подобран русск. эквивалент *ужы*, основываясь на функциональном сходстве фольклорных персонажей.

²⁵ Периферийные признаки концепта обладают большей степенью образной абстрактности по сравнению с ядерными признаками.

более всего врезалось в народную память. В свою очередь, латышская вариативная номинация *lauma* исторически имела положительную коннотацию. Лаумами называли богинь воздушной стихии, которые отвечали за разные природные явления: дождь, снег, град, ветер. Под их покровительством были стада, принадлежавшие небожителям, которые они выгоняли на пастбища в хорошую погоду. Однако постепенно в народе укрепилось мнение, что лаумы – кровожадные духи, цель которых сбить людей с праведного пути. Христианская религия исказила образ ведьмы, утверждая, что ведьмы способны творить сверхъестественное неуправляемое зло. Эти суждения постепенно укрепились в обществе и особенно усилились в XIII веке в связи с деятельностью инквизиции²⁶ [Dienas lapas pielikums 1893, 2].

Таким образом, смысловые компоненты ‘обладательница тайных знаний’, ‘жрица’, ‘предсказательница’, ‘священнослужительница’ присутствуют как в балтийском, так и в славянском мифологическом концепте *ведьма / ragana*.

Итак, исходя из вышесказанного, содержательный минимум концепта *ведьма / ragana* ‘женщина, обладающая особыми знаниями и колдовскими способностями’.

§ 6. Анализ базового концепта русск. *колдун* / латыш. *burvis*

Лексема русск. *колдун*, согласно этимологическому словарю русского языка М. Фасмера, первоначально имела значение ‘заклинатель’ и родственна лит. *kalba* ‘язык’, латыш. *kalada* ‘шум, ссора’, лат. *cal-* ‘вызывать, сзывать’, греч. *kalw* ‘звать, призывать’, греч. *kladoj* ‘шум’ [Фасмер 1967-1974, 2: 287-288]. Исходя из этих данных, слово-мифологема *колдун* исторически имела следующее значение: ‘заклинатель, призывающий духов с помощью тайного магического языка’.

Латышский этимолог К. Карулис утверждает, что латышское слово *burvis* произошло от индоевропейской основы *bher- со значением ‘резать, раскалывать, бить’, а первоначальное значение латышского глагола *burt*, от которого образовано существительное *burvis*, – ‘резать, вырезать знаки на деревянной поверхности’. Древние балты использовали деревянные палочки с нанесенными на них магическими знаками для гадания [Karulis 1992,

²⁶ По сведениям М. А. Орлова, в 1280 году вышел подробный свод правил, представлявший собой руководство для следователей инквизиции по делам о колдовстве и чародействе [Амфитеатров, Орлов 1992: 625].

1: 45]. Следовательно, можно предположить, что слово-мифологема *burvis* исторически имело значение ‘гадатель, предсказатель’.

Однако в дошедших до наших дней русских и латышских фольклорных текстах *колдун* — мужской аналог ведьмы. Колдун обладает демоническими свойствами от рождения или получает их, заключая договор с нечистой силой. Его колдовство может быть как вредоносным, так и полезным и влияет на все стороны человеческой жизни, прежде всего, на здоровье, плодородие людей и скотины, удачный брак, а также на явления природы, например, урожай, погоду и пр. Слово *колдун*, по мнению исследователей, родственно существительному *колтун*, которое обозначает не только «спутанные волосы», но и «спутанные с целью порчи колосья в поле» [Левкиевская 2000: 380]. По мнению этимологов, М. Фасмера, А. Потебни, А. Брюкнера, слово *колтун* этимологически родственно русск. *колтушка* ‘привесок, подвеска’, польск. *kieltac sie* ‘колебаться, болтаться’, которые образованы от *колтыхать* ‘качаться, ковылять’, также ‘о движении рук при вязке’ [Фасмер 1967-1974, 2: 298], [РФВ 1883, 7: 70], [Brückner 1957: 248]. Следовательно, *колдун* в русской фольклорной традиции — это тот, кто наводит порчу, делая колтуны, например, заламывая колосья на чужом поле.

Представления о колдунах в разных восточнославянских областях неодинаковы, и зависит это от того, кого — мужчин или женщин — в данной местности считали более способным к чародейству. Больше всего поверий о колдунах на Русском Севере, где колдунов считали всемогущими, способными влиять на все сферы жизни, нарушать и восстанавливать их, творить добро и зло. На юге России, в Белоруссии и, особенно, на Украине верят и в колдунов, и в ведьм, наделяя их одинаковой силой, прежде всего вредоносной [СМ2 2002: 65].

Как и ведьмы, колдуны бывают «урожденными» (в русской традиции урожденного колдуна называют словом *рожак*) и «учеными». Колдовскому знанию также можно научиться у опытного колдуна. Белорусы об этом рассказывают так:

(русск.) *Жили два соседа. Один был колдуном и жил богато, другой — бедный, никакого колдовства не знал. Вот пришел бедный к богатому соседу и говорит: «Научи меня колдовству». «Хорошо. Но сначала пойдем на перекресток». Пришли они на перекресток, где пустая корчма, колдун и говорит: «Соколики, соколики, вы тут?» Вошли в корчму, а черти, которых колдун назвал «соколиками», говорят: «Мы тут». Колдун говорит: «Надо этого человека колдовству научить». А черти отвечают:*

«Пусть он сначала образок с груди снимет». Понял бедняк, что нечистым путем добыл колдун свое богатство, и убежал [ЛПБ 1989: 204].

В латышских фольклорных текстах отмечается, что колдовству обучает черт:

(латыш.) *Kas grib par burvi tikt, tam 30 gadu nav jāiet pie dievgalda. Kad pēc tam iet pie dievgalda, tad dievmaizi nevajaga norīt, bet izspļaut, paslēpt cimdā, tad aiziet uz mežu un paslēpt apses mizā. Otrā dienā jāiet ar plinti uz to vietu un jāšauj tur ar sidraba lodi. Tad pienāks velns, izmācīs, kas burvim jādara. / Кто хочет стать колдуном, тот 30 лет не должен ходить к причастию. А когда потом к причастию придет, то просвирку не нужно глотать, а выплюнуть, спрятать в рукавицу, потом пойти в лес и спрятать в коре осины. На другой день нужно прийти с ружьем на то место и выстрелить туда серебряной пулей. Тогда придет черт и научит, что колдуну делать* [ЛТТ 1991-1993, 1: 51].

Часто способность к колдовству приписывали людям других национальностей: белорусы считали колдунами литовцев, русские — угро-финнов, украинцы — белорусов, русских, крымских татар, цыган. Считалось, что чаще всего колдунами бывают люди определенного рода занятий: пастухи, кузнецы, мельники, пасечники, охотники, музыканты, — то есть те, кому для работы требовались специальные знания, не доступные обычному человеку. А такие знания чаще всего получали при общении с нечистой силой [Леквиевская 2000: 381-382].

Способность колдуна, которая отмечается в фольклорных текстах наиболее часто — это наведение порчи:

(русс.) *Вот однажды через Богдаты прогоняли партию каторжников. Когда остановились, один из каторжан решил, ну, вроде бы так, поиграть с девушкой. А она была девка такая, обозвала его всяко. Он ей на это сказал: «Ну, дева, попомнишь меня!» Они ушли, девка закричала, что верните мне во что бы то ни стало этого человека. Кричит, кукарекает* [Миф. рас. 1987: 190-191].

(русс.) *Дедушка Варламов, его так все и звали — «шаман». А тоди у нас ходила женщина за телятами. Но, он ей и сказал:*

- Ты меня попои чаем.

- Не буду.

- Но и ладно. Ты меня будешь помнить!

<...>

- Ой, дедушка, че-то у меня с телятами получилось.

А вин захохотал и говорит:

- Во-от! Вот не будешь говорить... Я просил у тебя чаю попить... Дак вот я тебе и сделал-то [там же: 192].

(русск.) *Раньше были такие, что пускали на ветер. Колдун на ветер пускает порчу. Если человек заболевает, говорят, что ветер поганый обошел* [МРЛ 1996: 58].

(латыш.) *Veci ļaudis tic, ka ļauns cilvēks varot otru nolādēt un pārvērst lopu, zvēru, putnu izskatā. Bet lādēt burvis ikreiz nosakot kādu darbu noburtajam; ja šo noteikto darbu kāds nezinādams, nedomādams nejauši izdara, tad noburtais tiek atrakaļ par cilvēku. / Пожилые люди верят, что злой человек может на другого порчу навести и превратить в скота, зверя или птицу. Но когда колдун порчу наводит, он каждый раз залятому задает какую-то работу; если заколдованный эту работу случайно сделает, то опять человеком станет* [ЛТТР 1962-1970, 15: 270].

Кроме того, сообщалось, что колдун губит посевы, забирает урожай с чужих полей и вредит их хозяевам, как и ведьма, с помощью заломов и пережинов.

(русск.) *Колдуны и скотину травят, и людей. Колдуны были, выходили на поле, где яровые, ржаное поле, делали заломы. На каждой полосе ржи один колос заламывали. Кто увидит его — залом — так борону на него кидали и огнем зажигали. Так вот, кто сделал, прибежит туда. Заломы лучшие не трогать. Если ты не заметишь, сожнешь, то тебя заломит, руки, ноги перекорежит* [ЛПБ 1989: 211].

(латыш.) *Senāk Iesteniekos bijis liels burvis, Strautiņš. No tā visi sargājušies tikpat kā no niknas sērgas. Reiz nelaiķa Dziedzeņu saimnieks ganījis rudzu malā zirgus. Apskatoties labi - vai tēte! - tas jau lielais burvis Strautiņš, bur ruzus! / В давние времена в Иестенеках жил могучий колдун, Страутиньш. Раз в непогоду хозяин Дзиедзеров пас на ржаном поле лошадей. Смотрит – вот тебе раз! – а это колдун могучий Страутыньш, рожь заговаривает* [ЛТТР 1962-1970, 15: 285].

Из фольклорных текстов следует, что без колдуна у русских не обходилась ни одна свадьба. Его приглашали, во-первых, из-за боязни, как бы не навредил молодым, а во-вторых, в надежде, что он защитит свадьбу от других колдунов. Колдун часто исполнял почетную роль старшего дружки и в некоторых областях России назывался *бережным* — то есть охранял молодых от порчи, отгонял и обезвреживал других колдунов и ведьм. Колдун, обиженный за то, что его не позвали дружкой, мог испортить свадьбу: остановить свадебный поезд, насрать на молодую кликушество, лишить молодого мужской силы или обернуть свадьбу волками; мог «подшутить»: поссорить» жениха и невесту, разогнать гостей, выпрячь

коней из свадебного поезда и разогнать их в разные стороны. Тогда следует просить у него прощения [Грушко 1996: 83].

(русск.) *У нас в Коровиной был дядя мой, библию читал, «Черную магию» эту изучал. <...> Однажды там у нас Костя Федотов женился. Свадьба бежит, а мы сидим на завалинке. Он:*

- Ребятишки, хотите свадьбу посмотреть? (А он всегда дружил, а тут они его не пригласили на свадьбу дружить, но вот имя и мстил) [Миф. рас. 1987: 194].

(русск.) *Вот у нас в Закаменной была свадьба. Тепериче, поехали сюды в Батакан венчаться. Как все равно загорожено – встал на дыбы коренной. Никуды! <...> А свадьбу никак не пропускает никто. А его не пригласили, Шаболова этого, страшного. Но потом уже поехали за ем. А он в шубе едет такой. <...> Он пошел – все пошли. Вот ведь как люди знали!* [там же: 195].

(русск.) *Вот, говорят, к венцу приезжают молодые, один колдун походит, говорит: «Тридешать пудов горох». Надо, чтобы в стручке гороха девять горошин было. И вот этот стручок наговорят: «Тридешать пудов горох, тридешать пудов жених, тридешать пудов невеста, не взять коням с места». Положат этот стручок в повозку или в сани, где молодые сидят, а кони не могут тронуться. Кони рвутся, пока им, колдунам, все не покорятся, все кони на месте стоят* [МРЛ 1996: 63].

В фольклорных текстах утверждается, что колдун может приворожить влюбленных или мужа и жену.

(русск.) *Ну, и до того дело дошло, я начал ее преследовать. Просто он [колдун] меня прикомпотал [приворожил] к ей: суп-то вместе ели, чай пили из одного чайника* [Миф. рас. 1987: 193].

(русск.) *Но все же сговорила его [колдуна] эта женищина. Приезжает утром, что-то наладил на чай, она мужа-то попила, и перестал гулять. Как присох* [там же].

Как свидетельствует фольклорная традиция, смерть колдуна тяжела и мучительна, так как после смерти он попадает во власть чертей. Смерть и похороны колдуна сопровождаются бурей, вихрем, непогодой — это нечистая сила прилетает за грешной душой.

(русск.) *Мне дед рассказывал. Умирал один старик, который умел колдовать, так говорит сыну: «Когда ты меня похоронишь, ночуй на кладбище. Возьмешь скатерть, которую освящали на Пасху, свечку, которую освящают на Сретенье, зажжешь эту свечку и будешь читать Псалтырь. Что бы ни случилось, ни во что не вмешивайся,*

только читай Псалтырь». Сын так и сделал. **Сидит он ночью около могилы, вдруг пришли черти и стали раскапывать могилу колдуна** [ББ 1991: 178].

(русск.) *Вот был один волшебник. Он сам перед смертью сказал: «Вы мне гроб обейте железными обручами». Когда его стали нести на кладбище, поднялась сильная буря, туча откуда-то взялась, и обручи распались. Но та буря не смогла ухватить колдуна, потому что там батюшка был. Второй раз гроб крепкими обручами обили и закопали* [ЛПБ 1989: 224].

(латыш.) *Vecos laikos Ikšķīles pagasta Rubeņu mājas saimnieks esot bijis liels burvis. Kad nu viņš palicis vecs, saslimis un tuvojies jau miršanai, tad viņam bijušas jācieš lielas tokas. Tā mocīdamies viņš licis atsaukt savu dēlu un stāstījis tam šā: «Visu mūžu man ir labi klājies, tikai miršana man ir ļoti grūta, bet laimīgas dzīves dēļ var pārciest arī šīs īsās tokas.» / В старые времена недалеко от Ичкиле в доме Рубенов жил сильный колдун. Когда он состарился, заболел и лежал при смерти, были его мучения очень сильными. И вот в мучениях попросил он позвать своего сына и говорит ему: «Всю жизнь у меня было все хорошо, только смерть у меня тяжелая, но из-за счастливой жизни можно перенести и такие мучения»* [ЛТТР 1962-1970, 15: 287].

(латыш.) *Burvim nu kalpos visi velni, bet kad tas mirs, tad velni apēdīs viņa miesas un raņems uz ellī viņa dvēseli. / Колдуну служат все черти, но когда он умирает, тогда черти съедают его тело, а душу забирают в ад* [ЛТТ 1991-1993, 1: 53].

Согласно данным словарей, номинация *колдун* в русском языке и языке русского фольклора имеет ряд вариантов: *ведун* (устар.) ‘знахарь, колдун’ [Кузнецов 1998: 115], [Ефремова 2006, 1: 87]; *волхв* (устар.) ‘чародей, колдун, кудесник’ [Ушаков 1935-1940, 1: 47], [Кузнецов 1998: 147], [Ефремова 2006, 1: 89]; *волшебник* ‘маг, колдун, чародей’ [Ушаков 1935-1940, 1: 48], [Кузнецов 1998: 147], [Ефремова 2006, 1: 93]; *знахарь* ‘лекарь колдун’ [Ушаков 1935-1940, 1: 54], [Кузнецов 1998: 386], [Ефремова 2006, 1: 102]; *кудесник* ‘волшебник, колдун, волхв’ [Ушаков 1935-1940, 1: 61], [Кузнецов 1998: 478], [Ефремова 2006, 1: 121]; *маг* ‘колдун, волшебник, чародей’ [Ушаков 1935-1940, 2: 164], [Кузнецов 1998: 512], [Ефремова 2006, 2: 233]; *чародей* ‘волшебник, колдун’ [Ушаков 1935-1940, 4: 109], [Кузнецов 1998: 1467], [Ефремова 2006, 3: 135]; *чернокнижник* (устар.) ‘тот, кто занимается чернокнижием; колдун’ [Ушаков 1935-1940, 4: 122], [Кузнецов 1998: 1474], [Ефремова 2006, 3: 167]; *шаман* ‘служитель культа духов, колдун, знахарь’ [Ушаков 1935-1940, 4: 317], [Кузнецов 1998: 1489], [Ефремова 2006, 3: 373]; (диал.): *аводник* (диал., Арх.) ‘знахарь, колдун’ [СРНГ 1965-2006, 1: 198]; *акудник (окудник)* (диал., Ряз.) ‘кудесник, колдун’ [СРНГ

1965-2006, 23: 171]; *ведьмак* (диал., Курск., Калуж., Смол., Пск., Орл.) ‘знахарь, колдун’ [СРНГ 1965-2006, 4: 94]; *ворожей* (диал., Пск., Твер., Ворон., Свердл.) ‘тот, кто занимается ворожбой, колдун, знахарь’ [СРНГ 1965-2006, 5: 109]; *вырей* (диал., Пск., Твер.) ‘знахарь, колдун, ворожея’ [СРНГ 1965-2006, 5: 341]; *знатка (знаткой)* (диал., Арх., Пск., Олон.) ‘колдун, знахарь, колдунья, знахарка’ [СРНГ 1965-2006, 11: 309]; *кавник* (диал., Ряз.) ‘колдун, знахарь’ [СРНГ 1965-2006, 12: 294]; *морокун* (диал., Сиб.) ‘колдун, знахарь’ [СРНГ 1965-2006, 18: 274]; *наузник* (диал., Твер.) ‘колдун, знахарь’ [СРНГ 1965-2006, 20: 247]; *порчельник (портельщик)* (диал., Арх., Олон., Калуж.) ‘тот, кто насылает порчу, знахарь, колдун’ [СРНГ 1965-2006, 30: 115].

В латышских фольклорных текстах распространены вариативные номинации: *baslis* ‘колдун’ (устар.) [LLVV 1972-1996, 2: 27], [MLVV 2003-2008]; *burtnieks* ‘колдун, маг’ [LLVV 1972-1996, 2: 32], [MLVV 2003-2008]; *dievredzis* ‘колдун’, ‘видящий бога’ [LLVV 1972-1996, 2: 173], [MLVV 2003-2008]; *dievregis* ‘колдун’, ‘видящий бога’ [LLVV 1972-1996, 2: 173], [MLVV 2003-2008]; *dziedētājs* ‘колдун, знахарь, лекарь’ [LLVV 1972-1996, 2: 212], [MLVV 2003-2008]; *gaišregis* ‘колдун-ясновидящий’ [LLVV 1972-1996, 4: 104], [MLVV 2003-2008]; *paregis* ‘колдун-предсказатель’ [LLVV 1972-1996, 7.1: 232], [MLVV 2003-2008]; *pestelis* ‘колдун’ [LLVV 1972-1996, 6.2.: 93], [MLVV 2003-2008]; *pestelnieks* ‘колдун’ [LLVV 1972-1996, 6.2.: 93], [MLVV 2003-2008]; *pušlotājs* ‘колдун’ [LLVV 1972-1996, 6.2.: 97], [MLVV 2003-2008]; *raibitājs* ‘колдун’ [LLVV 1972-1996, 7.1.: 253], [MLVV 2003-2008]; *riebējs* ‘колдун’ [LLVV 1972-1996, 7.1.: 256], [MLVV 2003-2008]; *zavātnieks* (диал.) ‘колдун’ [LLVV 1972-1996, 8: 213], [MLVV 2003-2008]; *zavētājs* (диал.) ‘колдун’ [LLVV 1972-1996, 8: 213], [MLVV 2003-2008]; *zintnieks* (устар.) ‘колдун, знахарь’ [LLVV 1972-1996, 8: 217], [MLVV 2003-2008]; *vārdotājs* ‘колдун, заклинатель’ [LLVV 1972-1996, 8: 304], [MLVV 2003-2008].²⁷

Анализ энциклопедических и словарных источников показал, что балто-славянский концепт *колдун / burvis* имеет общие концептуальные признаки:

- 1) ‘занимается колдовством’, ‘обладает магическими способностями’ [СМ 1995: 81], [СМ2 2002: 93-94], [Грушко 1996: 105], [ЛТТ 1991-1993, 1: 145-158], [ЛТТР 1962-1970, 15: 270-319].

(русс.) *Колдуны же какие-то были. Колдовать умели. Говорили, что были какие-то... «Черные магии», эти книги, – по ним. А теперь ниче нет* [Миф. рас. 1987: 192].

²⁷ Лексемы отобраны методом сплошной выборки из след. источников: [Тришин 2010], [СРНГ 1965-2006], [LLVV 1972-1996], [MLVV 2003-2008]. О внутренней форме приведенных лексем см. § 5, с. 135-136.

(русск.) *В старину много было чародейства. Чародеи эти много делали худого, колдовали: погибал скот, погибали люди* [НПЛ 1971: 201].

(русск.) *Или едет свадьба, а колдуна не подарили, не угостили. - Вихром всяким сделаю, - говорит, - ну и поедете вихром, пока не расплатитесь со мной!* [ББ 1991: 171].

(латыш.) *Tas, lūk, bī ilgi apakaļ, ka Antužā dzīvāja vecs vecis - tas bī buris - un visādīgi pestēļojās. / Это, знаешь, было очень давно, в Антуже жил старый старик, он был колдун – колдовал по-всякому* [ЛТТР 1962-1970, 15: 289].

(латыш.) *Vienam saimniekam dzīvojis kaimiņos ļoti skaudīgs vecis, kas bijis burvis. <...> Par lielu brīnumu saimnieks uzreiz pazinis, ka svešais cilvēks ir viņa paša vecis. Šis nu runājis: «Par robežu lai zviedz un krāc tavā stallī!» Saimnieks tūliņ sapratis, ka vecis ir atnācis viņa zirgus noburt. / У одного хозяина жил в соседях завистливый старик, который был колдуном. <...> Очень удивился хозяин, когда узнал в чужом человеке того самого старика. Тот и говорит: «Пусть в твоей конюшне все гремит и трещит нестерпимо!» Хозяин тут же понял, что старик пришел заколдовать его лошадей* [там же: 302].

2) ‘волшебник, тот, кто делает невозможное, невероятное’.

(русск.) *Однажды выскочила я и побежала. К соседке мне надо было сбегать. И только я за ворота выбежала – вот такая чушка навстречу! Тощая! Как кинется на меня! Я сама молитву читаю, но бегу. Страшно было! Обернулась – а чушка человеком уже стала. Это сосед наш был. Про него много говорили...* [Миф. рас. 1987: 194].

(русск.) *Это, значит, один приезжий был. Вот лежала труба, обыкновенная труба, водопроводна или кака ли – она больша диаметром. А он, значит, говорит: «Давайте я по этой трубе пролезу. <...> А тут рядом мужик сено вез. Он глядит: «Да ково вы на него смотрите? Вот ить он рядом с трубой ползет на карачках!»* [там же: 224].

(латыш.) *Burvis zina apslēptas mantas, redz garus, dziedina slimus un uzsūta slimības arī veseliet. / Колдун знает, где находятся спрятанные вещи, видит духов, лечит больных, но и насылает болезни на здоровых* [ЛТТ 1991-1993, 1: 51].

3) ‘тот, кому доступны скрытые знания’.

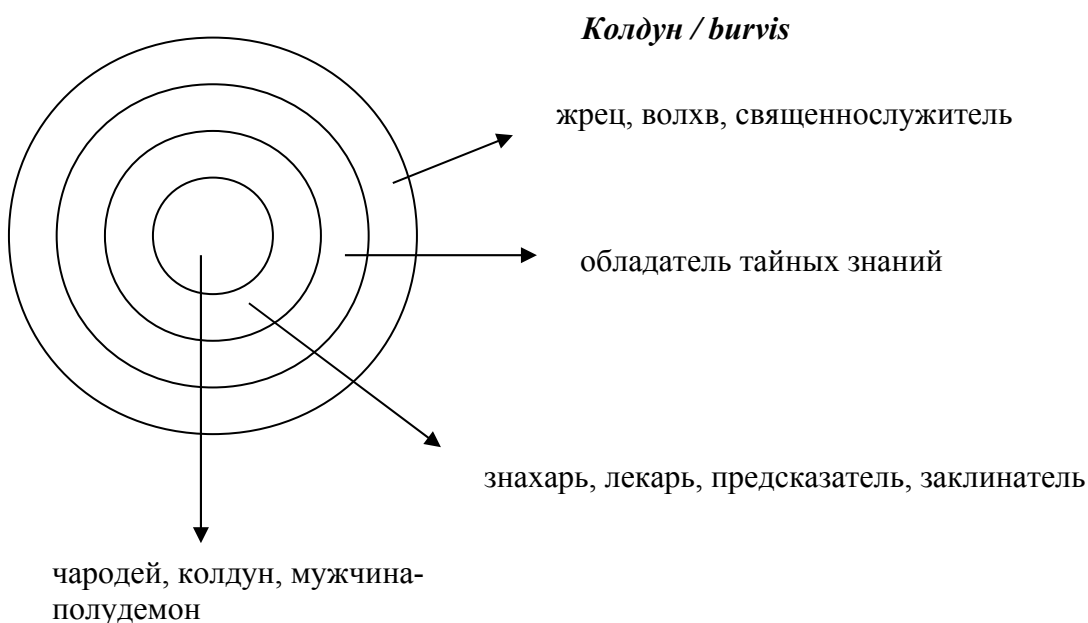
(русск.) *Это вот у меня был отец, нероднай. А у него братья читали «Черную магию». Их было шесть братьев, но вот два знали, читали* [Миф. рас. 1987: 194].

(русск.) *Захочет, чтобы козуля из тайги прибежала – вот она у крыльца! Выйдет на крыльцо – и убьет, занесет! За границу ходил, никто его не мог убить. Стреляют, а он стоит. <...> Наука эта исчезает и люди такие тоже* [там же: 228].

Латышские фольклорные тексты описывают случаи, когда колдуны не хотят расставаться с тайным знанием даже после смерти:

(латыш.) *Dažiem burvjiem esot melnā grāmata jeb sestā un septītā Mozus grāmata. Ar to grāmatu burvji zinot noteikt cilvēka likteni, bet viņiem neesot brīvu to darīt. Daži burvji gribot, lai viņus aprokot ar visu melno grāmatu. / У некоторых колдунов есть черная книга или шестая и седьмая книга Моисея. С помощью этой книги колдуны могут определить судьбу человека, но они это свободно делать не могут. Некоторые колдуны хотят, чтобы их похоронили вместе с черной книгой* [LTT 1991-1993, 1: 52].

Опираясь на вышеизложенное, можно построить структурную схему балто-славянского концепта *колдун / burvis*.



Ядром концепта является концептуальный признак ‘чародей, колдун, мужчина-полудемон’²⁸, поскольку этот смысловой компонент обладает постоянной устойчивостью, образной конкретностью и наиболее исчерпывающе отражает содержание концепта. Названный концептуальный признак проявляется в большом количестве балтийских и славянских фольклорных источников, которые свидетельствуют, что *колдун* может родиться

²⁸ Как было показано в представленном выше анализе источников, данный признак является наиболее распространенным как в русской, так и латышской фольклорной картине мира. Кроме того, названный признак наиболее исчерпывающе отражает содержание концепта и обладает образной конкретностью, в отличие от абстрактных признаков, что является основными характеристиками ядерного уровня концепта.

связанным с нечистой силой, либо в течение жизни заключить договор с чертями и сатаной, и таким образом стать наполовину демоном. Этот мотив, входящий в ядерную структуру концепта, встречается в латышских фольклорных текстах, которые описывают известную в европейской народной традиции процедуру заключения договора с дьяволом: колдун приносит клятву и подписывает договор своей кровью [Грушко 1996: 105], [СМ2 2002: 93]. См., например:

(латыш.) *Ja viņš visu izturēs, tad tie to aizvedīs pie Lūcifera, kas ir velnu un burvju galva. Nākošam burvim jāparakstās ar savām asinīm uz pakārušās Jūdasa miesas. / Если он все выдержит, тогда его поведут к Люциферу, он – хозяин всех чертей и колдунов. Будущему колдуну нужно своей кровью расписаться на теле повесившегося Иуды* [ЛТТ 1991-1993, 1: 53].

Базовый слой концепта²⁹ составляют признаки ‘знахарь’, ‘лекарь’, ‘предсказатель’, ‘заклинатель’. Несмотря на то что в фольклорной традиции большей частью укрепились негативные представления о *колдуне*, существуют фольклорные тексты, которые описывают, как колдун помогает людям, излечивая болезни, предсказывая судьбы, снимая порчу и заклятия других колдунов (см. выше). В латышской фольклорной традиции подобные тексты встречаются особенно часто: из 52 поверий о колдуне, помещенных в сборник П. Шмита, примерно третья часть тестов рассказывает о помощи колдуна людям [ЛТТ 1991-1993, 1: 145-158].

На периферии концепта³⁰ находятся признаки ‘обладатель тайных знаний’, ‘жрец’, ‘волхв’, ‘священнослужитель’. По свидетельству исследователей народной культуры, представления о *колдунах* пришли из глубокой языческой древности, где существовала вера во всемогущество волхвов. В Древней Руси волхвами называли жрецов, совершавших языческие культы и обряды. По данным этимологического словаря русского языка М. Фасмера слово *волхв* родственно др.-рус. *вълхвъ*, ст.-сл. *ВЛЪХВЪ* ‘волшебник’, а также болг. *вълхва* ‘волшебник’, словен. *vólhva, vólhvica* ‘гадалка’. Славянские слова далее связываются со ст.-сл. *ВЛЪСН ТИ* ‘говорить’ [Фасмер 1967-1974, 1: 346]. Этимологический словарь русского языка А. Преображенского указывает на связь русск. *волхв* с др.-сев.-герм. *vólva > vólthva* ‘пророчица, сивилла’ [Преображенский 1910-1949, 1: 94].

²⁹ Базовый слой достаточно исчерпывающе отражает **актуальное** содержание концепта, но признаки базового слоя обладают меньшей степенью распространенности в фольклорной традиции, чем ядерные, что было продемонстрировано представленным выше анализом источников.

³⁰ Периферийные признаки концепта обладают большей степенью образной абстрактности по сравнению с ядерными признаками.

Исходя из этимологических данных, можно заключить, что первоначально волхвов считали прорицателями (связь со ст.-сл. значением 'говорить' и др.-сев.-герм. 'пророчица, сивилла'). После принятия христианства деятельность волхвов получила отрицательную оценку. Однако, несмотря на разъяснения церкви, волхование оставалось частью народной культуры, а волхвы - носителями тайного знания [Леквиевская 2000: 379-380].

Подтверждение тому, что *колдуны* в латышской и русской фольклорной традиции, были прежде всего служителями языческих культов, находим и на этимологическом уровне. Этимологический анализ лексем *колдун* и *burvis* выявляет некоторые признаки, характерные для жрецов древних культов, а именно: владение магическим письмом (и.-е. *bher- 'резать, раскалывать, бить' > латыш. *burt* 'резать, вырезать знаки на деревянной поверхности' > латыш. *burvis* [Karulis 1992, 1: 45]) и языком (русск. *колдун* родственно лит. *kalba* 'язык', латыш. *kalada* 'шум, ссора' (т. е. непонятный язык воспринимается как шум – М.А.), лат. *cal-* 'вызывать, сзывать', греч. *kalw* 'звать, призывать', греч. *kladoj* 'шум') [Фасмер 1967-1974, 2: 287-288]). Известно, что в языческие времена письмом и другими языками (например, сакральными) владели преимущественно жрецы и священнослужители.

Структурный анализ концепта показывает его историческую трансформацию от положительного к отрицательному, однако фольклорные тексты и исторический слой концепта сохранили реликты положительных представлений о мифологеме *колдун / burvis*.

Итак, исходя из вышесказанного, содержательный минимум концепта *колдун / burvis* 'мужчина, обладающий особыми знаниями и колдовскими способностями'.

§ 7. Анализ базового концепта русск. *черт* / латыш. *velns*

По данным этимологического словаря русского языка М. Фасмера, лексема *черт* (укр., белорус. *чорт*, сербохорв. *цртити, цртим* 'заклинать, клясть', словен. *crt* 'черт, ненависть, вражда', *crtiti* 'ненавидеть', чеш., словац. *cert*, польск. *czart*, в.-луж. *cert*, н.-луж. *cart* 'черт') произошла от праславянской праформы **сѣртъ*, а именно: причастия на *-to-* со значением 'проклятый', родственное лит. *kyreti* 'злиться', *i-kyrti* 'гнушаться', *apkyreti* 'надоедать', *ikyrus* 'назойливый, навязчивый', *kereti* 'сглазить, околдовать' [Фасмер 1967-1974, 4: 347-348].

Согласно другой версии, лексема русск. *черт* родственна словенск. *črt* 'ненависть, вражда', чеш. *čert* 'черт, злой дух', диал. чеш. *čmert* 'черт', ст.-чеш. *čmert* 'черт', словац. *čert*

‘черт, злой дух’, ‘неприятность’, в.-луж. *čert* ‘черт’, н.-луж. *cart* ‘черт, бес’, польск. *czart* ‘черт, бес, злой дух’, укр. *чорт* ‘черт’, белорус. *чорт* ‘черт’. Значение словенск. *črt* ‘ненависть, вражда’ связывается с диал. нем. *Schrit, Schriet* ‘размолвка, разлад, раздор’, а также с наличием продолжений праслав. **běsъ* в южнославянских языках в значении ‘ярость, гнев’ [ЭССЯ 1974-2005, 4: 164-165].

Кроме того, приводятся данные том, что праслав. **čьrtь* связывается с **čьrto-ryja, *krъto-ryja* ‘нечто прорытое в земле’, ‘крот’. Родство с этими формами делает возможной семантическую реконструкцию **čьrtь* как ‘тот, кто роет’ и далее ‘земляной, подземный дух’ [Трубачев 1976: 147-179], [ЭССЯ 1974-2005, 4: 163-166].

Согласно данным В. Н. Топорова, праслав. глагол **čersti* (: **čerto*), родственный праслав. **čьrtь* ‘черт’, имеет значения ‘чертить’, ‘межевать’, ‘вспахивать’, ‘раскорчевывать’. Параллель с словенск. *črt* ‘раскорчеванное место’ [Топоров 2002: 104].

Праслав. **čьrtь* ‘черт’ возводится также к и.-е. корню **ker-* : **kor-* : **kr-* ‘резать’, ‘обрезать’, ‘отсекать’, ‘корнать’. Ср. славянские наименования *черта*, например, укр. *куций* ‘черт’, белорус. *куцы* ‘черт’, польск. *kusy* ‘черт’, ‘куций’, болг. *куц* ‘черт’, ‘хромой’ [Черных 1999, 2: 384].

Этимологический словарь латышского языка К. Карулиса возводит латышскую лексему *velns* к индоевропейской основе **uel-su-* < **ues-lu-*, где основа **ues-* имеет значение ‘пастбище’. В индоевропейской мифологии жизнь на «том» свете представлялась как пастбище, на котором души умерших пасут призрачный скот, поэтому образ животных тесно связывался с царством мертвых. Скорее всего, по этой же причине у правителя подземного царства – черта – некоторые животные черты, например, рога, копыта, хвост [Karulis 1992, 2: 379].

Исходя из вышесказанного, историческое значение слова-мифологемы *velns* связано с образом правителя царства мертвых, а значение славянского аналога *черт* актуализирует, вероятно, христианские представления о сатане – падшем и проклятом духе. Однако индоевропейская основа **uel-su-* < **ues-lu-* исторически связывается с другим славянским мифологическим персонажем – Велесом [Фасмер 1967-1974, 1: 287-288] – покровителем домашнего скота и противником громовержца Перуна. В борьбе с Перуном Велес принимал облик змея [СМ 1995: 84-85]. Можно предположить, что образ Змея-Велеса в христианской традиции был сближен с сатаной, поскольку одна из форм проявления сатаны – Змей. Но позднее на языковом уровне закрепилось христианское понимание сатаны, т.е. проклятого

духа (что мы и наблюдаем в исторической семантике лексемы *черт* > праслав. **cъrtь* ‘проклятый’), а от «языческого» языкового облика номинации отказались. Несмотря на это славянский концепт *черт* сохранил общие черты с древним богом Велесом, которые проявляются во внешней характеристике персонажа, т.е. его животных особенностях внешнего облика – наличии рогов и хвоста.

По утверждению исследователей славянского фольклора, *черт* в народных поверьях — это самостоятельный персонаж, не имеющий ничего общего с дьяволом или сатаной — образами, пришедшими в славянскую культуру из библейских текстов вместе с христианством. Дьявол участвует в немногочисленных апокрифических легендах о сотворении мира и природы. В других поверьях и быличках он не встречается. Зато черт — персонаж собственно славянский и, как полагают исследователи, возникший еще до принятия христианства, но потом изменившийся под влиянием христианских представлений о бесе. Бесами в древнерусской литературе (повестях, житиях святых) назывались злые духи, демоны и прежде всего — языческие боги, идолы [Леквиевская 2000: 438-441].

Черта в народной культуре представляют по-разному. Чаще всего это человекообразное существо с хвостом и конскими копытами или куриными лапами, которые он старательно прячет. Иногда этот образ дополняется железными зубами или огнем, полыхающим изо рта. На голове у него всегда красуется шляпа, чтобы скрыть от посторонних глаз рожки. Одет он в черный кафтан с блестящими пуговицами или в солдатский мундир. Черт может превратиться в человека, животное или предмет. Он может принять вид знакомого или родственника, любит оборачиваться кошкой или собакой, свиньей, бараном, вороном или филином, причем чаще всего — черным. Но не всегда его образ имеет конкретную форму: одно из наиболее любимых воплощений черта — вихрь. В виде вихрей черти летают, танцуют, женятся [СМ 1995: 378-382].

Чем же отличается черт от других восточнославянских демонологических персонажей, например, от домашних духов, духов воды, леса и др.? Во-первых, он всегда делает только зло, он принципиально не способен помочь человеку. Например, леший может завести человека в чащу, но он же и поможет набрать ягод, найти дорогу домой. Водяной, несмотря на все его коварство, может нагнать рыбы в сети рыбаков или помочь мельнику следить за мельницей. Банник, если вежливо его попросить, разрешит человеку переночевать в бане и защитит от других банников. Главная задача черта – довести человека до смерти и завладеть его душой, поэтому в восточнославянской фольклорной традиции черт — олицетворение абсолютного зла [Грушко 1996: 457-459].

Обычных людей черти чаще всего подкарауливают на дорогах и перекрестках, где под видом случайных прохожих, путников или солдат, идущих на побывку домой, пристают к человеку, уговаривают его выпить, а потом заводят в непроходимую чащу, на обрыв или в болото. Если человек вовремя перекрестится или вспомнит о Боге, черт оставит его в покое, в противном случае несчастного ждет смерть. Очень любит черт проделывать такие шутки с музыкантами, когда они возвращаются с деревенской свадьбы. Их он заводит в лес и заставляет играть на поляне для ведьм и чертей.

(русск.) *Там был дедка Проня, скрипач. А раньше, знаешь, где свадьба, там музыкант — первая фигура. Так вот в Глинкине свадьба была, его увезли на эту свадьбу. Ну вот, он там свадьбу отыграл, а утром хватились: дедки Прони нету. Что такое? Куда делся старик? Где-нибудь бы не замерз. Пошли. А пороша пала утром, и на след напали: ага, пошел старик. И вот семнадцать километров прошел, **и там его нашли в лесу. Сидит на пне и наяривает, на скрипке играет.** «Дедка Проня, что ты тут?» — «Не мешайте, видите, ребята только расстанцевались!» **Это черти, наверно** [Миф. рас. 1987: 114].*

(русск.) *Этот-то ждет-пождет, нету гармониста. А тот из избы вышел, и вроде чудится ему, что он на вечерке. Кругом пляшут-пляшут. Все будто знакомые, а хорошо припомнить не может. Попляшут да брови помажут. **А гармонист-от играт да думат: «Ну-ка я помажу».** Помазал — **глядит в лесу сидит на пеньке, а кругом кто-то мохнатый** [там же: 115].*

(латыш.) *Vienā ziemas vakarā vecais Tāpats aizkavējies ilgāki Kandavā un nācis uz māju jau pa tumsu. Viņš pats bijis stipri iereibis, laiks tumšs un ceļš slidens. Tikai krizdams un klupdams viņš nonācis līdz priedei un dūsmās iesaucies: «Kaut jel pats velns mani pavestu!» Tikko viņš šos vārdus izteicis, tūliņ arī dzirdējies kādu nopakaļis braucam. Piebrauc melns kungs zaļās kamanās ar melnu zirgu, tūliņ pietur un aicina viņu, lai sēstas iekšā. Kad nu vecais iesēdies, tad kungs sācis tik ātri braukt, ka vējš vien gar acīm skrējis. Vecais Tāpats sācis brīnīties un iesaucies: «Dievs tēvs! cik tālu tad Ķikuri no Kandavas un mēs braucam visu nakti!» Līdz ko viņš tā iesaucies, tūliņ viss pazūd un pats atrodas pie purva uz skujas zara sēdam. / Однажды зимним вечером старый Тапатс дольше задержался в Кандаве и шел домой затемно. Он сильно выпил, время темное и дорога скользкая. Падая и спотыкаясь, он дошел до сосны и в гневе сказал: «Хоть бы сам черт меня подвез!». Только он эти слова произнес, тут же услышал, что кто-то за ним едет. Подъехал черный господин в зеленых санях на черной лошади, тут же остановился и пригласил*

его сесть. Когда старик сел, господин так быстро поехал, только ветер засвистел. Старый Тапатс удивился и говорит: «Господь-отец! Как же далеко Кикури от Кандавы, что мы всю ночь едем!» Как только он это сказал, тут же все пропало, а сам он оказался в болоте, на сосновой ветке сидит [ЛТТР 1962-1970, 14: 6].

Как следует из текстов, черт глумится над человеком, являясь ему на дороге в виде какого-либо животного, чаще всего ягненка или барана. При попытках его поймать и взвалить на телегу он раздражается хохотом и исчезает.

(русск.) *Дед Иван ставил сети рыбачить. Ехал домой вечером. А за ним ягненок увязался. Бежит и бежит. «Наверное, отстал», — подумал дед. Положил на телегу, пологом прикрыл. А ягненок как соскочит да захохочет! И побежал вперед, в речку упал* [ЛПБ 1989: 206].

(латыш.) *Reiz braucis vīrs no Plāņu lielās muižas uz mājām un atradis uz ceļa auni guļam. Apturējis zirgu un cēlis auni ratos. Varējis tik knapi to pacelt. Nu braucis uz priekšu; bet zirģelis tikko varējis pavilkt un jo nācis mājām tuvāk, jo smagāks palicis auns. Vīrs domājis, ka auns jānokauj, vai tad nepaliks vieglāks? Te - tavu brīnumu - auns no ratiem ārā, iesmējies un dīķelī iekšā. Nu vīrelis redzējis, kas tas par putni. / Однажды из хутора Планы ехал мужик и нашел на дороге барана. Остановил лошадь и положил барана в телегу. Едва смог его поднять. Ну, едет дальшие, а лошадка еле-еле тянет, и чем ближе к дому, тем тяжелей становится баран. Мужик подумал, надо барана зарезать, может, тогда легче станет? И тут – вот так чудо! – баран из телеги вон, засмеялся и в пруд нырнул. Ну мужик понял, что это была за птица* [ЛТТР 1962-1970, 14: 21].

Русские былички рассказывают, как черти под видом парней приходят к девушкам на гулянки или являются к ним во время святочных гаданий.

(русск.) *В бане собрались ворожить девки с парнями. А к одной, Нюрке, привязался братишка Андрюшка. <...> Андрюшка заметил у них че-то, говорит: «Нянька, бежим. У парней-то сзади хвосты, а у ног копытцы»* [Миф. рас. 1987: 100].

(русск.) *Пошла, говорит, одна девка ворожить на святках. Поставила зеркало, колечко опустила в стакан с водой и сидит. <...> Вдруг заподня поднимается, из нее появляется черт (а она не видит) и спрашивает: «Девка, что на свете три косы?»* [там же: 101].

В русских и латышских фольклорных текстах упоминается, что черти, чтобы заполучить себе человеческую душу, доводят людей до самоубийства, а девушек-самоубийц берут себе в жены.

(русск.) *Ехали два мужика по лесу и немного заплутали. Попадает им знакомый мужик из другого села и приглашает в свое село на свадьбу. Мужики-то торопятся домой, а им говорят: «Подождите, сейчас невесту уже привезут». Вот привезли, заводят в хату, а эти двое ее узнали — из их села, Гашика. Узнали и думают: «Чего же это у нее голова так криво?» **Началась свадьба.** <...> Сели они на коней и до дому быстрой. **Приезжают, а им говорят: «Гашика на току повесилась».** Это ее черти запихали. Чертям душу отдала. Таких раньше на кладбище не хоронили. Тот срок, что им дожить осталось, они на чертей батрачили [Миф. рас. 1987: 107-108].*

(латыш.) *Reizi ganu puika prasīja otram: «Kas zin, kā ir, kad pakažas?» «Nezinu vis, jāpamēģina!» otrs puika atteica. Pirmais puika tūliņ bija gatavs pamēģināt. «Bet tik līdz kā es svīlpšu, tad nekavējies palikt man klučeli tūliņ zem kājām!» <...> Otrs puika, redzēdams viņu tādā izskatā, noprata, ka lūpas taisa svilpienu, bet vairs nespēj. Bet - kur radies, kur ne - kāds sarkanbikšelis puika lēkāja ap gana puiku, kas karājās, un sauca otram puikam: «Nenesi vis to klučeli, gan tu redzēsi, ka tavs biedrs drīzi vien jauki dancos!» Puika paklausīja sarkanbikšelim un - kas notika - pēc kāda maza laiciņa puika (kārējies) bija beigts. Sarkanbikšelis arī tūliņ pazuda. / Однажды настух спрашивает у другого: «Как это, когда люди вешаются?» - «Не знаю, надо попробовать!» - второй отвечает. Первый тут же был готов попробовать. «Но как только я свистну, ты мне сейчас же бревно под ноги клади!» <...> Второй парень увидел его таким, понял, что он хочет свистнуть, но не может. **И вот, откуда ни возьмись, какой-то парнишка в красных штанах прыгает вокруг повешенного и говорит второму: «Не неси бревно, увидишь, как твой друг красиво запляшет!»** Парень послушал, и так вышло, что в скором времени парень (повешенный) был мертв. А тот, в красных штанах, тут же исчез [ЛТТР 1962-1970, 14: 46].*

По одним поверьям, черти одиноки, они шатаются по свету и вступают в связь с земными женщинами, доводя их до гибели. По другим поверьям, у черта есть жена — чертовка, и она рождает ему детей — чертят. Поэтому черт вынужден бывает приглашать обычную бабу-повитуху, чтобы она помогла его жене во время родов.

(русск.) *Мне тетка рассказывала моя. Она была бабка-повитуха. Она и говорит: «Я только что у черта детей принимала». Вот приезжает к ней ночью мужчина на*

коне. Привозит в дом, а там женщина рождает. Приняла бабка мальчика. Муж и говорит: «Ну, давай отплачу, ты хорошо детей принимаешь». И насыпал ей в фартук золота. <...> Утром идет женщина по воду и говорит: «Ты что, Семеновна, здесь лежишь?» — «Да вот, — говорит, — я у кого-то ночью роды принимала, так он мне золота дал». **Развернула фартук — а там угли** [Миф. рас. 1987: 105].

Как следует из текстов, черт не выносит креста, молитвы, святой воды и упоминания имени Божьего. Он не останется в доме, где все окна и двери закреплены, а стены окроплены святой водой — черта жжет, и он стремится убежать из такого помещения.

(русск.) *Тетя Шура с одной женщиной пошли по полю и услышали колокольчик и конский топот. И вот все ближе и ближе! А никого не видно. Они испугались и побежали домой. Прибежали домой и бабушке сказали, что за ними кто-то скачет и не видно никого. Бабушка взяла, пошептала, святой воды в углы и на дверь налила. А когда на дверь-то полила, выскочил черт с конскими копытами и сказал: «Хитра, бабушка!» Повернулся, сделал дыру в полу и в нее ускакал* [там же].

(латыш.) *Katēr vīrs slotu licis šūpulī, tikmēr skrodelis pakampis slepu īsto bērnu un turējis pie sevis, skaitīdams tēva reizi un dažādus bībeles vārdus. Nelabais gars, neatrazdams vairs bērni, iesaucies tik "u" un pazudis.* / Пока мужчина клал веник в колыбель, портной настоящего ребенка взял и спрятал и стал читать «Отче наш!» и разные слова из Библии. Нечистый дух, не найдя ребенка, только «у» прокричал и пропал [LTT 1991-1993, 4: 1951].

(латыш.) *Viena saiminiece braukusi naktī gar kapsētu. No kapiem viņai iznācis pretim tāds savāds cilvēks, kam viena kāja bijusi gaiļa un otra govs kāja. Savādais cilvēks apturējis zirgu un sācis kravāties pa saiminieces vezumi. Saiminiece manījusi, kas par lietu, un sākusī tēva reizi skaitīt. Savādais cilvēks aizskrējis, ka zeme vien nodimdējusi.* / Одна хозяйка ехала ночью через кладбище. Из могилы ей навстречу вышел странный человек, у него одна нога была петушья, а вторая коровья. Странный человек остановил лошадь и стал забираться в хозяйкину телегу. Хозяйка поняла, в чем тут дело, и стала «Отче наш!» читать. Странный человек как побежит – аж земля задрожала [LTTP 1962-1970, 14: 11].

В русских фольклорных текстах номинация черт имеет следующие варианты.

Бес ‘злой дух, нечистая сила, чёрт, дьявол’ [Ушаков 1935-1940, 1: 92], [Кузнецов 1998: 72], [Ефремова 2006, 1: 32].

- Нечистый* ‘бес, чёрт, дьявол’ [Ушаков 1935-1940, 4: 136], [Кузнецов 1998: 648], [Ефремова 2006, 3: 227], в основе номинации *нечистый* лежат христианские когнитивные оппозиции праведный – неправедный, чистый – нечистый, святой – греховный [Черепанова 1983: 68].
- Антип (-ка)* ‘черт’ (диал., Калуж.) [СРНГ 1965-2006, 1: 261], в основе номинации *антип* ветхо- и новозаветное название источника зла – антипода бога, антихриста, *антип* – народная трансформация слова антихрист [Черепанова 1983: 68].
- Вергой* ‘черт’ (диал., Карел.) [СРНГ 1965-2006, 4: 125], родственно фин. *verkanen* ‘черт’ [Черепанова 1983: 84].
- Извод* (диал., Олон.) ‘черт, дьявол’ [СРНГ 1965-2006, 12: 108], от глагола *изводить* (*извести*) (разг.) ‘лишить жизни, погубить’, ‘уничтожить, истребить’, ‘лишить сил, сделать слабым, нездоровым’, ‘измучить, истерзать, лишить покоя’ [Кузнецов 1998: 378].
- Корявый* (диал., Петерб.) ‘черт, дьявол’ [СРНГ 1965-2006, 15: 41], экспрессивно-табуистическая номинация, в основе которой диалектное *корявый* ‘плохой, скверный’ [Черепанова 1983: 66].
- Лемба* (*лембей, лембой*) (диал., Волог., Лен., Карел.) ‘нечистая сила, злой дух, черт’ [СРНГ 1965-2006, 16: 347], заимствование из карельского языка, где *lembo* ‘злой дух, черт, нечистый’, варианты *лембой* и *лембей* заимствованы из людиковского диалекта карельского языка (карел. диал. *lemboi* ‘злой дух, черт, нечистый’) и вепского языка (вепск. *lembei* ‘злой дух, черт, нечистый’) соответственно [Черепанова 1983: 84].
- Лемор* (*леман, ламан*) (диал. Волог., Лен., Карел.) ‘дьявол’ [СРНГ 1965-2006, 16: 350], заимствования из фин. *lembo* ‘злой дух, черт, нечистый’, родительный падеж которого *lemton*, либо фин. *lemmes* ‘лесное божество, отец земли, лесной черт’ [Черепанова 1983: 84].
- Малик* (диал., Пск.) ‘черт’, заимствование из тюрк. малик (булг.) ‘царь, эмир, верховный правитель’, *мелик* (устар., закавказское) ‘горский князек’, *малик* (азерб.) ‘царь, король, государь, владетель, помещик’, семантический сдвиг ‘князь, правитель’ → ‘черт, сатана, князь тьмы’ [Черепанова 1983: 91].
- Хухольник* (диал. Арх., Карел.) ‘черт’, от карельского *huhlakka* ‘чудить’, *huhlakktus* ‘привидение, призрак’ [Черепанова 1983: 86-87].

Шумоволос (диал. Арх., Карел., Олон.) ‘черт’, а также ‘имеющий растрепанные волосы’, в магико-мифологических представлениях волосы занимают важное место и являются одним из объектов фетишизации, например, в заговорах способность причинять зло определяется среди прочего по признаки непокрытости головы или неприбранности волос [Черепанова 1983: 123-124],

Шут (диал. Новг.) ‘черт’ [Черепанова 1983: 74], в русском литературном языке *шут* ‘комический актёр, который шутит, дурачится и передразнивает публику’ [Кузнецов 1998: 1508], в фольклорной традиции реализуется значение ‘дурачиться, шутить’, известно, что шутки и лицедейство на Руси традиционно связывались с чёртом [СМ 1995: 385-386].

В латышском фольклоре встречаются следующие номинации:

jods ‘черт’ [LLVV 1972-1996, 5: 47], [MLVV 2003-2008], родственно лит. *júodas* ‘чёрный’, укр. *юда* ‘злой дух’, болг. *юдя* ‘ведьма’, основа слова не ясна [Karulis 1992, 1: 357];

juris ‘черт’ [LLVV 1972-1996, 5: 51], [MLVV 2003-2008], заимствовано из эст. *jube*, *jure* ‘ужасный, чудовищный’ [Karulis 1992, 1: 362];

nelabais ‘нечистый’ [LLVV 1972-1996, 6.1.: 234], [MLVV 2003-2008], в литературном латышском языке *nelabais* ‘нехороший’ [там же];

ļauņais gars ‘злой дух’ [LLVV 1972-1996, 6.1.: 214], [MLVV 2003-2008], от латыш. *ļauņi* ‘плохой, злой’ и *gars* ‘дух’.

Анализ энциклопедических и словарных источников показал, что балто-славянский концепт *черт / velns* имеет общие концептуальные признаки:

- 1) ‘злой дух, нечистая сила’ [СМ 1995: 385-386], [СМ2 2002: 331-332], [Грушко 1996: 469], [Власова 1995: 286-296], [ЛТТ 1991-1993, 4: 1941-1946], [ЛТТР 1962-1970, 14: 11-121].

(русск.) - *А кто такой черт?*

- *Дак черт! Черт, что Бог! Эти, как вот... сила кака-то злая. Естественна или неестественна. Одна чёртова сила, а друга божественная сила* [НКРЯ 2003-2010: Люди и их прозвища].

(латыш.) *Juris skatās, kas nu nāks; skatās un brīnās, nevar saprast - ienāk tāds melns, ragains, aste lai bijusi. Juris pārmetis krustu un melnais pazudis. Nodomājis, cits tas nevarot būt, kā pats velns. / Юрис смотрит, кто это там идет; смотрит и удивляется, понять*

не может – входит кто-то черный, рогатый, с хвостом. Юрис перекрестился, черный и пропал. Подумал Юрис, что это был не кто иной, как сам черт [ЛТТР 1962-1970, 14: 15].

2) ‘причина греха, несчастий, враг людей’.

(русск.) Я видел однажды черта. <...> Смотрю, а рядом на сиденье маленькое существо сидит. Хвост у него есть и рожки, и все время смеется. Я глаза протер, смотрю, не пропал. Смешок у него ехидный такой. Я пока на него смотрел, чуть с трассы не съехал. Когда в окно глянул, машина одним колесом уже в кувете была. Как же в такое не поверишь? [ББ 1991: 231].

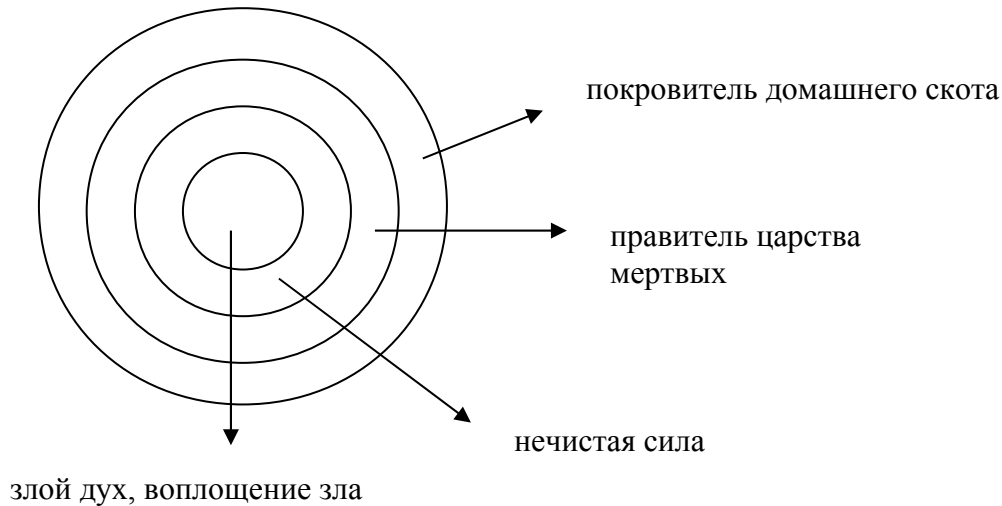
(русск.) Черт привел меня к колодецу, он прошел через колодец, а я прямо в него. В это время рядом были люди, прибежали, вытащили меня [НПЛ 1971: 196].

(русск.) Жил у нас в Подлесном мужик один. И мужик тот был вовсе уж пустяшный. Бяднющий, голь перекатная. И случись с ним иштория. Стали к нему черти в избёнку наведыватца. Так они к нему в избу посигають и давай яму рёбры щатать, да в хате всё бить. Лавки яму поваляють, дверь с пятель сорвуть, што съястного есть - собакам навькидають [ЛПБ 1989: 342].

(латыш.) *Pie Skujenes agrāk pats velns mājojis tā sauktajā Velna pagrabā, Velna alā. Un viens vīrs tolaik ar šo velnu brīnum draudzējies; tam bijusi arvienu naudas, vai cik, kauči ne to mazāko darbu nestrādājis. <...> Norunājuši otrā rītā pa visiem kopā Velna pagrabu izmeklēt. Labi. Sagājuši iekšā - ko nu atraduši? Atraduši labo velna draugu, beigtu: galva bijusi apgriezta otrādi, ģīmis uz muguru, pakausis uz krūtīm. / Раньше возле Скуен в месте, которое прозвали Чертов погреб в Чертовой пещере, сам черт жил. В те времена один мужик всем на удивление с чертом сдружился; и было у того много денег, хоть он никакую работу и не делал. <...> Договорились, что на следующее утро все вместе пойдут и Чертов погреб обыщут. Ладно. Вошли внутрь – и что же там нашли? Нашли хорошего друга черта, убитым: голова была свернута наоборот, лицом на спину, затылком на грудь [ЛТТР 1962-1970, 14: 66].*

Опираясь на вышеизложенное, можно построить структурную схему балто-славянского концепта *черт / velns*.

Черт / velns



Ядром концепта является концептуальный признак³¹ 'злой дух, воплощение зла', поскольку этот смысловой компонент обладает постоянной устойчивостью и наиболее исчерпывающе отражает содержание концепта. Названный концептуальный признак проявляется в большом количестве балтийских и славянских фольклорных источников. Классификации славянских и балтийских фольклорных мотивов показывают, что концептуальный признак 'злой дух' встречается во всех без исключения фольклорных текстах. См., например, указатель В. П. Зиновьева, выделяющий следующие мотивы и сюжеты о черте: черт пугает (водит); черт подталкивает к самоубийству; черти устраивают разгром в доме; черт подменяет ребенка чуркой (поленом); черт награждает золотом, которое превращается в угли; черт забирает себе отданное ему неосторожным словом и т.д. [Зиновьев 1985: 67-72]. В сборнике П. Шмита упоминаются следующие мотивы и сюжеты о черте: черти подменяют детей; черти заманивают человека в чужой сарай; черти ссорят людей; черти мучают (убивают) людей; черти заставляют людей вешаться; черти сдирают с людей кожу; черти едят людей и т.д. [ЛТТР 1962-1970, 14: 11-121].

³¹ Как это было показано в представленном выше анализе источников, данный признак является наиболее распространенным как в русской, так и латышской фольклорной картине мира. Кроме того, названный признак наиболее исчерпывающе отражает содержание концепта и обладает образной конкретностью, в отличие от абстрактных признаков, что является основными характеристиками ядерного уровня концепта.

Базовый слой концепта³² составляет признак 'нечистая сила'. Названный признак отражается на языковом уровне в таких фольклорных номинациях, как *нечистый*, латыш. *nelabais* 'нечистый'.

На периферии концепта³³ находятся признаки 'правитель царства мертвых' и 'покровитель домашнего скота'. Эти признаки размещаются на историческом уровне концепта. В ходе анализа внутренней формы было установлено, что концепт *черт / velns* исторически имел отношение к правителю царства мертвых и связанному с ним покровителю домашнего скота – Велесу (см. выше).

Итак, исходя из вышесказанного, содержательный минимум концепта *черт / velns* '**злой дух, нечистая сила**'.

³² Базовый слой достаточно исчерпывающе отражает **актуальное** содержание концепта, но признаки базового слоя обладают меньшей степенью распространённости в фольклорной традиции, чем ядерные, что было продемонстрировано представленным выше анализом источников.

³³ Периферийные признаки концепта обладают большей степенью образной абстрактности по сравнению с ядерными признаками.

§ 8. Анализ мифологического концепта в языке русского и латышского фольклора (обобщение)

Третья глава промоционной работы представляет анализ базовых мифологических концептов таких, как русск. *домовой* / латыш. *mājas gars*; русск. *водяной* / латыш. *ūdens gars*; русск. *леший* / латыш. *meža gars*; русск. *ведьма* / латыш. *ragana*; русск. *колдун* / латыш. *burvis*; русск. *черт* / латыш. *velns*. **Задачи** данной главы исследования – **осуществление выборки наиболее употребительных слов-мифологем** на основе данных частотных словарей русского и латышского языка, а также **выявление степени распространения мифологических персонажей в фольклорных текстах** по данным указателей фольклорных мотивов и сюжетов. Выбранные слова-мифологемы стали вербальной составляющей дальнейшего анализа материала с точки зрения теории концепта. **Центральная задача** данной главы исследования состояла в **проведении концептуального анализа русских и латышских мифологических концептов в нескольких аспектах**: анализ внутренней формы концепта, определение содержательного минимума концепта, моделирование структурной схемы концепта и в аспекте контрастивного описания.

В настоящей работе на основе разработанных нами принципов концептуального анализа были выделены следующие этапы исследования:

- 1) проведение этимологического анализа с целью выявления внутренней формы слова-мифологемы;
- 2) выделение содержательного минимума концепта, что осуществляется на базе словарных дефиниций слов-мифологем по материалам лингвистических, мифологических и фольклорных словарей и энциклопедий;
- 3) моделирование структурной схемы или полевой модели концепта.

Все этапы анализа представлены в контрастивном аспекте. В ходе исследования полученные признаки русских концептов сравниваются с признаками латышских концептов, что позволяет определить, насколько родственны русские и латышские мифологические концепты, а также проверить основную гипотезу работы: существует ли общая концептуальная область – балто-славянский макроконцепт.

Предложенные теоретические положения были проиллюстрированы на материале анализа таких базовых концептов, как *домовой* / *mājas gars*; *водяной* / *ūdens gars*; *леший* / *meža gars*; *ведьма* / *ragana*; *колдун* / *burvis*; *черт* / *velns*. Указанные концепты, по классификации В. В. Иванова и В. Н. Топорова (см. § 3.1), представляют собой разряд

мифологической лексики – неиндивидуализированную нечистую силу и участников ритуала в их мифологизированном облике (*ведьма, колдун*).

Результаты анализа в самых общих чертах приведены ниже в таблице 1. В таблице приводятся данные, которые являются общими в языке русского и латышского фольклора, за исключением последней колонки, в которой указаны характерные особенности русской и латышской фольклорной картины мира.

Таблица №1

**ОСНОВНЫЕ ПАРАМЕТРЫ ХАРАКТЕРИСТИКИ МИФОЛОГИЧЕСКОГО
КОНЦЕПТА В ЯЗЫКЕ РУССКОГО И ЛАТЫШСКОГО ФОЛЬКЛОРА**

Базовый концепт	Внутренняя форма (ВФ)	Содержательный минимум концепта (СМ)	Сфера обитания (СО)	Внешняя характеристика (ВХ)	Функции и Действия (ФД)	Отношение к человеку (ОЧ)	Особенности русской / латышской ФКМ ³⁴
Домовой / mājas gars	Соотв. русск. /дом-/, латыш. māj(a)	Дух-хозяин дома	Дом, сфера дома	Древний старик с большой седой бородой, покрыт шерстью, способен менять свой облик.	Хозяин дома, заботится о хозяйстве, помогает или вредит людям.	Также как все духи-хозяева амбивалентен; обычно полезен для человека, но иногда способен навредить.	В балтийской ФКМ более выражено отношение к домовому как объекту поклонения .
Водяной / ūdens gars	Соотв. русск. /вод-/, латыш. ūden(s)	Дух-хозяин воды	Вода, омут	Расплывчатый образ, чаще всего старик (маленького или большого роста) с длинной седой или зеленой бородой, иногда очень длинными ногами, большим вздувшимся животом и опухшим лицом, перепонками между пальцами рук и ног.	Хозяин водной стихии, утягивает на дно людей, вредит рыбакам.	Амбивалентен; часто опасен для человека, но иногда помогает.	В балтийской ФКМ водяной иногда – бог воды, женский аналог – мать-покровительница водной стихии.

³⁴ ФКМ – фольклорная картина мира.

Леший / meža gars	Соотв. русск. /лес-/, латыш. mež(s)	Дух- хозяин леса.	Лес	Расплывчатый образ; покрыт шерстью, со звериными атрибутами (рогами, копытами), может изменять свой облик.	Хозяин леса, охраняет лес, пугает людей и сбивает с дороги, дразнит, крадет людей.	Амбива- лентен; часто опасен для человека, но иногда помогает	В балтийской ФКМ леший связан с образом Лесной матери и культом Матери-земли.
Ведьма / ragana	Соотв. русск. /věd'-/ (от др.-рус. в dāmu 'ведать' ³⁵), латыш. redzēt (от и.-е. *regēti, чередова- ние *reg- : *rag-)	Женщина, обладающая особыми знаниями и колдовскими способно- стями.	Либо среди обычных людей, либо в лесу	Нет определенных внешних отличий, иногда старая и безобразная, с физическими недостатками, с хвостом.	Насыляет порчу на людей, скот, растения и продукты, вызывает стихийные бедствия, оборачива- ется животными, птицами, летает на шабаш.	Может быть как полезна, так и опасна для человека	В содержании русского и латышского мифологического концепта было зарегистрировано большое количество схожих смысловых компонентов, что проявляется на уровне ВФ, СМ, СО, ВХ, ФД, ОЧ.
Колдун / burvis	Заклина- тель, предска- затель	Мужчина, обладающий особыми знаниями и колдовскими способно- стями.	Среди обычных людей	Нет определенных внешних отличий, иногда с физическими недостатками.	Насыляет порчу на людей или скот, губит посевы, забирает урожай с чужих полей, на свадьбе исполняет роль дружки, приворожива- ет влюбленных (мужа с женой).	Может быть как полезен, так и опасен для человека	В содержании русского и латышского мифологического концепта было зарегистрировано большое количество схожих смысловых компонентов, что проявляется на уровне ВФ, СМ, СО, ВХ, ФД, ОЧ.

³⁵ Подробнее см. гл. III, § 5.

Черт / velns	Правитель царства мертвых, проклятый дух	Злой дух, нечистая сила	«Тот» свет.	Человекообразное существо с хвостом и конскими копытами или куриными лапами, может изменять свой облик. Иногда не имеет конкретной формы.	Вредит людям, заводит в лес, сбивает с дороги, доводит до смерти, глумится над человеком.	Враждебен человеку.	В содержании русского и латышского мифологического концепта было зарегистрировано большое количество схожих смысловых компонентов, что проявляется на уровне ВФ, СМ, СО, ВХ, ФД, ОЧ.
---------------------	--	-------------------------	-------------	---	---	---------------------	--

Таблица показывает схожесть русских и латышских мифологических концептов по многим параметрам. Все рассмотренные выше русские и латышские концепты имеют похожую внутреннюю форму (например, внутренняя форма русск. *домовой* и латыш. *mājas gars* – /дом-/, латыш. *māj(a)*, русск. водяной и латыш. *ūdens gars* – /вод-/, латыш. *ūden(s)*, русск. леший и латыш. *meža gars* – /лес-/, латыш. *mež(s)* и т. д.), содержательный минимум концепта, сферу обитания, схожую внешнюю характеристику, функции и действия, отношение к человеку.

Результат анализа базовых концептов позволяет сделать **вывод**, что **ядерные и базовые признаки мифологических концептов**, отраженных в русских и латышских фольклорных текстах, **имеют схожие особенности** (см. графу «Особенности русской / латышской ФКМ»). **Отличия** же зафиксированы **на периферийном уровне**, чаще всего, в историческом слое базовых концептов. Подробнее описание исторических слоев концептов содержится в завершающих частях параграфов третьей главы (§ 1, 2, 3, 4, 5, 6). Например, в ходе анализа внутренней формы концепта латыш. *velns* была установлена историческая связь с мифологическим образом правителя царства мертвых и покровителем домашнего скота – богом Велесом, что выявляется, в частности, на этимологическом уровне. Однако данные этимологии русск. *чёрт* не однозначны, мы не можем с уверенностью утверждать, что этот концепт также исторически связан с образом бога Велеса, хотя одна из версий происхождения русск. *чёрт* указывает на отношение данного концепта к образу подземного духа и, возможно, правителя царства мертвых (см. версию семантической реконструкции

**ĉbrtĭ* как ‘тот, кто роет’ и далее ‘земляной, подземный дух’ [Трубачев 1976: 147-179], [ЭССЯ 1974-2005, 4: 163-166]).

Таким образом, представляется возможным утверждать, что русский и латышский мифологический макроконцепт **является единой концептуальной областью**, образно выражаясь, “общим информационным пространством”, в котором объединяются представления обоих народов. Эта единая концептуальная область в данном исследовании условно названа *балто-славянским макроконцептом*. Периферийные отличия, которые наблюдаются на историческом концептуальном уровне, возможно, также имеют общие корни, однако названная гипотеза выходит за рамки проблем данной работы и нуждается в самостоятельном исследовании.

Результаты анализа материала, представленного в этом разделе, и полученные выводы являются базой для IV главы диссертационного исследования, которая посвящена проблеме лексикографического описания мифологического концепта. Метод лексикографического описания позволит представить материал в комплексе, во всей сложности его внутренних взаимосвязей, а также ещё раз проиллюстрирует гипотезу о едином балто-славянском макроконцепте.

ГЛАВА IV

ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ОПИСАНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОГО КОНЦЕПТА

§ 1. Фольклорная лексикография и её принципы

Фольклорная лексикография начиналась с периода так называемой стихийной лексикографии, когда простейшей лексикографической обработке подвергались отдельные слова устно-поэтических текстов. К разным фольклорным сборникам прилагались словарики, в которые составители помещали «местные», устаревшие и специфически фольклорные лексемы.

По форме такие лексикографические опыты можно отнести к типу глоссариев. Глоссарий – это собрание глосс, т. е. непонятных читателю, с точки зрения составителей, слов и выражений [Карпова 1989: 7]. Главная черта глоссариев в их антропоцентричности, т.е. в том, что они были задуманы и созданы с целью оказать помощь в чтении и понимании фольклорных произведений.

Другая черта фольклорных глоссариев – ориентированность прежде всего на диалектные и малопонятные слова, встречающиеся в фольклорных текстах. Например, «Севернорусский словарь с общими замечаниями о языке причитаний» к «Причитаниям Северного края, собранным Е. В. Барсовым» содержит в основном диалектизмы [Словарь Барсова 1872]. «Словарь областных и малопонятных слов» сопровождает собрание народных песен П. В. Киреевского в записях Языковых [Словарь Киреевского 1977]. Трехтомное издание «Песен, собранных П. Н. Рыбниковым» завершают приложения, среди которых – «Объяснение непонятных и областных слов, встречающихся в сборнике» [Рыбников 1991, 3: 288-313] и «Сборник слов, употребляемых в Олонецкой губернии» [Рыбников 1991, 3: 314-326]. Областные слова включены и в словарик, приложенный к «Великорусским сказкам Пермской губернии» Д. К. Зеленина [Зеленин 1997: 385-396]. «Словари местных слов» А. И. Соболевского помещены в конце каждой книги семитомного свода «Великорусских народных песен» [Соболевский 1895-1902, 1-7]. «Примечания и словарь непонятных слов» завершает шестое издание сборника «Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым» [К. Д. 1938: 287-309].

Ещё одна особенность фольклорных глоссариев, как и любых других глоссариев вообще, состоит в том, что отбор глоссируемых (объясняемых) лексических единиц

производился исключительно с опорой на интроспекцию: в словари включались только такие единицы, которые оценивались глоссатором (лексикографом), как могущие вызвать у читателя непонимание или неправильное понимание [Морковкин, Морковкина 1997: 141].

Таким образом, глоссарии к фольклорным сборникам представляют собой практическое пособие для пользователей, однако составляются без опоры на глубокие теоретические исследования.

Начало фольклорной лексикографии лингвофольклористы видят и в попытке оснастить фольклорные сборники указателями, среди которых выделяется работа Н. В. Васильева «Указатель к «Онежским былинам» А. Ф. Гильфердинга [Васильев 1909], состоящий из двух частей: указателя собственных имен в былинных текстах и предметного указателя (мифологической лексики в данном указателе нет). Однако составленный Н. В. Васильевым справочник не вошел в активный научный оборот, прежде всего, по мнению исследователя З. К. Тарланова, по техническим причинам, поскольку «Указатель» был изначально привязан ко второму изданию «Онежских былин»: отсылки к былинным текстам давались не по номерам былин, а по страницам томов второго издания. Впоследствии, когда это издание стало библиографической редкостью, «Указатель», «исходно привязанный к нему, вообще потерял практический смысл, так и не найдя заслуживавшего применения» [Тарланов 2001: 34].

В 1928 году в обзоре работ фольклорной комиссии была опубликована статья В. Я. Проппа «О составлении алфавитных указателей к собраниям сказок» [Пропп 2001], где автор отмечает все возрастающий интерес к указателям, которые ценны тем, что посвящены «более дробным» частям сказочных текстов, деталям, имеющим иногда первостепенное научное значение. Отметив существенные недостатки указателей предшественников, ориентированных прежде всего на имена предметов, В. Я. Пропп говорит о необходимости фиксировать также имена действий и качеств [там же: 294].

Идея словарного описания в языкознании постепенно укрепляется. В форме словаря представлено исследование А.А. Потебни «О некоторых символах в славянской народной поэзии», в котором автор расположил символы (например, такие как: *огонь, свет, горечь, сладость, дым, пыль, мороз, белый, зеленый, красный* и т.д.) по единству основного представления, заключенного в их названиях [Потебня 1914]. Например:

«**Зелёный**. Хорошо помнит своё родство со светом и огнём слово *зелен*, в редкой малороссийской форме *гряный*: «На гряній неділі, на гряній неділі русалки сиділи, сорочек просили». Как *лоза, босиљак* имеют в сербских песнях эпитет *белых*, так, наоборот, *серый*

конь – коњ зеленко. Зелены: река, озеро (*зелена бојана, зелено језеро* (серб.), меч (*мач зелен* (серб.) и сокол, ясный и сивый в русских песнях («к њему дође сив-зелен соколе»)) [Потебня 2000: 28].

В 1939 году выходит труд М. Дабевой «Эпитеты в болгарской народной песне», в котором в алфавитном порядке представлены все эпитеты с соответствующими существительными. Из этой книги можно получить, например, информацию о широкой валентности эпитетов *бѣл* и *буен* в болгарском фольклоре или о частотности постоянных определений *жълтъ, зелен, златен, мил, млад, стар* и др. [Дабева 1939].

В 1983 году на международном съезде славистов в Киеве говорилось о проекте словаря фольклорной лексики липовен³⁶ – старообрядческого русского населения, проживающего в Добруджи (Польша). Словарь, по замыслу авторов, должен включать в себя все слова и фразеологизмы, извлеченные из всего корпуса фольклорных текстов. Составители предполагали сравнить элементы языка липовенского фольклора, разговорного липовенского языка, языка русского фольклора и русского литературного языка [Vinteler, Vinteler 1983].

На рубеже тысячелетий фольклорные произведения становятся базой для создания самых разнообразных словарей. Так в 1997 году вышел словарь собственных имен, встречающихся в текстах заговоров, в словарных статьях которого указаны все зафиксированные формы каждого имени, количество упоминаний и все функции, в которых выступает названный именем персонаж, а также дается лингвистический, фольклорно-этнографический, энциклопедический и историко-культурный комментарий [Юдин 1997].

Создание собственно лингвистических словарей языка фольклора – это принципиально новое направление фольклорной лексикографии. К словарям такого типа следует отнести тезаурусный словарь языка фольклора, создаваемый под руководством проф. С. Е. Никитиной (г. Москва). Суть тезаурусного описания состоит в том, что семантика заглавного слова может быть представлена отсылками к словам того же языка, составляющими с заглавным словом единое семантическое поле. Опорой предложенного С. Е. Никитиной тезаурусного описания являются прежде всего синтаксические связи фольклорной лексики, однако, «поскольку семантическая сфера слова (совокупность семантических связей, необходимых для его экспликации) шире синтаксической, значениями функций могут быть лексические единицы (слова, словосочетания, клишированные выражения), синтаксически не связанные с заглавным и находящиеся от него в тексте на довольно большом расстоянии» [Никитина, Кукушкина 2000: 11-12]. Таким образом, словарь, разрабатываемый С. Е.

³⁶ Этноним (прим. М. А.).

Никитиной представляет собой образец семантического тезаурусного словаря языка фольклора, который дает семантическую экспликацию слова через указание его синтагматических и парадигматических партнеров [Никитина 1999: 25].

Тезаурусный метод, по мнению С.Е. Никитиной, по отношению к языку фольклора особенно продуктивен, поскольку «фольклорный мир замкнут, стабилен, ситуации исчислимы и повторяемы, описания клишированы, и эти клише могут быть заданы в словарной форме, где регулярные отношения, соединяющие элементы языковой фольклорной картины мира, образуют вполне обозримый набор, который может быть использован в словарной статье как перечень тезаурусных функций» [Никитина, Кукушкина 2000: 10].

Параллельно в это же время идея специального словаря языка фольклора начала разрабатываться в трудах курских лингвофольклористов, и прежде всего проф. А. Т. Хроленко [Хроленко 1979], [Хроленко 1988], [Хроленко 1991]. Материалом к словарю было избрано собрание «Онежских былин, записанных А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года». Интенсивная работа над словарем былинных текстов началась в 1991 году. Предварительным итогом лексикографических поисков стали пробные выпуски словаря былинной лексики [Бобунова, Хроленко 2000]. Приведем пример словарных статей упомянутого словаря.

Брусовый ‘Сделанный из брусьев’ [СлРЯ XI-XVIII вв.: 1: 340] Садилась она на **брусову** белу лавочку (2, № 100, 58) **А:** белый 2, новый 2 **S:** лавочка 8.

Веря ‘1. Бревно, брус 2. столб, на который навешивается створка’ [СлРЯ XI-XVIII вв.: 2: 88] Да около двора да всё булатный тын, Да **вереи** были всё тачёные (3, № 223, 118) =: вереи 2 V_s : <быть> точёный 2, развалиться 1. [Бобунова, Хроленко 2000: 41]

В данном исследовании разрабатываемый словарь основывается на материале фольклорных текстов двух народов – русского и латышского. Цель словаря – показать единство славянской и балтийской фольклорной традиции, что должно быть достигнуто путем наглядного представления лексической, этимологической, семантической и концептуальной информации в рамках одной словарной статьи. Словарная статья имеет двустороннюю структуру, благодаря которой читатель имеет возможность сравнить информацию, относящуюся к концептам разных народов. Предполагается, что в окончательном варианте словарь будет представлен в электронном формате, благодаря которому читатель сможет легко переходить от одной словарной статьи к другой и будет

иметь представление о балто-славянском макроконцепте как о едином целом, поскольку каждое представленное слово-мифологема будет иметь множество отсылок как к единицам того же языка, так и к единицам других славянских и балтийских языков.

Подробнее об принципы лексикографического описания концепта и структура словарной статьи излагаются в следующих параграфах.

§ 2. Принципы лексикографического описания мифологического концепта

Мифологический концепт относится к той области представлений, описание и анализ которой – процесс весьма трудоёмкий, поскольку содержание концепта обширно, а структура сложна и многослойна. При описании мифологического концепта был применен ряд приемов: анализ внутренней формы слова-мифологемы, выделение содержательного минимума и моделирование структурной схемы концепта. Однако из-за разнородности исследуемого материала перечисленные приемы оказались недостаточными. Возникла необходимость применить дополнительный метод, который позволил бы представить материал комплексно, то есть показать мифологический концепт как макроконцепт – единое сложное ментальное образование. Наиболее удобной для исследования оказалась систематизация по принципу словаря, которая позволяет собрать найденные сведения о персонаже воедино, включить данные о единицах, похожих по семантике, фонетическому облику или другим признакам, описать диалектное варьирование и т.д.

Двуязычный словарь мифологического концепта (с возможностью трансформации во многоязычный) отличается специально разработанной структурой словарной статьи, цель которой – описание концепта не только с точки зрения содержания. Для данного исследования представляется особенно важным обозначить общие области балтийского и славянского концептов, что позволит судить о генезисе некоторых фрагментов фольклорно-мифологической картины мира, а также еще раз проиллюстрировать гипотезу о существовании единого балто-славянского макроконцепта, что объяснило бы некоторые сходства на уровнях мифологической системы, фольклорно-мифологических мотивов, ритуалов, традиций и т.п.

Последнее время словарная форма как метод представления информации все чаще привлекает исследователей самых различных направлений, т.к. «по полноте, содержательности, точности и достоверности словари, бесспорно, занимают первое место среди других форм, представляющих данные в сжатом виде» [Герд 1997а: 198].

Для концептуального анализа метод словарного описания также является одним из наиболее эффективных, поскольку позволяет объединить лингвистическую и экстралингвистическую информацию. Кроме того, одна из задач словаря – наглядно продемонстрировать читателю системные связи базовых концептов в структуре макроконцепта. Однако для того, чтобы словарь действительно стал полезным источником сведений, необходимо определить основные принципы его строения.

При составлении словаря концепта предлагается учитывать следующие принципы:

- 1) отразить антропоцентрический подход (т.е. изучение языка с целью познания его носителя), характерный для когнитивной лингвистики в целом;
- 2) преодолеть противопоставление филологического и энциклопедического способов лексикографирования. В словарную статью следует включить сведения, относящиеся не только к ближайшему (т.е. собственно лексическому), но и к дальнейшему (энциклопедическому) значению заголовочных единиц [Морковкин 1999: 145];
- 3) материалом для выявления необходимой экстралингвистической информации должны служить данные толковых, энциклопедических, этнографических, тематических словарей, справочников, специальной научной литературы;
- 4) толкование заголовочной единицы должно отражать общезыковую концепт;
- 5) статья словаря концепта должна опираться на результаты предварительно проведенного концептуального анализа;
- 6) словарная статья словаря концепта должна содержать лингвокультуроведческую и концептуальную информацию, которая представит мифологический концепт как часть фольклорной картины мира, т.е. раскроет связи концепта с другими элементами системы народных представлений. Цель этой части статьи – описать «персонажную» составляющую концепта, а именно: концептуальные признаки персонажа; сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж; информацию о бытовании феномена в традиционной народной культуре (какие ритуалы связаны с персонажем (например, ритуал кормления духов связан с представлениями о домашних духах), какие поверья и приметы); сведения о персонажах с похожими функциями; перечень диалектизмов с указанием характерных отличий от лексемы широкого употребления; семантическое значение единицы в дискурсе современного литературного языка (по материалам словарей современного языка).

В связи с тем, что словарь должен всесторонне отражать содержание концепта, возникает вопрос: каким образом в словарную статью включить экстралингвистическую информацию и как определить предел этой информации.

Исследователи отмечают, что каждый словарь обычно оперирует определенной энциклопедической информацией, и в настоящее время энциклопедичность лексикографических произведений увеличивается [Дубичинский 1994: 13-14]. Идеал лексикографии - универсальный толково-энциклопедический словарь с энциклопедической, этнолингвистической и культуроведческой информацией [Ольшанский 2000: 45-46].

Следует особо отметить, что в словаре концепта «каждый факт внешнелингвистического характера» должен иллюстрироваться обязательным примером или цитатой и иметь ссылку на источник. Таким образом, свойства предмета выявляются из серии примеров и цитат [Гак 1987: 11-12].

Безусловно, в словаре концептов очень велика значимость энциклопедической информации [Козырев, Черняк 2000: 290]. Проблему презентации экстралингвистической информации, сочетания лингвистических и внелингвистических данных мы предлагаем решить путем разработки соответствующей структуры словарной статьи. Но прежде чем перейти к непосредственному обсуждению организации словарной статьи, рассмотрим некоторые не менее важные вопросы, а именно: цели, задачи и функции разрабатываемого словаря, а также целевую аудиторию, для которой предназначен будущий словарь.

Итак, целевая направленность словаря, в соответствии с которой происходит выбор системы требований, предъявляемых к конкретному лексикографическому произведению, по мнению Б. Ю. Городецкого, является важным фактором, во многом определяющим состав словаря, его строение и форму представления материала [Городецкий 1983: 14].

Основная цель словаря мифологического концепта – дать представление о мифологическом концепте как макроконцепте.

Что же касается функций разрабатываемого словаря, то ему могут быть присущи универсальные функции традиционных лексикографических изданий. Так, например, к универсальным функциям П. Н. Денисов относит учебную, систематизирующую, справочную и нормативную [Денисов 1980: 213].

В. Г. Гак делит словарные функции на четыре группы. Первую группу представляют функции, связанные с межъязыковым общением, вторую – с обучением языку, разъяснением непонятных слов, третью – с нормализацией и описанием родного языка и четвертую – с научным изучением языка [Гак 1977: 14].

Похожее представление о функции словарей обнаруживаем и у В.В. Дубичинского, который выделяет шесть функций: 1) научное изучение, описания языка и научное предвидение языкового развития; 2) систематизация лингвистических знаний; 3) нормализация родного языка; 4) объяснение заимствованных, непонятных, малоупотребительных и устаревших слов; 5) обеспечение межъязыкового общения и переводческой практики; 6) обучение иностранному языку [Дубичинский 1994: 9].

В «Лингвистическом энциклопедическом словаре» говорится только о социальных функциях лексикографических изданий: информативной (позволяет наиболее легким способом – через обозначения – приобщиться к накопленным знаниям); коммуникативной (давая читателям необходимые слова родного или чужого языка) и нормативной (фиксируя значения и употребления слов, способствуют совершенствованию и унификации языка как средства общения) [ЛЭС 2002: 462].

Словарь мифологического концепта осуществляет разные функции. Следовательно, разрабатываемый словарь, как и многие лингвистические словари, является полифункциональным, выполняющим справочную функцию, т. к. предоставляет справку о фольклорных единицах; систематизирующую функцию, т. к. представляет фольклорные единицы как часть фольклорной языковой системы; учебную функцию, т. к. может быть использован как дополнительное пособие по обучению иностранному языку; описательную функцию, т. к. предлагает научное описание языка фольклора и коммуникативную функцию, т. к. может быть использован для обеспечения межъязыкового общения и переводческой практики.

Не менее важным является вопрос о целевой аудитории словаря. Известно, что адресация словаря предопределяет его основные параметры: базу лексикографически описываемого эмпирического материала, степень полноты словаря, критерии отбора лексики, структуру словарной статьи и прочее.

Заметим, что адресная направленность словарей может быть одним из критериев, положенных в основу их типологии. К примеру, Ю.А. Бельчиков и Г.Я. Солганик предлагают группировку словарей, определяемую запросами потенциальных читателей, среди которых есть три категории: 1) носители языка; 2) изучающие неродной язык; 3) лингвисты [Бельчиков, Солганик 1997: 41]. Разные группы потребителей лексикографических изданий нуждаются в словарях разного типа. Ориентация на потребности языковой личности, которая выступает в качестве адресата словаря, является непременным условием современного антропоцентричного лексикографирования.

Теоретически рассуждая, можно предположить, что у словаря мифологического концепта возможны две основные группы читателей: а) исследователи языка фольклора (лингвисты, фольклористы, культурологи и т. д.); б) те, кому интересны знания о языке фольклора и культуре, т. е. те, кого именуют любителями народной словесности.

Изначально словарь мифологического концепта задумывался как исследовательский, однако в ходе работы стало ясно, что при составлении словаря следует иметь в виду всех читателей. Постепенно модель словарной статьи приняла развернутый вид, и включает в себя историко-лингвистическую, этнографическую, культурную и другую информацию, которая может заинтересовать широкий круг читателей.

В нынешнем понимании разрабатываемый словарь будет преследовать несколько целей. Во-первых, предоставить исследователям-гуманитариям по возможности полную эмпирическую базу для изучения языка народной словесности и представлений, отраженных в нем. В таком случае структура словарной статьи должна полно и наглядно представлять концептуальную структуру единицы, а также ее актуальные связи с другими единицами в пределах макроконцепта. Для широкого круга читателей цель словаря – дать этнокультурный и лингвокультурный «портрет» концептов родного и чужого языков. В этом случае наиболее удобна электронная версия словаря, которая обеспечит его открытость, постоянную пополняемость, интерактивность и при необходимости возможность переструктурирования для удовлетворения потребности разных целевых аудиторий.

Таким образом, словарь может иметь разных адресатов, а включенная в него информация будет, по возможности, учитывать разнообразные интересы потенциальных пользователей.

§ 3. Структура словарной статьи в словаре мифологического концепта

В основе разрабатываемой словарной статьи лежат принципы строения статей нескольких видов словарей: этнолингвистических, словарей языка фольклора, а также словарная анкета, разработанная Институтом славяноведения и балканистики РАН.

Наиболее подходящими для словаря мифологического концепта оказались схемы словарных статей двух этнолингвистических словарей: «Славянские древности» [СД 1995-2004] и «Словарь народных стереотипов и символов» под редакцией Е. Бартминьского [SSSL 1996-1999].

Словарь «Славянские древности» включает в себя несколько типов статей с неодинаковой структурой, которая различна для разных категорий словника. Для данной работы наиболее подходящей оказалась схема, использованная в статьях, посвященных животным, в том числе и мифологическим. В описании можно найти такие сведения, как: 1) название; 2) описание внешнего облика; 3) поверья, легенды о происхождении; 4) оборотничество и превращения; 5) демонологические функции; 6) связанные с животным запреты; 7) участие в обрядах и магических действиях; 8) посвященные животному дни и места; 9) маски и персонажи в обрядах, играх, танцах; 10) использование частей тела животного в обрядах, магии, народной медицине и т.п.; 11) изображение животного на вышивках, постройках и т.д.; 12) фольклорные данные [СД 1995-2004: 10-11]. Для словаря мифологического концепта некоторые названные разделы были объединены в один, например, сведения об оборотничестве и превращении персонажа включены в описание внешнего облика, а в раздел мифологического словаря, названный «Бытование феномена в традиционной народной культуре» вошли сведения, которые в словаре «Славянские древности» описываются в 6-ом – 11-ом разделах.

В этнолингвистическом «Словаре народных стереотипов и символов», создаваемом коллективом филологов Люблинского университета под руководством Е. Бартминьского, словарная статья состоит из нескольких стандартных рубрик: введения, экспликации и документации. Во введении отражаются необходимые сведения энциклопедического характера, лингвистические характеристики и самая общая дефиниция символических свойств и функций, соотносимых с предметом описания [Толстая 2000: 59]. Экспликация представляет собой развернутое толкование, в котором приводятся все существенные признаки, свойства и контексты, создающие в совокупности «образ» предмета [Кукушкина, Никитина 2001: 52]. В разделе «Документация» дается отсылка к конкретным источникам, материал которых расположен по жанрам цитируемых текстов, что позволяет составить представление о разных «образах» слова, создаваемых разными жанрами [Толстая 2000: 59].

Статья словаря мифологического концепта также разделена на несколько частей: введение, которое содержит лингвистическую характеристику и общую дефиницию заголовочного слова; основная часть статьи раскрывает содержание концепта; отсылки к источникам располагаются внутри самой статьи.

На строение разрабатываемой словарной статьи повлиял также словарь языка фольклора, составляемый московскими и курскими лингвофольклористами под руководством С. Е. Никитиной. В основе словарной статьи, предложенной С.Е. Никитиной,

лежат семантические тезаурусные функции, число которых не является постоянной величиной. В настоящее время словарная статья семантического словаря-тезауруса состоит из четырех частей. В первой части даются общие сведения о слове (статическая информация, грамматическая информация, толкование и др.) Основная часть словарной статьи представляет собой тезаурусное описание, состоящее из 38 пунктов, например: 1) синонимы; 2) антонимы / оппозиции / корреляты; 3) гиперонимы; 4) гипонимы; 5) мера / число / количество; 6) лицо / предмет; 7) локус; 8) субъект; 9) действие; 10) адресат действия; 11) объект действия; 12) инструмент / способ действия; 13) источник / причина действия и т. д.

Третья часть словарной статьи – иллюстративная. Четвертая – комментарий, содержащий интерпретацию полученной в тезаурусной части информации [Никитина, Кукушкина 2000: 23-41].

Словарная статья, предложенная С. Е. Никитиной, весьма обширна, основной акцент которой – описание семантических связей единицы как элемента лексической системы языка фольклора. Цель словаря мифологического концепта – концептуальное описание единицы как элемента фольклорной картины мира, подробное описание всех семантических взаимодействий в словаре мифологического концепта в рамках данного исследования не представляется возможным из-за большого объема словарной анкеты, разработанной С. Е. Никитиной.

Для составления словарной статьи словаря мифологического концепта, особенно ее концептуальной части, были использованы также схемы описания мифологических персонажей, предложенные исследователями мифологической лексики. При попытках распределить мифологические персонажи по определенным рубрикам ученые обычно учитывают следующие параметры: место обитания (духи локусов), т.е. принадлежность персонажей к домашнему (домашние духи) или природному (духи природы) пространству; время появления (*полудница* ‘дух, появляющийся в полдень’, *ночница* ‘дух, появляющийся ночью’, *пятница* ‘дух, появляющийся в пятницу’ и т.п.); принадлежность к категории живых людей (полудемонические существа) или к демонам; выделяется особая группа по принципу происхождения мифологического персонажа, т.е. исходя из его генетических связей с душами умерших людей (*вампир* ‘дух умершего человека, который нападает на людей и пьет кровь’, *русалка* ‘дух девушки-утопленницы’, *нави* ‘духи умерших’); учитываются основные функции или сферы деятельности мифологического персонажа (атмосферные духи, духи судьбы, духи болезней и т.п.). Такой, например, является схема описания О. А. Черепановой, которая выделяет семь главных признаков мифологического персонажа: 1) степень

ирреальности персонажа (человек или животное, обладающее ирреальными свойствами, фантастическое существо, дух и т. д.); 2) его функция (вредоносный, добродетельный); 3) место, сфера обитания (земля, выше земли, ниже земли; дом - вне дома и т.п.), время появления персонажа; 4) форма проявления персонажа; 5) облик персонажа: антропоморфный, полиморфный, зооморфный, аморфный; 6) атрибуты персонажа; 7) отношение человека к персонажу [Черепанова 1983: 12].

В 1989 году сотрудниками Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН была разработана специальная анкета для подробного описания персонажей славянской демонологии. Ее назначением было выявление полного состава характерных признаков мифологических персонажей на разных уровнях: лингвистическом, морфологическом и функциональном. Все учтенные в схеме признаки можно сгруппировать в три раздела.

1. Субъект в его "статике" (названия персонажа, его табуистические наименования, эпитеты, этикетные обращения к нему; данные о внешнем виде, ипостась, атрибуты, генезис, "социальные" связи).

2. Группа предикативных признаков, соотносимых с деятельностью мифологического персонажа; здесь учитывались, с одной стороны, действия, направленные на объект (пугать, преследовать, сбивать с пути, похищать, насылать порчу и т.п.), а с другой — безобъектные действия, т. е. привычки поведения мифологического персонажа, характерные пристрастия и занятия (любовь к пению и танцам, расчесывание волос, способность к оборотничеству и т.п.). К этой же "предикативной группе" примыкают локативные и темпоральные характеристики (время и место появления, места обитания).

3. Третья группа признаков относится к объекту, на который направлено действие мифологического персонажа; адресатами воздействия со стороны нечистой силы могут быть разные категории людей (роженицы, новорожденные, новобрачные, тоскующие вдовы, спящие люди, нарушители запретов, ночные путники и т.п.). Схема включает 16 разделов и около ста пунктов вопросника; из них три последних раздела имеют вспомогательный характер: в них оговаривается необходимость отмечать способы коммуникации человека с мифологическим персонажем; фиксировать наиболее устойчивые сюжеты или группы мотивов, связанных с конкретным персонажем; указывать источники, из которых получены сведения о мифологическом персонаже [Виноградова 2001: 18-42].

Такая анкета задает общие параметры для описания каждого из персонажей, однако ее использование в полном объеме для словаря мифологической лексики в рамках данной

работы не представляется возможным из-за ее обширности. Разработанная словарная статья использует лишь некоторые пункты предложенной схемы.

Итак, предлагаемая нами модель словарной статьи включает в себя:

- 1) заголовочное слово и его грамматическую характеристику;
- 2) славянские (кроме русского) и литовские варианты заголовочного слова;
- 3) внутреннюю форму заголовочного слова;
- 4) толкование заголовочного слова;
- 5) описание концептуальных признаков персонажа, а именно:
 - сферу обитания,
 - внешнюю характеристику,
 - функции и действия,
 - отношение к человеку;
- 6) сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж;
- 7) информацию о бытовании феномена в традиционной народной культуре (какие ритуалы связаны с персонажем (например, ритуал кормления духов связан с представлениями о домашних духах), какие поверья и приметы);
- 8) сведения о персонажах с похожими функциями;
- 9) перечень русских и латышских вариантов;
- 10) перечень диалектизмов, т. е. местных (узко локальных) вариантов мифологических номинаций;
- 11) семантическое значение единицы в современном литературном языке (по материалам словарей современного языка).

Таким образом, в словарной статье для экстралингвистической информации (части 5-8) отводится специальная зона, которая графически, в частности, в представленном далее варианте, выделяется смещенной вправо колонкой. Графическое выделение наглядно укажет читателю словаря на границу между лингвистической и энциклопедической информацией.

Заголовочные единицы являются элементами балто-славянского концепта, которые в языке фольклора выражены словами-мифологемами. Объект нашего описания - русские (с указанием славянских вариантов) и латышские (с указанием литовских вариантов) слова-мифологеми: *домовой / mājas gars; водяной / ūdens gars; леший / meža gars; ведьма / ragana; колдун / burvis; черт / velns.*

Заголовочная единица приводится в именительном падеже единственного числа с указанием ударения и графически выделяется жирным курсивом. Рядом с указанием формы

единственного числа помещается помета грамматического рода, приводится форма множественного числа (при наличии таковой), указывается форма родительного падежа единственного и множественного числа. Если существует слово-мифологема другого рода (при условии, что женский и мужской варианты представляют разновидности одной мифологемы), то оно дается при заголовочной единице и графически выделяется курсивом. Например:

Ведьма, ж. р.; -ы; мн. ч. - ведьмы, ведьм. *Ведьмак*, м. р.

Следующая часть статьи представляет славянские и литовские варианты заголовочной единицы. Славянские и балтийские варианты и синонимы слов-мифологем обозначены пометами *#Слав.* и *#Балт.* Источниками для раздела стали словари индоевропейских синонимов, представленные порталом www.mediaevum.de [СИС: www.mediaevum.de], а также двуязычные словари, научная литература, фольклорные тексты.

Сведения о внутренней форме заголовочного слова (если они раскрывают внутреннюю форму слова-мифологемы) приводятся за знаком «*» и представлены по материалам этимологических словарей (например, [Фасмер 1967-1974] и др.).

Для построения толкования заголовочного слова анализируются статьи словарей-источников ([БАС 1948-1965], [Даль 1999], [Ушаков 1935-1940], [Грушко 1996], [СМ 1995], [LLVV 1972-1996] и др.) и выделяется информация, которая является общей для всех указанных словарей.

Иллюстративным материалом служат примеры употребления слов-мифологем в фольклорных текстах (быличках, бывальщинах, поверьях и др., подробнее см. список источников).

Варианты обозначаются пометой *#В.* Источниками для раздела «Варианты» послужила специальная научная литература по вопросу (например, [Виноградова 2000], [Власова 1995], [Толстой 1995 а], [Левкиевская 1996], [Криничная 1993а, 1993б, 1994], [Черепанова 1983] и др.), а также энциклопедическая литература ([Грушко 1996], [СД 1995-2004], [СМ 1995], [СМ2 2002] и др.), фольклорные тексты, словари синонимов.

Диалектные единицы следуют за пометой *#Диал.* Источники этого раздела – «Словарь русских народных говоров» [СРНГ 1965-2006], словарь В.И. Даля [Даль 1999], Национальный корпус русского языка [НКРЯ 2003-2010], научная литература (например, [Виноградова 2000], [Власова 1995], [Черепанова 1983] и др.), энциклопедическая литература, фольклорные тексты.

Семантическое значение заголовочной единицы в современном литературном языке (т. е. современное словоупотребление единицы) следует за пометой #СЛЯ и отражено по материалам словарей современного русского и латышского языка.

Как уже говорилось выше, окончательный вариант словаря будет представлен в электронном формате, что обеспечит свободный переход от одной словарной статьи к другой и позволит читателю сформировать представление о целостности балто-славянской фольклорной картины мира. Технически это может быть достигнуто следующим образом: словарь будет снабжен электронным механизмом отсылок к единицам одного семантического поля, а также смежных и общих зон других семантических полей, в рамках всех включенных в словарь славянских и балтийских языков. Предполагается, что отсылки будут выделены графически синим шрифтом и подчеркиванием, новая словарная статья будет открываться путем наведения курсора на соответствующее слово и нажатия ³⁷, например:

Ведьма , ж. р.; -ы; мн. ч. - ведьмы, ведьм. <u>Ведьмак</u> , м. р.	Ragana , ж. р.; -as; мн. ч. - gaganas, gaganu. Обычно только в ж. р.
#Слав.: <u>ведзьма</u> (белорус.) [РБелС 2002, 1: 149], <u>видьма</u> (укр.) [УРС 1964: 71], <u>вила</u> (серб.), <u>вештица</u> (серб.) [СХРС 1957: 70-71], <u>вещица</u> (болг.) [РБолгС 1981: 64], <u>czarodziejka</u> (польск.), <u>czarownica</u> (польск.) [WKDP 2005: 84], <u>wiedźma</u> (польск.) [WKDP 2005: 503], <u>vědma</u> (чеш.), <u>čarodějnice</u> (чеш.) [РЧС 1974: 65], <u>vila</u> (хорват.), <u>vještica</u> (хорват.) [СХРС 1957: 71].	#Балт.: <u>rāgana</u> (лит.) [LRKŽ 2001: 667], <u>būrtininkė</u> (лит.) [LRKŽ 2001: 128], <u>kerėtoja</u> (лит.) [LRKŽ 2001: 343], <u>žynė</u> (лит.) [LRKŽ 2001: 944].

Данный пример показывает отсылки в заголовочной части словарной статьи и в разделе балто-славянских вариантов, однако подобный инструмент может быть использован в любой из частей статьи.

С полнотекстовыми моделями словарных статей можно ознакомиться в § 4 четвертой главы.

§ 4. Словарные статьи словаря мифологического концепта

³⁷ Модели словарных статей, представленные в данной работе, в настоящий момент еще не оснащены электронной системой отсылок. Пример показывает только их графическое выделение.

Прежде всего, следует отметить, что базой для этого параграфа послужил материал третьей главы работы. В данном разделе представлено содержание предыдущей главы в словарном виде, т. е. модели словарных статей описывают ранее анализированные базовые балто-славянские концепты (*домовой* / *mājas gars*; *водяной* / *ūdens gars*; *леший* / *meža gars*; *ведьма* / *ragana*; *колдун* / *burvis*; *черт* / *velns*). Таким образом, параграф содержит шесть моделей словарных статей, расположенных в **алфавитном порядке**, согласно традиционным принципам лексикографии.

<p>Ведьма, ж. р.; -ы; мн. ч. - ведьмы, ведьм. Ведьмак, м. р.</p>	<p>Ragana, ж. р.; -as; мн. ч. - raganas, raganu. Обычно только в ж. р.</p>
<p>#Слав.: <i>ведзьма</i> (белорус.) [РБелС 2002, 1: 149], <i>відьма</i> (укр.) [УРС 1964: 71], <i>вила</i> (серб.) <i>вештица</i> (серб.) [СХРС 1957: 70-71], <i>вещица</i> (болг.) [РБолгС 1981: 64], <i>czarodziejka</i> (польск.), <i>czarownica</i> (польск.) [WKDP 2005: 84], <i>wiedźma</i> (польск.) [WKDP 2005: 503], <i>vědma</i> (чеш.), <i>čarodějnice</i> (чеш.) [РЧС 1974: 65], <i>vila</i> (хорват.), <i>vještica</i> (хорват.) [СХРС 1957: 71].</p>	<p>#Балт.: <i>rāgana</i> (лит.) [LRKŽ 2001: 667], <i>būrtininkė</i> (лит.) [LRKŽ 2001: 128], <i>kerėtoja</i> (лит.) [LRKŽ 2001: 343], <i>žynė</i> (лит.) [LRKŽ 2001: 944].</p>
<p>* От др.-рус. /вѣд’-/ – ‘колдовство, ведовство, знахарство, знание’, является однокоренным с глаголом <i>ведать</i> [Фасмер 1967-1974, I: 285], [Черных 1999: 137], [Срезневский 1893, 1: 479].</p>	<p>* От латыш. глагола <i>redzēt</i> ‘видеть’ < *regēti (ие.) (чередование *reg- : *rag-). В древности <i>ragana</i> ‘видящая’ → ‘предсказательница’ → ‘женщина, обладающая сверхъестественной силой, колдунья’ [Karulis 1992, 2: 321], [ME LVV 1953-1955, 3: 464].</p>
<p>‘женщина, обладающая особыми знаниями и сверхъестественными, возможно колдовскими, способностями’ [СМ 1995: 34], [СМ2 2002: 41-42], [Грушко 1996: 36].</p>	<p>‘женщина, обладающая сверхъестественной силой, которая умеет колдовать, обычно связана с чертом’ [LLVV 1972-1996, 6.2: 274].</p>
<p><i>Были такие ведьмы, что след брали. Вынимая след, они говорили: «Беру след на семь лет, чтобы от ветра шатался, солнца боялся»</i> [НПЛ 1971: 83].</p>	<p><i>Raganas <...> stāvot sakarā ar velnu, apteklējot otra lopus un pieburot no tiem visu labumu sev. / Ведьмы облюбовали мой хлев и коров выдаивали</i> [LTT 1962-1970, 3: 1321].</p>
<p>К: Сфера обитания: среди обычных людей, иногда в лесу [СМ 1995: 34], [СМ2 2002: 41-42], [Грушко 1996: 36].</p> <p><i>У нас вот здесь бабка ведьма была, в соседнем доме жила</i> [Миф. рас. 1983: 130].</p>	<p>К: Сфера обитания: среди обычных людей [LTT 1991-1993, 3: 1321-1325], [LТТР 1962-1970, 15: 303-370].</p> <p><i>Šeit Skrīveros viena saimniece bijusi izdaudzīnāta par raganu. / Здесь в Скриверах одну хозяйку прозвали</i></p>

<p><i>Пошли девки в лес, поглядеть на ведьму-то</i> [НКРЯ 2003–2009: Рассказ Миньковой о жизни].</p>	<p><i>ведьмой</i> [ЛТТР 1962-1970, 15: 367].</p>
<p>Внешняя характеристика: нет определенных внешних отличий, иногда старая и безобразная, с физическими недостатками, с хвостом, способна к превращению [СМ 1995: 34], [СМ2 2002: 41-42], [Грушко 1996: 36].</p> <p><i>Вдруг выскакивает свинья, черно-пестра! Ну, подскочила к нам и давай кусать, того, другого – за ноги грызть! <...> Это кака-то ведьма...</i> [Миф. рас. 1983: 156].</p>	<p>Внешняя характеристика: нет определенных внешних отличий, способна к превращению [ЛТТ 1991-1993, 3: 1321-1325], [ЛТТР 1962-1970, 15: 303-370].</p> <p><i>Ja ragana par žagatu pa gaisu skrien, tad var tūliņ pazīt, ka tā nav īsta žagata: astes tai trūkst. / Если ведьма сорокой по воздуху летит, ее сразу можно узнать, что это не настоящая сорока: у нее хвоста нет</i> [ЛТТР 1962-1970, 15: 307].</p>
<p>Функции и действия: насыляет порчу на людей, скот, растения и продукты, вызывает стихийные бедствия, оборачивается животными, птицами, летает на шабаш. [СМ 1995: 34], [СМ2 2002: 41-42], [Грушко 1996: 36].</p> <p><i>И вот, значит, одна у нас была ведьма – она портила. Портила. Вот эти хомуты надевала</i> [Миф. рас. 1987: 129].</p>	<p>Функции и действия: насыляет порчу на людей, скот, растения и продукты, вызывает стихийные бедствия, оборачивается животными, птицами, летает на шабаш. [ЛТТ 1991-1993, 3: 1321-1325], [ЛТТР 1962-1970, 15: 303-370].</p> <p><i>Nu tik vedekla sapratusi, ka vīra māte [ragana] ar no govīs ņēmusi savu daļu un tāpēc govīs tik maz piena devusi. / И тут невестка поняла, что свекровь [ведьма] у коровы брала свою долю, и потому корова так мало молока давала</i> [ЛТТР 1962-1970, 15: 372].</p>
<p>Отношение к человеку: может быть как полезна, так и опасна для человека.</p> <p><i>Придуть: "Баба, полячи". " Ну, давай". Наговоришь, она и пошла. Ну а потом вот это вот прослыхала: "Галькя, твоя мать колдунья, твоя мать ведьма"</i> [НКРЯ 2003-2010: Быт-1].</p>	<p>Отношение к человеку: может быть как полезна, так и опасна для человека.</p> <p><i>Ja gribējuši, lai govīs labi dotu pienu <...>, tad zāļu vakarā vajadzējis darīt tā, kā to darījusi kādas mājas vecā māte Dārta [ragana]. / Если хотели, чтобы коровы хорошо давали молоко, тогда накануне Луго нужно было делать так, как это в одном доме делала старая Дарта [ведьма]</i> [ЛТТР 1962-1970, 15: 362].</p>
<p>Сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж: ведьма принимает образ сороки или другой</p>	<p>Сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж: ведьма "ладит"; вредит людям;</p>

<p>птицы, свиньи, собаки, кошки, кобылы, медведя (волка), змеи, предмета; "портит" людей, животных, "надевает хомут" на предметы; "присушивает" или ссорит людей; "портит" свадьбу; похищает плод из чрева; ведьма-оборотень преследует людей; ведьма ворожит, гадает, предсказывает судьбу; "морочит"; повелевает животными; напускает оборотня на людей; знает с нечистой силой; напускает домового на скотину (на человека); напускает чертей на человека; помогает (вредит) в охоте; летает в трубу; передает умение колдовать; проверяет на способность к колдовству; трудная смерть ведьмы; после смерти встает из могилы; похороны ведьмы; защита от ведьмы; ведьмы на Иванов день; ведьма в ночь на Великий четверг; знахарка "ладит" людей, животных, предметы; тушит пожар; слышит на расстоянии, узнает мысли людей; наказывает ведьму, колдуна [Зиновьев 1985: 68-69], [Зиновьев 1987: 310-311], [Гордеева 2001].</p>	<p>"портит" посевы, скот; перемещается; плевков ведьмы; доброжелательные ведьмы; смерть ведьмы [Там же: 303-370].</p>
<p>Информация о бытовании феномена в традиционной народной культуре: колдовские способности у ведьмы в ночь на Великий четверг усиливаются, в эту ночь ведьмы особенно стремятся навредить людям; ведьмы участвуют в ритуалах, призывая мертвых предков [СМ 1995: 34], [СМ2 2002: 41-42], [Грушко 1996: 36], [Власова 1995: 286-296], [Власова 2000: 167-186], [Левкиевская 2000а: 465-477].</p>	<p>Информация о бытовании феномена в традиционной народной культуре: колдовские действия в праздники летнего солнцестояния (Лиго, Иванов день) [ЛТТ 1991-1993, 3: 1321-1325], [ЛТТР 1962-1970, 15: 303-370].</p>
<p>Персонажи с похожими функциями: икóтница, травница, узóльница [Черепанова 1983: 63], [Виноградова 2000: 13], [Власова 1995: 99].</p>	<p>Персонажи с похожими функциями: ---.</p>
<p>#В.: волиéбница [Власова 1995: 51], [Черепанова 1983: 81], [Виноградова 2000: 232, 249], [Левкиевская 2000а: 358], [Криничная 2004: 385], [СД 1995-2009, 1: 297] ворожéя [Власова 1995: 41], знахáрка [Власова 1995: 41],</p>	<p>#В.: burve [LLVV 1972-1996, 2: 146-147], gaišreģe [LLVV 1972-1996, 3: 36], [LVSV 2002: 278], lauma [LLVV 1972-1996, 4: 616], pareģe [LLVV 1972-1996, 6.1: 325], [LVSV 2002: 278], pareģone [LLVV 1972-1996, 6.1: 325], [LVSV 2002: 278], pestele [LLVV 1972-</p>

<p>[Виноградова 2000: 14], [Криничная 2004: 381] колдунья [Власова 1995: 111], [Виноградова 2000: 14], [Левкиевская 2000а: 358], [Криничная 2004: 385], [СД 1995-2009, 1: 297], потворница [Черепанова 1983: 81] проклятая баба [Черепанова 1983: 81] чародейка [Власова 1995: 195], [Виноградова 2000: 232], [Криничная 2004: 385], шаманка [Виноградова 2000: 245].</p>	<p>1996, 6.1: 619], pūšlotāja [LLVV 1972-1996, 6.2: 480], spīgana [LLVV 1972-1996, 7.2: 115], [LVSV 2002: 327], vellata [LLVV 1972-1996, 8: 369], [LVSV 2002: 327], zīlniece [LLVV 1972-1996, 8: 636], [LVSV 2002: 278], zinteniece [LLVV 1972-1996, 8: 647], [LVSV 2002: 278].</p>
<p>#<i>Диал.</i>: белица (Олон.) [СРНГ 1965-2006, 2: 214], [ИЭСРГА 2007-2008, 1: 127], извѣдчица (Влад., Иван.) [СРНГ 1965-2006, 12: 109], [СГРС 2001-2009, 4: 311], присуха (Дон., Свердл.) [СРНГ 1965-2006, 32: 5].</p>	<p>#<i>Диал.</i>: bure (Džūkste), bur[v]ene, burvekle (Kaugurciems), bur[v]eklene, burviete (Sloka), čaravnica, čarauneica, (Sventāja), paraga (Kalupe), raganiņa (Sventāja), raganiete, raganets (Vainiži), rogana (Kalncempji, Kalniena), rogona (Varakļāni), raganeņa (Varakļāni, Ērgļi), spīgaina, spigana (Laidze, Kandava), spīganiete, spīgana (Limbaži) (Арв.), vile (Vainiži), zavētāja (обл.) [LLVV 1972-1996, 8: 588].</p>
<p>#<i>СЛЯ</i>: ‘в народной мифологии - колдунья, чародейка, женщина, знающая с нечистой силой’ [Ушаков 1935-1940, 1: 66]; ‘в народных поверьях: женщина, продавшая душу нечистой силе (дьяволу) в обмен на обладание особыми знаниями и способностями; колдунья’ [СРЯ 1981–1984: 1, 66]; ‘женщина, связанная - по народным поверьям - с дьяволом и способная вредить людям, насылать болезни, портить скот, урожай и т.п.; колдунья’ [Ефремова 2006: 1, 51].</p>	<p>#<i>СЛЯ</i>: ‘в мифологии, а также религии – женщина, которая обладает сверхъестественной силой, умеющая колдовать, обычно связана с чертом’ [LLVV 1972-1996, 6.2: 274], [LVV 2006: 886], [MLVV 2003-2008].</p>

<p><i>Водяной</i>, м.р.; -ого; мн.ч. – водяные, водяных. Обычно только в м. р.</p>	<p><i>Ūdens gars (vīrs)</i>, м.р.; -а; мн.ч. – ūdens gari (vīri), ūdens garu (vīru). Обычно только в м. р.</p>
<p>#<i>Слав.</i>: вадзянік (белорус.) [РБелС 2002, 1: 192], vodni mož (словенск.) [СД 1995-2009, 1: 396], vodník (чеш.) [РЧС 1974: 84], wodny muž (сербо-луж.) [СД 1995-2009, 1: 396].</p>	<p>#<i>Балт.</i>: vandenis (лит.), vandens kipšas (лит.) [LRKŽ 2001: 907]</p>
<p>‘хозяин водных пространств, дух, обитающий в воде’ [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31].</p> <p><i>К водяному, как утопленник в озере, да тоже ходят, ищут, дак тоже говорят:</i></p>	<p>‘водный дух в образе старика, обитает в реках, озерах, болотах’ [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 360-363].</p> <p><i>No ezera izlīdis ūdens gars un teicis: «Cik reizes tu smelsi ūdeni, tik tev būs krūzē naudas, bet par</i></p>

<p>“Царь морской, хозяин водяной, не губи мою душу, выкинь моего на сушу” [НКРЯ 2003-2010: Обычаи и народные названия].</p>	<p><i>to tev ir jāatdod man savs dēls.» / Из озера выплыл водяной и говорит: «Сколько раз зачерпнешь из озера, столько у тебя в кружке денег будет, но за это ты должен будешь своего сына мне отдать» [ЛТТР 1962-1970, 13: 366].</i></p>
<p>К: Сфера обитания: река, озеро, колодец, под водяной мельницей, возле колеса [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31].</p> <p><i>Воденики есть в каждой воды. Чого у нас небольшая копань [пруд], а и тут е воденик [ББ 1991: 104].</i></p>	<p>К: Сфера обитания: река, озеро, болото [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 360-363].</p> <p><i>Ūdens gars izskatās kā vecs vīrs. Viņš dzīvo upēs, ezeros, purvos un pārtiek no zivīm. / Водяной похож на старика. Он живет в реках, озерах, болотах и питается рыбой [ЛТТ 1991-1993, 4: 1883].</i></p>
<p>Внешняя характеристика: старик маленького или большого роста, иногда с очень длинными ногами или голый с большим вздувшимся животом и опухшим лицом, длинная до колен седая или зеленая борода, может выглядеть как получеловек-полурыба с перепонками между пальцами [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31].</p> <p><i>Подойдя поближе, он увидел сидящего на берегу старика [водяного] одетого во все белое и с длинной седой бородой. [МРЛ 1996: 72].</i></p>	<p>Внешняя характеристика: старик с длинной седой или зеленой бородой и рыбьим хвостом [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 360-363].</p> <p><i>Ūdens gars izskatās kā vecs vīrs [ЛТТ 1991-1993, 4: 1883].</i></p>
<p>Функции и действия: охраняет водное пространство, за приношение может обеспечить хороший улов [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31].</p> <p><i>Водяной был, рыбу сторожил. А сейчас зачем-то нету. Сейчас вот и нету засохло все [НКРЯ 2003-2010: Об обрядах].</i></p>	<p>Функции и действия: хозяин водного пространства [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 360-363].</p> <p><i>Ļaudis ticēja, ka upē mājot dievs, kas varot uzsūtīt sausu un slapju laiku, dot auglīgus un bada gadus, vai arī uzlaist ļaudīm grūtas sērgas, kālab nedrīkstot iekaitināt šo upes garu - tas jāuzturot ar upuģiem pie laba prāta. / Люди верили, что в реке живет бог, который может наслать сухое и дождливое время, урожайный или голодный год, или болезнь людям, поэтому речного духа нельзя обижать – ему надо угождать подношениями [ЛТТР 1962-1970, 13: 361].</i></p>

<p>Отношение к человеку: опасен для человека (может заманить в омут, утащить под воду) [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31].</p> <p><i>Когда Гуля вылез из воды, он долго не мог сказать ни слова. Придя в себя, рассказал, что его тянуло под воду что-то скользкое и холодное. Но когда парень стал читать про себя молитву, водяной его отпустил [МРЛ 1996: 71].</i></p>	<p>Отношение к человеку: особенно опасен для тех, кто перед купанием не крестится; в полночь может утащить в воду [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТПР 1962-1970, 13: 360-363].</p> <p><i>Ūdens gars <...> ķer peldētājus pie kājām un velk tos atvarā, sevišķi tos, kas peldot nepārmet krustu. Visvairāk tas notiek pusdienā un pusnaktī. / Водяной <...> тянет купающихся за ноги и тянет в омут, особенно тех, кто купается не перекрестясь. Чаще всего это случается в полдень или в полночь [ЛТТ 1991-1993, 4: 1883].</i></p>
<p>Сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж: водяной принимает образы ягненка, ребенка, собаки, селезня, лебедя, рыбы, старика; похищает проклятого, обруганного; топит; парень женится на девушке, украденной водяным; мужик обогащается за счет водяного; человек обманывает водяного, сделав свое чучело; в гостях у водяного; водяной наказывает человека, проговорившегося о нем; водяной и рыбаки; водяной и мельник; водяной просит помощи человека против другого духа; водяной боится креста и молитвы; можно рассчитывать на помощь водяного, если отказаться от веры и родных; водяной сожительствоует с женщиной, наказывает за измену; водяные играют в кости; водяные боятся грома; водяные сидят ночью на камне, на плоту, ходят у реки; коровы водяного, водяной купается в реке в Ильин день; не любит медной посуды [Айвазян 1975: 171-172], [Зиновьев 1985: 70], [Зиновьев 1987: 307-309], [Гордеева 2001].</p>	<p>Сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж: водяной пугает людей; показывается в образе старика; ест рыбу; водяного видят ночью; водяной борется с другими духами; тянет купающихся на дно; пугает (топит) лошадей и скот; плышет в лодке без весел; вода водяного лечит болезни; водяному служат русалки [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТПР 1962-1970, 13: 360-363].</p>
<p>Информация о бытовании феномена в традиционной народной культуре: один раз в год приносят в дар черную свинью или другое животное; на Украине в основании плотины закапывали лошадиный череп, чтобы обезопасить себя от проказ водяного</p>	<p>Информация о бытовании феномена в традиционной народной культуре: жертвоприношения: в воду бросают еду, цветы [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТПР 1962-1970, 13: 360-363].</p>

[СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31], [Власова 1995: 114-130], [Левкиевская 2000а: 392-396].	
Персонажи с похожими функциями: <u>царь</u> <u>водяной</u> , <u>царь</u> <u>морской</u> [Черепанова 1983: 20-22], <u>фараон</u> [Там же: 94-95]	Персонажи с похожими функциями: ---
#В.: <u>дедушка водяной</u> [Черепанова 1983: 33, 64]	#В.: ---.
#Диал <u>водяник</u> (Волог., Карел.) [СРНГ 1965-2006, 4: 349], <u>водяная сила</u> (Арх.) [АОС 1980-2010, 5: 10], <u>водильник</u> (Коми) [СРНГ 1965-2006, 4: 348], <u>дядко водяной дьявол</u> (Перм., Олон.), <u>извод</u> (Олон.) [СРНГ 1965-2006, 12: 108], [СГРС 2001-2009, 4: 311], <u>навна</u> (Костром., Смол., Нижегород., Том., Якут.) [Черепанова 1983: 34, 95], <u>навна</u> (Смол.) [Черепанова 1983: 34, 56, 95].	#Диал.: <u>depis</u> , <u>ūdensdepis</u> (южное Курземе) [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885].
#СЛЯ: 'сказочный старик, живущий в воде, ее хозяин' [Ушаков 1935-1940, 1: 82]; 'демон в образе старика, обитающий в омутах, колодцах и других водоемах, иногда в море' [БАС 1948-1965, 1: 104]; 'хозяин воды, по суеверным представлениям - повелитель существ, живущих в воде; водяной царь' [Ефремова 2006: 1, 68]; 'в народных поверьях: фантастическое существо (обычно в образе старика); нечистая сила, обитающая в водоёмах; в некоторых сказках: морской царь' [БТСРЯ 1998: 158].	#СЛЯ: <u>ūdensvīrs</u> 'созвездие Водолея' [LVV 2006: 471], [LLVV 1972-1996, 8: 247].

Домовой , м.р.; -ого; мн.ч. – домовые, домовых. Обычно только в м. р.	Mājas gars (kungs) , м.р.; -а; мн.ч. – mājas kungi (gari), mājas kungu (garu). Обычно только в м. р.
#Слав.: <u>заспадар</u> (белорус.) [СД 1995-2009, 2: 121], <u>скарбнік</u> (белорус.) [СД 1995-2009, 2: 121], <u>хатнік</u> (белорус.) [СД 1995-2009, 2: 121], <u>дамавік</u> (белорус.) [РБелС 2002, 1: 391], <u>хатній дідко</u> (укр.) [Виноградова 2000: 132], <u>hospodarzyk</u> (польск.) [WKDP 2005: 209], <u>skarbnik</u> (польск.) [WKDP 2005: 407], <u>domáci skřítek</u> (чеш.) [РЧС 1974:	#Балт.: <u>aitvaras</u> (лит.) [LRKŽ 2001: 20], <u>namū dvasiá</u> (лит.) [LRKŽ 2001: 167-168], <u>kaūkas</u> (лит.) [LRKŽ 2001: 337].

<p>170], hospodáříček (чеш.) [РЧС 1974: 170].</p>	
<p>‘хозяин дома, дух, обитающий в доме’ [СМ 1995: 75], [СМ2 2002: 34-36], [Грушко 1996: 51], [Гальковский 2000: 64], [Брокгауз, Эфрон 1992, V: 96].</p> <p><i>Это вот бывало давно: когда заходишь куда-то (а да и сейчас оно есть), вроде, надо проситься у хозяина ночевать, у домового, у кого ли там [Миф. рас. 1987: 78].</i></p>	<p>‘хозяин дома, дух, обитающий в доме, идол-хранитель домашнего очага’ [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТР 1962-1970, 13: 322-355].</p> <p><i>Mājas kungs esot latviešiem mājas elks. / Домовой у латышей – это домашний идол [ЛТТ 1991-1993, 3: 1178].</i></p>
<p>К: Сфера обитания: дом [СМ 1995: 75], [СМ2 2002: 34-36], [Грушко 1996: 51], [Гальковский 2000: 64], [Брокгауз, Эфрон 1992, V: 96].</p> <p><i>Коли дедушку [домового] не перезывать с собой в новую избу, то станет прокудить [Даль 1996,1: 466].</i></p>	<p>К: Сфера обитания: дом, домашние хозяйственные постройки, территории, прилегающие к дому [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТР 1962-1970, 13: 322-355].</p> <p><i>Šiem [mājas kungiem] ir mājas vieta vai kādā kokā, vai sētmalā, vai pašu laukā kādā akmenī. / У них [домовых] есть место в доме или на каком-нибудь дереве, во дворе, или в хозяйском поле на камне [ЛТТ 1991-1993, 3: 1178].</i></p>
<p>Внешняя характеристика: древний старик с большой седой бородой, покрыт шерстью, способен менять свой облик [СМ 1995: 75], [СМ2 2002: 34-36], [Грушко 1996: 51], [Гальковский 2000: 64], [Брокгауз, Эфрон 1992, V: 96].</p> <p><i>...видит: сидит старик такой, белый. Ну, он голый только, волосам обросший, белый такой, седой, борода длинная – ну, старый, старый, старичок такой. <...> А он посидел, говорит, и – раз! – я смотрю: его уже и нету [Миф. рас. 1987: 56].</i></p>	<p>Внешняя характеристика: древний старик, способен менять свой облик, принимает облик хозяина дома [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТР 1962-1970, 13: 322-355].</p> <p><i>Visbiežāki mājas gars pieņem saimnieka izskatu. <...> Viņš pārvēršas arī par sienu kaudzi, sniega kupeni jeb kādu koku. / Чаще всего домовый принимает облик хозяина. <...> Он превращается и в стог сена, снежный сугроб или какое-нибудь дерево [ЛТТ 1991-1993, 3: 1178].</i></p>
<p>Функции и действия: хозяин дома, заботится о хозяйстве, помогает, иногда вредит людям [СМ 1995: 75], [СМ2 2002: 34-36], [Грушко 1996: 51], [Гальковский 2000: 64], [Брокгауз, Эфрон 1992, V: 96].</p> <p><i>У ней косу заплели, мешочек зашили, а он взял, хозяин, домовый, оторвал со</i></p>	<p>Функции и действия: хозяин дома, заботится о хозяйстве, может отомстить за обиду [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТР 1962-1970, 13: 322-355].</p> <p><i>Ja kāda saimniece neizcepusi karašu smaržīgu, tad mājas dievi sadusmojušies un aizgājuši citur, saimnieci atstādami bez gausa. / Если какая-нибудь хозяйка</i></p>

<p><i>всем мешочком</i> [НКРЯ 2003-2010: Дойные и недоиные коровы].</p>	<p><i>не испекла лепёшку душистую, тогда домашние боги рассердятся и уйдут в другое место, оставят хозяйку с голоду помирать</i> [ЛТТР 1962-1970, 13: 324].</p>
<p>Отношение к человеку: полезен для человека, но иногда способен навредить [СМ 1995: 75], [СМ2 2002: 34-36], [Грушко 1996: 51], [Гальковский 2000: 64], [Брокгауз, Эфрон 1992, V: 96].</p> <p><i>Раньше у нас говорили: если животное не ведётся, значит, она домовому, хозяину, не ко двору</i> [Миф. рас. 1987: 76].</p>	<p>Отношение к человеку: полезен для человека, но иногда способен навредить [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТР 1962-1970, 13: 322-355].</p> <p><i>Mājas kungiem jāsargā dārzi un veselība pie cilvēkiem un lopiem. / Домовые должны охранять дом и заботиться о здоровье людей и скотины</i> [ЛТТ 1991-1993, 3: 1182].</p>
<p>Сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж: домовой принимает образы простого мужика, старика, знакомого, родственника, хозяина дома, черного, страшного человека (в шерсти), женщины, кошки, свиньи, крысы, собаки, теленка, серого барана, медведя, черного зайца, белки, ветра; домовой - дух животного, заложенного в фундамент дома; домового можно увидеть в хомут; гадание с домовым (слушают на повети); домовой ночью в доме; домовой водит; защита от домового; домовой и домашняя скотина; домовой предсказывает будущее; домовой наваливается на яблоню, она сохнет, пока ее не освятили; домовой крадет детей; наказывает; обогащает за доброе к нему отношение; в новый дом надо звать старого домового; домовой, посланный сатаной, душит хозяев, не освятивших дом; выживает хозяина из дома; прогоняет мужика, легшего спать на его дороге; плачет, узнав о смерти полевого; ходит к женщине; распространяет болезни; ночью пьет с ведьмой молоко; воспользовавшись неосторожностью людей, обращает их в домовых; превращает умершего грешника в домового [Айвазян 1975:</p>	<p>Сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж: домовой ухаживает за скотом; превращается в стог сена, в сугроб; люди слышат шаги домового; работает ночью; шумит, когда умирает кто-то из домашних; оставляет синяки; предсказывает будущее [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТР 1962-1970, 13: 322-355].</p>

177-179], [Зиновьев 1985: 73-74], [Зиновьев 1987: 313-314], [Гордеева 2001].	
Информация о бытовании феномена в традиционной народной культуре: широко распространены заговоры и обращения к домовому [СМ 1995: 75], [СМ2 2002: 34-36], [Грушко 1996: 51], [Гальковский 2000: 64], [Брокгауз, Эфрон 1992, V: 96], [Власова 1995: 152-166], [Левкиевская 2000а: 317-324].	Информация о бытовании феномена в традиционной народной культуре: домовая не только покровитель дома, но и объект поклонения; особенно почитали домового в день Мартыня, Симона-Иуды и в Юрьев день [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТ 1962-1970, 13: 322-355].
Персонажи с похожими функциями: <u>ла́ска</u> [Черепанова 1983: 140], [Виноградова 2000: 18], [Власова 1995: 77, 208], <u>люба́к</u> [Черепанова 1983: 48], [Власова 1995: 91, 136] <u>бу́ка</u> [Черепанова 1983: 115-122], [Власова 1995: 38-40].	Персонажи с похожими функциями: <u>mājkekatas</u> [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], <u>lietuvēns</u> [LLVV 1972-1996, 4: 689], [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186].
#В.: <u>дэ́дко</u> [Черепанова 1983: 32-33], [Власова 1995: 74], <u>домо́жир</u> [Черепанова 1983: 60-61], [Власова 1995: 76], <u>дя́денька</u> [Черепанова 1983: 67], <u>игóша</u> [Черепанова 1983: 17], [Власова 1995: 99] <u>невиди́мка</u> [Черепанова 1983: 70], [Власова 1995: 145], <u>сысо́й</u> [Черепанова 1983: 57], <u>сусе́дка</u> [Черепанова 1983: 25], [Власова 1995: 187].	#В.: <u>lietuvēns</u> [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТ 1962-1970, 13: 322-355], <u>mājas dievs</u> [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТ 1962-1970, 13: 322-355], <u>mājas gars</u> [LLVV 1972-1996, 5: 54], [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТ 1962-1970, 13: 322-355], <u>vecāis tēvs</u> [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТ 1962-1970, 13: 322-355], <u>vecītis</u> [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТ 1962-1970, 13: 322-355], <u>vecainis</u> [ЛТТ 1991-1993, 3: 1177-1186], [ЛТТ 1962-1970, 13: 322-355].
#Диал.: ³⁸ <u>батама́н</u> (Волог., Вят.), <u>батамушко</u> (Пск., Волог., Сев. Дв., Вят.), <u>белу́н</u> (зап.), <u>бирю́к</u> (Дон.), <u>больша́к</u> (Арх., Олон., Волог.), <u>больша́к избенно́й</u> (Олон.), <u>большачо́к-доброхо́т</u> (Волог.), <u>большачо́нок</u> (Волог.), <u>брато́к</u> (Вилен.), <u>букана́й</u> (Ср. Урал), <u>буканушко-сосе́душко</u> (Пск., Перм.), <u>букари́ца</u> (Курск., Тобол.), <u>бусе́душко</u> (Амур.), <u>буструга́н</u> (Вят.), <u>глуми́ца</u> (Волог.), <u>гнётка</u> (Коми), <u>дэ́душко-атама́нушко</u> (Арх.), <u>дэ́душко-хозя́ин</u> (Печ.), <u>доброхо́т</u> (Волог.), <u>домове́душка</u> (Симб.), <u>домове́йко</u> (Пин.), <u>домови́д</u> (Волог.), <u>домови́к</u> (Коми, Печ., Пск., Калинин., Калуж., Моск., Орл.), <u>домови́той</u> (Костром.), <u>домово́й жиха́рь</u> (Коми),	#Диал.: <u>cēlis</u> (обл.) [ЛТТ 1991-1993, 3: 1179], <u>bēlis</u> (обл.) [ЛТТ 1991-1993, 3: 1179], <u>labrencis</u> (обл.) [ЛТТ 1991-1993, 3: 1181], [EIV 1983, 2: 176], <u>laurencis</u> [EIV 1983, 2: 209], <u>lietens</u> (Puze), <u>lietuvanc</u> (Sausnēja, Rūjiēna, Briņķi, Jaunpils, Džūkste, Grobiņa, Saldus) [Арв.].

³⁸ Перечень диалектизмов приводится по [Черепанова 1983: 59]

<p><u>домово́й хозя́ин</u> (Мурм., Арх., Коми), <u>домосе́дко</u> (Волог.), <u>домохо́зьяин</u> (Печ.), <u>до́мицик</u> (Калин.), <u>дру́гая полови́на</u> (Олон.), <u>ду́мова́</u> (Урал.), <u>ду́рно́й</u> (Тул., Ворон.), <u>жи́рови́к</u> (Арх., Олон., Коми), <u>жи́рово́й че́рт</u> (Олон.), <u>жи́тель</u> (Пин.), <u>жиха́ре́к, жиха́рь</u> (Арх., Олон., Коми, Волог.), <u>жма́</u> (Новг.), <u>жма́ра</u> (Олон.), <u>за́же́ник</u> (Олон.), <u>запе́чный су́седко</u> (Печ.), <u>игре́ц</u> (Орл.), <u>избо́ной</u> (Олон.), <u>корми́лец, корми́лушко</u> (Волог.), <u>кота́нко</u> (Арх.), <u>лы́ско</u> (Коми), <u>ми́лак</u> (Курск), <u>мо́довейко́, мо́дово́й</u> (Пин.), <u>на́больши́й</u> (Ворон.), <u>на́вно́й</u> (Калин.), <u>нама́жирко</u> (Печ.), <u>на́мно́й</u> (Яросл., Калин.), <u>он</u> (Яросл.), <u>па́стень, по́стень</u> (Новг., Пск., Прибалтика, Волог.), <u>пома́ниха</u> (Печ.), <u>сам</u> (Волог., Яросл.), <u>хозя́ин</u> (Мурм., Арх., Коми, Лен., Волог.), <u>хозя́ин домо́во́й</u> (Олон., Коми), <u>хозя́инушко мо́хна́тый</u> (Олон.), <u>ху́денький</u> (Эст.), <u>цю́нда</u> (Олон.), <u>чу́динка</u> (Колым.), <u>шиши</u> (Костром.), <u>шиши́га</u> (Костром., Перм.), <u>шиши́ко</u> (Арх., Пск.), <u>шиши́ок запе́чный</u> (Эст.), <u>шут</u> (Нижегор., Пенз.), <u>шутово́й</u> (Коми).</p>	
<p>#СЛЯ: 'в верованиях славян и других народов дух, живущий в доме, хранитель дома, иногда наказывающий за нарушение обычаев' [Ушаков 1935-1940, 1: 94]; 'добрый или злой дух, живущий - по суеверным представлениям - в доме' [Ефремова 2006: 1, 73], 'в народных поверьях: добрый или злой дух, живущий в доме, в его ведении все жилые и хозяйственные помещения дома' [БТСРЯ 1998: 165].</p>	<p>#СЛЯ: 'миф., дух, который заботится о благополучии в доме' [LLVV 1972-1996, 5: 215].</p>

<p>Колдун, м. р.; -а; мн. ч. - колдуны, колдунов. Колдунья, ж. р.</p>	<p>Burvis, м. р.; -ja; мн. ч. - burvji, burvju. Burve ж. р.</p>
<p>#Слав.: <u>вѣдьмак</u> (белорус.) [РБѠС 2002, 1: 643], <u>ведьмак, чарівник, ма́гьосник</u> (болг.) [РБолгС 1981: 297], <u>чаробња́к</u> (серб.) [СХРС 1957: 1058], <u>czarownik</u> (польск.) [WKDP 2005: 91], <u>kouzelník</u> (чеш.) [РЧС 1974: 275], <u>čaroděj</u> (чеш.) [РЧС 1974: 275], <u>vještac</u> (хорват.) [СХРС 1957: 69].</p>	<p>#Балт.: <u>búrtininkas</u> (лит.) [LRKŽ 2001: 128], <u>kerétojas</u> (лит.) [LRKŽ 2001: 343], <u>žynys</u> (лит.) [LRKŽ 2001: 944].</p>

<p>* первоначально ‘заклинатель’, родственно лит. <i>kalba</i> ‘язык’, латыш. <i>kalada</i> ‘шум, ссора’, лат. <i>cal-</i> ‘вызывать, сзывать’, греч. <i>kalw</i> ‘звать, призывать’, греч. <i>kyladoj</i> ‘шум’ [Фасмер 1967-1974, 2: 287-288].</p> <p>Родственно словенск. <i>kolduš</i> ‘нищий’, мадьяр. <i>koldulni</i> ‘нищенствовать’, <i>koldus</i> ‘нищий’. Можно указать на цыган, занимающихся нищенствованием и гаданием. Другая версия – исконно славянское слово от корня <i>*kel-</i> ‘говорить’. По А. Преображенскому <i>колдун</i> также от ‘гадатель, заклинатель’ (<i>заклинатель</i> – т. е. заговаривающий, т. к. <i>*kel-</i> ‘говорить’) [Преображенский 1910-1949, 1: 332].</p>	<p>* от латыш. глагола <i>burt</i> < и.-е. <i>*bher-</i> ‘резать, раскалывать, бить’, балт. <i>burt</i> ‘резать, вырезать знаки на деревянной поверхности’ [Karulis 1992, 1: 45], [ME LVV 1953-1955, 1: 354-355].</p>
<p>‘мужчина, обладающий особыми знаниями и сверхъестественными, возможно, колдовскими, способностями’ [СМ 1995: 81], [СМ2 2002: 93-94], [Грушко 1996: 105].</p> <p><i>Колдуны же какие-то были. Колдовать умели. Говорили, что были какие-то...</i> [Миф. рас. 1987: 192].</p>	<p>‘мужчина, обладающий особыми знаниями и сверхъестественными, возможно, колдовскими, способностями’ [ЛТТ 1991-1993, 1: 145-158], [ЛТТР 1962-1970, 15: 270-319].</p> <p><i>Tas, lūk, bī ilgi arakaļ, ka Antužā dzīvāja vecs vecis - tas bī buris - un visādīgi pestelojās. / Это, знаешь, было очень давно, в Антуже жил старый старик, он был колдун – колдовал по-всякому</i> [ЛТТР 1962-1970, 15: 289].</p>
<p>К: Сфера обитания: среди обычных людей [СМ 1995: 81], [СМ2 2002: 93-94], [Грушко 1996: 105].</p> <p><i>Жили два соседа. Один был колдуном и жил богато, другой — бедный, никакого колдовства не знал</i> [ЛПБ 1989: 204].</p>	<p>К: Сфера обитания: среди обычных людей [ЛТТ 1991-1993, 1: 145-158], [ЛТТР 1962-1970, 15: 270-319].</p> <p><i>Senāk Iesteniekos bijis liels burvis, Strautiņš. / В давние времена в Иестенеках жил могучий колдун Страутиньш</i> [ЛТТР 1962-1970, 15: 285].</p>
<p>Внешняя характеристика: нет определенных внешних отличий, способен к превращению [СМ 1995: 81], [СМ2 2002: 93-94], [Грушко 1996: 105].</p> <p><i>Раньше были такие, что пускали на ветер. Колдун на ветер пускает порчу. Если человек заболевает, говорят, что ветер поганый обошел</i> [МРЛ 1996: 58].</p>	<p>Внешняя характеристика: нет определенных внешних отличий, способен к превращению [ЛТТ 1991-1993, 1: 145-158], [ЛТТР 1962-1970, 15: 270-319].</p> <p><i>Vienam saimniekam dzīvojis kaimiņos ļoti skaudīgs vecis, kas bijis burvis. / У одного хозяина жил в соседях завистливый старик, который был колдуном</i> [ЛТТР 1962-1970, 15: 302].</p>

<p>Функции и действия: насылает порчу на людей или скот, губит посевы, забирает урожай с чужих полей, на свадьбе исполняет роль дружки, привораживает влюбленных (мужа с женой) [СМ 1995: 81], [СМ2 2002: 93-94], [Грушко 1996: 105].</p> <p><i>И вот, значит, одна у нас была ведьма – она портила. Портила. Вот эти хомуты надевала [Миф. рас. 1987: 129].</i></p>	<p>Функции и действия: насылает порчу на людей или скот, губит посевы, забирает урожай с чужих полей, состоит в заговоре с нечистой силой.</p> <p><i>Apškatoties labi - vai tēte! - tas jau lielais burvis Strautiņš, buŗ rudzus! / Смотрим – вот тебе раз! – а это могучий колдун Страутыньш рождь заговаривает [ЛТТР 1962-1970, 15: 285].</i></p>
<p>Отношение к человеку: может быть как полезен, так и опасен для человека.</p> <p><i>Но все же сговорила его [колдуна] эта женщина. Приезжает утром, че-то наладил на чай, она мужа-то попоила, и перестал гулять. Как присох [Миф. рас. 1987: 193].</i></p>	<p>Отношение к человеку: может быть как полезен, так и опасен для человека.</p> <p><i>Veci ļaudis tic, ka ļauns cilvēks [burvis] varot otru nolādēt un pārvērst lopu, zvēru, putnu izskatā. / Пожилые люди верят, что злой человек [колдун] может на другого порчу навести и превратить в скота, зверя или птицу [ЛТТР 1962-1970, 15: 270].</i></p>
<p>Сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж: колдун принимает образ птицы, свиньи, собаки; "портит" людей, животных; "присушивает" или ссорит людей; "портит" свадьбу, шутит над ней; оберегает ("ладит") свадьбу; соперничество колдунов на свадьбе; колдун в образе коршуна похищает ребенка из чрева беременной женщины; ворожит, гадает, предсказывает будущее: гадание, предсказание сбываются; "морочит", "отводит глаза"; повелевает змеями, животными; навлекает на дом кикимору; летает; передает умение колдовать; трудная смерть колдуна; колдуна можно убить пулей, отлитой из медного креста; отводит тучу (ветер); уводит (наводит) клопов (червей, тараканов) из дома (из огорода); превращает человека в волка; знахарь слышит на расстоянии, узнает мысли людей; наказывает (разоблачает) ведьм, колдунов; колдун после смерти встает из могилы; "чудится" в доме после смерти колдуна; колдуны перевозят свой заветный камень</p>	<p>Сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж: колдун вредит людям; портит урожай; мучает домашних животных; перемещается с вихрем; вмешательство в жизнь колдуна; доброжелательные колдуны; смерть колдуна [ЛТТ 1991-1993, 1: 145-158], [ЛТТР 1962-1970, 15: 270-319].</p>

[Зиновьев 1985: 70-73], [Зиновьев 1987: 311-313], [Гордеева 2001].	
Информация о бытовании феномена в традиционной народной культуре: ----	Информация о бытовании феномена в традиционной народной культуре: ---
Персонажи с похожими функциями: , облакогонитель [Черепанова 1983: 81], травник [Черепанова 1983: 81], [Власова 1995: 99].	Персонажи с похожими функциями: ---
#В.: ведун [Черепанова 1983: 15], [Власова 1995: 41], вещун [Черепанова 1983: 15, 62], [Власова 1995: 50], [СД 1995-2009, 2: 529], [Криничная 2004: 385], ворожэц [Черепанова 1983: 15], [Власова 1995: 68], [Криничная 2004: 385], гадаль [Черепанова 1983: 15], [Власова 1995: 70], [Криничная 2004: 386], знаток [Черепанова 1983: 15], [Власова 1995: 98], [СД 1995-2009, 2: 529] ломотник [Черепанова 1983: 15], [Криничная 2004: 386], чародей [Власова 1995: 195], [Криничная 2004: 385], чернознай [Черепанова 1983: 15], [Криничная 2004: 386].	#В.: bāslis [LVSV 2002: 85], burtnieks [LLVV 1972-1996, 2: 145], [LVSV 2002: 85], dievredzis [LVSV 2002: 85], dievregis [LVSV 2002: 85], dziedētājs [LLVV 1972-1996, 5: 447-448], gaišregis [LLVV 1972-1996, 3: 36], [LVSV 2002: 85], paregis [LLVV 1972-1996, 6.1: 325], pestelis [LLVV 1972-1996, 6.1: 619], [LVSV 2002: 85], pestelnieks [LVSV 2002: 85], pūšlotājs [LLVV 1972-1996, 6.2: 480], [LVSV 2002: 85], riebējs [LLVV 1972-1996, 6.2: 645], vārdotājs [LLVV 1972-1996, 8: 299], zintnieks [LLVV 1972-1996, 8: 647], [LVSV 2002: 85].
#Диал.: ерестун (Олон.) [СРНГ 1965-2006, 9: 21], ересник (Олон.) [СРНГ 1965-2006, 9: 20] еретик (Арх., Сиб., Волог., Калуж., Перм., Сиб., Южн. Сиб., Пенз., Казан., Пск.) [СРНГ 1965-2006, 9: 22], еретник (Арх.) [СГРС 2001-2009, 3: 326], икотник [СРНГ 1965-2006, 12: 182], [СГРС 2001-2009, 4: 328], килятник (Влад.), наўзник (Твер.) [СРНГ 1965-2006, 20: 247], шаман [ЭСРДС 2000: 687-688]	#Диал.: bors (Nerete), buors (Sunākste), buris (Kēči, Turaida, Vecate, Rauna), būrs (Rozēni, Pope, Aknīste, Kalupe, Kaldabruņa, Strazde), burveklis (Vecate, Valmieras aprinkis), bureklis (Vecate, Saikava, Egere, Ezere), čaravnieks (Kalupe), pestalnīeks (Vecpiebalga), raganis (Naurēni), varduotājs (Mežotne) [Арв.], zavātnieks (обл.) [LVSV 2002: 85], zavētājs (обл.) [LVSV 2002: 85], [LLVV 1972-1996, 8: 588].
#СЛЯ: ‘человек, занимающийся колдовством, искусный в колдовстве’ [Ушаков 1935-1940, 1: 126]; ‘тот, кто занимается колдовством’ [СРЯ 1981–1984: 1, 134]; ‘тот, кто владеет колдовством и занимается им’ [Ефремова 2006: 1, 74].	#СЛЯ: ‘человек, который, по представлениям суеверных людей, обладает колдовской силой’ [LLVV 1972-1996, 2: 63]; ‘человек, который занимается колдовством’; ‘тот, кто обладает сверхъестественными, необъяснимыми способностями, силой’ [LVV 2006: 225].

<p><i>Леший</i>, м. р.; -его; мн. ч. - лешие, леших. <i>Лешачиха</i> ж. р.</p>	<p><i>Meža gars</i>, м. р.; -а; мн. ч. – meža gari, meža garu. Обычно только в м. р.</p>
<p>#Слав.: <i>лясун</i> (белорус.) [РБелС 2002, 1: 720], <i>гѣрски дух</i> (болг.) [РБолгС 1981: 331], <i>таласъм</i> (болг.) [РБолгС 1981: 331], <i>лісовий чоловік</i> (укр.), <i>чугайстер</i> (укр.) [УРС 1964: 923].</p>	<p>#Балт.: <i>miškinis</i> (лит.), <i>miško dvasiá</i> (лит.) [LRKŽ 2001: 419]</p>
<p>‘дух леса, воплощение леса, хозяин леса и зверей’ [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31].</p> <p><i>Лесной</i> [леший] <i>тоже своей площадью заведует</i> [НКРЯ 2003-2010: Быт-1].</p>	<p>‘дух леса, хозяин леса и зверей’ [LTT 1991-1993, 4: 1881-1885], [LTTP 1962-1970, 13: 360-363].</p> <p><i>Tad Meža vecis kūpā ar vysim meža kustūnim aizguoja uz cyturini dzeivuoitu, bet vylkam, luočam un lopsai pasacēja, lai raun un pūstej laukus un zūg viškas nu kūtim uorā. / Тогда леший вместе со всеми лесными зверями ушел жить в другие места, а волку, медведю и лисе приказал, чтобы разорвали деревни и крали кур из курятников</i> [LTTP 1962-1970, 13: 171].</p>
<p>К: Сфера обитания: лес, лесная чаща [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31].</p> <p><i>Я</i> <i>ведь вам говорила, что леший-от ходит в лесу</i> [НКРЯ 2003-2010: Скотина. Зимний сезон].</p>	<p>К: Сфера обитания: лес [LTT 1991-1993, 4: 1881-1885], [LTTP 1962-1970, 13: 360-363].</p> <p><i>Meža gars <...> staigā pa mežu ar lielu kūju rokā, baida malkas cirtējus un bērnus, kas lasa ogas vai sēnes. / Леший <...> ходит по лесу с большой палкой в руках, пугает дровосеков и детей, которые собирают ягоды или грибы</i> [LTT 3: 1225].</p>
<p>Внешняя характеристика: расплывчатый образ (неоднозначный в разных фольклорных текстах); покрыт шерстью, со звериными атрибутами (рогами, копытами); может изменять свой облик [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31].</p> <p><i>Леший он пучеглазый, у него волосья длинные, борода зеленая, он выше дерев, толстый, что девки хоть хороводы води</i> [МРЛ 1996: 117].</p>	<p>Внешняя характеристика: расплывчатый образ; покрыт шерстью [LTT 1991-1993, 4: 1881-1885], [LTTP 1962-1970, 13: 360-363].</p> <p><i>Meža gars ir liela auguma, apaudzis ar spalvām un izskatās kā lācis. / Леший огромного роста, покрыт шерстью и выглядит как медведь</i> [LTT 3: 1225].</p>
<p>Функции и действия: хозяин леса, охраняет лес, пугает людей и сбивает с дороги, дразнит, крадет людей [СМ</p>	<p>Функции и действия: хозяин леса, охраняет лес, пугает людей и сбивает с дороги, дразнит [LTT 1991-1993, 4:</p>

<p>1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31].</p> <p><i>В лес куды заходишь, а лицо перекрестишь, а помоги мне господи выйти. Ак лесной хозяин есть, леший есть [НКРЯ 2003-2010: Быт-1].</i></p>	<p>1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 360-363].</p> <p><i>Viņš [meža gars] mēdz kliegt „au”, sit plaukstas, zobojas par ogotāju un sēņotāju saucieniem. / Он [леший] умеет кричать «Ау!», бить в ладоши и передразнивать крики людей, которые собирают ягоды и грибы [ЛТТ 3: 1225].</i></p>
<p>Отношение к человеку: опасен для человека, но иногда помогает [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31].</p> <p><i>Задумал мужик сам собой посмотреть на лешего, да и был таков [Миф. рас. 1987: 14].</i></p>	<p>Отношение к человеку: опасен для человека, но иногда помогает [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 360-363].</p> <p><i>Ja kāds nezīnot jeb necienīgi iekūlies Ilmades birzī, tas ar pilnu prātu vairs mājā neatgriezies: birzes gari tam atriebešies. / Если кто-то по незнанию или без уважения приходил в Илмадскую рощу, тот в здравом уме домой уже не возвращался: духи рощи ему мстили [ЛТТР 1962-1970, 13: 334].</i></p>
<p>Сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж: леший принимает образы простого человека, старика, родственника или знакомого, человека огромного роста, человека (животного) в шерсти, человека с рогами на голове, ягненка, оленихи, вихря на дороге; выдает себя хохотом; человек видит свадебную (похоронную) процессию леших; пугает ночующих на тропе; лешего видят сквозь ноги; заводит человека; пугает действием, звуками и т. д.; крадет детей; уводит проклятых, отданных ему неосторожным словом; вор спасает ребенка из рук лешего-попутчика; ребенок, побывав у лешего, начинает ворожить; человек, украденный лешим, служит у него лошадью; душа повесившегося, утопленника достается лешему; трава чертополох спасает от лешего; леший награждает человека, прикрывшего в</p>	<p>Сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж: леший сторожит свои владения; пугает детей, собирающих ягоды и грибы, дровосеков; принимает образ родственника или знакомого; сбивает с пути; передразнивает крики людей в лесу; появляется вечером, ночью [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 360-363].</p>

<p>лесу его нагих детей; служит человеку; человек помогает лешему, выручает его из беды; мужик и леший меряются силами; леший и пастух; леший-кум; в гостях у лешего; в работниках у лешего; хлебом лешего оказывается мох, шишки, помет; лешего можно убить хлебным мякишем, иглой в пятку, медной пуговицей; труп лешего вывозят на петухе и курице; боится ругани, креста, молитвы; молитва человека помогает лешему в драке с чертями; не любит шума в лесу, ночной работы; ворожея с помощью лешего обманывает мужика; леший врывается в кабак; баба заболевает, выкупавшись в лесном пруду, молится лесному царю и выздоравливает; в няньках у лешего; ссора водяного с лешим; наказывает человека; лешие хотят съесть попавшую к ним девушку, ее отец, убивает их и находит у них золото; леший проиграл в карты другому хозяину — зверя в лесу не стало; делает человека невидимым; лешие перекочевывают в другое место; повторяет действия человека; превращает человека в собаку [Айвазян 1975: 168-169], [Зиновьев 1985: 62-64], [Зиновьев 1987: 305-307], [Гордеева 2001].</p>	
<p>Информация о бытовании феномена в традиционной народной культуре: считается, что лешего можно встретить в ночь на Ивана Купалу и получить бумагу о том, когда надо охотиться [СМ 1995: 45], [СМ2 2002: 23-26], [Грушко 1996: 31].</p>	<p>Информация о бытовании феномена в традиционной народной культуре: образ лешего восходит к культу Лесной матери и Матери земли [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 360-363].</p>
<p>Персонажи с похожими функциями: <u>боровик</u>, <u>боровой</u>, <u>боровички</u> [Черепанова 1983: 30], [Власова 1995: 38], [СМ 1995: 243].</p>	<p>Персонажи с похожими функциями: <u>Mēža māte</u> [Kursīte 1999: 55-59], [Šmits 1926: 87], [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 360-363].</p>
<p>#В.: <u>заркун</u> [Черепанова 1983: 62], [Власова 1995: 70], <u>дикáрь</u> [Черепанова 1983: 68], [Власова 1995: 121], [Левкиевская 2000а: 320], <u>дикий</u> [Черепанова 1983: 68].</p>	<p>#В.: <u>Meža tēvs</u>, <u>meža vecītis</u> [Kursīte 1999: 57], [ЛТТ 1991-1993, 4: 1881-1885], [ЛТТР 1962-1970, 13: 360-363].</p>

<p>[Власова 1995: 121], [СД 1995-2009, 3: 104], [Левкиевская 2000а: 320], лесма́н [Черепанова 1983: 74], [Власова 1995: 118], дукáнька [Черепанова 1983: 71], [Власова 1995: 136], не́кошной [Черепанова 1983: 41-42, 68], [Власова 1995: 147], [СД 1995-2009, 3: 104], пастух [Черепанова 1983: 62], прокляты́й [Черепанова 1983: 71], [СД 1995-2009, 3: 104].</p>	
<p>#Диал.:³⁹ алба́стый (Вят.), ангел лесно́й (Коми), аполло́н (Коми), байстрюк (Костром.), блуд (Смол., Калуж.), больша́к (Волог.), бор (Олон., Пин.), бука́рка (Вост. Сиб.), верго́й (Коми), води́ло (Новг., Череп.), во́дка (Коми), волоса́тик (Сев. Дв., Волог.), во́льный (Новг., Волог., Эст.), во́рог (Орл.), господи́н Ши́шкин (Коми), де́дка, де́душка (Волог., Вят., Орл.), ди́кий, му́жичо́к (Эст.), ди́конький (Вят., Пенз.), дя́дюшка (Вят., Коми, Олон.), ёлман (Мурм.), ёлс (Костром.), жи́харь (Арх.), зада́в (Лен.), зы́бочник (Олон., Волог., Пск.), ихов (Вят.), кожеде́р (Южн. Сиб., Том., Иркут.), костоло́м (Южн. Сиб.), кура́нко (Мез.), кусь-дя́дя (Вят.), лап-царь (Волог.), легáн (Новг., Череп.), лемáн (Олон., Волог., Калуж.), лемба́ (Олон., Коми, Мурм., Арх., Лен., Тихв.), лемо́р (Арх.), лес (Олон., Коми), леса́к (Казан.), лесни́к (Олон.), лесно́й (Новг., Арх., Олон., Волог., Вят., Перм., Костром., Яросл., Влад., Свердл., Тобол., Том. и др.), лесно́й а́нгел (Коми), лесно́й дя́дя (Волог., Вят., Олон., Новг.), лесно́й деду́шка (Волог., Вят., Олон., Новг.), лесно́й жителё (Коми), лесно́й князь (Волог.), лесно́й херувим (Влад.), лесно́й хозяи́н (Коми, Волог.), лесной че́рт (Коми), лесови́к (Олон., Коми, Арх., Волог., Новг., Яросл.), леша́к (Олон., Коми, Печ.), лешейко́ (Коми), леший Ива́н (Арх.), лоба́стый (Перм.), лопа́стый (Перм.), ляд (Олон.), му́жичо́к (Яросл.), Мусаила-лес (Олон.),</p>	<p>#Диал.: ---.</p>

³⁹ Перечень русских диалектизмов приводится по [Черепанова 1983: 58]

<p>он (Вят.), осови́к (Лен.), полесови́к (Арх.), полесу́н (южн.), пополи́сный (Коми), пра́ведный (Олон.), сам (Яросл.), те́мбу́й (Мурм.), хозя́ин (Олон., Коми, Волог.), ху́денький (Эст.), че́мор, це́мор (Арх.), шат, шату́н (Южн. Сиб.), шишико́ (Пск.), шишалу́пец (Латв.), шишио́к (Арх., Коми), шо́лмос (Забайк.), шут (Костром.); (укр.): дед (укр., Бойковщина), но́чник (укр., Закарпатье), чуга́йстр, чуга́йстрин (укр., Украинские Карпаты).</p>	
<p>#СЛЯ: ‘в русской народной мифологии - сверхъестественное существо, живущее в лесу’ [Ушаков 1935-1940, 2: 85]; ‘человекообразное существо, живущее в лесу и враждебное по отношению к человеку; дух леса (в русской народной мифологии)’ [Ефремова 2006: 2, 101]; ‘в народных поверьях: человекообразный дух леса (враждебный человеку); хозяин леса’ [БТСРЯ 1998: 121].</p>	<p>#СЛЯ: ---.</p>

<p>Черт, м. р.; -а; мн. ч. - черти, чертей. Чертовка ж.р.</p>	<p>Velns, м. р.; -а; мн. ч. – velni, velnu. Обычно только в м. р.</p>
<p>#Слав.: чорт (белорус.) [РБелС 2002, 3: 721], чорт (укр.) [УРС 1964: 916], дявол (болг.) [РБолгС 1981: 878], ђаво (сербохорв.) [СХРС 1957: 163], cěrt (чеш.) [РЧС 1974: 855], czart (польск.) [WKDP 2005: 92-93].</p>	<p>#Балт.: vélnias (лит.) [LRKŽ 2001: 915], kipšas (лит.) [LRKŽ 2001: 347], nelabásis (лит.) [LRKŽ 2001: 434], piktá dvasiá (лит.) [LRKŽ 2001: 168].</p>
<p>* От праславянской праформы *čьrtь и рассматривается как причастие на -to- со значением ‘проклятый’, родственное лит. <i>kyreti</i> ‘злиться’, <i>i-kyrti</i> ‘гнушаться’, <i>apkyreti</i> ‘надоедать’, <i>ikyrus</i> ‘назойливый, навязчивый’, <i>kereti</i> ‘сглазить, околдовать’ [Фасмер 1967-1974, 4: 347-348]. Родственно словенск. <i>črt</i> ‘ненависть, вражда’, чеш. <i>čert</i> ‘черт, злой дух’, диал. чеш. <i>čmert</i> ‘черт’, ст.-чеш. <i>čmert</i> ‘черт’, словац. <i>čert</i> ‘черт, злой дух’, ‘неприятность’, в.-луж. <i>čert</i> ‘черт’, н.-луж. <i>cart</i> ‘черт, бес’, польск. <i>czart</i> ‘черт, бес, злой дух’, укр. <i>чорт</i> ‘черт’,</p>	<p>* от и.-е. *uel-su- < *ues-lu-, где основа *ues- имеет значение ‘пастбище’ [Karulis 1992, 2: 379].</p>

<p>белорус. <i>чорт</i> ‘черт’. Значение словенск. <i>čr̂t</i> ‘ненависть, вражда’ связывается с диал. нем. <i>Schrit, Schriet</i> ‘размолвка, разлад, раздор’, а также с наличием у продолжений праслав. <i>*běszь</i> в южнославянских языках значения ‘ярость, гнев’. [ЭССЯ 1974-2005, 4: 164-165].</p> <p>Согласно другой версии праслав. <i>*čьrtь</i> связывается с <i>*čьrto-ryja, *krьto-ryja</i> ‘нечто прорытое в земле’, ‘крот’. Родство с этими формами делает возможной семантическую реконструкцию <i>*čьrtь</i> как ‘тот, кто роет’ и далее ‘земляной, подземный дух’ [Трубачев 1976: 147-179], [ЭССЯ 1974-2005, 4: 163-166].</p> <p>Связывается с праслав. глаголом <i>*čersti</i> (: <i>*čerto</i>) ‘чертить’, ‘межевать’, ‘вспахивать’, ‘раскорчевывать’. Параллель с словенск. <i>crt</i> ‘раскорчеванное место’ [Топоров 2002: 104].</p> <p>Возводится к и.-е. корню <i>*ker-</i> : <i>*kog-</i> : <i>*kř-</i> ‘резать’, ‘обрезать’, ‘отсекать’, ‘корнать’. Ср. славянские наименования <i>черта</i>, например, укр. <i>куций</i> ‘черт’, белорус. <i>куцы</i> ‘черт’, польск. <i>kusy</i> ‘черт’, ‘куций’, болг. <i>куц</i> ‘черт’, ‘хромой’ [Черных 1999, 2: 384].</p>	
<p>‘злой дух, нечистая сила’ [СМ 1995: 385-386], [СМ2 2002: 331-332], [Грушко 1996: 469], [Власова 1995: 286-296].</p> <p>- Дак черт! Черт, что Бог! Эти, как вот... сила кака-то злая. Естественная или неестественна. Одна чёртова сила, а друга божественная сила [НКРЯ 2003-2010: Люди и их прозвища].</p>	<p>‘злой дух, нечистая сила’ [ЛТТ 1991-1993, 4: 1941-1946], [ЛТТР 1962-1970, 14: 11-121].</p> <p><...> <i>ienāk tāds melns, ragains, aste lai bijusi. Juris pārmetis krustu, un melnais pazudis. Nodomājis, cits tas nevarot būt kā pats velns.</i> / <...> <i>входит кто-то черный, рогатый, с хвостом. Юрис перекрестился, черный и пропал. Подумал Юрис, что это был не кто иной, как сам черт</i> [ЛТТР 1962-1970, 14: 15].</p>
<p>К: Сфера обитания: «тот» свет, проклятые, неосвященные места [СМ 1995: 385-386], [СМ2 2002: 331-332], [Грушко 1996: 469], [Власова 1995: 286-296].</p> <p><i>Вдруг западня поднимается, из нее появляется черт</i> [Миф. рас. 1987: 101].</p>	<p>К: Сфера обитания: «тот» свет, проклятые, неосвященные места [ЛТТ 1991-1993, 4: 1941-1946], [ЛТТР 1962-1970, 14: 11-121].</p> <p><i>Pie Skujenes agrāk pats velns mājojis tā sauktajā Velna pagrabā, Velna alā. / Раньше возле Скуен в месте, которое прозвали Чертов погреб в Чертовой пещере, сам черт жил</i> [ЛТТР 1962-1970, 14: 66].</p>
<p>Внешняя характеристика: человекообразное существо с хвостом и</p>	<p>Внешняя характеристика: человекообразное существо с хвостом,</p>

<p>конскими копытами или куриными лапами, может изменять свой облик; иногда не имеет конкретную форму [СМ 1995: 385-386], [СМ2 2002: 331-332], [Грушко 1996: 469], [Власова 1995: 286-296].</p> <p><i>Я видел однажды черта. <...> Смотрю, а рядом на сиденье маленькое существо сидит. Хвост у него есть и рожки, и все время смеется [ББ 1991: 231].</i></p>	<p>рогами, как у козла, и копытами, покрыт черной шерстью, в глазах горит огонь, у него большой горбатый нос, медвежьи или куриные лапы; может изменять свой облик; иногда не имеет конкретную форму [ЛТТ 1991-1993, 4: 1941-1946], [ЛТТР 1962-1970, 14: 11-121].</p> <p><i>Piebrauc melns kungs zaļās kamanās ar melni zirgu. / Подъехал черный господин в зеленых санях на черной лошади [ЛТТР 1962-1970, 14: 6].</i></p>
<p>Функции и действия: вредит людям, заводит в лес, сбивает с дороги, доводит до смерти, глумится над человеком [СМ 1995: 385-386], [СМ2 2002: 331-332], [Грушко 1996: 469], [Власова 1995: 286-296].</p> <p><i>Началась свадьба. <...> Сели они на коней и до дому быстрее. Приезжают, а им говорят: «Гаушка на току повесилась». Это ее черти зачихали [Миф. рас. 1987: 107-108].</i></p>	<p>Функции и действия: вредит людям, заводит в лес, сбивает с дороги, доводит до смерти, глумится над человеком [ЛТТ 1991-1993, 4: 1941-1946], [ЛТТР 1962-1970, 14: 11-121].</p> <p><i>Bet - kur radies, kur ne - kāds sarkanbikšelis puika lēkāja ap gana puiku, kas karājās, un sauca otram puikam: «Nenesi vis to klučeli, gan tu redzēsi, ka tavs biedrs drīzi vien jauki dancos!» / И вот, откуда ни возьмись, какой-то парнишка в красных штанах прыгает вокруг повешенного и говорит второму: «Не неси бревно, увидишь, как твой друг красиво запляшет!» [ЛТТР 1962-1970, 14: 46].</i></p>
<p>Отношение к человеку: враждебен человеку [СМ 1995: 385-386], [СМ2 2002: 331-332], [Грушко 1996: 469], [Власова 1995: 286-296].</p> <p><i>Черт привел меня к колодезю, он прошел через колодец, а я прямо в него. В это время рядом были люди, прибежали, вытащили меня [НПЛ 1971: 196].</i></p>	<p>Отношение к человеку: опасен для человека, но иногда помогает [ЛТТ 1991-1993, 4: 1941-1946], [ЛТТР 1962-1970, 14: 11-121].</p> <p><i>Sagājuši iekšā - ko nu atraduši? Atraduši labo velna draugu, beigtu: galva bijusi apgriezta otrādi, ģīmis uz muguru, pakausis uz krūtīm. / Вошли внутрь – и что же там нашли? Нашли хорошего друга черта, убитым: голова была свернута наоборот, лицом на спину, затылком на грудь [ЛТТР 1962-1970, 14: 66].</i></p>
<p>Сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж: черт принимает облик обычного человека, женщины, человека с</p>	<p>Сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж: черти носят камни; черт превращается в животного, которое растет на глазах;</p>

рожками, попа, черного человека, знакомого, родственника, двойника человека, вихря, козлика, барана, овечки, собаки, зайца, перебегающего дорогу, войска в белом; выдает себя хохотом; водит, пугает; упоминание о черте приводит к беде; работа по праздникам карается нечистой силой; черт боится молитвы, креста, льна, чертополоха, медной (серебряной) пуговицы, магического круга, крика петуха, иконы, ребенка, хлеба, ругани; черта (змея) убивает грозой; женщина родила черта; страшный ребенок рождается от корешков, хочет всех сожрать; баба принимает роды у жены черта; душа удавленника, утопленника, пьяницы - собственность черта; самоубийца (опойца) служит лошадью у черта; кузнец подковывает лошадь чертям; черти крадут детей; черт подменяет ребенка чуркой, чертенком; добывает цвет папоротника; мужик продает жену "куму"-черту; из разговора чертей человек узнает, что в основание плотины надо заложить голову животного; губит лошадь и крестьянина, который поехал жениться без родительского благословения; мужик меняется вещью с чёртом и оказывается обманутым; парни-нечистые на вечеринке; черт (нечистый) хочет завладеть девушкой; в гостях у черта; играет в карты без крестей; человек мажет снадобьем чертей глаз; награждает углем и кирпичом, которые оказываются золотом; нанимается к горшечнику на работу, горшечник разоряется; черт вместо мужика идет в солдаты; нечистый на колокольне; черти водятся ночью в церкви; гадание у церковного замка; черт продал бабам платки, в которых они не могут войти в церковь; ворожея с помощью черта, обманывает мужика; плотники населяют новый дом нечистью; под Рождество в пустом доме бес загадывает девкам загадки; чертовку сажают на горячую

черти переносят ценности; помогают охотникам; обменивают детей; заманивают человека в чужой сарай; в церкви записывают грешников; заставляют людей драться; несут человека по воздуху; мучают людей; убивают людей; заставляют человека повеситься; сдирают с человека кожу; едят людей; разоблачение чертей; люди бьют чертей; боятся бога Перконса [ЛТТ 1991-1993, 4: 1941-1946], [ЛТТР 1962-1970, 14: 11-121].

<p>сковородку, чтобы не ходила в стан к мужикам; человек обманывает черта, несущего деньги, и обогащается; человек побеждает в единоборстве с чертом; плотники населяют новый дом нечистью; черти заставляют (учат) человека играть на гармошке в пустом доме (на кладбище, в лесу), сами пляшут; черт приходит к женщине в образе мужа умершего (ушедшего на службу); увозит девушку, пожелавшую выйти за любого; забирает себе отданное ему неосторожным словом; во время гадания с зеркалом появляется черт; если не шевелиться он уйдет; вселяется в человека; черти мучают человека (черти у постели больного) [Айвазян 1975: 179-180], [Зиновьев 1985: 70-72], [Зиновьев 1987: 310-313], [Гордеева 2001].</p>	
<p>Информация о бытовании феномена в традиционной народной культуре: считается, что черти охраняют цветок папоротника: в ночь на Ивана Купалу не дают человеку сорвать цвет папоротника, тычут баграми, пугают страшными звуками: отнимают цветок у сумевшего сорвать его [СМ 1995: 385-386], [СМ2 2002: 331-332], [Грушко 1996: 469], [Власова 1995: 286-296].</p>	<p>Информация о бытовании феномена в традиционной народной культуре: противопоставление черта и верховного бога (Диевса), черта и бога Перконса [ЛТТ 1991-1993, 4: 1941-1946], [ЛТТР 1962-1970, 14: 11-121].</p>
<p>Персонажи с похожими функциями: ---</p>	<p>Персонажи с похожими функциями: ---</p>
<p>#В.: анчўтка [Черепанова 1983: 66, 74]. [Власова 1995: 24], [СМ 1995: 391], антїн [Черепанова 1983: 66]. [Власова 1995: 24] антїпка бесняты [Черепанова 1983: 66]. [Власова 1995: 24], бес [Черепанова 1983: 41, 67, 134-135]. [Виноградова 2000: 92, 99, 106, 143, 244, 289-292, 294-298, 301, 303, 316-318, 330-331, 346], [Власова 1995: 33], враг [Виноградова 2000: 279]. [Власова 1995: 68], [СМ 1995: 391], корнахвўстик [Черепанова 1983: 66]. [СМ 1995: 391], кўцьї [Черепанова 1983: 66]. [СМ 1995: 391], лўкўвы [Черепанова 1983: 41-42].</p>	<p>#В.: jods [LLVV 1972-1996, 4: 49]. [LVSV 2002: 449], jupis [LLVV 1972-1996, 4: 58]. [LVSV 2002: 449], nelabais [LLVV 1972-1996, 5: 399]. [LVSV 2002: 449], launais gars. [LVSV 2002: 449].</p>

<p>[Виноградова 2000: 279], [Власова 1995: 136], [СМ 1995: 391], <u>лысы́й</u> [Черепанова 1983: 66], [Власова 1995: 136], [СМ 1995: 391], <u>немы́тый(ик)</u> [Черепанова 1983: 66], [Власова 1995: 147], [СМ 1995: 391], <u>про́кляты́й</u> [Черепанова 1983: 71], [Власова 1995: 168], <u>че́рный</u> [Черепанова 1983: 66], [Власова 1995: 195], [СМ 1995: 391], <u>шши</u> [Черепанова 1983: 133-141], [Власова 1995: 207-209], <u>шшио́к</u> [Черепанова 1983: 133-141], [Власова 1995: 207-209], <u>шшии́га</u> [Черепанова 1983: 133-141], [Власова 1995: 207-209], <u>шут</u> [Черепанова 1983: 74], [Виноградова 2000: 17, 137], [Власова 1995: 212].</p>	
<p>#Дуал.: <u>антйхрист</u> (Арх.) [АОС 1980-2010, 1: 72], <u>анчйхрист</u> (Влад., Курск., Тамб., Ворон., Калуж., Твер., Дон., Орл., Тул.) [ИЭСРГА 2007-2008, 1: 50], <u>верго́й</u> (Коми, Олон.) [СРНГ 1965-2006, 4: 125], <u>изво́д</u> (Олон., Арх.) [СРНГ 1965-2006, 12: 108], [СГРС 2001-2009, 4: 311], <u>ко́рявы́й</u> (Лен.) [СРНГ 1965-2006, 15: 41], <u>лемба́</u> (Коми, Волог., Лен.) [СРНГ 1965-2006, 16: 346], <u>лембой</u> (Арх., Олон., Онеж.) [СРНГ 1965-2006, 16: 347], <u>лемо́р</u> (Арх.) (Коми, Волог., Лен.) [СРНГ 1965-2006, 16: 350], <u>ма́деж</u> (Лен.) [Черепанова 1983: 78], <u>ма́йк</u> (Пск.) [Черепанова 1983: 76, 91], <u>поплéшник</u> (Белорус.) [Черепанова 1983: 66, 123], <u>ху́хольник</u> (Коми, Арх.) [Черепанова 1983: 86], <u>шумово́лс</u> (Коми, Арх., Олон.) [Черепанова 1983: 123, 124].</p>	<p>#Дуал.: <u>launais gors</u> [KIV 1998, 1: 318], <u>launis gors</u> (Kalniena) [Арв.], <u>valls</u> (Vecgulbene), <u>vells</u> (Kandava, Laidze), <u>valnc / valc</u> (Selpile, Saikava, Kaldabruņa) [Арв.], <u>velc, veils</u> [EIV 1983, 2: 362-363].</p>
<p>#СЛЯ: ‘нечистая сила, злой дух в религиозных представлениях христиан’ [Ушаков 1935-1940, 4: 266]; ‘по религиозным представлениям: сверхъестественное существо, олицетворяющее собой злое начало; дьявол, бес’ [СРЯ 1981–1984: 4, 345]; ‘сверхъестественное - в религиозном представлении - существо, олицетворяющее собою злой дух, злое начало мира; дьявол, сатана (обычно в образе человека, но с рогами, хвостом и копытами)’ [Ефремова 2006: 4, 386]; ‘по религиозным</p>	<p>#СЛЯ: ‘злой дух, повелитель злых духов, которого обвиняют в грехах и несчастьях, сатана’; ‘в мифологии и фольклоре злое, сверхъестественное создание (мужского пола, обычно покрыт шерстью, с рогами и хвостом, в сказках оборачивается помещиком), которое обладает большой силой, но духовно ограниченное’ [LLVV 1972-1996, 8: 334]; ‘в религии и мифологии – злой дух, воплощение зла’ [LVV 2006: 983].</p>

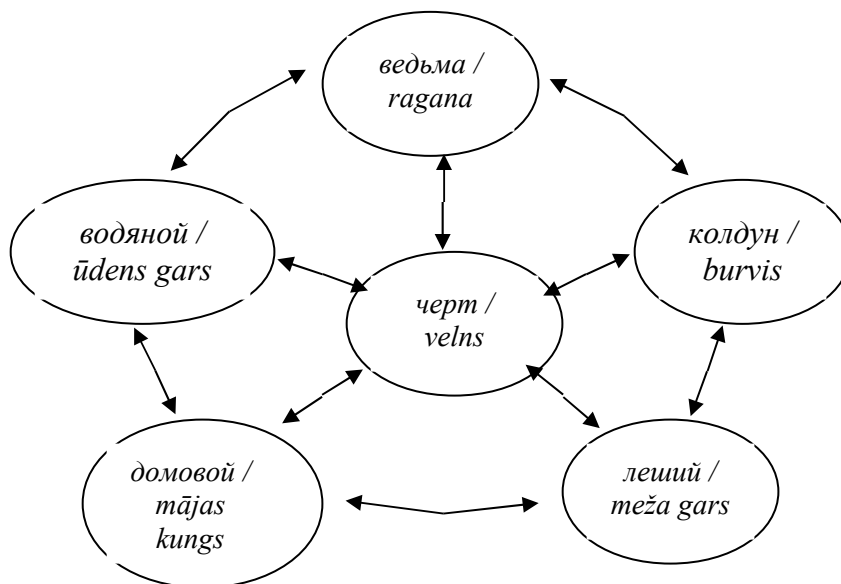
представлениям: сверхъестественное существо, олицетворяющее собой злое начало, в образе человека, но с рогами, копытами и хвостом; дьявол, бес' [БТСРЯ 1998: 1361].	
---	--

§ 5. Лексикографический аспект описания мифологического концепта (обобщение)

Четвертая глава промоционной работы представляет лексикографический аспект описания мифологического концепта. **Задачи** данной части работы – **определить принципы лексикографического описания анализируемых концептов и разработать модель словарной статьи словаря мифологических концептов**, а также **представить систему мифологических персонажей как единую модель – мифологический концепт**, которая состоит из множества мелких элементов, но по своей сути является целостной структурой, т.е. **макроконцептом**.

Как уже упоминалось выше, цель словаря мифологического концепта – показать единство русской и латышской фольклорной традиции. Материал словарных статей, представленных в параграфе 4, содержит немало общей информации для всех описанных концептов. Постараемся представить эту информацию в обобщенном виде.

Если сравнить содержание концептов в целом и по уровням: лексическому, семантическому, уровню внутренней формы, собственно концептуальному, – несложно заметить, что все базовые концепты связаны между собой. Эту взаимосвязь можно представить в следующей схеме:



Таким образом, схема показывает, что базовые концепты *ведьма / ragana; колдун / burvis; домовой / mājas gars; водяной / ūdens gars; леший / meža gars* связаны с концептом *черт / velns*, помимо этого, все указанные концепты взаимосвязаны между собой.

Например, если рассмотреть пару концептов *ведьма / ragana - колдун / burvis*, то выяснится, что данные концепты имеют схожий содержательный минимум, который в словарных статьях представлен как толкование слов-мифологем: *обладающая / -ий особыми знаниями и сверхъестественными, возможно, колдовскими, способностями*. Кроме того, имеются общие номинации среди вариантов слов-мифологем:

- *ведьма*: *ведзьма* (белорус.), *відьма* (укр.), *wiedźma* (польск.), *vedma* (чеш.);

- *колдун*: *ведьмак* (русск.), *вядзьмак* (белорус.), *ведьмак* (укр.).

Похожие номинации наблюдаются и среди балтийских вариантов: *burvis* ‘колдун’ (от латыш. глагола *burt*), *burtnieks* (латыш.) ‘колдун’, *būrtininkas* (лит.) ‘колдун’, *būrtininkė* (лит.) ‘ведьма’, *burve* (латыш.) ‘ведьма’.

Общие особенности можно отметить и на уровне внутренней формы, например: лексемы *ведьма* (русск.), *ragana* (латыш.), и *rāgana* (лит.) образованы от семантически связанных между собой глаголов *ведать* (т. е. не только ‘знать’, но и ‘видеть суть вещей’) и латыш. *redzēt* ‘видеть’ (известно, например, что укр. *відати* ‘ведать’ [Черных 1999, 1: 137]). Кроме того, семантический компонент ‘видеть’ проявляется и в вариативных номинациях, ср.: *dievredzis* (латыш.), *dievregis* (латыш.), *gaišregis* (латыш.), где *-redz-* : *-reģ-* от *redzēt* ‘видеть’.

Если сравнить собственно концептуальную информацию (которая в словарных статьях следует за пометой **К:** и выделена графически смещенной вправо колонкой), общие особенности можно констатировать во внешней характеристике (*нет определенных внешних отличий, иногда с физическими недостатками*), в функциях и действиях (*насылают порчу на людей, скот, растения, оборачиваются животными и др., гадают, колдуют и т.д.*), в отношении к человеку (*могут быть как полезны, так и опасны для человека*), в фольклорных мотивах и сюжетах (*насылают порчу, присушивают, ссорят людей, после смерти встают из могилы и т.д.*).

Взаимосвязь с базовым концептом *черт / velns* можно проиллюстрировать следующими примерами:

1. *ведьма / ragana* - *колдун / burvis* - *черт / velns*:
 - фольклорные мотивы и сюжеты: упоминание о связи с чертом в мифологических рассказах о ведьме и колдуне (напр., *ведьма напускает чертей на человека* (русская фольклорная традиция); *черти обучают колдовству* (латышская фольклорная традиция);
 - функции и действия: колдун состоит в заговоре с нечистой силой (балтийская фольклорная традиция), единая для трех персонажей функция злонамеренного вредительства;
 - вариативные номинации: *vellata* (латыш.) (от латыш. *velns* ‘черт’ [Karulis 1992, 2: 389], русская вариативные номинации *нехорошая баба* ‘ведьма’ (*нехороший* – табуированное наименование черта [Черепанова 1983: 70]); *чернойзнай* ‘колдун’ (*черный* - табуированное наименование черта [там же: 66]);
2. *черт / velns* - *домовой / mājas gars* - *водяной / ūdens gars* - *леший / meža gars*:
 - фольклорные мотивы и сюжеты: единые для всех персонажей мотивы оборотничества, кражи (обмена) людей (детей), вредительства людям; боязнь грома русского *водяного* и латышских чертей (см. черти боятся бога грозы Перконса); связь русского *домового* с сатаной (см. *домовой*, посланный сатаной, душит хозяев, не освятивших дом);
 - внешняя характеристика: звериные атрибуты в облике черта и лешего;
 - вариативные номинации: *дедко водяной дьявол* (диал., Перм., Олон.) ‘водяной’, *извод* (вариант) ‘водяной’, ‘черт’, *жировой черт* (диал., Олон.) ‘домовой’, *лесной черт* (диал., Коми) ‘леший’.

Итак, исходя из вышеизложенного, рассмотренные базовые концепты *ведьма / ragana*; *колдун / burvis*; *домовой / mājas gars*; *водяной / ūdens gars*; *леший / meža gars*; *черт / velns* являются элементами единой системы – сложного ментального образования, которое можно обозначить как **балто-славянский макроконцепт**. Конечно, балто-славянский макроконцепт имеет значительно более сложную структуру и, скорее всего, состоит из большего числа элементов. Однако, как уже было сказано выше, выбор данных базовых концептов не случаен, именно они являются наиболее частотными как для русской, так и для латышской фольклорной

картины мира, а, следовательно, наиболее наглядно и конкретно отражают «прототипические слои» и «первичные образы» [Попова, Стернин 2003: 60]. В свою очередь, прототипический слой относится к ядерной части структуры макроконцепта. Известно, что ядро концепта отражает наиболее характерные признаки и актуальную информацию в сознании людей. Таким образом, описав ядро мифологического макроконцепта, мы получаем информацию о его актуальном содержании, что и являлось целью данного исследования.

ВЫВОДЫ

Современная наука характеризуется интересом к междисциплинарным исследованиям, к объединению знаний, к поиску общего в тех проблемах, которые раньше было принято рассматривать отдельно. Эта тенденция мыслить новыми, более крупными категориями наблюдается и в лингвистике, в обиход которой в течение последнего десятилетия вошли так называемые “макрокатегории”, все чаще появляющиеся в терминологии исследований. Например, функционально-стилистические макрокатегории аспектуальности [Голосова 2001], компаративности [Заруднева 2007], культурно-коммуникативные [Куликова 2006] и семантические макрокатегории [Солодовникова 2007] и т. д.

В соответствии с обозначенным направлением рассматривается мифологический концепт как макроконцепт – объемное ментальное образование со сложной структурой, состоящее из более мелких базовых концептов.

Результаты проведенного исследования могут подтвердить основную мысль – мифологические представления, отраженные в русских и латышских фольклорных текстах, обладают большим количеством содержательно близких смысловых компонентов, следовательно, русский и латышский мифологические концепты можно считать взаимосвязанными.

Данное положение подтверждено путём исследования с точки зрения теории концептов русских и латышских слов-мифологем, а также мифологических представлений в языке фольклора, что и являлось **целью работы**. В начале промоционной работы для достижения данной цели был сформулирован ряд задач, которые решались в ходе исследования. В соответствии с ними получены следующие результаты.

1) Разработана теоретическая база на основе анализа существующей научной литературы по затрагиваемым в работе проблемам, что позволило дать характеристику таким ключевым терминам исследования, как *концепт*, *картина мира*, *языковая картина мира*, *фольклорная картина мира* и др. В когнитивной лингвистике понимание указанных терминов не является однозначным, поэтому одна из задач работы была связана с уточнением понятийного аппарата. Во второй главе промоционной работы рассмотрены определения названных терминов в трудах российских, западных и латвийских ученых, в результате чего сформулированы рабочие определения ключевых понятий исследования.

Согласно специфике промоционной работы понятия *концепта*, *картины мира*, *языковой картины мира*, *фольклорной картины мира* и др. рассматривались в рамках лингвокогнитивного и лингвокультурологического аспектов, то есть, во-первых, названные понятия рассматривались как категории мышления, как структуры, подверженные когнитивной обработке; во-вторых, важным являлся лингвокультурологический аспект, поскольку в ходе сопоставительного анализа русских и латышских концептов выделяются национально и культурно обусловленные коннотации и ассоциации. В результате разработки теоретической базы сформулировано понятие *мифологического концепта* – специфического термина данного исследования. Понятие *мифологический концепт* является **авторским** (–М. Александровская–) и ранее не употреблялось. *Мифологический концепт* – это двусторонняя единица, которая на уровне мышления проявляется как *мифологема*, а на уровне языка как *слово-мифологема*. Применяя понятия *мифологема* и *слово-мифологема*, автор следует за российскими учёными (работы С.А. Токаревой, О.А. Черепановой, Е.Е. Левкиевской, В.А. Масловой, В.Н. Телии).

2) Осуществлена выборка наиболее употребительных в русском и латышском языках слов-мифологем на основе данных частотных словарей [ЧСРЯ 1977], [НЧСРЛ 2008], [LVBV 1976] и на основе данных о распространении мифологических персонажей в фольклорных текстах по сведениям указателей фольклорных мотивов и сюжетов [Айвазян 1975], [Гордеева 2001], [Зиновьев 1985], [Зиновьев 1987], [Лойтер 1995], [Указатель 1993], [ЛТТ 1991-1993], [ЛТТР 1962-1970]. Найденные слова-мифологемы (напр., русск. *домовой*: *дедушка*, *хозяин*, *соседко* и др.; латыш. *mājas gars* ‘домовой’: *mājas dievs*, *vecītis*, *vecainis*, *vecais tēvs*, *kauķis* и др.) являются вербальной составляющей исследуемых мифологических концептов (русск. *домовой* / латыш. *mājas gars*; русск. *водяной* / латыш. *ūdens gars*; русск. *леший* / латыш. *meža gars*; русск. *ведьма* / латыш. *ragana*; русск. *колдун* / латыш. *burvis*; русск. *черт* / латыш. *velns*) и были объектом для лингвистического и концептуального анализа.

3) Проведен концептуальный анализ русских и латышских мифологических концептов в нескольких аспектах: в аспекте анализа внутренней формы слова-мифологемы, в аспекте моделирования структурной схемы базовых концептов, определения содержательного минимума базовых концептов и в аспекте контрастивного описания.

Анализ внутренней формы слов-мифологем позволил выявить историческую составляющую концептов, которая в сознании современного человека утрачена. Историческая

информация раскрывает истоки мифологических образов и их связь с фактами древнейшей культуры, в частности, культами и обрядами. Например, на данном этапе исследования была определена связь концепта *домовой / mājas gars* с культом огня и божествами домашнего очага в обеих традициях, связь латышских аналогов концептов *леший* и *водяной* с образами матерей-покровительниц, а также отношение концепта *черт / velns* в обеих традициях к божеству-покровителю домашнего скота и т.д.

Определение содержательного минимума позволяет обозначить границы базового слоя концепта, что является необходимым для моделирования структурной схемы, описывающей ядро, базовый слой и периферию (например, концепт *домовой / mājas gars* – содержательный минимум 'дух - хозяин дома'; концепт *черт / velns* – содержательный минимум 'злой дух, нечистая сила' и т.д.).

Анализ проводился в контрастивном аспекте, что позволило выявить национально специфическую составляющую концептов, охарактеризовать сходства и отличия. Отличия были зафиксированы главным образом в исторических слоях концептов. Например, было установлено, что в русской фольклорной традиции концепт русск. *леший* на периферийном уровне связан с образом черта, что проявляется в диалектных фольклорных номинациях (см. с. 116, диал. *лембай, лембей, лембуй* (Арх., Мурм., Волог. и др.)). Аналогичный латышский концепт латыш. *meža gars* 'леший', в свою очередь, исторически имеет отношение к образу Лесной матери. Сходства были зафиксированы на ядерном и базовом уровне концептов. Например, базовый уровень концепта *леший / meža gars* составляет признак 'хозяин леса', который имеет реализацию на языковом уровне концепта в обоих языках, например: русск. *леший царь, лесной хозяин, лесной князь*, латыш. *Meža tēvs* 'Лесной отец'.

4) Система мифологических персонажей представлена как единая модель – *мифологический концепт*, которая состоит из множества мелких элементов, но по своей сути является целостной структурой, т. е. макроконцептом. В работе подчёркивается взаимосвязь всех представленных шести концептов (русск. *домовой* / латыш. *mājas gars*; русск. *водяной* / латыш. *ūdens gars*; русск. *леший* / латыш. *meža gars*; русск. *ведьма* / латыш. *ragana*; русск. *колдун* / латыш. *burvis*; русск. *черт* / латыш. *velns*). Предметом исследования стали концепты, которые имеют отношение к так называемому низшему мифологическому пантеону (поскольку в славянской традиции пантеон высших божеств в полном объеме не сохранился), т.е. к демонологическим персонажам. Было установлено, что ядром макроконцепта в обеих традициях является концепт *черт / velns*, вокруг которого

располагаются оставшиеся элементы. Кроме того, все рассмотренные компоненты макроконцепта связаны между собой, что проявляется на собственно концептуальном уровне (например, концепты *ведьма / ragana* – *колдун / burvis* имеют схожий содержательный минимум – *обладающая / -ий особыми знаниями и сверхъестественными, возможно колдовскими, способностями*), на уровне внутренней формы (например, в вариативных номинациях концептов латыш. *ragana* ‘ведьма’ – латыш. *burvis* ‘колдун’ проявляется общий семантический компонент ‘видеть’, т.к. латыш. *ragana* ‘ведьма’ от латыш. глагола *redzēt* ‘видеть’, в то же время семантический компонент ‘видеть’ проявляется и в вариативных номинациях слова-мифологемы латыш. *burvis* ‘колдун’, например, латыш. *dievredzis* ‘ясновидящий, колдун’, латыш. *dievregis* ‘ясновидящий, колдун’, латыш. *gaišregis* ‘ясновидящий, колдун’, где *-redz-* : *-reg-* от *redzēt* ‘видеть’). Исходя из этих и подобных данных, было подтверждено предположение о том, что все рассмотренные концепты относятся к одной и той же, более крупной, концептуальной области.

5) На основе проведенного исследования определены принципы лексикографического описания анализируемых единиц и разработана модель статьи словаря концептов. Словари концептов – это новое направление в лексикографии, поэтому принципы их составления остаются малоразработанными. В промоционной работе представлена **авторская модель** (–М. Александровская–) словарной статьи подобного словаря. Особенность этой словарной модели заключается в том, что она, в отличие от других словарей концептов, содержит данные многих языков (русского, латышского, литовского, украинского, польского и др.).

При лексикографическом описании мифологического концепта самыми важными являются следующие моменты:

1) проблема соотношения лингвистической и экстралингвистической информации, которая решается путем деления словарной статьи на лингвистическую и экстралингвистическую зону;

2) проблема свободного перехода от одной словарной статьи к другой решена с помощью снабжения словаря системой электронных отсылок (обеспечение свободного перемещения внутри словарной статьи необходимо, чтобы показать взаимосвязи между описанными элементами макроконцепта);

3) проблема соотношения информации, закрепленной в языках разных народов, отражена в принципе строения словарной статьи, имеющей двустороннюю структуру: левая сторона статьи содержит описание русских базовых концептов, а правая – латышских, при

этом каждый раздел статьи (заголовочное слово, варианты заголовочного слова, внутренняя форма, толкование и т.д.) имеет соответствующие части в левой и правой стороне.

Предлагаемая модель словарной статьи включает в себя:

- 1) заголовочное слово и его грамматическую характеристику;
- 2) славянские и литовские варианты заголовочного слова;
- 3) внутреннюю форму заголовочного слова;
- 4) толкование заголовочного слова;
- 5) описание концептуальных признаков персонажа (а именно: сферу обитания, внешнюю характеристику, функции и действия персонажа, отношение к человеку);
- 6) сведения о мотивах и сюжетах, с которыми связан персонаж;
- 7) информацию о бытовании феномена в традиционной народной культуре;
- 8) сведения о персонажах с похожими функциями;
- 9) перечень русских и латышских вариантов;
- 10) перечень диалектизмов;
- 11) семантическое значение единицы в современном литературном языке (по материалам словарей современного языка).

Предложенная структура статьи была проиллюстрирована шестью моделями, описывающими такие базовые концепты, как: русск. *ведьма* / латыш. *ragana*; русск. *колдун* / латыш. *burvis*; русск. *домовой* / латыш. *mājas gars*; русск. *водяной* / латыш. *ūdens gars*; русск. *леший* / латыш. *meža gars*; русск. *черт* / латыш. *velns*.

Следует отметить, что подобная словарная статья упрощает работу исследователя с источниками, поскольку в ней имеются внутренние ссылки на многие малодоступные (в некоторых европейских регионах) материалы: сборники фольклорных текстов, словари, научную литературу. Электронная версия словаря обеспечивает доступ к электронным материалам – как к справочной, так и научной литературе. **Структура словарной статьи также является авторской разработкой** и объединяет в себе сведения многих лингвистических и энциклопедических источников. Для удобства использования статья разделена на несколько зон: *а)* по языкам; *б)* отдельно представлена собственно лингвистическая информация (грамматическая характеристика заголовочного слова, семантика); *в)* этимологическая информация (например, латыш. *velns* ‘черт’ от и.-е. *uel-su- < *ues-lu-, где основа *ues- имеет значение ‘пастбище’ [Karulis 1992, 2: 379]); *г)* концептуальная информация (например, концептуальные признаки, а именно: сфера обитания, внешняя характеристика, функции и действия персонажа; сведения о мотивах и

сюжетах; информация о бытовании феномена в традиционной народной культуре и т. д.). Словарная статья включает сведения о лексических вариантах заголовочной единицы (например, русск. *леший*: *гаркун*, *дикáрь*, *лесман*, *пастух*; латыш. *meža gars* ‘леший’: *Meža tēvs*, *meža vecītis* и др.). В отдельной части представлены диалектные варианты (например, русск. *колдун*: *ерестун* (Олон.), *еретник* (Арх.), *наўзник* (Твер.); латыш. *burvis* ‘колдун’: *bors* (Nerete), *buors* (Sunākste), *varduotājs* (Mežotne) и др.). В настоящее время подобные сведения содержатся в большом количестве самых разных изданий, не только в диалектных словарях (многие в Латвии малодоступны, например, словари таких отдельных русских говоров, как «Архангельский областной словарь», «Историко-этимологический словарь русских говоров Алтая», «Словарь говоров Русского Севера» и др.), но и в специальной научной литературе, в сборниках фольклорных текстов, в диалектных картотеках. Отбор диалектного материала занимает у исследователя много времени. Подобное устройство словарной статьи упрощает доступ к материалу, а также при необходимости дает возможность свериться с источниками, которые указаны во внутренних ссылках статьи. Модель словарной статьи была представлена автором промоционной работы и обсуждалась на международных научных конференциях в Эстонии, России, Китае.

Согласно **результатам концептуального анализа**, представленного в третьей главе, можно заключить, что актуальные признаки базовых концептов во многом совпадают, а имеющиеся различия относятся к периферическому уровню концептов. Это позволяет сделать вывод, что актуальная концептуальная информация, закреплённая в русской и латышской фольклорной картине мира, в сознании обоих народов располагается в рамках одной концептуальной структуры, а русский и латышский мифологические макроконцепты являются единой концептуальной областью.

Положение о единой концептуальной области для русских и латышских концептов подтвердилось и в процессе лексикографического описания, которое раскрыло взаимодействие базовых концептов и представило их как единую систему. Однако это являлось не единственной целью описания. Важной задачей была разработка модели словаря концептов как такового. В исследовании сделана попытка разработать параметры словарной статьи, которые следует учитывать при работе над словарем концептов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мифологическая лексика и мифологические представления – постоянный объект изучения для исследователей разных областей: лингвистов, фольклористов, культурологов, этнографов и др. Интерес к этой проблеме не случаен. Несмотря на стремительное развитие современного мира, фольклор и мифология по-прежнему остаются составляющими культуры и продолжают свою жизнь в условиях современной реальности.

По мнению автора промоционной работы, мифологические концепты требуют специального исследования, так как концептуальный анализ дает возможность не только выявить схожие и различные особенности, характерные для русской и латышской культуры и сознания, культурные ценности общества, но и описать наивные языковые представления носителей русского и латышского языков, сложившиеся под воздействием национального мировидения и мировосприятия.

Анализ показал важность мифологического концепта для русской и латышской языковой и фольклорной картины мира. В **результате исследования** подтвердилось представление о **мифологемах как о специфическом типе концепта** – объемного ментального образования со сложной многочастной структурой, т. е. **макроконцепта**.

Определение типа концепта представляется особенно важным в аспекте лексикографии, поскольку позволяет выявить необходимый объем экстралингвистической информации и отразить ее в словарной статье. В случае с мифологическими концептами необходимо, как нам представляется, учитывать портретные, ролевые, функциональные и др. характеристики, которые актуализируются в речи и текстах.

По мнению автора данного исследования, многим опубликованным ранее работам по теории концептов недостаёт восприятия концептов как составляющих более крупных когнитивных структур. Однако именно восприятие части в системе целого раскрывает глобальные взаимосвязи информации в коллективной памяти разных народов. Это означает, что все рассматриваемые факты воспринимаются не как крайне похожие друг на друга, но, что наиболее важно, как имеющие некое общее ядро. Таким образом, общая составляющая становится своеобразным материалом для выявления различий, поскольку на ее фоне различия кажутся более очевидными. В результате исследования все собранные факты были расположены по следующей модели: общая и наиболее частотная информация отнесена к ядру макроконцепта, различия, по мере распространения в фольклорной традиции,

расположены в других слоях макроконцепта, от базового слоя к периферии. Факт распространения концептуальных признаков был установлен путем сверки источников – фольклорных текстов, энциклопедических и лингвистических словарей. Те концептуальные признаки, которые обладают большей частотностью, в структуре макроконцепта располагались ближе к ядерной зоне, менее частотные относились к другим частям концептуальной структуры. Такой способ изложения материала, с точки зрения автора, стал важным этапом для разработки структуры словарной статьи концептов, в принципах описания которой также наблюдается направление от общего к частному. Общая информация имеет соответствия как в левой, так и в правой частях словарной статьи, различия соответствий не имеют.

Таким образом, по мнению автора, статья словаря должна представлять собой своеобразный итог концептуального анализа и отражать его результаты.

Проведенное исследование позволяет сделать **вывод**, что **мифологические представления**, отраженные в русских и латышских фольклорных текстах, **относятся к общей концептуальной области, что раскрывается при описании их взаимосвязей**. Отношения между элементами макроконцепта были рассмотрены в нескольких аспектах. Анализ внутренней формы слов-мифологем раскрыл исторические взаимосвязи концептов; моделирование структурной схемы показало корреляцию концептуальных признаков на уровне ядра, базового слоя и периферии; контрастивный аспект описания позволил выявить сходства и различия.

Заявленная в работе **тема может иметь продолжение**. Особенно это касается разработки словаря мифологического макроконцепта, который в данном исследовании представлен как модель в самом общем виде. Для разработки более полной модели представляется важным уделить внимание составлению словарных статей на других языках, а также продумать общую композицию многоязычного словаря. Новая модель словаря могла бы иметь полевою структуру, где информация концентрируется вокруг нескольких ядерных тем, составляющих концептуальные поля, которые, в свою очередь, входят в структуры более сложного образования. Разработку новой лексикографической модели следует основывать на результатах подробного концептуального анализа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

- ББ 1991** – Былички и бывальщины / сост. К. С. Шумов. – Пермь: Изд-во ПГУ, 1991. – 265 с.
- Зеленин 1997** – Зеленин Д.К. Великорусские сказки Пермской губернии. – СПб: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1997. – 583 с.
- К. Д. 1938** – Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Подготовка текста, статья и комментарий С. К. Шамбинаго. – М.: ГИХЛ, 1938. – 311 с.
- К. Д. 1977** – Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. – М.: ГИХЛ, 1938. – 311 с.
- ЛПБ 1989** – Легенды. Предания. Бывальщины / сост. Н.А. Криничная. – М.: Наука, 1989. – 395 с.
- МРЛ 1996** – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. О. А. Черепанова. – СПб.: Диамант, 1996. – 169 с.
- Мицева 1994** – Мицева Е. Невидими нощни гости. София, 1994. – 234 с.
- Миф. рас. 1987** – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В.П. Зиновьев. – Новосибирск: Наука, Сибирское отд-е, 1987. – 400 с.
- НКРЯ 2003-2010** – Национальный корпус русского языка – [прямое подключение] – [сноска 20.04.2010.]. Доступно в интернете: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> .
- НПЛ 1971** – Нижегородские предания и легенды / сост.В.Н. Морохин. – Горький: Изд-во «Горьковская правда», 1971. – 240 с.
- Романов 1894** – Романов Е. Белорусский сборник. Вып.5. – Витебск, 1894. – 448 с.
- Рыбников 1991** – Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: в 3 томах. / под ред. Б. Н. Путилова. – Петрозаводск: Карелия, 1991.
- Соболевский 1895-1902** – Великорусские народные песни: в 7 томах. – СПб.: Гос. типография, 1895-1902. – 314 с.
- Українці 1991** – Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ, 1991. – 131 с.
- Arv.** – LU aģentūras Latviešu valodas institūta apvienotā apvidvārdu kartotēka (Rīga).

FEB 2003-2010 – Folkloristikas elektroniskā bibliotēka – [прямое подключение] – [сноска 20.06.2010.]. Доступно в интернете: <http://www.korpuss.lv/feb/> .

LTT 1991-1993 – Latviešu tautas ticējumi (4 sējumos). – R.: Neatkarīgā teātra „Kabata” grām. apg., 1991-1993.

LTTP 1962-1970 – Latviešu tautas teikas un pasakas / P. Šmita sakārt., 3., 10., 13., 14. sēj. – R., 1962-1970.

PLPRL 1975 – Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie. – Warszawa: NOWA, 1975. – 210 s.

Herby 1989 – Cetwiński M., Derwich M. Herby, legendy, dawne mity. – Wrocław, 1989. – 198 s.

Справочная литература

Абрамов 1999 – Абрамов Н. Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений. – М.: Русские словари, 1999. – 431 с.

АОС 1980-2010 – Архангельский областной словарь / под ред. О. Г. Гецовой. Вып. 1-13. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980-2010.

Бирих 2005 – Бирих А.К. Русская фразеология. Историко-этимологический словарь. – М.: АСТ Астрель, 2005. – 357 с.

Брокгауз, Ефрон 1992 – Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 1-32. – М.: Терра, 1992.

БСЭ Миф. 1969-1978 – Большая советская энциклопедия: В 30 т. – М.: Советская энциклопедия, 1969-1978.

БТСРЯ 1998 – Большой толковый словарь русского языка / сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов. 1-е изд. – СПб.: Норинт, 1998. – 1536 с.

Власова 1995 – Власова М. Новая Абевега русских суеверий: Иллюстративный словарь. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. – 383 с.

Власова 1998 – Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. – СПб.: Наука, 1998. – 672 с.

Грушко 1996 – Грушко Е.А., Медведев Ю.М. Словарь славянской мифологии. – Нижний Новгород: **Русский купец, Братья славяне**, 1996. – 367 с.

Даль 1999 – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – СПб.: Диамант, 1999.

- Елистратов 2000** – Елистратов В. С. Словарь русского арго: Материалы 1980-1990 гг.: Около 9 000 слов, 3 000 идиоматических выражений. – М.: Русские словари, 2000. – 693 с.
- Ефремова 2006** – Ефремова Т.Ф. Современный толковый словарь русского языка: в 3-ех томах. – М.: АСТ Астрель, 2006.
- ИЭСРГА 2007-2008** – Историко-этимологический словарь русских говоров Алтая. Т. 1-2. – Барнаул: Изд-во Алтайского государственного университета, 2007-2008.
- КСКТ 1996** – Кубрякова Е.С. Краткий словарь когнитивных терминов. - М.: Русские словари, 1996. – 245 с.
- Кузнецов 1998** – Кузнецов С. А. Большой толковый словарь русского языка. – СПб.: Норинт, 1998. – 1536 с.
- Маковский 1996** – Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М.: Гуманитарный издательский центр «ВЛАДОС», 1996. – 416 с.
- Михельсон 2004** – Михельсон М.И. Большой толково-фразеологический словарь Михельсона. – М.: ETS Publishing house, 2004. – 2208 с.
- Міфы 1994** – Міфы Бацькаўшчыны / Уклад. У. А. Васілевіч. – Мінск: Мінск ГУ, 1994. – 400 с.
- МНМ 1992** – Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. Энциклопедия, 1992.
- Молотков 1986** – Фразеологический словарь русского языка / под ред. А.И. Молоткова. – М.: Изд-во «Русский язык», 1986. – 464 с.
- НЧСРЛ 2008** – Ляшевская О.Н., Шаров С.А. Новый частотный словарь русской лексики. – М.: Изд-во РАН, 2008. – 900 с.
- Преображенский 1910-1949** – Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. Т. 1-3. - М.: Типография Г. Лисснера и Д. Совко, 1910-1949.
- РБелС 2002** – Русско-белорусский словарь: В 3-х т. – Минск: «Беларуская Энцыклапедыя», 2002.
- РБолгС 1981** – Чукалов С. К. Русско-болгарский словарь. – М.: Изд-во «Русский язык», 1981. – 911 с.
- РДС 1995** – Русский демонологический словарь / автор-сост. Т.А. Новичкова. – СПб.: Изд-во «Петербургский писатель», 1995. – 640 с.

- РЧС 1974** – Русско-чешский словарь / сост. Й. Влчек. – М.: Изд-во «Русский язык», 1974. – 896 с.
- СД 1995-2009** – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 томах. – М.: Изд-во «Международные отношения», 1995-2009.
- СИС:** www.mediaevum.de – Словари индоевропейских синонимов, представленные порталом www.mediaevum.de . – [прямое подключение] – [сноска 23.06.2011.].
Доступно в интернете: <http://www.mediaevum.de/cgi-bin/hse/HomepageSearchEngine.cgi?url=http://www.mediaevum.de/wb.htm;conf=1;geturl=d+highlightmatches+gotofirstmatch;terms=Dictionary+Etymological+Indo-European;lang=de#firstmatch> .
- СМ 1995** – Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – М.: Изд-во “Эллис лак”, 1995. – 416 с.
- СМ2 2002** – Славянская мифология: Энциклопедический словарь. 2-е изд. – М.: Изд-во «Международные отношения», 2002. – 512 с.
- Словарь Барсова 1872** – Севернорусский словарь с общими замечаниями о языке причитаний // Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Ч. 1. – М., 1872. С 150-171.
- Словарь Кириевского 1977** – Словарь областных и малопонятных слов // Собрание народных песен П. В. Кириевского: Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях. Т. 1. – Л.: Наука, 1977. С. 310-314.
- Словенска митологија 2001** – Словенска митологија. Енциклопедијски речник / ред. С. Толстая, Л. Раденкович. Beograd: 2001. – 500 с.
- СГРС 2001-2009** – Словарь говоров Русского Севера. Т. 1-4. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2001-2009.
- Срезневский 1893** – Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам: В 3-х т. – СПб.: Типография императорской академии наук, 1893-1912.
- СРНГ 1965-2006** – Словарь русских народных говоров / под ред. Ф.П. Филина. Вып. 1 – 40. – М.- Л.: Наука, 1965-2006.
- СРЯ 1981–1984** – Словарь русского языка: В 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; Под ред. А. П. Евгеньевой. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Изд-во «Русский язык», 1981–1984.
- СРЯ XI-XVII 1975-2006** – Словарь русского языка XI-XVII вв. Т. 1-27. – М.: Наука, 1975-2006.

- СХРС 1957** – Сербско-хорватско-русский словарь / сост. И. И. Толстой. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1957. – 1168 с.
- Тришин 2010** – Тришин В. Н. Электронный словарь-справочник синонимов русского языка системы ASIS. – М.: Academia, 2010. – [прямое подключение] – [сноска 14.06.2011.].
Доступно в интернете: <http://slova.zkir.ru/> .
- УРС 1964** – Українсько-російський словник / за ред. В.С. Ільїна. – Київ : Наукова думка, 1964. – 1064 с.
- Ушаков 1935-1940** – Толковый словарь русского языка: в 4 т. / под ред. Д. Н. Ушакова. – М.: Наука, 1935-1940.
- Фасмер 1967-1974** – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I – IV. – М.: Прогресс, 1967-1974.
- Черных 1999** – Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2-х т. – М.: Изд-во «Русский язык», 1999.
- ЧСРЯ 1977** – Частотный словарь русского языка / под ред. Л.Н. Засориной. – М.: Изд-во «Русский язык», 1977. – 933 с.
- ЭСРДС 2000** – Аникин А. Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. – М., Новосибирск: Наука, 2000. – 768 с.
- ЭССЯ 1974-2005** – Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 1-32. – М.: Наука, 1974-2005.
- Brückner 1957** – Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. – Kraków, 1957. – 556 ss.
- EIV 1983** – Ērgemes izloksnes vārdnīca (3 sējums). – R.: „Zinātne”, 1983.
- Karulis 1992** – Karulis K. Latviešu etimoloģijas vārdnīca (2 sējums). - R.: Avots, 1992.
- Kempiński 2001** – Kempniński A. Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich. – Iskry, 2001. – 546 ss.
- KIV 1998** – Reķēna A. Kalupes izloksnes vārdnīca (2 sējums). – R.: Latviešu valodas institūts, 1998.
- LLVV 1972-1996** – Latviešu literārās valodas vārdnīca (8 sējums). - R.: Zinātne, 1972-1996.
- LRKŽ 2001** – Lyberis A. Lietuvių-rusų kalbų žodynas / Литовско-русский словарь. – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2001. – 951 lp.
- LVBV 1976** – Latviešu valodas biežuma vārdnīca. – Rīga: Zinātne, 1976. – 499 lpp.

- LVSV 2002** – Latviešu valodas sinonīmu vārdnīca / sast. E. Grīnberga, O. Kalnciems, G. Lukstiņš, J. Ozols, A. Pārupe, E. Rauhvargers. – R.: Avots, 2002. – 786 lpp.
- LVV 2006** – Bāliņa R., Ēdelmane I., Grase I., Guļevska D., Rozenštrauha I., Skujiņa V., Šnē D. Latviešu valodas vārdnīca, 30 000 pamatvārdu un to skaidrojumu. - R.: Avots, 2006. - 1210 lpp.
- ME 1993-1994** – Mitoloģijas enciklopēdija: pasaules tautu mitoloģiskās būtnes un priekšstati (2 sējumos). – R.: Latvijas enciklopēdija, 1993-1994.
- ME LVV 1953-1955** – Mīlenbahs K. Latviešu valodas vārdnīca (4 sējumos). – Chicago: Herausgegeben von der Gruppe der lettischen Baltologen in Cicago, 1953-1955.
- MLVV 2003-2008** – Mūsdienu latviešu valodas vārdnīca. – R.: LU Latviešu valodas institūts, 2003-2008. – [прямое подключение] – [сноска 05.05.2010.]. Доступно в интернете: <http://www.tezaurs.lv/mlvv/>
- MV 2004** – Mitoloģijas vārdnīca / sast. I. Vjaterē. – R.: Avots, 2004. – 328 lpp.
- SISV 2001** – Putniņa M., Timuška A. Sinoles izloksnes salīdzinājumu vārdnīca. – R.: LU Latviešu valodas institūts, 2001. – 293 lpp.
- SSSL 1996-1999** – Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. I. Kosmos [cz.] 1. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie; [cz.] 2. Ziemia, woda, podziemie / Koncepcja całosci i redakcja J. Bartmiski, zastępca redaktora S. Niebrzegowska. Lublin, 1996 - 1999.
- VIV 2000** – Ādomsons E., E. Kagaine. Vainižu izloksnes vārdnīca: 2 sēj. – R.: LU Latviešu valodas institūts, 2000.
- WKDP 2005** – Podgórcy B., Podgórcy A. Wielka księga demonów polskich. – Katowice: Wydawnictwo KOS, 2005. – 560 s.

Научная литература

- Абышева 2008** – Абышева Е. М. Концептуальные инверсии: концепт "чудо": на материале русских и ирландских пословиц, поговорок и сказок. – Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2008. – 222 с.
- Адоньева 1993** – Адоньева С.Б., Овчинникова О.А. Традиционная русская магия в записях конца XX века. – СПб: Френдлих-Таф, 1993. – 176 с.

- Айвазян 1975** – Айвазян С. Е. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Э.В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М.: Наука, 1975. С. 167-182.
- Алефиренко 2001** – Алефиренко Н.Ф. Этноязыковое кодирование смысла и культура // Филология и культура. Материалы III международной научной конференции. Часть 2. – Тамбов: Изд-во Тамбовского государственного университета, 2001. С. 82-84.
- Алещенко 2008** – Алещенко Е.И. Этноязыковая картина мира в текстах русского фольклора (на материале народной сказки). – Волгоград: ВолгГУ, 2008. – 289 с.
- Амфитеатров, Орлов 1992** – Амфитеатров А. В., Орлов М. А. Дьявол. История сношений человека с дьяволом. – М.: Изд-во ИЦ МП "ВНК", 1992. – 840 с.
- Апекова 2009** – Апекова Ж. Ш. Лингвокультурная специфика концептов "правда" и "ложь" в русской и кабардинской паремиологических картинах мира. – Нальчик: Кабардино-Балкарский ГУ, 2009. – 187 с.
- Апресян 1995** – Апресян Ю.Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания, 1995, № 1. С. 29-34.
- Апресян 1995а** – Апресян Ю.Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания. 1995а. №1.С. 37-67.
- Апресян 1995б** – Апресян Ю.Д. Избранные труды в 2-х т. М.: Наука, 1995.
- Артеменко 2001** – Артеменко Е. Б. К вопросу о специфике и типологии экспрессивно-языковых средств русского фольклора // Фольклор и литература: проблемы изучения.– Воронеж. С. 87–98.
- Артеменко 2003** – Артеменко Е.Б. Язык русского фольклора: опыт интерпретации [прямое подключение] – [сноска 20.10.2009.]. Доступно в интернете: <http://www.fixed.ru/prikling/conf/stilist1/iazykrzakfpv.html> .
- Арутюнова 1988** – Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений: оценка, событие, факт. М.: Наука, 1988. – 532 с.
- Арутюнова 1990** – Арутюнова Н.Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры. М.: Наука, 1990. С. 5-51.
- Арутюнова 1998** – Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. — М. : Языки русской культуры, 1998. — 896 с.
- Аскольдов 1997** – Аскольдов С.А. Концепт и слово // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. М.: Academia, 1997. С. 267-279.

- Афанасьев 1851** – Афанасьев А. Н. Религиозно-языческое значение избы славянина // Отечественные записки, 1851. Т. 76, № 6. Отд. 2.
- Афанасьев 1869** – Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1-3. – М., 1869.
- Бабушкин 1996** – Бабушкин А.П. Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 1996. – 104 с.
- Бабушкин 1999** – Бабушкин А.П. Картина мира в концептосфере языка // Язык и национальное сознание, 1999, вып. 2. С. 12-14.
- Бабушкин 2001** – Бабушкин А.П. Возможные миры в семантическом пространстве языка. – Воронеж: ВГУ, 2001. – 86 с.
- Байбурин 1983** – Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян – Л.: Наука, 1983. - 191 с.
- Байбурин 1989** – Байбурин А.К. А.А. Потебня: философия языка и мифа // Слово и миф. – М.: Правда, 1989. С. 3-7.
- Баранникова 1967** – Баранникова Л.И. Русские народные говоры в советский период. – Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1967. – 270 с.
- Баранов, Добровольский 1997** – Баранов А. Н., Добровольский Д. О. Постулаты когнитивной семантики // Известия Российской Академии наук. Серия литературы и языка. 1997, №1. Т. 56. С.11-21.
- Бартлетт 1959** –Бартлетт Ф. Психика человека в труде и игре. – М.: Изд-во АПН РСФСР, 1959. – 144 с.
- Бартминьский 2004** – Бартминьский Е. Фольклористика, этнонаука, этнолингвистика – ситуация в Польше // Славяноведение, № 6, 2004. С. 89-98.
- Бартминьский 2005** – Бартминьский Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. – М.: Индрик, 2005. – 512 с.
- Баскаков 1973** – Баскаков Н.А. Мифологические и эпические имена собственные в «Слове о полку Игореве» // Восточная филология, 1973, вып. 3. С. 175-182.
- Бастриков 1997** – Бастриков А.В. Мифические персонажи в национальных картинах мира // Языковое сознание и образ мира. XII Международный симпозиум по психоллингвистике и теории коммуникации. – М.: МГУ, 1997. С. 22-23.
- Бельчиков, Солганик 1997** – Бельчиков Ю.А., Солганик Г.А. О лексикографических изданиях адресной направленности // Облик слова. Сб. статей. – М.: РАН. Ин-т рус. яз., 1997. С. 41-47.

- Беляева 2000** – Беляева Н. В. Синтаксические формулы с глаголами зрительного восприятия в былинном тексте // Язык русского фольклора: Доклады Международной конференции. Отв. ред. проф. З.К.Тарланов. – Петрозаводск: ПГУ, 2000. С. 91-96.
- Беновска-Събкова 1995** – Беновска-Събкова М. Змеят в българския фолклор. – София, 1995. – 175 с.
- Березович 2007** – Березович Е. Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. – М.: Индрик, 2007. – 600 с.
- Березович 2009** – Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Пространство и человек. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 328 с.
- Бобунова 1999** – Бобунова М.А. Размышления лексикографа над текстами «Онежских былин». – Курск: Изд-во Курск. ГПУ, 1999. – 138 с.
- Бобунова, Климас 2002** – Бобунова М.А., Климас И.С. Наименования музыкальных инструментов в русском фольклоре // Юдинские чтения 2002: Слово и образ. – Курск: Изд-во Курск. ГПУ, 2002. С. 26-31.
- Бобунова, Хроленко 2000** – Бобунова М.А., Хроленко А.Т. Словарь языка русского фольклора: Лексика былинных текстов. – Курск: Изд-во ГУИПП «Курск», 2000. – 112 с.
- Бобунова, Хроленко 2003** – Бобунова М.А., Хроленко А.Т. Методология выявления «Фольклорных диалектов»: Словарь языка фольклора об идиолектной и диалектной дифференцированности былинной лексики // Материалы IV научной конференции «Рябининские чтения-2003». Сб. научных докладов. – Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского университета, 2003. – [прямое подключение] – [сноска 17.10.2009.]. Доступно в интернете: http://kizhi.karelia.ru/specialist/pub/library/rjabinin2003/03_03.htm .
- Бобунова 2004** – Бобунова М.А. Фольклорная лексикография: становление, теоретические основания, практические результаты и перспективы. – Курск: КГУ, 2004. – 443 с.
- Брилёва 2007** – Брилёва И. С. Концепт греха в структуре фольклорного произведения: на материале малых жанров и несказочной прозы. – М.: МГУ, 2007. – 216 с.
- Брутян 1973** – Брутян Г.А. Язык и картина мира // Философские науки. 1973, №1. С. 108-111.
- Булыгина, Шмелев 1997** – Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). – М.: Языки русской культуры, 1997. – 375 с.
- Бунчук 2003** – Бунчук Т. Н. Концептуальный анализ текстов традиционной культуры: Тексты Vita herbae / rei и кумулятивные сказки; актуальные слова-концепты. – СПб.: СПбГУ, 2003. – 225 с.

- Буслаев 1862** – Буслаев Ф.И. Местные сказания Владимирские, Московские и Новгородские // Летописи русской литературы и древности. Т. 4. – М., 1862. С. 3-24.
- Быкова, Ракитина 1999** – Быкова О.И., Ракитина О.Н. Мифологема как культурный концепт // II Житниковские чтения. – Челябинск: ЧГУ, 1999. С. 133-140.
- Васильев 1909** – Васильев Н.В. Указатель к «Онежским былинам» Гильфердинга. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1909. – 117 с.
- Вежбицкая 1993** – Вежбицкая А. Семантика, культура и познание: общечеловеческие понятия в культурноспецифичных контекстах // THESIS, 1993, вып. 3. С.185-206.
- Вежбицкая 1997** – Вежбицкая А. Семантические универсалии и «примитивное мышление» // Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. – М.: Русские словари, 1997. – С. 291-325.
- Венгранович 1996** – Венгранович М. А. Предложения с однородными членами и их жанрово-стилистические функции в русской исторической песне XVII-XIX вв.: Автореф. дис. . канд. филол. наук. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. - 17 с.
- Венгранович 2002** - Венгранович М.А. Текст и проблемы славянской духовной культуры. Фольклорный текст и мифологическое сознание // Вопросы филологии, 2002, № 2. С. 77-85.
- Веселовский 1908-1938** – Веселовский А. Н. Собрание сочинений. Т. 1-6, 8, 16. – СПб.; М.-Л., 1908—1938.
- Веселовский 1939** – Веселовский А. Н. Избранные статьи. – Л.: Изд-во «Худож. лит.», 1939 – 572 с.
- Веселовский 1989** – Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – 404 с.
- Виноградова 2000** – Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – М.: «Индрик», 2000. – 432 с.
- Виноградова 2001** – Виноградова Л. Н. Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения. – М.: РГГУ, 2001. – 122 с.
- Власкина 2010** – Власкина Н. А. Концепт *Судьба* в языковой и мифопоэтической картине мира донских казаков. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов. ГУ, 2010. – 327 с.
- Власова 1995** – Власова М.Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. – СПб.: изд. «Северо-Запад», 1995. – 383 с.
- Власова 2000** – Власова М.Н. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. – СПб.: Азбука, 2000. – 435 с.

- Воронцова 2005** – Воронцова С. С. Концептосфера "религиозная культура" в русском, английском и немецком песенном фольклоре : кросскультурный анализ. – Курск: Изд-во КГУ, 2005. – 228 с.
- Воркачев 2001** – Воркачев С.Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании // Филологические науки, 2001, № 1. С. 64-72.
- Воркачев 2003** – Воркачев С. Г. Культурный концепт и значение // Труды Кубанского государственного технологического университета. Сер. Гуманитарные науки. Т. 17, вып. 2. – Краснодар, 2003. – С. 268-276.
- Вражиновски 1995** – Вражиновски Т. Народна демонологија на Македонците. – Скопје, 1995. – 137 с.
- Гак 1977** – Гак В. Г. О некоторых закономерностях развития лексикографии (учебная и общая лексикография в историческом аспекте) // Актуальные проблемы учебной лексикографии. – М.: Изд-во «Русский язык», 1977. С. 11-27.
- Гак 1987** – Гак В. Г. Лингвистические словари и экстралингвистическая информация // Вопросы языкознания, 1987, № 2. С. 3-16.
- Гальковский 2000** – Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – М.: Индрик, 2000. – 703 с.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984** – Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. 1-2. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1984.
- Георгиева 1993** – Георгиева И. Българска народна митология. – София, 1993. – 112 с.
- Герд 1997** – Герд А.С. К определению понятия «словарь» // Проблемы лексикографии. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. С. 191-203.
- Герд 1997а** – Герд А. С. Введение в этнолингвистику. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. – 458 с.
- Гильфердинг 1874** – Гильфердинг А. Ф. Собрание сочинений А. Гильфердинга, 4 т. История балтійскихъ славянъ. – СПб.: Издание Д. Е. Кожанчикова, 1874. – 462 с.
- Глинка 1993** – Глинка С.Н. Древняя религия славян // Мифы древних славян. – Саратов: Изд-во «Надежда», 1993. – С. 130-180.
- Голосова 2001** – Голосова Т.М. Текстологические проблемы русистики. Функционально-стилистические макрокатегории аспектуальности как базовая система формирования темпоральной структуры русского художественного текста // Тезисы международного конгресса “Русский язык: исторические судьбы и современность”. – М.: МГУ, 2001. С. 22-24.

- Гордеева 2001** – Гордеева Н.А. Указатель сюжетов быличек и бывальщин Омской области // (1978/1984 гг.) – [прямое подключение] – [сноска 01.02.2010.]. Доступно в интернете: <http://www.ruthenia.ru/folklore/gordeeva1.htm>
- Городецкий 1983** – Городецкий Б.Ю. Проблемы и методы современной лексикографии // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIV. – М.: Прогресс, 1983. С. 5-22.
- Греймас, Курте 1983** – Греймас А.Ж., Курте Ж. Семиотика. Объяснительный словарь теории языка // Семиотика. – М.: Радуга, 1983. С. 483-550.
- Гудавичюс 1999** – Гудавичюс А. Когнитивный аспект лексического значения // Valoda – 1999: Humanitārās fakultātes IX zinātniskie lasījumi. – Daugavpils: DU Akadēm. apgāds „Saule”, 1999. С. 107-116.
- Гудков 1990** – Гудков Д.Б. Прецедентное имя. Проблемы денотации, сигнификации и коннотации // Язык и структура знания. – М.: АН СССР, 1990. С.116-129.
- Гулянков 2000** – Гулянков Е.В. Этническое своеобразие русской народно-песенной лексики (в сопоставлении с лексикой французских народных песен): Автореферат дис. канд. филол. наук. – Курск: Изд-во Курск. ГПУ, 2000. – 23 с.
- Гусарова 1986** – Гусарова Н. Д. Сочетание однокоренных слов в структуре стиха причитания // Язык и стиль произведений фольклора и литературы: Межвузовский сборник научных трудов. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ГПУ, 1986. С. 24 - 31.
- Гусев 1993** – Гусев В.Е. Русская народная художественная литература. – СПб.: СПбГУ, 1993. – 340 с.
- Гусева 1970** – Гусева Н.Р. К вопросу о значении имён некоторых персонажей славянского язычества // Гусева Н.Р. Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. – М.: АН СССР, 1970. С. 334-339.
- Дабева 1939** – Дабева М. Эпитеты в болгарской народной песне. – София: БАН, 1939. – 212 с.
- Данькова 2000** – Данькова Т.Н. Концепт "любовь" и его словесное воплощение в индивидуальном стиле А. Ахматовой. – Воронеж: ВГУ, 2000. – 214 с.
- Демьянков 1994** – Демьянков В.З. Когнитивная лингвистика как разновидность интерпретирующего подхода // Вопросы языкознания. 1994, № 4. С. 17-33.
- Денисов 1980** – Денисов П.Н. Лексика русского языка и принципы ее описания. – М.: Изд-во «Русский язык», 1980. – 253 с.
- Десницкая 1970** – Десницкая А.В. Наддиалектные формы устной речи и их роль в истории языка. – Л., 1970. – 299 с.

- Дорджиева 2010** – Дорджиева Д. В. Лингвокультурный концепт "подвиг" в русском, калмыцком и английском героических эпосах. – Волгоград: ВолГУ, 2010. – 190 с.
- Дубичинский 1994** – Дубичинский В. В. Искусство создания словарей: конспекты по лексикографии. – Харьков: Изд-во ХПУ, 1994. – 102 с.
- Евгеньева 1963** – Евгеньева А.П. Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII–XX вв. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1963. – 385 с.
- Завалишина 2005** – Завалишина К. Г. Концептосфера "человек телесный" в языке русского, немецкого и английского песенного фольклора. – Курск: Изд-во Курск. ГПУ, 2005. – 243 с.
- Завьялова 2006** – Завьялова М.В. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира. – М.: Наука, 2006. – 563 с.
- Зайцева 1975** – Зайцева Н.И. Мифологическая лексика в чешском и словацком языках. – Минск: Минск. ГУ, 1975. – 230 с.
- Закиров 2009** – Закиров М. И. Концепт вода /су в русских и татарских народных приметах. – Казань: Изд-во КГУ, 2009. – 261 с.
- Заруднева 2007** – Заруднева Е.А. Компаративные конструкции в лингвокогнитивном аспекте (на материале русского и английского языков): Автореферат. – Краснодар: КГУ, 2007. – 23 с.
- Зеленин 1911** – Зеленин Д.К. К вопросу о русалках: Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов // Живая старина. Вып. 3-4. – М., 1911.
- Зеленин 1916** – Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. – Прага, 1916. – 111 с.
- Зеленин 1991** – Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – 511 с.
- Зечевић 1981** – Зечевић С. Митска бића српских предања. – Београд, 1981. – 141 с.
- Зиновьев 1985** – Зиновьев В.П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. – Новосибирск: Изд-во «Наука. Сибирское отделение», 1985. С. 62-76.
- Зиновьев 1987** – Зиновьев В.П. Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. Зиновьев В.П. Новосибирск: Изд-во «Наука. Сибирское отделение», 1987. С. 305 – 320.
- Зиновьева 2001** – Зиновьева Е.И. Концепт. К проблеме интерпретации термина // Материалы XXX межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. Вып. 17. Секция «Язык и ментальность». СПб, 2001. С. 5-10.

- Зиновьева 2001a** – Зиновьева Е.И. Языковая картина мира и инвариантная часть национального русского языка // Русский язык на рубеже тысячелетий. Всероссийская конференция. Материалы докладов и сообщений. – СПб: СПбГУ, 2001. С. 389-393.
- Иванов, Топоров 1996** – Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М.: Эллис лак, 1996. С. 5-15.
- Иванова 1981** – Иванова И. П. Грамматическая структура и функции обращений в языке русского фольклора (на материале сказок и былин): Автореф. дис. канд. филол. наук. Л.: Изд-во ЛГУ, 1981. – 21 с.
- Ивченко 2010** – Ивченко М. В. Функционально-семантические и лингвокультурологические особенности вербализованного концепта "волшебство" в сказочном и рекламном дискурсах. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов. ГУ, 2010. – 165 с.
- Кайсаров 1810** – Кайсаров А.С. Славянская и российская мифология. – М., 1810. – 164 с.
- Калашникова 1998** – Калашникова Е. А. Синтаксический параллелизм как средство организации эпического текста (на материале былин киевского цикла и рун «Калевалы»): Автореф. дис. канд. филол. наук. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. – 22 с.
- Карасик 1996** – Карасик В.И. Культурные доминанты в языке // Языковая личность: культурные концепты. Сб. науч. тр. – Волгоград-Архангельск: ВолГУ, 1996. С. 3-16.
- Караулов 1987** – Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. – М.: УРСС, 1987. – 340 с.
- Карпова 1989** – Карпова О.М. Словари языка писателей. – М.: Изд-во МПИ, 1989. – 108 с.
- Касевич 1996** – Касевич В.Б. Буддизм. Картина мира. Язык. – СПб: СПбГУ, 1996. – 245 с.
- Климас 2000** – Климас И.С. Ядро фольклорного лексикона. – Курск: Изд-во Курск. ГПУ, 2000. – 94 с.
- Кобылина 1978** – Кобылина М.М. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н.э. – М.: Изд-во АН СССР, 1978. – 214 с.
- Козырев, Черняк 2000** – Козырев В. А., Черняк В. Д. Вселенная в алфавитном порядке: очерки о словарях русского языка. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2000. – 356 с.
- Колесов 1991** – Колесов В. В. Отражение русского менталитета в слове // Человек в зеркале наук. – Л.: Наука, 1991. С. 37-59.
- Колесов 1992** – Колесов В. В. Концепт культуры: образ-понятие-символ // Вестник СПбГУ. 1992. Вып.3 (№16). С. 30-40.
- Колесов 1999** – Колесов В. В. Жизнь происходит от слова. – СПб.: Златоуст, 1999. – 368 с.

- Колесов 2000** – Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. – СПб.: СПбГУ, 2000. – 326 с.
- Кольшанский 1990** – Кольшанский Г.В. Объективная картина мира в познании и языке. – М.: Наука, 1990. – 108 с.
- Коновалова 2000** – Коновалова Н.И. Демонологическая лексика как фрагмент концепта «сакральное» в русском языковом сознании // Язык. Система. Личность. – Екатеринбург: ЕГУ, 2000. С. 551-556.
- Кошарная 2003** – Кошарная С.А. Лингвокультурологическая реконструкция мифологического комплекса "Человек -Природа" в русской языковой картине мира. Белгород: БелГУ, 2003. – 241 с.
- Красе 2000** – Красе Н.А. Концепт дерева в лексико-фразеологической семантике русского языка (на материале мифологии, фольклора и поэзии). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М.: МГУ, 2000. – 221 с.
- Красных 2002** – Красных В.В. Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология. М.: Эллис лак, 2002. – 283 с.
- Криничная 1993а** – Криничная Н.А. Домашний дух и святочные гадания // Язык жанров русского фольклора. – Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1993. С. 24-45.
- Криничная 1993б** – Криничная Н.А. Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса // Язык жанров русского фольклора. – Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1993. С. 55-73.
- Криничная 1994** – Криничная Н.А. На синем камне: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды. – Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1994. – 120 с.
- Криничная 2004** – Криничная Н.А. Русская мифология: мир образов фольклора. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. – 1008 с.
- Крюков 2005** – Крюков А.В. Концептуализация интеллектуальных характеристик человека. – Волгоград: ВолГУ, 2005. – 176 с.
- Кубрякова 1991** – Кубрякова Е.С. Особенности речевой деятельности и проблемы внутреннего лексикона // Человеческий фактор в языке. Язык и порождение речи. – М.: Наука, 1991. С. 35-67.
- Кубрякова 1994** – Кубрякова Е.С. Начальные этапы становления когнитивизма: лингвистика - психология - когнитивная наука // Вопросы языкознания. – 1994, № 4. С. 34-47.

- Кукушкина, Никитина 2001** – Ещё раз об описании слова в тезаурусе: фольклорный «батюшка» // Scripta linguistica applicatae. Проблемы прикладной лингвистики – 2001. – М.: Азбуковник, 2001. С. 48-88.
- Куликова 2006** – Куликова Л.В. Коммуникативный стиль как проблема теории межкультурного общения: Автореферат. – Волгоград: ВГПУ, 2006. 25 с.
- Лакомцева 1995** – Лакомцева М.И. Семиотический анализ одной инновации в латышских заговорах // Малые формы фольклора. – М.: МГУ, 1995. С. 35-43.
- Лаутенбах 1915** – Лаутенбах Я. Очерки изъ исторіи литовско-латышскаго народнаго творчества. Параллельные тексты и изслѣдованія. – Юрьев: Типографія К. Маттисена, 1915. – 415 с.
- Лебедева 1986** – Лебедева Е.П. О фольклоре нанайцев // Авронин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. – Л.: Изд-во Ленинградскаго университета, 1986. С. 94-115.
- Левинтон 2001** – Левинтон Г.А. Легенды и мифы – [прямое подключение] – [сноска 25.10.2009.]. Доступно в интернете: <http://www.ruthenia.ru/foklore/levinton3.htm> .
- Леви-Стросс 1985** – Леви-Стросс К. Структура мифов // Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1985. С. 183-207.
- Левкиевская 1988** – Левкиевская Е.Е. Русская, украинская и белорусская мифологическая лексика: Опыт сравнительнаго анализа. – М.: Изд-во МГУ, 1988. –304 с.
- Левкиевская 1996** – Левкиевская Е.Е. Низшая мифология славян // Очерки истории культуры славян. – М.: Наука, 1996. С. 175-195.
- Левкиевская 2000** – Левкиевская Е.Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. I. Восточнославянский домовый // Славянский и балканский фольклор. – М.: АСТ Астрель, 2000. С. 96-161.
- Левкиевская 2000а** – Левкиевская Е.Е. Мифы русскаго народа. – М.: АСТ Астрель, 2000. – 529 с.
- Лингвокогнитивные проблемы межкультурной коммуникации 1987** – Лингвокогнитивные проблемы межкультурной коммуникации. – М.: МГУ, 1987. – 214 с.
- Лихачев 1997** – Лихачев Д.С. Концептосфера русскаго языка // Русская словесность. Антология. – М.: Наука, 1997. С.280-287
- Лойтер 1995** – Лойтер С.М. Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй // Фольклористика Карелии. – Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1995. С. 80-108.

- Мазай 2008** – Мазай Н. И. Семантическое поле "род" в русском фольклоре: былины, лирические песни, поговорки. – Красноярск: Изд-во КрасГУ, 2008. – 232 с.
- Максимов 1903** – Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. – СПб., 1903. – 526 с.
- Мальцев 1981** – Мальцев Г.И. Традиционные формулы русской необрядовой лирики: (К изучению эстетики устно-поэтического канона) // Русский фольклор. Л.: Наука, 1981. Т. 21.
- Маслова 1997** – Маслова В.А. Введение в лингвокультурологию. – М: АСТ Астрель, 1997. – 165 с.
- Мейе 1938** – Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков.- М.-Л.: Гос. социально-экономическое изд-во, 1938. – 510 с.
- Мелетинский 1970** – Мелетинский Е. Миф и сказка // Фольклор и этнография. – Л.: Наука, 1970. С. 112-131.
- Меркулова 2006** – Меркулова А.Г. Языковая и концептуальная организация кубанских заговоров. Краснодар: КГУ, 2006. – 223 с.
- Младенова 2006** – Младенова Д. Звездното небе над нас. Етнолингвистично изследване на балканските народни астроними. – София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2006. – 421 с.
- Морковкин 1999** – Морковкин В. В. Русская духовность в лексикографическом рассмотрении // Русистика сегодня, 1999, № 1. С. 142-157.
- Морковкин, Морковкина 1997** – Морковкин В. В., Морковкина А. В. Русские агнонимы (слова, которые мы не знаем). – М.: Ин-т рус. яз. им. А. С. Пушкина, 1997. – 414 с.
- Моспанова 2005** – Моспанова Н.Ю. Концептуальная оппозиция "Добро-Зло" в фольклорной языковой картине мира. – Брянск: Брянск ПГУ, 2005. – 205 с.
- Муране 2000** – Муране С. Метафорические модели концептуализации реальности в русском языке постсоветского периода // Valoda – 2000: Humanitārās fakultātes X zinātniskie lasījumi. – Daugavpils: DU Akadēm. apgāds „Saule”, 2000. С. 33-39.
- Назарова 1986** – Назарова Е.М. Болгарская мифологическая лексика в этнографическом и этнолингвистическом освещении. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – 271 с.
- Небжеговска 2001** – Небжеговска С. Этнолингвистика в Люблине // Язык и культура. Проблемы современной этнолингвистики. Материалы международной научной конференции / под ред. И. И. Токаревой. – Минск: Минск ГУ, 2001. С. 23-36.

- Невская 1988** – Невская Л.Г. Материалы к реконструкции балто-славянской причеты. Семантика предикативных конструкций // Балто-славянские исследования. – М. Ин-т славяноведения РАН, 1988. С.72-85.
- Неклюдов 2003** – Неклюдов С.Ю. Славная гибель доблестного Роланда и таинственное рождение маркграфа Хроуланда // Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура; In memoiam. Сб. научных трудов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 54-72.
- Неклюдов 2005** – Неклюдов С.Ю. Семантика фольклорного текста и «знание традиции» // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. материалов научной конференции. Вып. 8. – М.: ГРЦРФ, 2005. С. 22-41.
- Нидерле 2001** – Нидерле Л. Славянские древности. - М.: Алтейя, 2001. – 590 с.
- Никитина 1978** – Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л.: Наука, 1978. Т.7. С. 299-325.
- Никитина 1988** – Никитина С.Е. О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре // Славянский и балканский фольклор. М.: Ин-т славяноведения РАН, 1988. С. 105-121.
- Никитина 1991** – Никитина С.Е. О концептуальном анализе в народной культуре // Логический анализ языка: Культурные концепты. – М.: Ин-т славяноведения РАН, 1991. С.117-123.
- Никитина 1993** – Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание – М.: Наука, 1993. – 350 с.
- Никитина 1996** – Никитина С.Е. Фольклорный текст в словарном описании // Фольклорная лексикография. Вып. 5. – Курск: Изд-во Курск ГПУ, 1996. С. 5-6.
- Никитина 1997** – Никитина С.Е. О многозначности, диффузности значений и синонимии в тезаурусе языка фольклора // Облик слова. – М.: РАН. Ин-т рус. яз., 1997. С. 360-373.
- Никитина 1999** – Никитина С.Е. Культурно-языковая картина мира в тезаурусном описании (на материале фольклорных и научных текстов): Дис. в виде научного доклада... докт. филол. наук. – М.: Изд-во МГУ, 1999. – 54 с.
- Никитина 2001** – Никитина С.Е. Курские лексикографы на рубеже тысячелетий // Живая старина.– 2001, № 3. С. 59-60.
- Никитина, Кукушкина 2000** – Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю. *Дом* в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). – М.: ИЯз. РАН, 2000. – 216 с.
- Огдонова 2000** – Огдонова Ц.Ц. Зооморфная лексика как фрагмент русской языковой картины

- мира. Автореф. дис. канд. филол. наук. Иркутск: Иркут. ГУ, 2000. – 220 с.
- Ольшанский 2000** – Ольшанский И. Г. Лингвокультурология в конце XX века: итоги, тенденции, перспективы // Лингвистические исследования в конце XX в. – М.: МГУ, 2000. С. 26-55.
- Оссовецкий 1975** – Оссовецкий И.А. О языке русского традиционного фольклора // Вопросы языкознания, 1975, вып. 5. С. 37-54.
- Павиленис 1986** – Павиленис Р. Язык. Смысл. Понимание // Язык. Наука. Философия. Логико-методологический и семиотический анализ. – Вильнюс: Вильнюсский гос. ун-т, 1986. С. 240-263.
- Петренко 1996** – Петренко О. А. Этнический менталитет и язык фольклора. – Курск: Изд-во Курск. ГПУ, 1996. – 118 с.
- Петренко 1997** – Петренко О. А. Сравнительный словарь языка фольклора: На материале русской и английской народной лирики // Фольклорная лексикография. Вып. 7. – Курск: Изд-во Курск. ГПУ, 1997. С. 62-67.
- Плотникова 2000** – Плотникова А. А. Словари и народная культура. Очерки славянской лексикографии. – М.: Ин-т славяноведения РАН, 2000. – 209 с.
- Плотникова 2006** – Плотникова А.А. К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой // Славяноведение, № 6, 2006. С. 118-119.
- Плотникова 2008** – Плотникова А.А. К юбилею Светланы Михайловны Толстой // Славяноведение, № 6, 2008. С. 119-121.
- Погодин 1904** – Погодин А.Л. Севернорусские словарные заимствования из финского языка // Варшавские университетские известия, 1904, вып. 4. С. 1-70.
- Померанцева 1975** – Померанцева Е.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М.: Просвещение, 1975. – 191 с.
- Попов 1768** – Попов М.И. Описание древнего славянского языческого баснословия. – СПб.: Типография Шнора, 1768. – 132 с.
- Попов 1972** – Попов А.И. Этимологические этюды (из области мифологии и древнего эпоса прибалтийско-финских народов) // Советское финно-угроведение, 1972, № 3. С. 169-171.
- Попова, Стернин 2000** – Попова З.Д., Стернин И.А. Понятие «концепт» в лингвистических исследованиях. – М.- Воронеж: МГУ-ВГУ, 2000. – 189 с.
- Попова, Стернин 2003** – Попова З.Д., Стернин И.А. Очерки по когнитивной лингвистике. – Воронеж: Истоки, 2003. – 191 с.

- Попова, Стернин 2007** – Попова З.Д., Стернин И.А. Когнитивная лингвистика. – М.: АСТ «Восток – Запад», 2007. – 314 с.
- Порошина 1984** – Порошина В. А. Выделительно-ограничительные частицы и их стилистические функции в языке былин: Автореф. дис. канд. филол. наук. – Л: Изд-во ЛГУ, 1984. – 21 с.
- Потебня 1860** – Потебня А.А. О нѣкоторыхъ символахъ въ славянской народной поэзи. - Харьковъ: Въ Университетской Типографіи, 1860. – 155 с.
- Потебня 1865** – Потебня А.А. О мифическомъ значеніи нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій. – М.: Въ Университетской Типографіи, 1865. – 102 с.
- Потебня 1876** – Потебня А.А. Къ исторіи звуковъ русскаго языка. Ч. 1. – Воронежъ: Въ Типографіи В. И. Исаева, 1876. – 243 с.
- Потебня 1880** – Потебня А.А. Къ исторіи звуковъ русскаго языка. Ч. 2. – Варшава: Въ Типографіи М. Земкевича и В. Нолквскаго, 1880. – 141 с.
- Потебня 1883** – Потебня А.А. Къ исторіи звуковъ русскаго языка. Ч. 4. – Варшава: Въ Типографіи М. Земкевича и В. Нолквскаго, 1883. – 86 с.
- Потебня 1894** – Потебня А.А. Изъ лекцій по теоріи словесности. Басня. Пословица. Поговорка. – Харьковъ: Типографія К. Счасни, 1894. – 175 с.
- Потебня 1905** – Потебня А.А. Изъ записокъ по теоріи словесности. – Харьковъ: Паровая Типографія и Литографія М. Зильбербергъ и С-вья, 1905. – 649 с.
- Потебня 1958-1968** – Потебня А.А. Из записок по русской грамматике (в 3 т.). - М.: Наука, 1958-1968.
- Потебня 1989** – Потебня А.А. Мысль и язык // Слово и миф. – М.: Правда, 1989. С. 17-200.
- Потебня 1990** – Потебня А.А. Теоретическая поэтика. – М.: Высшая школа, 1990. – 342 с.
- Потебня 2000** – Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. – М.: Лабиринт, 2000. – 480 с.
- Пропп 2001** – О составлении алфавитных указателей к собраниям сказок // Сказка. Эпос. Песня. – М.: Лабиринт, 2001. С. 294-316.
- Прохвачева 2000** – Прохвачева О.Г. Лингвокультурный концепт «приватность» (на материале американского варианта английского языка). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Волгоград: ВолгГУ, 2000. – 27 с.
- Прохоров 1996** – Прохоров Ю.Е. Национальные социокультурные стереотипы речевого общения и их роль в обучении русскому языку иностранцев. – М.: АСТ Астрель, 1996. – 230 с.

- Путилов 1971** – Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос. – М.: Наука, 1971. – 420 с.
- Реброва 2000** – Реброва И.В. Концепт "Пророк" в литературно-критическом дискурсе газеты "Руль" (начала 20-х годов XX столетия). Автореф. дис. канд. филол. наук. СПб.: СПбГУ, 2000. – 25 с.
- Рошияну 1974** – Рошияну Н. Традиционные формулы сказки. – М.: Наука, 1974. – 317 с.
- Руднев 1997** – Руднев В.П. Словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. – М., 1997. – 217 с.
- РФВ 1883** – Русский Филологический Вестник / основ. В. Колосов, 7 т. – Варшава, 1883.
- Садуллаева 2000** – Садуллаева Ж.Р. Концепты русской ментальности в романе И.А.Гончарова «Обломов»: Автореф. ... канд. дис. – СПб.: СПбГУ, 2000. – 30 с.
- Санникова 1990** – Санникова О.В. Пелка. Польская народная демонология // Советское славяноведение, 1990, № 2, С. 105-107.
- Санникова 1994** – Санникова О.В. Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. – М.: Наука, 1994. С. 44-83.
- СБФ 2000** – Славянский и балканский фольклор. Вып. 34.– М.: Изд-во РАН, 2000. – 134 с.
- Седакова 2007** – Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. – М.: «Индрик», 2007. – 430 с.
- Сергеева 1999** – Сергеева Е.В. Проблема интерпретации термина «концепт» в современной лингвистике // Русистика: лингвистическая парадигма конца XX века. – СПб.: СПбГУ, 1999. С. 126-129.
- Сергеева 2002** – Сергеева Е.В. Русский религиозно-философский дискурс «школы всеединства»: лексический аспект. Автореф. ... доктор, дис. СПб., 2002.
- Серебренников 1967** – Серебренников Н.Н. Пермская деревянная скульптура. – Пермь: Изд-во Пермского государственного университета им. А.М. Горького, 1967. – 98 с.
- Славяноведение 1965-** – Славяноведение (журнал). – М.: Ин-т славяноведения РАН, 1965-.
- Слащев 1992** – Слащев В.В. Сравнительная характеристика персонажей украинской народной демонологии и демонологических персонажей сербов, черногорцев, хорватов и мусульман. – М.: Изд-во МГУ, 1992. – 320 с.
- Солодовникова 2007** – Солодовникова Н.В. Формальное и семантическое взаимодействие прилагательного с деадъективными знаменательными частями речи в современном английском языке: автореферат. – Смоленск: СГУ, 2007. – 22 с.

- Сполохова 2000** – Сполохова Е.А. Концепт истины в поэзии В.С.Высоцкого (к вопросу о языковой картине мира поэта): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Череповец: Череповцк. ГУ, 2000. – 25 с.
- Степанов 1997** – Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Языки русской культуры, 1997. – 824 с.
- Стернин 2000** – Стернин И.А. Концепты - предмет исследования какой науки? // Языковое сознание: содержание и функционирование. XIII Международный симпозиум по психолингвистике и теории коммуникации. Тезисы докладов. – М.: МГУ, 2000 С. 239-240.
- Тарланов 1982** – Тарланов З.К. Очерки по синтаксису русских пословиц. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1982. – 324 с.
- Тарланов 1999** – Тарланов З.К. Русские пословицы: синтаксис и поэтика. – Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского университета, 1999. – 389 с.
- Тарланов 2001** – Тарланов З.К. Географическое пространство русских былин // Филологические науки, 2001, № 4. С. 32-44.
- Телия 1996** – Телия В. Н. Русская фразеология. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 285 с.
- Тищенко 1985** – Тищенко Н. В. Обстоятельства места и времени и их поэтические функции в русской волшебной сказке: Автореф. дис. . канд. филол. наук. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. – 21 с.
- Токарев 1957** – Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX веков. – М.: Наука, 1957. – 164 с.
- Толстая 1985** - Толстая С. М. Деда в полесском народном календаре // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. – М.: Изд-во РАН, 1985. С. 79-81.
- Толстая 1989а** - Толстая С. М. Персонажи низшей мифологии в архаической картине мира // Советское славяноведение, № 4. – М.: Изд-во РАН, 1989. С. 73-75.
- Толстая 1989б** - Толстая С. М. Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI международному конгрессу по изучению стран Юго-восточной Европы. – М.: Изд-во РАН, 1989. С. 80-85.
- Толстая 1989в** - Толстая С. М. Мифологические персонажи южных славян в балканской и славянской перспективе // Материалы к VI международному конгрессу по изучению стран Юго-восточной Европы. – М.: Изд-во РАН, 1989. С. 90-91.
- Толстая 1989г** – Толстая С. М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор.

Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. – М.: Наука, 1989. С. 71-83.

Толстая 1991 – Толстая С. М. К проблеме комплексного изучения фольклора // Фольклор: Песенное наследие. – М.: Наука, 1991. С. 31-33.

Толстая 1993 - Толстая С. М. Демонология // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. – Минск: Изд-во МинГУ, 1993. С. 56-58.

Толстая 1993 а – Толстая С. М. Этнолингвистика в Люблине // Славяноведение. 1993, № 3. С. 45-57.

Толстая 1996 – Толстая С. М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М.: Ин-т славяноведения РАН, 1996. С. 19-31.

Толстая 1999 – Толстая С. М. Звуковой код традиционной народной культуры // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. – М.: Ин-т славяноведения РАН, 1999. С. 71-92.

Толстая 2000 – Толстая С. М. Словарь стереотипов символов // Живая старина. – 1997, № 2. С. 58-59.

Толстая 2002 – Толстая С. М. Счет и число в народной традиции: семантика, оценка, магия // Семиотика и информатика. – М., 2002. Вып. 37. С. 38-47.

Толстая 2007 – Толстая С. М. Постулаты московской этнолингвистики. – [прямое подключение] – [сноска 16.02.2011.]. Доступно в интернете: <http://www.rastko.rs/rastko/delo/11734>

Толстая 2008 – Толстая С. М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. – М.: «Индрик», 2008. – 528 с.

Толстая 2009 – Толстая С. М. Стереотип и картина мира // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы международной научной конференции. – Екатеринбург: ЕГУ, 2009. С. 262-264.

Толстой 1995 а – Толстой Н.И. Заметки по славянской демонологии // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Наука, 1995. С. 7-29.

Толстой 1995 б – Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – 262 с.

Топильская 2001 – Топильская А.В. Фольклорная специфика концепта ЛЮБОВЬ (на материале русской паремиологии) // Филология и культура. Материалы III

международной научной конференции. Часть I. – Тамбов: Изд-во Тамбовского государственного университета, 2001. С. 22-27.

- Топоров 1963** – Топоров В. Н. Хеттская и славянская ^{SAL} ŠU.GI и славянская баба-яга // Краткие сообщения Ин-та славяноведения АН СССР, 1963, № 38. С. 29-37.
- Топоров 1966** – Топоров В. Н. Балтийские языки // Языки народов СССР. Т. 1. – М.: Наука, 1966. С. 32-36.
- Топоров 1974** – Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М.: Наука, 1974. – 342 стр.
- Топоров: 1975-1990** – Топоров В. Н. Прусский язык. Словарь А-Л. Т. 1-5. – М.: Наука, 1975-1990.
- Топоров 2002** – Топоров В. Н. К интерпретации некоторых мотивов русских детских игр в свете «основного» мифа (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки) // *Studia Mythologica Slavica* V, 2002. С. 71-112.
- Требина, Венгранович 2001** – Требина О.Г., Венгранович М.А. Семантико-стилистические коннотации в значении фольклорных прилагательных // Молодая наука. – СПб.: ТФСПбГУ, 2001, № 1. С. 24-33.
- Трубачёв 1963** – Трубачёв О. Н. Следы язычества в славянской лексике // Вопросы славянского языкознания, 1963, Вып. 4. С. 130-139.
- Трубачев 1976** – Трубачёв О. Н. Этимологические исследования и лексическая семантика // Принципы и методы семантических исследований. – М.: Наука, 1976. С. 147-179.
- Трубецкой 1958** – Трубецкой Н. С. Мысли об индоевропейской проблеме // Вопросы языкознания, 1958, № 1. С. 57-72.
- Указатель 1993** – Указатель сюжетов-мотивов быличек // Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити на овине, в избе, в бане. / сост. К. Шумов, Е. Преженцева. Пермь: ПГУ, 1993. С. 112-132.
- Урысон 1999** – Урысон Е.В. Языковая картина мира и лексические заимствования // Вопросы языкознания. 1999. № 6. С. 79-82.
- Урысон 2003** – Урысон Е.В. Проблемы исследования языковой картины мира: Аналогия в семантике. – М.: АСТ Атрель, 2003. – 171 с.
- Успенский 1982** – Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 248 с.
- Уфимцева 1974** – Уфимцева А.А. Типы словесных знаков. – М.: Наука, 1974. – 205 с.

- Фанталов 2005** – Фанталов А. Культура варварской Европы: типология мифологических образов. Дис. на соискание уч. степ. канд. культурологии – [прямое подключение] – [сноска 09.12.2009.]. Доступно в интернете: <http://slavic.boom.ru/history.htm> .
- Филлмор 1988** – Филлмор Ч. Фреймы и семантика понимания // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. – М.: Прогресс, 1988. С. 52 – 90.
- Фрумкина 1992** – Фрумкина Л.Р. Концепт, категория, прототип // Лингвистическая и экстралингвистическая семантика. – М.: МГУ, 1992. С. 28-43.
- Халидов 1985** – Халидов А. И. Полипрефиксальные глаголы в языке былин: Автореф. дис. . канд. филол. наук. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. – 21 с.
- Холодная 1983** – Холодная М.А. Интегральные структуры понятийного мышления. – Томск: ТГУ, 1983. – 221 с.
- Хроленко 1979** – Хроленко А.Т. Проблемы фольклорной лексикографии // Диалектная лексика. – Л.: Наука, 1977. С. 229-241.
- Хроленко 1988** – Хроленко А.Т. Словарь языка русского фольклора (опыт, перспективы, идеи и реализация) // Всесоюзная конференция «Современное состояние и тенденция развития отечественной лексикографии: Актуальные проблемы подготовки и издания словарей. – М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 195-196.
- Хроленко 1991** – Хроленко А.Т. В поисках оптимальной структуры статьи словаря языка русского фольклора // Русский фольклор: проблемы изучения и преподавания. – Тамбов: Изд-во ТПГУ, 1991. С.126-128.
- Хроленко 1992** – Хроленко, А. Т. Семантика фольклорного слова. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 1992. – 140 с.
- Хроленко 1996** – Хроленко А.Т. Фрагмент словаря языка былины (прилагательные А-Б) // Фольклорная лексикография. Вып. 6. – Курск: Изд-во Курск. ГПУ, 1996. С. 3-36.
- Хроленко 1997 а** – Хроленко А.Т. *Жёлтый* в русских былинных текстах // Живая старина. № 4. - М.: МГУ, 1997. С. 6-7.
- Хроленко 1997 б** – Хроленко А.Т. Калиновый мост // Русская речь. – 1997, № 3. С. 91-95.
- Хроленко 2000 а** – Хроленко А.Т. Лингвокультуроведение: пособие к сецкурсу по проблеме «Язык и культура». – Курск: Изд-во ГУИПП «Курск», 2000. – 168 с.
- Хроленко 2000 б** – Хроленко А.Т. Идиолект былинного певца в словаре языка русского фольклора // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера. – Петрозаводск: Гос. истор.-архитектур. и этнограф. музей-заповедник «Кижи», 2000. С. 298-308.

- Хроленко 2000 в** – Хроленко А.Т. Этнолингвистика: понятия, проблемы, методы. – Славянск-на-Кубани: Изд-во СФ АГПИ, 2000. – 90 с.
- Хроленко 2002 а** – Хроленко А.Т. Система методик для выявления культурных смыслов // Вузовская наука начала XXI века: гуманитарный вектор. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 131-135.
- Хроленко 2002 б** – Хроленко А. Т. Опыт сопоставительного анализа в лингвофольклористике. – Курск: Изд-во КГПУ, 2002. – 123 с.
- Хроленко 2003** – Хроленко А.Т. Кластерный анализ в лингвокультуроведческих исследованиях // Концептосфера «Небо»: Опыт кластерного анализа. – Курск: Изд-во Курск. ГУ, 2003. – С. 3-7.
- Хроленко 2006** – Хроленко А. Т. Кросскультурная лингвофольклористика: тело человека в лексике русских, немецких и английских народных песен. – Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. – 54 с.
- Черванева 2003** – Черванева В.А. Квантитативный аспект фольклорно-языковой картины мира: Количественные характеристики концептов пространства и времени в их объективации вербальными средствами русской волшебной сказки. – Воронеж: ВГУ, 2003. – 348 с.
- Черепанова 1975** – Черепанова О.А. Демонологическая лексика севернорусских говоров // Севернорусские говоры, 1975, Вып. 2. С. 131-137.
- Черепанова 1983** – Черепанова О.А. Мифологическая лексика русского Севера. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1983. – 169 с.
- Чернейко, Долинский 1996** – Чернейко Л.О., Долинский В.А. Имя СУДЬБА как объект концептуального анализа // Вестник Московского Университета. Сер. 9. Филология, 1996, № 6. С. 20-41.
- Чернышёв 1987** – Чернышёв В. В. Синтаксис русской загадки: Дис. . канд. филол. наук. – Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1987. – 176 с.
- Чесноков 1967** – Чесноков В.П. Слово и соответствующая ему единица мышления. – М.: Просвещение, 1967. – 192 с.
- Чистов 1968** – Чистов К.В. О сюжетном составе русских народных преданий и легенд // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. IV международный съезд славистов. Сб. научных докладов. – Прага, 1968. С. 124-177.
- Чулков 1782** – Чулков М.Д. Словарь русскихъ суеверіи. – СПб.: Типографія Шнора, 1782. – 271 с.

- Шведова 1980** – Грамматика современного русского языка / под ред. Н.Ю. Шведовой. – М.: Наука, 1980. – 885 с.
- Шведова 1999** – Шведова И.Ю. Теоретические результаты, полученные в работе над «Русским семантическим словарём» // Вопросы языкознания, 1999, № 1. С. 3-16.
- Шейгал 2001** – Шейгал Е.И. Власть как концепт и категория дискурса // Эссе о социальной власти языка. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2001. С. 57-64.
- Широкова 2003** – Широкова Н.С. Культ богинь-Матерей у древних кельтов. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. – 331 с.
- Шмелев 2002** – Шмелев А.Д. Русский язык и внеязыковая действительность. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 496 с.
- Этнопсихоллингвистика 1988** – Этнопсихоллингвистика. – М.: Наука, 1988. – 400 с.
- Юдин 1997** – Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре: Серия «Монографии», № 4. – М.: Московский общественный научный фонд, 1997. – 319 с.
- Юнаковская 1998** – Юнаковская А.А. Типы мифологических единиц в современном городском просторечии // Филологический ежегодник. – Омск: Изд-во Омск. ГУ, 1998. Вып. 1. С. 44-49.
- ЯЖРФ 1984-2007** – Язык жанров русского фольклора – Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского университета, 1984-2007.
- Язык и когнитивная деятельность 1989** – Язык и когнитивная деятельность. – М.: Наука, 1989. – 234 с.
- Язык и структура знания 1990** – Язык и структура знания. – М.: Наука, 1989. – 249 с.
- Яковлева 1994** – Яковлева Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). – М.: МГУ, 1994. – 220 с.
- Яковлева 1996** – Яковлева Е.С. К описанию русской языковой картины мира // Русский язык за рубежом. 1996, №1-3. С. 47-56.
- ЯРФ 1977-1984** – Язык русского фольклора: Сб. научных трудов. – Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского университета, 1977-1984.
- Alunāns 1929-1933** – Alunāns J. Jura Alunāna kopoti raksti: 3 sēj. – R.: Valters un Rapa, 1929.-1933.
- Balsys 2006** – Balsys R. Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, 2006. – 455 lpp.

- Baranowski 1981** – Baranowski B. W kręgu upiorów i wilkołoków. – Łódź, 1981. – 204 s.
- Barons, Visendorfs 1989** – Barons Kr., Visendorfs H. Latvju dainas: 1. sēj. – R.: Zinātne, 1989. – 380 lpp.
- Bartmiński 1990** – Bartmiński J. Folklor, język, poetyka. – Wrocław, 1990. – 231 s.
- Bartmiński 1996** – Bartmiński J. Folklor - czy tylko kontekst w badaniach literackich? // Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów. – Warszawa, 1995 / Pod red. T. Michalowskiej, Z. Goliriskiego i Z. Jarosirskiego. Warszawa, 1996. S. 87-96.
- Bartmiński 1996a-** – Bartmiński J. Słownik stereotypów i symboli ludowych. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1996- .
- Bartmiński 2001** – Bartmiński J. Język w kontekście kultury // Współczesny język polski. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001. S. 13-22
- Bartmiński 2003** – Bartmiński J. Folklorystyka, etnonauka, etnolingwistyka – sytuacja w Polsce // Slavistická folkloristika na rázcestí. – Bratislava: Slovenská Akadémia, 2003. S. 21-32.
- Bateson 1979** – Bateson G. Mind and Nature: A Necessary Unity. – Toronto: Bantam Books, 1979. – 371 p.
- Bergs-Ulsens 2002** – Bergs-Ulsens S. Leksika un gramatika no kognitīvās valodniecības viedokļa // Vārds un tā pētīšanas aspekti: rakstu krājums N 13 (1) / Liepājas Pedagoģijas akadēmija. Latviešu valodas un literatūras katedra. – Liepāja: Liepājas Pedagoģijas akadēmija, 2002. 154.-160. lpp.
- Bērziņa-Reinsone 2006** – Bērziņa-Reinsone S. Par ačgārno pasauli, vadātāju un nejēgām // Karogs, 4. nr. – R.: Preses nams, 2006. – 93. – 107. lpp.
- Biezais 1970** – Biezais H. Darbi folkloristikā // Jaunā Gaita, Nr. 77. – R., 1970. 56.-57. lpp.
- Biezais 2006** – Biezais H. Seno latviešu galvenās dievietes. – R.: Zinātne, 2006. – 303 lpp.
- Burima 2011** – Burima M. Modernisma koncepti 20. gadsimta sākuma latviešu literatūrā. – R.: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2011. – 326 lpp.
- Butikova 2009** – Butikova M. Somu, latviešu un igauņu čūsku vārdu salīdzinošā analīze // Valodniecība. Latvistika un somugristika. – R.: LU Akadēm. apgāds, 2009. 35.-39.lpp.
- Chafe 1980** – Chafe W. The Pear Stories: Cognitive, Cultural, and Linguistic Aspects of Narrative Production. – Norwood, NJ: Ablex, 1980. – 340 p.
- Černý 1893** – Černý A. Mythiske bytosće lužiskich Serbow. – Budyšin, 1893. – 239 S.

- Dienas lapas pielikums 1893** – Raganas // Dienas lapas pielikums. Etnogrāfiskās ziņas par latviešiem. 1893. gada Nr. 2. – R., 1893.
- Dijk van 1998** – Dijk van T.A. Discourse as Structure and Process. Vol. 1. – London: Sage publications, 1998. – 356 p.
- Drīzule 1988** – Drīzule R. Dieva un Velna mitoloģiskie personificējumi latviešu folklorā // Pasaules skatījuma poētiskā atveide folklorā. – R.: Zinātne, 1988.- 71.- 90. lpp.
- Endzelīns 1903** – Endzelīns J. Kas bija Ūsiņš? // Apskats, 1903. gada Nr. 2. – R., 1903.
- Endzelīns 1928-1932** – Endzelīns J. Latvju tautas daiņas: 1. sēj. – R.: Literatūra, 1928.-1932. 3.-27. lpp.
- Endzelīns 1932** – Endzelīns J. Mūsu tautas dziesmu valoda // Latvju tautas daiņas. 10. sēj. – R.: Literatūra, 1932. 5.-21. lpp.
- Endzelīns 1933** – Endzelīns J. Piezīmes par mūsu tautas-dziesmu formālo pusi // Ceļi. II. – R.: Literatūra, 1933. 13.-26. lpp.
- Freiberģa 2009** – Freiberģa I. Vārda semantika kā pasaules tēla bagātinātāja vecākajā pirmsskolas vecumā // Vārds un tā pētīšanas aspekti: rakstu krājums N 13 (1) / Liepājas Pedagoģijas akadēmija. Latviešu valodas un literatūras katedra. – Liepāja: Liepājas Pedagoģijas akadēmija, 2009. 49.-56. lpp.
- Freimane 1993** – Freimane I. Valodas kultūra teorētiskā skatījumā = Theoretical view on the language culture: darba kopsav. hab. filoloģijas doktora grāda iegūšanai / Inta Freimane; Latvijas Universitāte. Filoloģijas fakultāte. Baltu valodu katedra. – R.: LU, 1993. – 46 lpp.
- Gimbutiene 1994** – Gimbutiene M. Balti aizvēsturiskajos laikos: etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija. – R.: Zinātne, 1994. – 224 lpp.
- Goffman 1998** – Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life. – N-Y.: Ablex, 1959. – 268 p.
- Hudson 1991** – Hudson R. A. Sociolinguistics. Lecturer in linguistics. – Cambridge - New York - Port Chester - Melbourne – Sydney: Cambridge University Press, 1991. – 413 p.
- Hymes 1972** – Hymes D. On Communicative Competence // Sociolinguistics. Ed. J.B. Pride and J. Holmes Harmondsworth: Penguin, 1972. P. 269 – 293.
- <http://www.ruthenia.ru/folklore/cherednikova1.htm>** – Чередникова М.П. Индивидуальные галлюцинации как факт этнопсихологии. – [прямое подключение] – [сноска 17.10.2009.]. Доступно в интернете: <http://www.ruthenia.ru/folklore/cherednikova1.htm> .
- Isajeva 2010** – Isajeva E. Koncepta *ceļš* asociatīvais lauks krievu un latviešu valodā. – Daugavpils: DU Humanitārā fak-te, 2010. – 195 c.

- Jackendoff 1983** – Jackendoff R. *Semantics and Cognition*. – Cambridge: The MIT Press, 1983. – 283 p.
- Jackendoff 1993** – Jackendoff R. *Patterns in the Mind. Language and human Nature*. - New York, London, Toronto: Harvester Wheatsheaf, 1993. – 381 p.
- Kaspars 2010** – Kaspars A. *Velns Latvijā: par velna tēlu latviešu mitoloģijā* // *Saskarsme*, Nr. 21 (2010, 25./31.maijs). – 28.-30.lpp.
- Kažoks 1893** – Kažoks D. *Mūsu rakstu valoda un mūsu tēvu valoda* // *RLB ZK RK*, VIII – R., 1893. 17.-18. lpp.
- Klimová-Rychnová 1964** - Klimová-Rychnová D. *Katalog lidové prózy Nové Lhoty na Hornácku* // *Český lid*. Roč. 50, No 4. – Praha, 1963.
- Kokare 1999** – Kokare E. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*. – R.: Mācību apg. "NT", 1999. – 199 lpp.
- Kronvalds 1937** – Kronvalds A. *Kronvalda rakstu izlase*. – R.: Militārās literatūras apgādes fonds, 1937. – 422 lpp.
- Kursīte 1996** – Kursīte J. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. – R.: Zinātne, 1996. – 431 lpp.
- Kursīte 1999** – Kursīte J. *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā*. – R.: Zinātne, 1999. – 524 lpp.
- Kursīte 2007** – Kursīte J. *Kursenieku mitoloģijas relikti* // *Kursenieki mainīgajā pasaulē: rakstu krājums*. – R.: LU Akadēmiskais apgāds, 2007. – 25.-32.lpp.
- Kušķis 2002** – Kušķis J. *Artūram Ozolam – 90. Latviešu valodnieks, folklorists un literatūrzinātnieks* // *Baltu filoloģija XI (1)*, 2002. 145.-149. lpp.
- Laime 2011** – Laime S. *Raganu tradīcija ziemeļaustrumu Latvijā. Promocijas darbs*. – R.: LU Humanitāro zinātņu fakultāte, 2011. – 214 lpp.
- Langacker 1991** – Langacker R. W. *Concept, Image and Symbol. The Cognitive Basis of Grammar*. – Berlin / New York: Mouton de Gruyter, 1991. – 395 p.
- Lautenbahs 1886** – Lautenbahs J. *Dievs un velns* // *Rota*. – R., 1886., 15. nr. 176. lpp.
- LU Raksti 2006-** – LU Raksti: Valodniecība. – R.: LU Akadēm. Apgāds, 2006-.
- Lūvena 2008** – Lūvena I. *Egle - zalkša līgava. Pasaka par zalkti - baltu identitāti veidojošs stāsts* // *Literatūrzinātne, folkloristika, māksla*. – R.: LU Akadēm. Apgāds, 2008. – 11.-29. lpp.
- Minsky 1976** – Minsky M. *Automation and Artificial Intelligence in Science, Technology, and the Modern Navy*. Arlington, Virginia: Office of Naval Research, 1976. – 400 p.
- Minsky 1988** – Minsky M. *Emotions and the Society of Mind in Emotions and Psychopathology*. – New York: Plenum Press, 1988. – 351 p.
- Mīlenbahs 2009** – Mīlenbahs K. *Darbu izlase: 2 sēj.* – R.: LU Latviešu valodas institūts, 2009.

- Muktupāvela 2006** – Muktupāvela R. Atzīdeņa fenomens latviešu un lietuviešu tradicionālajā kultūrā // Karogs, 4. nr. – R.: Preses nams, 2006. – 82.-92. lpp.
- Mūks 2005** – Mūks R. Dievs, dievi un velniņi. – R.: Apgāds „Mantojums”, 2005. – 134 lpp.
- Mülenbach 1898** – Mülenbach K. Teikums. K. Mülenbacha apcerēts. – R., 1898.
- Mülenbach 1907** – Mülenbach K. Latviešu gramatika. – R., 1907.
- Mülenbach 1923-1932** – Mülenbach K. Latviešu valodas vārdnīca: 4 sēj. – R., 1923.-1932.
- Mülenbach 1937** – Mülenbach K. Latviešu valodas mācība. – R., 1937.
- Niederle 1924** – Niederle L. Slovanské starožitnosti. – Praha, 1924. 300 S.
- Oinas 1999** – Oinas F. J. Tuul heidab magama. – Tartu: Keel ja Kirjandus, 1999. – 275 lk.
- Ozols 1938** – Ozols A. Tautas dziesmu literatūras bibliogrāfija. – R.: Ramave, 1938. – 283 lpp.
- Ozols 1955a** – Ozols A. Par dažām stilistikas problēmām un latviešu klasisko tautasdziesmu valodas stilistikas jautājumiem // Latvijas PSR ZA vēstis. – R., 1955., 10. (99.) nr. 13.-29. lpp.
- Ozols 1955b** – Ozols A. Paskaidrojošā vārdnīca folkloras leksikai // Latviešu tautasdziesmas, I. – R., 1955. – 424.-433. lpp.
- Ozols 1967** – Ozols A. Raksti valodniecībā. – R.: Zinātne, 1967. – 631 lpp.
- Ozols 1968** – Ozols A. Raksti folkloristikā. – R.: Zinātne, 1968. – 417 lpp.
- Ozols 1993** – Ozols A. Latviešu tautasdziesmu valoda – R.: Zinātne, 1993. – 430 lpp.
- Pełka 1987** – Pełka L. Poska demonologia ludowa. – Warszawa, 1987. – 197 s.
- Prusinowska 2008** – Prusinowska J. Teodora Narbuta [1784-1864] "Lietuviešu mitoloģija" kā Jura Alunāna [1832-1864] iedvesmas avots latviešu pseidomitoloģijas tapšanai = Teodor Narbut's "Lithuanian Mythology" as a source of inspiration for Juris Alunāns // Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. – R.: LU Akadēm. Apgāds, 2008. 100.-107.lpp.
- Pūtelis 2008** – Pūtelis A. Tauta, kas ticības lietās pieņēmusēs. Juris Alunāns [1832-1864] un latviešu mitoloģijas meklējumi = The nation with achievements in religious matters. Juris Alunāns and the search for Latvian mythology // Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. – R.: LU Akadēm. Apgāds, 2008. – 86.-99.lpp.
- Rumelhart 1980** – Rumelhart D. E. Schemata: the Building Blocks of Cognition // Spiro R. J., Bruce B. C., Brewer W. F. Theoretical Issues in Reading Comprehension. Perspectives from Cognitive Psychology, Linguistics, Artificial Intelligence, and Education. – Hillsdale, NJ.: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1980. P. 40 – 41.
- Rūsiņš 2007** – Rūsiņš V. Dualitāte seno latviešu reliģiskajos priekšstatos. Promocijas darbs. – R.: LU Filoloģijas fakultāte, 2007. – 166 lpp.

- Straubergs 1939-1941** – Straubergs K. Latviešu buramie vārdi (2 sējums). – R.: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1939-1941.
- Straubergs 1944** – Straubergs K. Latviešu tautas paražas. – R.: Latvju Grāmatas, 1944.- 606 lpp.
- Strēsts 1880** – Strēsts A. Latviešu valodas mācība. – R., 1880.
- Šmits 1894** – Šmits P. Latvju daiņas, 3. burtn. – MV, 1894., 9. nr.
- Šmits 1912** – Šmits P. Latvju daiņas, IV daļa // Latvija, 1912., 23. nr.
- Šmits 1926** – Šmits P. Latviešu mitoloģija. – R.: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1926. – 146 lpp.
- Šmits 1936** – Šmits P. Ievads baltu filoloģijā. – R.: Valtera un Rapas akc. sab. izdevums, 1936. – 101 lpp.
- Šmits 1937** – Šmits P. Vēsturiski un etnogrāfiski raksti. – R.: Valters un Rapa, 1937. – 185 lpp.
- Tannen 1993** – Tannen D. What's in a Frame? Surface Evidence for Underlying Expectations // Framing in Discourse. Ed. D. Tannen. – Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 14 – 56.
- Tannen, Wallat 1993** – Tannen D. and Wallat C. Interactive Frames and Knowledge Schemas in Interaction: Examples from a Medical Examination/Interview // Framing in Discourse. Ed. D. Tannen. Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 57 – 76.
- Valoda 1994-** –Valoda. Lingvistiskais krājums. Humanitārās fakultātes zinātniskie lasījumi. – Daugavpils: DU Akadēm. apgāds „Saule”, 1994-.
- Vārds 1996-** – Vārds un tā pētīšanas aspekti: rakstu krājums / Liepājas Pedagoģijas akadēmija. Latviešu valodas un literatūras katedra. – Liepāja: Liepājas Pedagoģijas akadēmija, 1996-.
- Vēlius 1983** – Vēlius N. Senovės baltų pasaulėžiūra. – Vilnius: Mintis, 1983. – 308 lpp.
- Viires 1998** – Viires A. Eesti rahvakultuuri leksikon. – Tallinn: Entsüklopeediakirjastus, 1998. – 400 lk.
- Vīķe-Freiberga 1997** – Vīķe-Freiberga V. Trejādās saules: I. Kosmoloģiskā saule. – Rīga: Karogs, 1997. – 240 lpp.
- Vīķe-Freiberga 1999** – Vīķe-Freiberga V. Trejādās saules: II. Hronoloģiskā saule. – Rīga: Karogs, 1999. – 296 lpp.
- Vīķe-Freiberga 2002** – Vīķe-Freiberga V. Trejādās saules: III. Meteoroloģiskā saule. Siltā saule. – Rīga: Karogs, 2002. – 176 lpp.
- Vīķe-Freiberga 2011** – Vīķe-Freiberga V. Trejādās saules. Meteoroloģiskā saule. Gaišā saule. – Rīga: Pētergailis, 2011. – 248 lpp.
- Vinteler, Vinteler 1983** – Vinteler O., Vinteler R. A propos de la constitution d' un dictionnaires du lexique du folklore du lipovens // Резюме докладов и письменных сообщений: IX

международный съезд славистов. – М., 1983. С. 508-509.

Zelenin 1927 – Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. – Berlin, Leipzig, 1927. – 130 s.

47. konference 2011 – 47. Artura Ozola dienas konference "Baltu valodu vēsture un dialektoloģija": veltījums Jākobam Langem (1711-1777) 300. gadadienā: referātu anotācijas un kopsavilkumi: Rīga, 2011. gada 18.-19. marts / Latvijas Universitāte. Humanitāro zinātņu fakultāte. Latvistikas un baltistikas nodaļa. Baltu valodniecības katedra. – R.: Latvijas Universitātes Baltu valodniecības katedra, 2011. – 51 lpp.