

**КИЕВСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ТАРАСА ШЕВЧЕНКО**

Институт филологии

На правах рукописи

УДК = 811.161.1: 39: 81'23

КОВТУН Татьяна Владимировна

**СЛОВЕСНЫЕ СИМВОЛЫ ПЕРВОЭЛЕМЕНТОВ БЫТИЯ В ТЕКСТЕ
РУССКОЙ СКАЗКИ И ВНУТРЕННЕМ ЛЕКСИКОНЕ ЧЕЛОВЕКА**

Специальность 10.02.02 – русский язык

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата филологических наук

Научный руководитель
доктор филологических наук,
профессор Снитко Елена Степановна

Киев – 2005

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ_____	4
ГЛАВА ПЕРВАЯ	
ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ	
СИМВОЛОВ ПЕРВОЭЛЕМЕНТОВ БЫТИЯ И ИХ ОБЪЕКТИВАЦИЯ В ТЕКСТЕ	
РУССКОЙ СКАЗКИ_____ 15	
1.1. Философско-культурологическая и лингвистическая интерпретация	
символа_____	15
1.2. Сказка, ее онтологические и типологические особенности_____	23
1.3. Символы воды, огня, земли и воздуха в текстах русских сказок_____	34
1.3.1. Парадигма символических значений первоэлемента “земля”	
в текстах русских сказок_____	39
1.3.2. Объективация символических значений парадигмы слов с общим	
значением “вода” в сказочных текстах_____	50
1.3.3. Парадигма символических значений первоэлемента “огонь”	
в русских сказочных текстах_____	84
1.3.4. Объективация символических значений парадигмы слов	
с общим значением “воздух” в сказочных текстах_____	109
Выводы_____	117
ГЛАВА ВТОРАЯ	
ЭТНОПСИХОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СИМВОЛОВ	
ПЕРВОЭЛЕМЕНТОВ БЫТИЯ И ИХ ОБЪЕКТИВАЦИЯ В ЯЗЫКОВОМ	
СОЗНАНИИ ЧЕЛОВЕКА_____ 121	
2.1. Внутренний лексикон как один из уровней организации языковой личности.	
Этническая маркированность внутреннего лексикона_____	121
2.2. Приемы и способы объективации символических значений первоэлементов	
бытия во внутреннем лексиконе человека_____	141

2.2.1. Объективация символических значений лексической парадигмы слов с общим значением “вода” во внутреннем лексиконе человека _____	141
2.2.2. Объективация символических значений парадигмы слов с общим значением “огонь” во внутреннем лексиконе человека _____	151
2.2.3. Объективация символических значений лексической парадигмы слов с общим значением “земля” во внутреннем лексиконе носителей русской культуры _____	157
2.2.4. Объективация символических значений парадигмы слов с общим значением “воздух” во внутреннем лексиконе человека _____	160
Выводы _____	164
ЗАКЛЮЧЕНИЕ _____	171
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ _____	178
СПИСОК УСЛОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ _____	195

ВВЕДЕНИЕ

Рассматривая эволюцию лингвистической мысли II пол. XX – нач. XXI ст., языковеды выделяют несколько основных принципов построения теоретических концепций науки о языке, среди которых важнейшее место занимает *антропологический принцип*, связанный со стремлением рассмотреть языковые явления в их отношении к человеку, буквально возвращенному в центр мироздания (С. Г. Воркачев). В рамках современной антропологической лингвистики активно развивается такая лингвистическая отрасль, как этнолингвистика, которая рассматривает язык в его связях с духовной культурой, народным менталитетом и творчеством [83: 208, 215].

Этнолингвистика объединяет в себе черты нескольких отраслей знания, в частности, культурологии, этнографии, лингвистики. В предметной области она пересекается с социолингвистикой, психолингвистикой, паралингвистикой, фольклористикой, мифологией, поэтикой и др. Задачи, которые ставит перед собой эта наука, сопряжены с изучением того, как культурные, этнопсихологические, мифологические и религиозные представления народа отражаются в языке. Центральной проблемой этнолингвистики выступает проблема взаимодействия языка с этносом или этнической культурой [205: 97].

Предпосылки для формирования этнолингвистической науки возникли еще в трудах В. фон Гумбольдта (нач. XIX ст.), развивавшего идею о связи языка и ментальности народа. Язык, согласно ученому, – это спонтанная эманация духа говорящего на нем народа [33: 370].

Развитие восточнославянской этнолингвистики связано с появлением работ Ф. И. Буслаева, Н. И. Костомарова, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни и др.

Ф. И. Буслаев первым в отечественной науке указал на необходимость изучения языка в тесной связи с историей народа, его носителя. Придерживаясь

мнения о том, что народный быт оказывает огромное влияние на язык, ученый уделял большое внимание изучению народного языка, истории языка с привлечением памятников древнерусской литературы, данных этимологии, а также высказывал мысль об отражении в языке народных представлений о природе, об окружающем мире [19]. Научные труды Ф. И. Буслаева предвосхитили появление этнолингвистических работ Н. И. Костомарова, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни и др.

Научная деятельность Н. И. Костомарова была направлена на изучение народных традиций, обрядов, верований, мифологии, культуры, истории в их тесной связи с народной символикой. Н. Костомаров рассматривал символ в системе понятий художественного мышления как представление, которое вызывает определенный круг ассоциаций, связанных с процессом поэтического осмысления мира. По мнению ученого, символика каждого народа – явление глубоко национальное, именно в символах отражаются народные традиции, обряды, верования, черты национального характера [79: 10-11].

Исследователь выделил три рода оснований для возникновения символа:

1. символы, имеющие основания в природе;
2. символы, основанные на историческом употреблении предмета в жизни предков того или иного народа;
3. символы, основанные на старинных мифических или традиционных сказаниях и верованиях [80: 59-60].

Ключевым для А. Н. Афанасьева был вопрос о соотношении слова и мифа. Ученый полагал, что миф и поэзия в древнейшие времена представляли единое целое [7: 143, 224], поэтому стремился объяснить мифические представления славян именно посредством языка [7: 231].

Изучение творческого наследия украинского ученого А. А. Потебни позволяет утверждать, что он обеспечил комплексный подход к исследованию славянского язычества [98: 56], поскольку знал славянские языки, фольклор, а также изучал

мифологию, этнографию, религию древних славян и уделял большое внимание связи языка и символики народа.

Обращая внимание на теснейшую связь символики с языком, А. А. Потебня объяснял происхождение и эволюцию символа именно через закономерности развития языка и искал символизм в самом слове, в его первичной образности. Он считал, что “язык во всем без исключения символичен” [132: 113].

Одной из причин возникновения символов А. А. Потебня считал потребность восстановить забытое первичное значение слов, путем сравнения их с похожими словами. Ученый рассматривал символ не только как стилистическую категорию, но и как продукт культурно-исторического развития человечества, связанный с языком, мировоззрением и т.д. и выделял три фактора, наличие которых необходимо для возникновения символа: сравнение, противоположение и причинное отношение [136: 285-286].

Известный российский ученый-этнолингвист Н. И. Толстой, разрабатывавший этнолингвистические проблемы в современной России, отмечал, что культура “может описываться теми же наборами признаков, какими описывается язык, с применением тех же понятий, какими пользуется языкознание и которые относятся, по сути дела, к одному или общему логическому аппарату, поскольку на язык и на народную культуру можно смотреть как на различные семиотические (знаковые) феномены, связанные с определенным социумом и, что важнее всего, с определенным этносом” [172: 188]. Основными вопросами, которые затрагивал в своих работах ученый, были следующие: соотношение языка с религиозными представлениями язычников и христиан, взаимодействие христианства и язычества, языка и культуры и др.

Особую значимость для этнолингвистических исследований имеют вопросы, связанные с описанием символики и символических значений языковых единиц, что обуславливается спецификой самого символа, который связан с прошлым, ранее накопленным опытом народа и понимается через обращение к этому опыту.

Это позволяет понять и истолковать особенности мировосприятия предшествующих поколений, поскольку символы генетически связаны с мифологией и начальными верованиями народа. Именно знание символики помогает глубже осознать картину мира, способ мышления наших предков, их идеалы, поскольку символ носит универсальный общечеловеческий характер и выступает одной из важнейших категорий культуры, религии, образования, быта [159: 112].

Символы, по словам А. Веселовского, “вырабатываются реальной жизнью” [23:188]. Использование символов является важнейшим фактором для формирования человеческого разума. Потребность символизировать, использовать символы, выступает в качестве базовой человеческой потребности, а символотворческая функция – одной из первичных в человеческой деятельности. По мнению некоторых ученых, именно способность символизировать отличает человека от животного [85: 26, 29].

Особенности символики конкретного народа наиболее полно воплощаются в так называемых прецедентных, т.е. существующих в межпоколенной передаче, текстах, которые “входят в число феноменов, обязательно знакомых для представителей того или иного национально-лингвокультурного сообщества” [82: 68].

К прецедентным текстам исследователи относят миф, сказку, былину, легенду, притчу, классические тексты письменной традиции и др. [70: 54].

Проблема языковой личности, центральная для современной лингвистики, концентрирует внимание ученых не только на текстовой ипостаси существования языка, но и на изучении так называемого внутреннего лексикона человека, который теснейшим образом связан с языком как совокупностью текстов. Под внутренним лексиконом понимается гибкая, динамическая структура, которая организуется по сетевому принципу, представляя собой ассоциативно-вербальную сеть, как открытая, активно пополняемая система знаний человека о мире.

Внутренний лексикон представляет собой набор слов, связанных цепями ассоциаций и составляющих словарный запас человека. Он является неотъемлемой частью человеческой памяти и выступает ядром языкового сознания, его вербализованной частью.

Проблема внутреннего лексикона (наряду с другими проблемами) разрабатывается психолингвистикой. Возникновение психолингвистики явилось качественно новым этапом развития психологического направления в языкознании, характерным признаком которого является интерес к речевой деятельности человека. Комплексность, сложность психолингвистики позволяет изучать в рамках этой науки проблемы, не поддающиеся исследованию и интерпретации ни в одной из смежных дисциплин. В психолингвистике имеет место не простое сложение двух или нескольких наук, а создание нового научного подхода для изучения языковых явлений. Однако указанная комплексность является серьезным препятствием для определения отраслевой принадлежности психолингвистики, характеризующейся то как стыковая наука, то как наука интегративного характера [47: 11-12].

Психолингвистика возникла, по мнению А. А. Леонтьева, “в связи с необходимостью дать теоретическое осмысление ряду практических задач, для решения которых чисто лингвистический подход, связанный с анализом текста, а не говорящего человека, оказался недостаточным” [89: 404].

Изучение природы и принципов организации внутреннего лексикона (ассоциативно-вербальных сетей), или ментального словаря человека (А. А. Залевская) закономерно ставит вопрос об особенностях отражения символических значений вербальных единиц в языковом сознании носителей языка.

Актуальность данного исследования обусловлена прежде всего его направленностью на разработку общелингвистической проблемы связи языка, культуры и истории. Одним из постулатов современной лингвистики является

следующий: познать язык, не обратившись к его творцу – человеку, к его природе, истории и культуре, – невозможно, как невозможно познать и объяснить природу человека, не обратившись к анализу его языка. Язык, культура и этнос неразрывно связаны между собой и образуют место сопряжения физического, социального и духовного Я личности [24: 71]. Актуальность диссертационного исследования обусловлена также тем, что изучение особенностей объективации символических значений первоэлементов бытия в сказочном тексте и во внутреннем лексиконе, представленное в работе, позволяет сделать вклад в решение следующих важных проблем современной этнолингвистики, лингвокультурологии и психоллингвистики: взаимосвязь языка и символики, мифологии, фольклора; специфика реализации вербальных символов в сказочных текстах; объективация символических значений лексических единиц в языковом сознании носителей современного языка.

Цель исследования – анализ символики русской сказки (в частности, символики первоэлементов бытия) в контексте взаимосвязи общечеловеческой и этнично-специфической культурной традиции, поиск скрытых, внутренних элементов семантики вербальных единиц, которые составляют их образно-символическое наполнение, выявление собственно лингвистических признаков словесных символов, а также исследование особенностей фиксации символических значений в языковом сознании носителей русской культуры.

Поставленная цель предполагает постановку и решение следующих **задач**:

1. рассмотреть философско-культурологическую и лингвистическую интерпретации символа;
2. описать особенности мифологических представлений восточных славян о четырех первоэлементах бытия;
3. выявить символические значения первоэлементов бытия в фольклорных текстах;
4. определить психоллингвистические особенности объективации символики первоэлементов бытия во внутреннем лексиконе носителей современного русского

языка;

5. охарактеризовать связь внутреннего лексикона человека и этнической культуры, проанализировав материалы “Русского ассоциативного словаря” (т. 1) и выявив символические значения первоэлементов бытия, объективированные во внутреннем лексиконе современного человека;
6. установить связь текстовых источников фиксации символических значений вербальных единиц и элементов внутреннего лексикона человека.

В качестве **объекта** исследования избраны словесные символы первоэлементов бытия (вода, огонь, земля и воздух) как наиболее значимые в любой национальной картине мира. Согласно верованиям древних славян, из этих первоэлементов был создан мир и сам человек. Символы четырех стихий играют ключевую роль во всех мифологиях мира, поскольку представляют собой “своеобразные матки-матрицы всего в бытии” [29: 183].

Предмет исследования: символические значения символов первоэлементов бытия, объективированные в текстах сказок и во внутреннем лексиконе человека.

Материалом исследования послужили тексты русских сказок и лексикографические источники, в частности, материалы “Русского ассоциативного словаря”. – В 2 т. – Т. 1. От стимула к реакции: Ок. 7000 стимулов (М., 2002).

Выбор сказки в качестве материала обусловлен тем, что она является своеобразным этапом трансформации мифа и одновременно коллективным творчеством и поэтому обладает способностью объективировать все богатство символических смыслов, сформировавшихся на протяжении длительного времени в сознании определенного этноса. Наиболее полно мифологические мотивы, образы, представления о первоэлементах бытия сохранились в так называемых волшебных сказках, которые, по мнению известного исследователя фольклора В. Я. Проппа, “в своих морфологических основах представляют собой миф”.

Сказочные тексты были выбраны из сборника “Русские сказки. Из сб. А. Н. Афанасьева/ Сост. В. П. Аникин” (М., 1987), из первого тома двухтомника

“Русские народные сказки/ Сост. О. Б. Алексеева /” (М., 1987) и из сборника “Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. – В 3-х т. – т. 2. / Подготовка текста и примечания В. Я. Проппа” (М., 1958).

Сборники “Русские сказки” и “Народные русские сказки А. Н. Афанасьева” содержат фольклорные тексты, собранные известным русским ученым А. Н. Афанасьевым. Из всего многообразия собранного им сказочного материала в сборник “Русские сказки” вошли наиболее значительные и характерные сказки. Большая часть сборника отведена волшебным сказкам, представляющим собой богатый материал для анализа символических значений языковых единиц. Второй сборник – “Народные русские сказки А. Н. Афанасьева” – полностью посвящен волшебным сказкам.

При составлении сборника “Русские народные сказки” использовались лучшие сказочные издания, а также архивные материалы. О. Б. Алексеева придерживалась традиционного в науке разделения сказок на волшебные, сказки о животных и бытовые (новеллистические). В качестве материала для исследования был избран первый том настоящего издания, содержащий только волшебные сказки, теснейшим образом связанные с мифологией и символикой народа.

Рассматривая проблему объективации символических значений во внутреннем лексиконе, мы опирались на данные “Русского ассоциативного словаря” (далее РАС), являющегося, по словам Ю. Н. Караулова, “слепком с ассоциативно-вербальной сети, которая отражает организацию языковой способности человека” [69: 753]. РАС трактуется как модель сознания человека, он представлен в виде ассоциативной сети, и поэтому позволяет судить об устройстве и функционировании лексикона человека.

Текстовой массив сказочного материала составляет более 1200 страниц, из которых выбрано и проанализировано 750 вербальных контекстов. Из РАС было выбрано и проанализировано 144 стимула, входящих в парадигмы с общими названиями вода, огонь, земля и воздух.

Теоретико-методологической основой диссертации стали труды известных отечественных и зарубежных ученых в области этнолингвистики (Ф. И. Буслаев, А. А. Потебня, Н. И. Костомаров, Н. И. Толстой, С. Я. Ермоленко, В. В. Жайворонок, Е. С. Снитко), психоллингвистики (А. А. Леонтьев, А. А. Залевская, Н. В. Уфимцева, В. В. Красных), философии (А. Ф. Лосев, П. Флоренский, С. С. Аверинцев), фольклористики (А. Н. Афанасьев, В. И. Даль, В. Я. Пропп, Н. Рошияну, М. Новикова), а также исследования по мифологии и символике (А. А. Потебня, О. М. Фрейденберг, А. М. Золотарев, М. М. Маковский, Е. М. Мелетинский), лингвосемиотике (В. В. Иванов, В. Н. Топоров), мифопоэтике (Н. В. Слухай, О. В. Тищенко).

Методы исследования подчинены основным задачам работы. Основным методом избран описательный, индуктивный метод, который опирается на наблюдение, анализ, классификацию отдельных фактов с целью их дальнейшего синтеза и обобщения. В диссертационном исследовании используются исследовательские приемы лингвистики текста: прежде всего устанавливаются внутритекстовые связи элементов. На основе исследования контекстуальной семантики лексических единиц с использованием методики сквозного семантического анализа, в результате которого выясняются текстовые импликации и устойчивые коннотации, определяются символические значения лексических единиц нескольких тематических групп, релевантные для русского сказочного текста. На основе использования методики психолингвистического анализа лексики изучается объективация символических значений во внутреннем лексиконе носителей языка.

Научная новизна работы заключается в определении комплекса символических значений вербальных единиц, имплицитно выраженных в русском сказочном тексте, и выяснении их этнокультурных источников, в определении лингвистических признаков вербальных символов, внутритекстовых особенностей их реализации, а также особенностей хранения символических значений во

внутреннем лексиконе человека.

Теоретическая ценность диссертационного исследования состоит в возможности использования его результатов для решения проблемы взаимосвязи языка, истории и культуры народа, для исследования истоков мифопоэтической картины мира. Поскольку в работе показаны условия сохранения и объективации символических значений вербальных единиц в сказочном тексте и во внутреннем лексиконе, ее результаты могут быть использованы при дальнейшей разработке проблемы взаимодействия двух реализаций языка – текстовой и ментально-вербальной.

Практическая ценность определяется возможностью применения результатов работы для нормативных и специальных лингвистических курсов по русскому языкознанию, психолингвистике, этнолингвистике, мифопоэтике, фольклористике и в лексикографической практике.

Апробация результатов исследования. Основные положения и результаты диссертационной работы были представлены на международных научных конференциях, проведенных в Институте филологии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко (Киев, 2002, 2003, 2005).

Публикации. Основное содержание работы отражено в четырех статьях, три из них опубликованы в специальных изданиях, утвержденных ВАК Украины.

Структура и содержание работы: Диссертационное исследование состоит из введения, двух глав, заключения, списка использованных источников (207 позиций) и списка условных сокращений.

Во *введении* обосновывается актуальность темы, определяются теоретические предпосылки исследования, формулируются цели и задачи работы, предмет исследования, характеризуется теоретическая и практическая ценность работы, ее новизна.

В первой главе “*Этнолингвистические особенности символов первоэлементов бытия и их объективация в тексте русской сказки*” на основе анализа сказочных

текстов выявлен комплекс символических значений, закрепленных за лексическими единицами, обозначающими первоэлементы бытия (воду, огонь, землю и воздух). В этой же главе описаны парадигмы образов рассматриваемых элементов, посредством которых формируются соответствующие символические значения, показаны такие основные признаки символов, как амбивалентность и многозначность, а также диффузность их значений.

Вторая глава *“Этнопсихолингвистические особенности символов первоэлементов бытия и их объективация в языковом сознании человека”* посвящена описанию способов объективации во внутреннем лексиконе человека символических значений воды, огня, земли и воздуха, значений, не зафиксированных ни в одном толковом словаре, но сохранившихся в русском сказочном тексте. Проведенный анализ показал символические значения, нашедшие свою объективацию во внутреннем лексиконе носителей русской культуры и в текстах русских сказок.

В *Заключении* обобщены результаты диссертационного исследования.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СИМВОЛОВ ПЕРВОЭЛЕМЕНТОВ БЫТИЯ И ИХ ОБЪЕКТИВАЦИЯ В ТЕКСТЕ РУССКОЙ СКАЗКИ

1.1. Философско-культурологическая и лингвистическая интерпретация символа

Символические значения языковых единиц генетически связаны с мифологией народа, с мифологическим сознанием древнего человека. Мифологическое сознание определяется как “первобытное коллективное (общезтническое) наглядно-образное представление о мире с обязательным божественным компонентом” [109: 34].

Определяющей чертой мифологического сознания является отождествление человека и природы, живого и мертвого, объекта и субъекта, причины и следствия, пространства и времени, вещи и слова, в результате чего возникли такие древнейшие верования, как фетишизм, анимизм, тотемизм и др. [12: 78].

Поскольку первобытный человек не выделял себя из природы, он приписывал природным объектам качества живых существ, возможность выступать в человеческом облике и т.п. В процессе длительного исторического развития из мифологии вырастает символика, она “вырастает из мифологических основ мировоззрения” [107: 164], а “миф предшествует символу, точно так же, как и мифологическое движение мысли предшествует своему закреплению в слове” [23: 195].

Всякий миф, как отмечал Лосев А. Ф., является символом. Миф состоит из бесконечных и бессмертных живых существ, и поэтому успешно поддается символической обработке. “Миф есть вещественно-данный символ,

субстанциализация символа” [95: 174, 185].

Изучая символ и его природу, исследователи прежде всего обращаются к мифологии, к представлениям древних людей о природе, о сотворении мира. Образы-символы уходят своими корнями в мифологию. Наряду с этим, в символах наиболее ярко отражаются народные верования традиции, обряды, черты национального характера [79: 8, 32].

Будучи отражением народного мировоззрения, символика, по мнению Н. Костомарова, является “продолжением естественной религии”, “мифы и символы обуславливают и взаимно создают сами себя” [80: 60]. Ученый считал, что в мифе воплотились народные представления о природе, которая была объектом наблюдения и обожествления. Согласно утверждению ученого, “предмет телесный, входя в произведение народной поэзии, получает в ней духовное значение”. Таким образом возникает символ [80: 59-60].

Термин “символ” этимологически связан с греческим глаголом $\sigma\upsilon\mu\beta\alpha\lambda\lambda\omega$ – соединяю, сталкиваю, сравниваю. Символ представляет собой “арену встречи известных конструкций сознания с тем или иным возможным предметом этого сознания” [96: 10-11].

Уже этот факт свидетельствует о том, что человеческое сознание способно воспринимать мир не только в реально-видимых формах, а и через уподобление одного явления другому [159: 112]. Такое свойство характерно не только для человеческого мышления, но и для человеческого слова и языка на начальной стадии их развития [7: 142-143].

Многоплановое и многозначное понятие символа изучается в философии, логике, психологии, психоанализе, лингвофилософии, этнолингвистике и других отраслях знаний. В рамках каждой из перечисленных наук символ приобретает соответствующее наполнение.

Так, например, в философии символ является одной из форм познания мира, в которой раскрывается сущность человеческого сознания. В обобщенном

понимании символом может быть вещь, событие, чувственный образ, выражающие некий идеальный смысл, отличный от их непосредственного бытия. В психологии символ рассматривается как одна из форм проявления сознания, в неразвернутой форме он содержит в себе все возможные конкретизации предмета, а также перспективу для его постоянного развертывания в действительности [153: 373].

Представители психоанализа рассматривают символ как возможность выявить подсознательные начала в индивидуальной психике и в культуре. Так, К. Г. Юнг, сближая символ с мифом, выводил происхождение символов из коллективного бессознательного, являющегося источником архетипических образов, которые воспринимаются, с одной стороны, как нечто ужасное, угрожающее, мистическое, а с другой – как божественное. Архетипы и образы являются источником мифологии, религии, искусства [159: 7]. Слово или изображение только в том случае символичны, по мнению К. Г. Юнга, если “они подразумевают нечто большее, чем их очевидное и непосредственное значение” [206: 25].

В логике символ – условный знак, который обозначает логические операции, алгоритмы процессов и др. И, наконец, что наиболее важно для нас, в этнолингвистике символ определяется как часть ритуального действия, которое с течением времени трансформируется в символические формы, в частности, в язык, или как реализация мифопоэтического представления. Именно поэтому слово обладает символическим смыслом и навсегда остается символом [153: 373].

Однако всеобъемлющего определения символа, которое бы учитывало все дифференциальные признаки этого феномена, не существует. Наиболее полным является, на наш взгляд, определение известного русского ученого А. Ф. Лосева, творчество которого исследователи по праву называют символичным, отмечая, что “проявление единого смысла в потенциально безграничном материале – это и есть символизм” [36: 216].

Символ, по мнению философа, – это “идейная, образная или идейно-образная структура, содержащая в себе указания на те или иные, отличные от нее предметы, для которых она является обобщением и неразвернутым знаком. Символ в скрытой форме содержит в себе все возможные проявления вещи и создает перспективу для ее бесконечного развертывания в мысли, перехода от обобщенно-смысловой характеристики предмета к ее отдельным конкретным единичностям. Символ является не просто знаком тех или иных предметов, но включает в себе обобщенный принцип дальнейшего развертывания свернутого в нем смыслового содержания” [96: 10-11].

Символ в широком смысле слова является конструкцией, которая всегда указывает на нечто иное, чем она сама. Кроме того, символ вещи – это отражение вещи, но “такое отражение, которое, будучи обработано средствами абстрактного мышления, вновь возвращается к этой вещи, но уже дает ее в переделанной для целей человека и преображенной форме” [93: 248, 250].

В символе, как замечал А. Ф. Лосев, мы находим тождество, взаимопронизанность обозначаемой вещи и обозначающего образа, которые сливаются в символе в одно целое [93: 268-269]. Ученый отмечал, что в символе достигается полное равновесие между “внутренним” и “внешним”, идеей и образом, “идеальным” и “реальным”. В символе нет ни идеи без образа, ни образа без идеи [91: 426].

Философы и лингвисты всех времен по-разному трактовали понятие символа, акцентируя внимание на той или иной отличительной его черте, однако многие из них обращали внимание на единство, неразрывность, связанность в символе идеи и образа, общего и частного, вещи и ее сути.

Знание символики тесно связано с познанием человеком самого себя, потому что не человек создает символы, как замечал Лосев А. Ф., а символы создают человека как существо, и сама действительность требует символического осмысления [151: 11; 131: 234].

Известный русский философ П. А. Флоренский отмечал, что реальность

буквально строится из символов, создается при помощи их и, следовательно, познается в символах, через символы. Сами же символы являются вещественными, реальными, объективно predetermined [195: 7].

Согласно определению В. И. Ереминой, исследовавшей специфику фольклорного слова, символ – это устойчивое, строго дифференцированное по содержанию представление, вызывающее постоянный круг ассоциаций в определенной поэтической системе [38: 110].

Символика имеет разную природу. Соответственно, различают символы акциональные, предметные и вербальные [173: 23]. Последние являются предметом лингвистического рассмотрения.

Рассмотрев философское и культурологическое понимание символа, следует обратиться к лингвистической интерпретации этого понятия, которая связана с изучением языковой природы символов, процессов их формирования и дальнейших семантических трансформаций, особенностей их функционирования в тексте, их роли в создании языковой картины мира. В лингвистике, как и в философии, существует множество определений символа. В теории символов отразились, по мнению В. И. Кононенко, взгляды ученых на язык как на знаковую систему. Однако единой теории символизации в языке, которая учитывала бы происхождение символов, развитие их значений и другие признаки символа, не создано [79: 26-27].

Лингвистическая интерпретация предусматривает также определение основных отличий символа от метафоры, выделение типов символов, форм проявления их значений и т.д. Если обратиться к собственно языковому пониманию слова-символа, то в этом случае основной задачей является выявление тех признаков, которые позволяют отличить символ от не-символа. Такой чертой является, в первую очередь, наличие образного значения, которое воспринимается как общенациональное явление. Основой понимания и восприятия символа является процесс апперцепции, “которая предполагает соотношение новой

информации с ранее выстроенной системой понятий” [79: 27].

“Слово-символ, – как отмечает В. А. Сиротина, – своеобразная формула, запись сложных взаимоотношений двух различных по своему характеру и противопоставленных по ряду признаков значений – лексического значения слова и значения символа. Первое опирается на определенные лексические связи, второе – подразумевается, для его раскрытия требуется не анализ собственно языковых факторов, а простое знание значения символа или своеобразная “разгадка” на основе контекста” [157: 72]. В символической функции обычно выступают слова общеупотребительной лексики с конкретной семантикой, их узкие значения взаимодействуют с более широким и отвлеченным значением символа. Такая природа слова-символа обуславливает широкое использование его в поэтической речи.

Символ как категория семантики имеет внешнее выражение (звуковое, графическое, кинетическое) и связан с предметом, вещью (денотатом) и понятием (сигнификатом).

Из-за многозначности термина “символ” его часто отождествляют со знаком, метафорой, олицетворением, эмблемой и т.д. Все указанные понятия обладают одним общим свойством: идейная образность (или образная идейность, в словоупотреблении А. Ф. Лосева) в них отделена от предмета изображения, от вещи, и только путем особого акта умозаключения они объединяются между собой. Символ требует резкого разделения идейной образности и вещи. Символ, с одной стороны, тождественен тому, что символизируется, а с другой – резко от него отличается [95: 151].

Наряду с общими моментами в значении этих понятий, символ обладает своими, только ему свойственными признаками. Итак, рассмотрим, каким образом соотносятся символ и знак, символ и метафора.

Количество значений любого языкового знака невозможно перечислить ни в каком виде, и именно этот признак знака А. Ф. Лосев обозначает термином “символ”.

Всякий знак способен иметь бесконечное число значений (вспомним, что основным признаком символа является его многозначность), то есть быть символом. Знак является неразвернутым символом, его “зародышем”, следовательно, символ можно определить как развернутый знак [92: 62; 95: 131].

В основе символа и метафоры лежит образ, и именно через апелляцию к образу определяются эти понятия. Возникая в процессе художественного освоения мира и восходя к образу, символ и метафора отличаются от знака. Символ является образом, однако в символе понятие образа расширяется, наделяется дополнительным смыслом, что не позволяет отождествлять эти два понятия [5: 22-23; 79: 41].

Символ близок к метафоре, однако не является ею. Символ вообще не является тропом, хотя сходство их состоит в том, что идея вещи и образ вещи пронизывают друг друга как в символе, так и в метафоре. Однако в метафоре “нет того загадочного предмета, на который ее идейная образность только указывала бы как на нечто ей постороннее”. Этот предмет “растворен в самой этой образности и не является чем-то таким, для чего метафора была бы символом” [95: 153].

Ни символ, ни метафора не передают сообщений, не выполняют коммуникативную функцию. Символ – условное наименование, он безадресатен. И это отличает его от знака, который является способом передачи информации. “Знак – орудие в руках человека. При помощи знаков общаются и регулируются межличностные отношения” [5: 23].

Функции символа и метафоры различны, как различны и синтаксические позиции, которые они занимают. Для символа характерна дейктическая (указательная) функция, для метафоры – характеризующая, этот троп может приобретать в предложении любое признаковое значение. Метафора привязана к конкретному, реальному субъекту, а символ стремится обозначить “вечное и ускользающее”. “Метафора выражает языковые значения, заключенные в образную оболочку, символ – общие идеи” [5: 24-25].

Метафора чаще всего выступает в функции предиката, символ эту позицию занимать не может, для него характерна позиция субъекта. Однако возможна метафоризация слова-символа в том случае, когда символ выступает в предикативной позиции. Метафора также может использоваться в позиции субъекта, и в этом случае она приближается к символу, становится символом. Метафора может происходить из символа, быть его актуализацией, однако тождественными эти понятия быть не могут [79: 42, 44].

Еще одним принципиальным отличием символа от метафоры является, по мнению Н. Д. Арутюновой, следующее: переход от образа к метафоре вызван внутриязыковыми нуждами, а переход к символу определяется чаще всего экстралингвистическими факторами. Становясь символом, образ приобретает значимость для конкретной личности, социума, государства, религиозной или культурной общности. “Метафора же не принадлежит ни к какой социальной или личной сфере... Если образы складываются, то символами становятся, до символа возвышаются, поднимаются, вырастают, разрастаются” [5: 25-26].

Следует сказать, что символ является одновременно и универсальным и специфическим способом выражения. Как универсальная категория, символ выходит за рамки истории, времени, этноса, а как национально-специфическое явление – отражает основные черты “национального ментально-лингвального комплекса” [82: 21].

Большинство символов по своей природе являются коллективными, а не индивидуальными, что обуславливает их понимание всеми членами данного социума, который характеризуется определенным мировосприятием, языковой средой, традициями, поэтическим творчеством и т.д. Отсюда характерной особенностью символа является его способность мотивировать значение не через перенос, как троп, а через фоновые знания, прагматику, картину мира [79: 30].

Большинство символов являются архетипическими, они возникают на ранних ступенях развития человеческого общества. В основе символизации находится

древний анимитизм, анимизм и антропоморфизм, то есть оживление всего, что окружало человека, наделение его душой и очеловечивание, характерные для первобытных верований [67:13-14].

Древние воззрения людей закрепились в языке (в виде символов и метафор), в народных песнях, сказках, загадках и других произведениях устного народного творчества. К архетипическим относятся, прежде всего, символы первоэлементов бытия, максимально сохранившие мифологические черты, а также астральные символы (месяц, солнце, звезда), часть сакральных символов (храм, ангел) и другие [79: 31]. Архетипические символы первоэлементов бытия могут быть отнесены к символам, имеющим, по словам Н. И. Костомарова, основание прямо в природе [80: 60].

1.2. Сказка, ее онтологические и типологические особенности

Чтобы понять природу символа, нужно обратиться к мифологии, к первобытным представлениям людей, поскольку мифология является первой формой коллективного сознания народа, целостной картиной мира, особой формой мировосприятия. Она является, по словам Е. М. Мелетинского, “почвой и арсеналом” как религии, так и поэзии, поскольку представляет собой единство первобытных верований, поэтического творчества, а также содержит начальные донаучные представления о мире [107: 163-164].

Исторически первым художественным коллективным творчеством народа выступает фольклор, он возникает и развивается из мифологии и содержит в том или ином виде мифологические элементы. Главное различие между названными формами состоит в том, что миф – это священное знание о мире, предмет веры, а

фольклор – это искусство [109: 83].

С течением времени миф эволюционирует, трансформируется в эпос и сказку, следовательно, изучение символики также будет связано со сказкой. Происхождение сказки из мифа не вызывает сомнений у исследователей, поскольку в данном фольклорном жанре наиболее полно сохранились многие мифологические мотивы, элементы, образы, символы. Так, например, тотемистические мифы и мифологические анекдоты о трикстерах отразились в сказках о животных, в сюжетах волшебных сказок о браке с чудесным “тотемным” существом, временно сбросившим звериную оболочку и т.д. [107: 263].

Широкое проявление в сказке находят распространенные мифологические противопоставления организованного пространства неорганизованной стихии, своего рода – чужому (ср., например, характерные для сказки противопоставления типа дом – лес, своя семья – чужая) и др. Древнейшей основой мифа являлось единство человека, человеческой жизни и природы, которую боготворили, признавали в ней живое существо, осознавали свою зависимость от нее в повседневной жизни. Разнообразные воззрения человека на окружающий мир отразились и в языке.

А. А. Потебня считал, что миф нельзя мыслить вне слова, вне языка, главнейшим свойством которого является метафоричность. Главным “орудием мифологии” является язык, поэтому природу самого мифа можно назвать метафорической (символической). Специфику мифа, согласно теории А. А. Потебни, в центре которой находится понятие “внутренней формы слова”, определяет нерасчлененность образа и значения. Многие мифы, по мнению исследователя, порождаются внешней и особенно внутренней формой слова [107: 122-123].

Воззрения древних людей на природу послужили благодатной почвой для возникновения сказки, предметом повествования которой “был не человек, не его общественные тревоги и подвиги, а разнообразные явления всей обоготворенной

природы” [7: 255-256].

Между мифом и сказкой существуют, безусловно, различия. Собиратель и исследователь сказки А. И. Никифоров дал следующее определение этого фольклорного жанра: “Сказки – это устные рассказы, бытующие в народе с целью развлечения, имеющие содержанием необычные в бытовом смысле события (фантастические, чудесные или житейские) и отличающиеся специальным, композиционно-стилистическим построением” [139: 38].

Сказка является “нарочитой и поэтической фикцией”. Она “никогда не выдается за действительность”, сказка – это “мир невозможного и выдуманного” [140: 87, 85]. “Несбыточность” сказки, а отсюда и неверие в действительность рассказываемых в ней событий является органическим признаком этого фольклорного жанра [139: 41].

Миф связан с ритуалом, религией, обрядом. Связь мифа с ритуалом и обрядом подтверждается, например, сходством древнерусского названия мифа – “кощун” (или “кощюна”) с названием царства мертвых (“царство кощное, сиречь тьма кромешная”) и именем его хозяина (Кощей Бессмертный). Это указывает на то, что в древности рассказывание мифов связывалось с похоронно-поминальными обрядами. Особый разряд волхвов (кощунники) исполняли так называемые “старьча кощуны”, “старьчъскыя басни”, которые носили священный характер и были известны только им. Мифы для посвященных в обряд позднее стали называться эзотерическими, а мифы для непосвященных (баяны) – экзотерическими. Из последних рождались такие фольклорные жанры, как волшебные сказки, былички, небылицы и др. [201: 15].

Началом истории сказки можно считать момент открепления сюжета и акта рассказывания от ритуала, обряда, с которыми она первично была тесно связана. Мифы тесно переплетаются между собой, образуя циклы, их персонажи, которые являются личностями сверхъестественного характера, внутренне связаны. События, о которых говорится в мифе, происходят в реальном мире, а не в какой-то

волшебной стране [137: 357; 85: 175].

В мифе, как замечает Е. М. Мелетинский, божественный герой действует в реальном мире, в сказке же, наоборот, герой человеческий, но действует он в чудесном мире. Этот же исследователь выделяет несколько основных ступеней трансформации мифа в сказку: “деритуализация и десакрализация, ослабление строгой веры в истинность мифических “событий”, развитие сознательной выдумки, потеря этнографической конкретности, замена мифических героев обыкновенными людьми, мифического времени – сказочно-неопределенным, ослабление или потеря этиологизма, перенесение внимания с коллективных судеб на индивидуальные и с космических на социальные” [107: 55, 264].

Если внимание мифа сосредоточено на том, как и из чего возникла вселенная, как зародилась жизнь на земле, а также каким образом добывался, например, огонь и другие элементы культуры, то сказка сосредоточена на личности героя и на его судьбе. Целью подвигов сказочного героя является его личное счастье и благополучие, которое составляют добываемые им чудесные предметы, женщины и т.д.

Миф не излагает последовательно события, а акцентирует внимание на том, каким образом был упорядочен мир и возникла культурная традиция. Кроме того, мифы связаны с осмыслением таких фундаментальных категорий, как жизнь, смерть, судьба, природа и т.д. [201: 8].

Основными признаками, по которым можно отличить миф от сказки в случае их совпадения по форме, являются сакральность-несакральность и достоверность-недостоверность. Сказка, как и другие фольклорные жанры, считается явлением историческим, появилась она тогда, когда “человек перестал мыслить мифологически, когда чисто поэтический вымысел стал играть преобладающую роль” [144: 37].

Говорить о жанре волшебной сказки, как таковом, стало возможным только тогда, когда “сказка дала волю воображению и сместила многие прежние формы

вымысла, по-новому их соединила, преобразовала их и привела в единую систему, которая стала соответствовать новому назначению сказки, как поэтического рассказа, воплощающего мечты, чаяния и ожидания” [144: 39].

Прежде, чем перейти к волшебной сказке непосредственно, следует затронуть вопрос о классификации. Существует множество классификаций сказки, в основу каждой из них положен определенный, особо значимый для исследователя или группы исследователей признак. Однако научная классификация сказок не создана до сих пор. Наиболее распространенным является деление сказок на волшебные, бытовые (новеллистические, реалистические) и сказки о животных. Данное деление признает наиболее удачным исследователь сказки В. Я. Пропп, но кроме названных видов он выделяет еще и так называемые кумулятивные сказки (типа “Колобок”, “Репка”), которые определяются им по принципу единства композиции, как и волшебные [140: 47-50; 139: 292].

В. Я. Пропп придерживался деления, предложенного А. Н. Афанасьевым, который первым из отечественных исследователей столкнулся с необходимостью упорядочить разнообразный и богатый сказочный материал. Если первое издание “Народных русских сказок” А. Н. Афанасьева (1855-1864 гг.) имело довольно хаотический вид, то во втором издании (1873 г.) сказки были расположены систематически. Исследователь не разделял сборник на части и не озаглавливал разделов, но если учесть то, как сказки располагаются в издании, можно предположительно разделить их следующим образом:

- сказки о животных;
- волшебные, мифологические, фантастические;
- былинные;
- исторические сказания;
- новеллистические или бытовые;
- былички: рассказы о мертвецах, ведьмах, леших и пр.;
- народные анекдоты;

- докучные сказки;
- прибаутки.

Устраняя недостатки данной классификации, Пропп В. Я. усматривает в ней такие основные разряды:

- сказки о животных;
- сказки о людях:
- волшебные;
- новеллистические (включая анекдоты) [139: 58-59].

Следует кратко остановиться на каждом виде и объяснить, почему в качестве материала для анализа была выбрана именно волшебная сказка.

Сказки о животных.

Эти сказки, как и волшебные, связаны с первобытными мифами о культурных героях, деятельность которых была направлена на добывание необычных, чудесных предметов. В особый разряд эти сказки были выделены А. Н. Афанасьевым. В центре подобных сказок находятся животные, наделенные недоступными для человека способностями и силой. Это обстоятельство может свидетельствовать о связи сказок о животных с тотемизмом, при котором человека не отличали от животного. Большинство сказок о животных – комические, в них идет речь о проделках животных-хитрецов, одурачивающих и побеждающих других сильных, но глупых животных. Первоначально мифы, в которых действовали такие хитрые животные, не имели развлекательного значения. Подобные рассказы воспроизводились, в основном, перед охотой, чтобы хитрость, ловкость, могущество и другие качества, приписываемые животному, могли с помощью магии перейти на присутствующих. Сказками эти рассказы стали тогда, когда утратилась вера в их заклинательное значение [139: 314-315; 81: 115-116].

Сказки бытовые (новеллистические, реалистические).

Характерная особенность бытовых сказок состоит в том, что они обращены к обыденной жизни, к быту. Героями в них являются не фантастические существа, а

реальные люди (мужики, бабы, солдаты, батраки и т.д.). Новеллистическими их называют потому, что эти сказки представляют собой краткие занимательные рассказы. Поэтому в средние века в Европе многие сюжеты бытовых сказок входили в сборники новелл и были связаны с демократической литературой. Бытовая сказка тесно связана с действительностью, поэтому сверхъестественные персонажи, предметы и события здесь отсутствуют (точнее, наличие их не исключено, но подобные персонажи окрашены комически). Бытовая сказка, как и волшебная, оптимистична, в ней также представлена борьба со злом, однако носителями зла здесь являются не фантастические персонажи и силы, а земные люди.

Следует отметить, что реализм бытовой сказки условный, поскольку события, о которых в ней повествуется, необычны и невозможны в жизни, но рассказываются они так, что создается впечатление, будто описываемое происходило в действительности. Подобное несоответствие вызывает комический эффект. Бытовые сказки ярко юмористичны и целью их является развлечение [81: 116; 139: 245-249]. В бытовой сказке нет необходимого для волшебной сказки деления на два мира (свой и чужой), действие ее происходит в “нашем” мире.

Отличными от двух описанных видов сказок являются волшебные сказки. Для них характерно наличие положительного героя и его противника, поединок с которым символически представляет борьбу добра со злом, чудесного помощника, чудесных предметов и необычных событий. Необычность героя волшебной сказки подчеркивается его чудесным зачатием (матери приходится выпить воды из колодца, съесть мясо золотопёрого ерша и т.д.) и рождением, а также его сверхъестественными личными качествами (силой, умом, хитростью и др.).

В зависимости от обстоятельств рождения, внешних и внутренних качеств, а также социального положения, условий жизни и поведения герой волшебной сказки получает определенное прозвище, вынесенное нередко в заглавие сказки. Например, Иван Быкович, Покатигорошек, Иван-царевич, Иван-крестьянский

(мужицкий, солдатский, купеческий и т.д.) сын, Иван Запечный и др. Кроме вышеназванных героев богатырского типа, волшебная сказка знает и тип “иронического удачника” (термин А. М. Горького), к которому относятся Иван-дурак, Емеля (Омеля) и др. Главной целью обоих типов героев является победа над противником, олицетворяющим зло, освобождение из-под его власти невесты (жены), матери или сестры, а также женитьба на царевне [121: 27-28].

Волшебными, имеющими сверхъестественную силу и качества являются в подобных сказках и природные стихии, явления. Как указывал А. Н. Афанасьев, “чудесное сказки – это чудесное могучих сил природы” [8: 55].

Стихии (вода, огонь, земля, воздух) в сказках олицетворяются, оживляются, приобретают способность помогать или вредить герою, могут представлять собой препятствие или, наоборот, помогать герою достичь цели, могут служить “проводниками” из мира живых в мир мертвых (“иной мир” у Проппа В.Я.), способствовать изменению статуса героя (например, мотив оборотничества, связанный с ударом о землю и с мифологическими представлениями об этой стихии мироздания), оживлять, исцелять героя или уничтожать его. Поэтому в качестве материала для анализа были избраны именно волшебные сказки.

Термины для обозначения этих сказок в отечественной науке были самыми различными: “чудесная” (В. Ф. Миллер), “фантастическая” (П. Н. Сакулин, Д. Д. Нагишкин), “волшебная” или “чудесная” (Б. М. и Ю. М. Соколовы, В. И. Чичеров), “волшебная” (В. Я. Пропп, Н. П. Андреев, А. И. Никифоров, М. К. Азадовский, Т. М. Акимова, Н. Д. Комовская, С. Ф. Баранов, Э. В. Померанцева, Е. А. Тудоровская, В. П. Аникин), “волшебно-фантастическая” (И. М. Колесницкая), “волшебно-фантастическая и богатырская” (В. А. Василенко), “богатырская и чародейная” (В. К. Бондарчик), “фантастико-героическая” (Г. В. Сухобрус), “чудесно-волшебная” (М. Е. Халанский) и другие [121: 12-13].

Однако все названия указывают на важнейший признак этих сказок – на их волшебность, фантастичность, необычность, а также на связь с мифологическими

и религиозными представлениями людей.

В. Я. Пропп замечает, что этот признак не является отличительной чертой волшебной сказки, не принадлежит исключительно ей. Те же элементы чудесного присутствуют и в сказках о животных, а животные играют роль чудесных помощников в волшебных сказках. Сказка, в особенности волшебная, “приписывает одинаковые действия людям, предметам и животным” [138: 11].

Главнейшим отличием волшебной сказки от других видов сказки В. Я. Пропп считает единообразие ее композиции, ее структуру, которую исследователь наиболее полно описал в своем труде “Морфология сказки” и представил ее в виде ряда функций сказочных персонажей [138: 12].

Признаками “фантастичности” или “волшебности” могут обладать и другие виды сказок, следовательно, по этому признаку определить волшебную сказку нельзя. Четкая композиция – вот ее определяющий признак [139: 196; 140: 47].

Изучение структуры волшебных сказок показывает тесное родство этих сказок между собой, нельзя точно отделить один сюжет от другого. Определить, где заканчивается один сюжет и начинается второй, можно только путем тщательного анализа, настолько сюжеты взаимосвязаны и взаимообусловлены. Однако существуют и такие сюжеты, которые не укладываются в заданную схему и даже не имеют традиционного для сказки счастливого конца (“антисказки”). [137: 19; 138: 15; 81: 115].

Однако, чудесные герои, помощники, средства, стихии, противники и т.д. являются предметом рассмотрения именно волшебной сказки, на них сосредоточено ее внимание, в ней они представлены и описаны наиболее ярко и детально. Волшебная сказка генетически связана с мифом, с языческими обрядами, обычаями, культами. Она сохранила многие мифологические образы и мотивы. Волшебная сказка “в своих морфологических основах представляет собой миф” [138: 79, 82].

Одухотворение, оживление, очеловечивание окружающей природы, вещей и

предметов, приписывание им магических свойств, характерные для мышления первобытного человека, наиболее ярко отразились в этих сказках, ставших предметом нашего анализа.

Волшебная сказка выросла из мифов, которые включались в обряды инициации. Обряд представлял собой ряд испытаний, преодоление которых должно было привести к повзролению подростка, и являлся подготовкой к взрослой жизни. После прохождения всех испытаний подростки возвращались в общину. Обряд инициации включал также символическую временную смерть и оживление (в мифах выражается в виде мотива проглатывания людей чудовищем и последующего их извержения) [109: 92; 107: 226-227].

Кроме цикла инициации (посвящения), Пропп В. Я. также выделяет в структуре волшебной сказки цикл представлений о смерти. В единстве названные циклы представляют основу сказки [137: 352-353].

Основная особенность мира волшебных сказок – его членение на “наш” и “не наш”, т.е. обязательным является наличие двух царств: 1) то, с которого сказка начинается (“в некотором царстве, в некотором государстве” – форма, которая указывает на неопределенность пространства) и 2) “тридесятое государство”, которое находится “за тридевять земель”. Примечательно, что герой, отправляясь в путешествие из своего мира в чужой, часто снабжается в сказке различными предметами, в частности, железной палицей, посохом, хлебом, сапогами. В древности посох, хлеб, обувь были теми принадлежностями, которыми снабжали умерших для странствий по пути в иной мир. Железными они стали позже, символизируя долготу пути [81: 115; 137: 48].

Действие сказки происходит в неопределенно-прошлом времени (“давным-давно”). Следует сказать, что в фольклоре действие совершается прежде всего в пространстве, времени же, как реальной формы мышления, как будто совсем нет. Это предположительно объясняется тем, что первобытный человек, познавая окружающий мир и адаптируясь в нем, должен был постоянно

передвигаться, осваивая таким образом пространство. Измерение времени начинает играть роль в культуре только при развитии земледелия. Фольклор же отражает доземледельческую стадию сознания времени, поэтому обозначения времени в фольклоре всегда фантастичны. Несоизмеримость сказочного времени с реальным ощущается и самими сказочниками. Формула “скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается” показывает, что сказочник эту разницу ощущает [140: 95-96].

Главный герой сказки подвергается обычно двум испытаниям: предварительному, преодолев которое, получает волшебный дар, и основному, которое представляет собой поединок с чудесным противником. Мотив чудодейственных средств, увеличивающих силу и возможности героя волшебной сказки, восходит к древнейшим представлениям человека об окружающем мире и вещах, наполняющих его. Одним из основных принципов мифологического осмысления действительности был принцип “оживотворения”. Мифическая способность вещей действовать самостоятельно, помогать человеку была воспринята от первобытного фетишизма и развита в вышеуказанном сказочном мотиве [81: 115; 201: 6].

Волшебная сказка, как правило, оптимистична, и ее счастливый финал выражает стремление к справедливости и торжество добра.

1.3. Символы воды, огня, земли и воздуха в текстах русских сказок

Учение о четырех первоэлементах бытия (воде, огне, земле, воздухе) является одним из наиболее древних мифов о возникновении вселенной. “Первозданную природу четырех стихий язычники усматривали в том обстоятельстве, что воплощаясь во множестве качественно и количественно неодинаковых форм и обликов, сами они лишены какой-либо определенной формы и тождественны сами себе, вечны, они способны как исцелить, так и погубить” [101: 40].

М. М. Маковский выделяет три основные модели вселенной: 1) гидроцентрическая модель космоса (в центре вселенной находится мировая река, в том числе и огненная), а также дендроцентрическая (в центре вселенной находится мировое древо) и орологическая (в центре – мировая гора), 2) зооморфная модель вселенной и 3) антропоморфная модель [101: 40, 47-48].

Для мифологической картины мира особо важным является объяснение происхождения вселенной и составляющих ее элементов. Первичный материал, из которого создавался мир, включал, как правило, воду, огонь, землю и воздух. Во всех мифологиях эти стихии понимаются как истоки мироздания, выступают первоэлементами бытия, при помощи которых создается мир. Для мифологии важным является превращение хаоса в космос, которое представляет собой переход от тьмы к свету, от воды к суше, от пустоты к веществу, от бесформенного к оформленному, от разрушения к созиданию. Переход от первичной водной стихии, соответствующей хаосу и началу мира, к организованному пространству (земле) является важнейшим актом, необходимым для превращения хаоса в космос. Следующим важнейшим шагом является отделение неба от земли [107: 206-207].

Все мифы о сотворении мира у славян были так или иначе связаны со стихиями огня и воды. Например, существовал миф о том, что земля появилась из воды, а жизнь на ней зародилась тогда, когда ее согрел огонь. В этой связи можно также

вспомнить предания о том, что мир создавали царь-огонь и царица-вода [200: 37]. Ср., например, выражение “Мужик с огнем, жена с водою” [35: 644].

В славянских колядках сохранился очень древний взгляд на акт сотворения мира:

Колись то було з початку світу;
Втоди не було неба ні землі,
Неба ні землі – нім синє море.

Далее, согласно тексту колядки, появляются два голубя – символы двуполой творческой силы и любви – и начинают творить мир, добывая из бездны его элементы [80: 218].

По мнению И. Нечуя-Левицкого, сидели эти творцы мира на мировом древе (в данном случае – на двух дубах), среди ветвей которого роятся в ульях пчелы и под которым живут различные животные. С дерева капает роса, из которой образуются колодцы. Мировое древо в украинском фольклоре – это образ туч, которые покрывают все небо. Роса, пчелы и колодцы под деревом – метафоры дождя и росы, небесных напитков, которые дают жизнь природе. Синее море – символ небесного пространства. Птицы на ветках дерева – символы ветров, которые помогают плодить жизнь в природе. Таким образом, начальными элементами вселенной выступают свет и твердый элемент, а мировое дерево указывает еще и на третий элемент, из которого создался мир, – на воду [117: 75-77].

Через гармоничное соединение двух начал, света и водной стихии, образовался видимый и невидимый мир.

Вода во всех религиях представляла собой материю женского существа, из которой посредством плодотворного прикосновения мужского существа возникли все вещи. Согласно Библейской концепции мира, сначала была создана вода, изображая собой хаос, а после создания света началось оживление и плодородие женской материи. Брачное соединение этих двух стихий было прообразом творения, любви во вселенной, жизни в природе [80: 221, 217, 219].

Исследователи отмечают, что начало мира закономерно связывалось с водой, огонь же часто ассоциировался с концом мира. Однако вода по природе своей амбивалентна. Она заключает в себе не только начало жизни, но и начало смерти, разрушения, способна не только оживлять, давать жизнь, но и убивать. Сама по себе вода является существом холодным и темным (символизируя хаос), которое оживляется и оплодотворяется только огнем и светом [80: 220].

С мифами о сотворении мира тесно связаны мифы о происхождении человека. Согласно представлениям славян-язычников, богом-творцом был небесный бог-громовержец. Молния, “громовая палица” этого божества, бьющая с небес, а также дождь, падающий с неба, сближали в народном сознании грозу с актом соития и зарождения младенца. В грозе усматривали брачный союз неба с землей, вследствие которого создается мир и появляется жизнь на земле [200: 37]. Эти стихии почти во всех мифологиях осмыслялись как супружеская пара, стоящая в начале процесса творения. Небо-отец и земля-мать являются наиболее архаичной и распространенной парой богов-предков [8: 127; 107: 207, 204]. Они представлялись в поверьях в облике дородной женщины и оплодотворяющего ее мужчины [200: 38].

Начальные верования древних славян были тесно связаны с их жизнью, с природой, которая мыслилась как божество. У основания первобытного религиозного мировоззрения находился культ природы. Согласно представлениям человека, все в природе имело душу, способность действовать, помогать или вредить ему. Основой дохристианских верований древних славян выступают три элемента: анимизм (одухотворение), анимитизм (оживление) и антропоморфизм (очеловечивание) [67: 13-14; 107: 165].

В сознании древнего человека его жизнь и жизнь природы были теснейшим образом связаны, представляли одно целое. Поэтому все, что происходило во внешней природе, являлось отражением внутреннего состояния человека [194: 31].

Стихии и различные природные явления представлялись человеку высшими

существами, которые, с одной стороны, подобны ему, а с другой стороны – обладают сверхъестественными силами, способны как помогать, так и вредить. Следовательно, этих существ надо было задабривать и вести себя так, чтобы не вызвать их гнев. Отсюда и возникло почитание огня, воды, земли, ветра и т.д., которые приобретали в легендах и поверьях человеческий облик, волю, сознание [200: 38].

Переходя непосредственно к описанию символических значений первоэлементов бытия, следует отметить, что при этом внимание будет обращено, во-первых, на парадигму образов воды, огня, земли и воздуха и, во-вторых, на определяющий признак символа – на его многозначность, которая проявляется, прежде всего, в том, что одно и то же слово-символ способно передавать полярные, противоположные символические значения.

Термин парадигма (*paradeigma*) в переводе с греческого языка означает ‘пример, образец’. Это понятие было введено в античной грамматике для обозначения образца словоизменения как отражающего варьирование форм одного слова. В современной лингвистике существует несколько трактовок этого понятия. В широком смысле парадигма – это любой класс лингвистических единиц, противопоставленных друг другу и в то же время объединенных по наличию у них общего признака или вызывающих одинаковые ассоциации, чаще всего – это совокупность языковых единиц, связанных парадигматическими отношениями. Парадигма понимается также как модель и схема организации такого класса или совокупности, а в более узком смысле является синонимом термина “морфологическая парадигма” (система форм одного слова). Языковые единицы, входящие в состав одной парадигмы, могут быть поставлены в соответствие одному объекту или явлению: значению, ситуации, слову, классу слов и др. [17: 366].

Понятие парадигмы применяется для изучения единиц различных языковых уровней: морфологического, синтаксического, лексического,

словообразовательного. Наряду с морфологическими, синтаксическими, лексическими, словообразовательными парадигмами, для изучения поэтического языка применяется понятие парадигмы образов.

Мысль о парадигматичности образа развивается в научной литературе давно. Эта мысль высказывалась, в частности, в работах А. Н. Веселовского (“Поэтика”, 1913, “Историческая поэтика”, 1940), а еще ранее она воплотилась в работах А. А. Потебни (“О некоторых символах в славянской народной поэзии”, 1860).

Среди новейшей литературы, посвященной этому вопросу, следует назвать работы Н. В. Павлович: “Язык образов. Парадигмы образов в русском поэтическом языке” (1995) и “Словарь поэтических образов” (1999). В них исследовательница детально рассматривает основные парадигмы образов в русском поэтическом языке и дает определение понятия парадигмы образов.

Парадигма образов представляет собой, по мнению Н. В. Павлович, смысловой закон, действующий в поэтическом языке. Любой образ существует в языке не изолировано, а в ряду других образов, которые внешне могут отличаться, но в глубинном смысле являются сходными. Совокупность указанных образов составляет определенную модель, образец, или парадигму. Найдя парадигму, т.е. закон, по которому устроен образ, можно понять сам образ. Названия основных парадигм образов состоят из ряда понятий, среди которых: вода, огонь, стихия, пространство и др. [125: 28-29, 38].

Обращение к парадигмам образов первоэлементов бытия, выделенным на основе анализа текстов русских сказок, является немаловажным, поскольку помогает очертить характер символических и метафорических значений. Символические значения первоэлементов бытия реализуются в сказочном тексте именно при помощи ряда образов, формирующих парадигму образов каждого первоэлемента бытия в отдельности.

Следовательно, обращаясь к сказочным текстам, можно выстроить парадигмы образов воды, огня, земли и воздуха.

Н. В. Павлович отмечает, что существуют общие понятия, являющиеся элементами больших парадигм образов, и частные понятия, формирующие соответственно малые парадигмы. Например, под общим понятием “вода” объединяется ряд частных понятий: река, океан, море, озеро и т.д. Общие парадигмы в свою очередь состоят из ряда частных парадигм. Например, парадигма ‘существо → ткань’ включает: человек → ткань, птица → ткань, насекомое → ткань и др. [126: 131].

1.3.1. Парадигма символических значений первоэлемента “земля” в текстах русских сказок

Парадигму образов **земли** формируют такие элементы: яма, подземелье, земляная конюшня, земляная гора, могила, подземное царство, нора, тридесятое царство (государство), край света, пропасть, провалище, дыра, ущелье, чистое поле. Символические значения земли, связанные с мифологическими представлениями об этой стихии мироздания, реализуются в сказках также при помощи действий сказочных персонажей: есть землю (= давать клятву), ударяться оземь (= оборачиваться).

Объективируясь в указанных образах, стихия земли приобретает в сказочном тексте такие символические значения:

1. земля – символ потустороннего мира, мира мертвых;
2. святая стихия, которая не терпит обмана, не содержит в себе ничего нечистого;
3. символ границы между мирами;
4. сакральная сила, связанная с оборотничеством;
5. символ границы между этапами в жизни героя.

I. Земля – символ потустороннего мира, мира мертвых.

Культ Богини-Матери (Мать Сыра Земля в славянском фольклоре), в основе которого находится обожествление природы, выступал общим источником различных племенных верований и культов [109: 11].

По мнению исследователя В. Шуклина, культ земли появился раньше, чем культ неба, т.к. люди обращались с просьбами к погребенным родителям, которые находились в земле и заботились о достатке живых. Сама же земля выступала своеобразным посредником между поколениями людей [201: 67].

О подобном отношении к земле свидетельствует, в частности, следующий сказочный пример:

Прискакал на отцову могилу, коня пустил в чистое поле, а сам в землю да поклон, да просит совета родительского; отец и посоветовал [Сивко-Бурко, 180, НРСА: 7].

В сказках стихия земли выступает местом нахождения богатырского коня, чудесного оружия, с помощью которых герой достигает поставленной цели. И конь, и предметы, обладающие необычными свойствами, являются даром предков, находящихся в царстве мертвых.

Конь, полученный из царства мертвых, обладает богатырскими способностями и силой. Волшебного коня герой получает в том случае, если регулярно приходит на могилу к отцу. Пропп В.Я. усматривает в этом мотиве отголоски древних обрядов жертвоприношений и возлияний. Если не совершать эти обряды на могиле умершего, то он не будет иметь покоя в ином мире. Сказочный герой, в отличие от своих старших братьев, не боится идти на могилу, за что и получает в награду волшебного коня [137: 147-148].

В текстах сказок указывается, что конь находится в погребке, в подземелье, в конюшне и т.д. Например:

“Ванюше очень хотелось поглядеть на Елену-царевну прекрасную; заплакал он, больно заплакал и пошел на могилу к отцу. Услышал его отец в домовине, вышел к нему, потряхнул с чела сыру землю и говорит: “Не тужи, Ваня, я твоему горю пособлю”. Тотчас старик вытянулся, выпрямился, свистнул-гаркнул молодецким голосом, соловейским посвистом; откуда ни взялся – конь бежит, земля дрожит, из ноздрей, из ушей пламя пышет; порхнул и стал перед стариком как вкопанный и

спрашивает: *“Что велишь?”* [Сивко-Бурко, 180, НРСА: 7].

“Иван, купеческий сын, ходил однажды по двору и усмотрел в земле дверь за крепким замком; захотелось туда заглянуть, стал ключи пробовать – ни один не приходится; побежал в комнаты, снял со стены запретный ключ, отпер замок и отворил дверь. В подземелье богатырский конь стоит – во всем убранстве, по обеим сторонам седла две сумки привешены; в одной – золото, в другой – самоцветные камни” [Чудесная рубашка, РС: 163].

Пропп В. Я. отмечает, что это животное взято героем буквально из склепа, из могилы, о чем свидетельствует зафиксирован сказочный пример:

“... и ведет [баба] их [братьев] на земляну гору, и на этой горе стоял дуб вершков двадцать толицины, а под этим дубом стоял склеп. В этом склепе за дверьми два богатырских жеребца стояли” [Солдатские сыны, РНС: 83].

Кроме того, из-под земли (из ямы, из подземного царства) герой добывает волшебные предметы (кольцо, перстень и др.):

“Иди теперь за тридевять земель, в тридесятое государство – в подземное царство; там мой батюшка царствует... ты ничего не бери, а проси у него с мизинного перста колечко. То колечко не простое, если перекинуть его с руки на руку – тотчас двенадцать молодцев явятся, и что им не будет приказано, все за единую ночь сделают” [Волшебное кольцо, РС: 142-143];

В земле (в могиле) отчаявшийся герой находит клад:

“Вот он [старик] захватил топор да лопату и пошел на кладбище; пришел и зачал готовить могилу: срубил сверху мерзлую землю топором, а там и за лопату взялся, копал, копал и выкопал котелок, глянул – а он полнехонько червонцами насыпан, как жар блестят” [Клад, РС: 223].

Иногда в сказках героиню буквально закапывают в землю, изолируя ее от окружающего мира, лишая возможности жить на земле. Например:

“И приказал царь в земле выстроить комнаты, чтоб она [дочь] там жила, день и ночь все с огнем и чтоб мужского пола не видала” [Царевна-странница, РНС: 484].

Земля представлялась язычникам матерью, способной как давать жизнь, так и отнимать ее. Эта стихия одновременно олицетворяла и чрево, из которого все исходит, и могилу, в которую все возвращается [203: 195]. Поэтому в сказках земля (могила) становится местом пребывания мертвого или заживо зарытого героя/героини:

“Нельзя ей [девице] домой прийти: в земле зарытая лежит; на могиле дягилёк растёт, на вершиночке цветочек цветет” [Чудесная дудка, РНС: 481].

“Повестили о том царицу – она от радости запрыгала, велела Ивана-царевича зарыть в могилу, а сама стала с Паном Плешевичем в любви поживать да всем царством заправлят” [Притворная болезнь, 206, НРСА: 115].

“Царь согласился; тотчас подхватили воеводу за руку да за ногу, потащили на двор и живьем закопали в сыру землю” [Поди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что, 215, НРСА: 160].

II. Земля – святая стихия, которая не терпит обмана, не содержит в себе ничего нечистого.

Одной из наиболее распространенных моделей вселенной является антропоморфная модель, согласно которой человек (микрокосм) и вселенная (макрокосм) представляют единое целое и в точности повторяют друг друга [101: 48].

Земля представлялась воображению язычников, обожествлявших природу, живым человекоподобным существом, поскольку только живое может давать жизнь. Ее волосы – деревья, трава, кости – скалы и камни, вены – реки, кровь – вода, жилы – древесные корни [32: 119, 174; 159: 54].

Поэтому в преданиях о происхождении человека говорится, что тело человека взято от земли и нее же возвращается после смерти, кости – от камня, кровь – от морской воды, пот – от росы, жилы – от корней, волосы – от травы. Например, в сказках распространенным является мотив, согласно которому щетка, брошенная героем на землю во время бегства от преследователей, превращается в лес, а из

каждого волоска вырастает дерево [8: 139].

Связь человека с землей подтверждается и некоторыми языковыми данными Ср., например, производность названия человека от названия земли, этимологически родственные обозначения человека и земли: лат. *homos* ‘земля’ и *homo* ‘человек’, лит. *zmogus* – “человек” и *zeme* – “земля” [64: 102-103; 27: 821].

Указывая на свою связь с землей-матерью, крестьяне говорили: “От земли взят, землей кормлюсь, в землю пойду!”, “Нет для человека нужнее Сырой Земли – умрешь, и то в нее уйдешь!”, “Добра мать для всех детей, а земля для всех людей!” и др. [200: 351]. Почти во всех языках мира земле даются имена женского рода, ее называют матерью, приписывают ей функции женского производящего начала. Ср., например, “Огонь царь, вода царица, земля матушка, небо отец, ветер господин, дождь кормилец, солнце князь, луна княгиня” [34: 678].

О почитании земли свидетельствует целый ряд эпитетов и особых выражений, которые выступают в качестве постоянных определений земли, например, “мать-сыра земля”, “святая земля”, где эпитет святая сохраняет весьма древнее значение ‘богатая земля’ [64: 102-103], а также “Божая”, “праведная” [67: 34], в заговорах – “Тетяна” (паронимическая пара с водой – “Оляна”) [122: 257].

Святость земли подтверждается верой в то, что она не содержит в себе ничего нечистого. Нечистая сила в мифах и фольклоре обычно проваливается “сквозь землю”, не остается в ней. В сказках земля может расступиться по просьбе героя и поглотить зло (например, змея) [201: 67; 8: 142].

В силу указанных причин, землей, святой стихией, издавна клялись, люди верили, что она накажет за ложь и обман. При клятве землю целовали или ели ее. Во многих местах приносили клятву, правой рукой осеняя себя крестным знаменем, а левой держа ком земли, при этом говорили: “Пусть прикроет меня Мать-Сыра Земля навеки!” [200: 352; 67: 38].

Слово клятва связано с праславянским глаголом **kloniti*, которое, в свою очередь сближается с глаголом **klęti* (первоначально – ‘приносить клятву, приклонив

колени’) [204: 68].

Ритуал присяги также первоначально состоял в прикосновении к некоторому значимому предмету (обрядовому символу) – земле, священному камню, изображению и др. Распространенным был обычай присягать, положив голову на землю [109: 51; 8: 147].

Существовал также следующий обычай клятвы: человек падал на землю лицом вперед и захватывал ртом землю, которую съедал. Связь стихии земли и обряда клятвоприношения подтверждается языковыми данными (ср., например, англ. earth “земля”, но осетин. ard “клятва”, греч. έορτή “еда, съедаемая жертва, сакральное действие, во время которого съедается животное или предмет, принесенные в жертву”) [103: 125].

В сказках также были зафиксированы случаи, связанные с древним обычаем клятвы землей. Ср., например, *“Сядь на коленях и поклянись [говорит водовоз царевне] и ком земли съешь, тогда поверю, что ты это скажешь”* [Солдатские сыны, РНС: 87].

III. Земля – символ границы между мирами.

Посредством земли в русских сказках осуществляется переход из одного мира в другой. Символическое значение земли как границы между мирами является наиболее распространенным в сказках и реализуется при помощи образов подземелья, ямы, пропасти, подземного царства, погребца, норы, ущелья, чистого поля. Замечательно, что иной мир, в который попадает герой, часто ничем не отличается от земного. Например:

“Солдат не убоился и вслед за нею [за птицей] кинулся в то провалище, упал в глубокую-глубокую пропасть, отшиб себе все печенки и целые сутки лежал без памяти. После опомнился, встал, осмотрелся, - Что же? – и под землей такой же свет” [Окаменелое царство, РС: 247].

В иной мир, в подземное царство, герой попадает, спускаясь в нору, дыру, пропасть и т.д., иногда его опускают туда, используя длинный ремень. Например:

“Вот шли они чистым полем и подходят к ущелью, или, сказать, глубокому оврагу. Вот опускаются в этот овраг, пошли по этому оврагу и дошли до норы... Солдат спустился в эту нору и пошел по этому ущелью, и видит: стоит оловянный дворец” [О трех царских дочерях, РНС: 43].

“Работник! Ступай в подземное царство, принеси оттуда мне ящичек, он стоит там на царском троне”. Подолали спуски длинные, ремень к ремню сшили и к каждому шву привязали по колокольчику. Хозяин начал его спускать в какой-то овраг” [Чудесный ящик, 189, НРСА: 38].

“Солдат тогда вышел из норы и бросил им [чертям] балалайку. Да и пошел обратно в город... Итак, у царя вот-вот свадьба. Генералы-то пришли и сказали: “Мы спасли дочерей”, - и государь за них отдает. Дочери отцу говорят, что “когда они нас сумели достать, и пусть нам достанут чулки, которые у нас на тем свете [в норе] были...” [О трех царских дочерях, РНС: 48].

Символическое значение земли как границы между мирами реализуется в сказках также в образном воплощении края света и тридесятого царства (государства), которое находится за тридевять земель, за тридевять морей. Например:

“Ну, брат Тарабанов, не моги запереться! Ступай на край света и добудь мне Сауру-слугу” [Поди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что, 214, НРСА: 150].

“Сослужи-ка мне службу, поезжай за тридевять земель, в тридесятое царство – там есть остров, на том острове ходит олень – золотые рога; поймай его живого и приведи сюда” [Поди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что, РС: 170-171].

“Долго ж тебе идти, малютка! Надо пройти еще тридевять земель. Финист ясен сокол, цветные перышки, живет в пятидесятом царстве, в осьмидесятом государстве и уж сосватался на царевне” [Перышко Финиста ясна сокола, 235, НРСА: 244].

Интересным является пример из сказки “Федор-царевич, Иван-царевич и их

оклеветанная мать”, в которой двух братьев решают предать смерти. При этом одного из них вместе с матерью, закрытых в бочке, бросают в море, а другого отдают за тридевять земель, в тридесятое царство. Оба брата попадают в иной мир: первый посредством воды, а второй – земли:

“...а Ивана-царевича за тридевять морей, за тридевять земель, в тридесятое царство и в ино государство, страшному царю, пламенному копыю, к огненному тылу отдали подарками” [Федор-царевич, Иван-царевич и их оклеветанная мать, РНС: 460-461].

За тридевять земель отправляется царевич, чтобы добыть живой воды, молодой воды, молодильных яблок. Например:

“Кто бы, ребятушки, съездил за тридевять земель, в тридесятое царство, к девке Синеглазке. Привез бы от этой девки Синеглазки живые воды молодые, кувшинец о двенадцати рылец. Я бы этому седоку полцарства прописал и полкамени самоцветного” [Иван-царевич и богатырка Синеглазка, РС: 350].

Подтверждением тому, что земля отделяет один мир от другого, является следующий факт: за тридевять земель живет баба-яга, к которой отправляется герой за помощью, например, чтоб получить чудесного коня. Баба-яга связана с царством мертвых, является его хозяйкой и одной из персонификаций смерти, а ее избушка воспринимается как своеобразный вход в это царство [137: 53, 61; 201: 71]:

“Кощей сказал: “За тридевять земель, в тридесятом царстве, за огненной рекой живет баба-яга; у ней есть такая кобылица, на которой она каждый день вокруг света облетает. Много у ней и других славных кобылиц; я у ней три дня пастухом был, ни одной кобылицы не упустил, и за то баба-яга дала мне одного жеребеночка” [Марья Моревна, РС: 102];

“Долго ли, коротко ли – прилетает к избушке, входит – в избушке сидит баба-яга костяная нога, старая, беззубая.

- Здравствуй, бабушка! Скажи, как бы мне отыскать мою прекрасную королеву?

- Не знаю, голубчик! Видом ее не видала, слыхом про нее не слыхала. Ступай ты за столько-то морей, за столько-то земель – там живет моя середняя сестра, она знает больше моего” [Царевна-змея, РС: 243].

На край света, а также за тридевять земель герой отправляется за невестой или женой:

“-Коли ты сумел достать жар-птицу, так достань же мне невесту: за тридевять земель, на самом краю света, где восходит красное солнышко, есть Василиса-царевна – ее-то мне и надобно” [Жар-птица и Василиса-царевна, РС: 129].

“Иван-царевич поехал наперед, нашел там где-то женин кожух [шкурку], взял его да и сжег. Та приезжат, хватилась кожуха: нет! – сожжен. Легла спать с Иваном-царевичем; перед утром и говорит ему: - Ну, Иван-царевич, немного ты не потерпел; твоя бы я была, а теперь Бог знает. Прощай! Ищи меня за тридевять земель, в тридесятом царстве” [Царевна-лягушка, РС: 235].

Заметим, что Василиса-царевна обитает там, “где солнце из моря подымается”. А. Н. Афанасьев отождествляет героиню с царевной – золотой косой, непокрытой красой или Ненаглядной Красотой, в образе которой, по мнению исследователя, в сказках появляется солнце [7: 151-152].

“Дети подошли, они говорят: “Ваш молодой пастух похваляется достать из-за тридевять земель, из-за тридесять морей, из тридесятого царства от бабки, от долгоноски, внучку Олену, прекрасну девицу”. Вот дети пришли домой и сказали своему отцу [царю]” [Мужик и черт, РНС: 395].

“В некотором царстве, не в нашем государстве, за тридевять земель, жил король; у него была дочь красоты неописанной, звали ее по имени Марья-королевна” [Рога, 194, НРСА: 60].

IV. Земля – сакральная сила, связанная с оборотничеством.

Оборотничество в сказках является признаком нового рождения и приравнивается к нему. Чтобы появиться в новом статусе, изменить облик герой (героиня) должны

“удариться оземь”, перевернуться, сбросить птичьи перья, звериную или лягушечью шкуру и т.д. [201: 13]. Способность оборачиваться положительные и отрицательные герои приобретают посредством прикосновения к земле как к источнику магических способностей. Например:

“Иван-царевич ехал... и приехал к синю морю, остановился на бережку, думает: “Куда теперь путь держать?” Вдруг прилетели на море тридцать три колпицы, ударились оземь и стали красные девицы” [Три царства – медное, серебряное и золотое, РС: 68-69].

“Вот делать нечего, отдал колдун старику сына, и пошли они себе домой. - Батюшка, – говорит сын, – я сейчас сделаюсь собачкою; барин станет покупать меня, ты меня-то продай, а ошейника не продавай; не то я к тебе назад не ворочусь.

Сказал так-то да в ту ж минуту ударился оземь и оборотился собачкою” [Хитрая наука, РС: 218].

“Вдруг в скором времени летит трехглавый змей, прилетает ко дворцу, ударился оземь и сделался молодцом” [О трех царских дочерях, РНС: 44].

IV. Земля – символ границы между этапами в жизни человека.

Указанное символическое значение реализуется в сказочных текстах при помощи образа чистого поля. Например:

а) герой отправляется искать свою судьбу:

“Иван-дурачок сел бабе на плечи. Баба понесла из лесу вон и вынесла на чистое поле и поставила на дорогу” [Золотое яичко, РНС: 421].

б) положительный герой одерживает победу над силами зла:

“Змей, видя беду неминуемую, вышел к нему в чистое поле. Долго ли, коротко ли бился со змеем Никита Кожемяка, только повалил змея” [Никита Кожемяка, РС: 87].

в) в чистом поле герой получает увечья или даже умерщвляется, вследствие тайного сговора или битвы со змеем:

“Вылезла царевна из кареты, увидела, что Иван Голый спит, тотчас отыскала топор, отсекла ему обе ноги, потом велела закладывать лошадей, а Иван Голый остался в чистом поле” [Безногий и безрукий богатыри, РС: 154].

“Король сожалеет и не хотел Ивана смерти предать, а потом согласился. Приказал вывести его в чистое поле и зарезать и принести сердце” [Иван Дорогокупленный, РНС: 171].

“Змей говорит: “Ну, можно выйти побрататься нам.” Вывел их [братьев] на чистое поле и немного от них отошел и с размаху всем им оторвал головы” [Иван-Горошко, РНС: 60].

“Елена Прекрасная сняла с него рубашку, изрубила его в мелкие куски и приказала выбросить в чистое поле, а сама стала жить с Змеем Горынычем” [Чудесная рубашка, РС: 165].

г) в поле отец вывозит дочь по приказу злой жены:

“Старик затужил, заплакал, однако посадил дочку на сани, хотел прикрыть попонкой – и то побоялся; повез бездомную по чисто поле, свалил на сугроб, перекрестил, а сам поскорее домой, чтоб глаза не видали дочериной смерти” [Морозко, РС: 47].

Проведенный анализ показал, что мифологические представления про землю как про первоэлемент бытия, с помощью которого создается мир и начинает свое существование все живое, как про мать, способную защищать и помогать, как про границу между миром живых и миром мертвых сохранились в русских сказках.

1.3.2. Объективация символических значений парадигмы слов с общим значением “вода” в сказочных текстах

Стихия **воды** подверглась наибольшей мифологизации как основополагающая стихия мироздания. Древние славяне приносили жертвы воде, молились возле нее, приносили клятвы и совершали суды (ср., например, выражения типа: “Правда в воді не тоне й на вогні не горить”, “Я виведу тебе на чисту воду” и др.) [67: 45-46].

В обращениях, адресованных воде, представлен ее персонифицированный женский образ, наделенный личными именами (Уляна, Елена, Ёрдана), эпитетами и другими характеристиками (милая, чистая, Богова сестричка, водичка-орданичка, найстарша царичка, а также матушка, царица) [158: 390; 32: 30].

В украинских заговорах вода, получая собственные имена, становится таким образом не только объектом, но и субъектом магического действия. “Уляна”, “Слена”, “Оляна” – паронимические имена-атрибуты со значением “литися” [122: 210].

Богиней воды у славян считалась Дана. Она представлялась язычникам светлой и доброй богиней, дающей жизнь всему живому. Само имя этой богини – сложное: ДА – “вода” и НА – “ненья” (мать), что означает “Вода-Мать” [127: 52].

Древние славяне почитали воду наравне с огнем. Равное отношение к этим двум стихиям может быть отмечено в запретах, например, плевать в воду и в костер, которые одинаково мотивировались тем, что нарушивший запрет, “плюет на Бога” или “в глаза умершим родителям” [158: 389].

В некоторых областях Украины (Винницкая, Николаевская обл.) “освящение воды”, имеющей как позитивную, так и негативную символику и поэтому нуждающейся в очищении, происходило именно при содействии другой стихии мироздания – огня. Люди шли к месту слияния трех ручьев, набирали воду и затем переливали ее между двумя горящими поленьями [158: 388; 122: 214].

Как показывает анализ русских сказочных текстов, вода характеризуется следующими символическими значениями:

1. сакральная сила, которая помогает герою;
2. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло;
3. символ изобилия, богатства;
4. символ границы между мирами;
5. символ очищения;
6. граница между этапами в жизни человека;
7. символ оплодотворения;
8. символ жизни и смерти, опасности;
9. символ радости и горя;

Парадигму образов воды в текстах русских сказок формируют такие компоненты, как море, океан, море-океан, река, дождь, слезы, озеро, колодец, ручей, водоем (название не указывается в тексте), вода для питья, вино, кровь, живая и мертвая вода, кровь срастающая и оживляющая, живящая и говорящая вода, болото, молочные реки с кисельными берегами, сильная и бессильная вода (ослабительная и осилительная), пруд, горячая вода, ключевая вода, зелье, прорубь, молоко, роса, живая и молодая вода, жидкость, подводное царство, огненная река и др.

Обращаясь к лингвистическому аппарату анализа, считаем необходимым отметить следующее. Важным элементом значения номинативных единиц наряду с денотативным является коннотативный элемент, который существенно дополняет их предметно-понятийное и грамматическое содержание и связан с выражением дополнительных смыслов, которые соотносятся с эмпирическими, культурно-историческими знаниями носителей языка, с их эмоциональным отношением к тому, что обозначается [89: 236].

В. Н. Телия дает такое определение этого понятия: “коннотация – это семантическая сущность, которая узуально или окказионально входит в семантику

языковых единиц и выражает эмотивно-оценочное и стилистически-маркированное отношение субъекта к действительности, которое получает на основе этой информации экспрессивный эффект” [169: 21].

Коннотативный элемент значения является продуктом ценностного восприятия и отображения действительности в процессах номинации. Согласно определению Н. Д. Арутюновой, “оценка является одной из важнейших категорий человеческого сознания”, эта категория обусловлена физической и психической природой человека, его бытием и ощущением [4: 6].

Если оценочное значение вызывает постоянный круг ассоциаций у представителей определенной этнокультуры, то можно говорить про возникновение соответствующего символического значения [38: 10].

Применение методики сквозного семантического анализа, учет семантического взаимодействия единиц в тексте дают возможность понять скрытые смыслы (импликации), на основе которых и объективируются символические значения первоэлементов бытия.

Таким образом, устойчивые коннотации, выявленные в сказочных текстах, а именно “вода – сакральная сила, которая возвращает к жизни, оживляет”, “вода – сакральная сила, которая возвращает здоровье и исцеляет”, “вода – сакральная сила, которая возвращает молодость и красоту”, “вода – сакральная сила, которая становится источником физической мощи героев”, “вода – сакральная сила, которая помогает преодолеть препятствия”, “вода – сакральная сила, которая становится источником благосостояния героя” обуславливают закрепление за этим первоэлементом соответствующего наиболее общего символического значения **I**. “сакральная сила, которая помогает герою”.

Рассмотрим по порядку все способы реализации позитивно маркированного символического значения воды в сказочном тексте:

- 1) вода – сакральная сила, которая возвращает к жизни, оживляет. Указанное символическое значение реализуется в русских сказках при помощи образов

живой и мертвой воды, живой и говорящей воды, живой и молодой воды, крови срастающей и оживляющей и др.

Соединение в мифологии воды противоположных мотивов рождения и смерти находит отражение, прежде всего, в сказочных образах живой и мертвой воды. Мертвая вода, согласно верованиям, заживляет раны, соединяет рассеченные члены тела, но жизнь тело получает только после окропления живой водой. Неразрывность действий живой и мертвой воды, их взаимодополнение в сказках подтверждается следующей пословицей: “Мертвой-живой воды испить, да живучим корешком закусить” [34: 218].

Живительные свойства живой и мертвой воды так описаны в сказочных примерах: *“-Чего тебе нужно? – спрашивает [кобылица]”. – “Коня”, - говорит [Забытой]. “Нет у меня коня по твоей силе. Есть, - говорит, - богатырь убитый, и там конь его. Возьми живой воды да мертвой”*. *Взял живой воды да мертвой, коня sprysнул – стал конь живой”* [Забытой, РНС: 335]

“...мать достала мертвую и живую воду, нашла Огненного царя, подкатила его голову к туловищу, и давай взбрызгивать. Огненный царь открыл глаза и говорит: “Ах, любезная свашенька, долго ж я спал!” [Притворная болезнь, 206, НРСА: 111].

Подобное действие оказывает на сказочного героя и так называемая живая и молодая вода. Например:

“Слезай, Иван-царевич!” – “Не могу сойти: свои персты отрезал”. – “Не знала, что твое мясо. Всего бы тебя съела”. *Все [Нагай-птица] выхаркнула – назад отправилась. Он примазал живой водой да молодой: у него была склянка для дороги...”* [Иван-царевич и богатырка Синеглазка, РНС: 357].

Интересным является символ живящей и говорящей воды, оживляющей человека и возвращающей ему способность говорить. Причем в таких случаях действие живой воды первично:

“Сорока слетала, принесла воды. Сбрызнули деток живящей водою – они встрепенулись, сбрызнули говорящею – они заговорили” [Белая уточка, РС: 231].

Согласно текстам сказок, живую и мертвую воду приносят олицетворенные силы летних гроз: Вихрь, Гром и Град или вещие птицы (ворон, сокол, орел, голубь и др.), воплощающие эти стихии и являющиеся в сказках друзьями героя [8: 365; 32: 66]. Например:

“Слетелись все трое [орел, ворон, сокол] в одно место, разбили бочку, вынули куски Ивана-царевича, перемыли и склади, как надобно. Ворон брызнул мертвою водою – тело срослось, съединилось; сокол брызнул живой водою – Иван-царевич вздрогнул, встал и говорит: -Ах, как я долго спал!” [Марья Моревна, РС: 102].

“Ворона полетела, через минуту прилетела и принесла живой и мертвой воды. Он выпустил вороненка, Ивана-царевича брызнул мертвою водою, раны его зарослись, потом брызнул живою водою, Иван-царевич встал и говорит: “Фу, как я долго спал!” [Сказка о Кошее Бессмертном, РНС: 372].

Интересно, что действие принесенных вод сначала проверяется помощниками героя на птице или на животном, и только после этого живой и мертвой водою кропят самого героя. Ср., например, следующий фрагмент из сказки:

“На третий день ворон прилетел и принес с собой два пузырька: в одном – живая вода, в другом – мертвая, и отдал те пузырьки серому волку. Серый волк пузырьки, разорвал вороненка надвое, sprыснул его мертвою водою – и тот вороненок сросся, sprыснул живою водою – вороненок встрепенулся и полетел. Потом серый волк sprыснул Ивана-царевича мертвой водою – его тело срослось, sprыснул живою водою – Иван-царевич встал и промолвил: -Ах, куды как я долго спал!” [Сказка об Иване-царевиче, Жар-птице и о сером волке, РС: 127].

Также были отмечены случаи самостоятельного действия живой воды, жидкости или воды из озера, которая не только оживляет, но и возвращает человеческий облик героям, превращенным темными, злыми силами в неодушевленные предметы. Данное символическое значение может быть проиллюстрировано такими сказочными примерами:

“Иван Водович... вороненка на мелкие ушинки разорвал. Тогда начал вороненка

складывать,... из бутылки водой [живой] ворона измазал, и стал ворон жив и здоров. Тогда пошел ко своему брату. Приходит и смазывает горючий камень; размазал – камень подогнул, другой смазал – Федор Водович на ноги стал” [Федор Водович и Иван Водович, РНС: 71].

“Провещало ей [служанке] одно дерево человеческим голосом:

-Послушай, красна девица! Как станут сад рубить, ты возьми одну щепочку и брось в озеро. Она так и сделала, бросила щепочку озеро – щепочка оборотилась золотым селезнем и поплыла по воде” [Чудесная рубашка, РС: 166].

Живая вода, по утверждению А. Н. Афанасьева, тождественна бессмертному напитку (амброзии). Вкушая амброзию и нектар, боги становились бессмертными и вечно юными. По древнегреческому верованию, в жилах богов текла эта жидкость вместо крови, а дождь метафорически назывался кровью небесных богов и богинь. Таким образом, живая вода тождественна крови, потому что возвращает человека к жизни [8: 367; 112: 42].

Поэтому в сказках нередко встречаются символы крови срастающей и оживляющей. Сказочные действия, производимые на человека кровью, тождественны действиям, производимым на него живой воды. Например:

“А туловы [братьев] занес [змея] в подвал. Там было две бочки крови: кровь срастающая да кровь оживляющая. Трупы туда и бросил, да ушел...

“-А где мои братья?” – “А они лежат в подвале, там есть две бочки – в одной кровь срастающая, в другой оживляющая”... [Иван] из одной бочки плюнул – головы приросли, из другой плюнул – стали живые, поклонилися” [Иван-Горошко, РНС: 60,62].

2) сакральная сила, которая возвращает здоровье и исцеляет.

Символическое значение воды как стихии, способной вернуть здоровье, реализуется в сказках, в частности, при помощи образов целующей и живущей воды, живой и мертвой воды, водных источников (например, озера).

Вода, особенно чистая и прозрачная, издревле была символом здоровья. Ею

обливались и умывались для получения бодрости, красоты и здоровья. Традиционной формой пожелания у славян была следующая: “Будь здоров, как вода”. Чистая родниковая вода также могла исцелять (ср. обряд “отчерпывания воды” в случаях болезни человека или животного) [158: 388; 200: 176].

В сказках тоже сохранился мотив умывания ключевой водой с целью получения бодрости. Например:

“Стрелец выспался, встает с мягкой постели; красные девицы несут к нему умывальницу и шитое полотенце. Он умылся ключевой водой, а полотенца не принимает” [Поди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что, РС: 175].

Славяне-язычники посвящали богам ручьи, колодцы и другие водные источники, к которым приходили, чтобы получить исцеление. Целительные свойства воды раскрываются в следующих сказочных примерах:

“Баба-яга огласилась и привела их к двум родникам: “Вот вам целующая, а вот и живущая вода!” Никита Котлома почерпнул целующей воды, облил себя – и выросли у него ноги: ноги совсем здоровые, а не двигаются. Почерпнул он живущей воды, помочил ноги – и стал владеть ими. То же было и с Тимофеем Котломою; помазал он глазные ямки целующей водой – появились у него очи, совсем как невредимые, только ничего не видят; помазал их живущей водой – и стал видеть лучше прежнего” [Безногий и слепой богатыри, 199, НРСА: 86].

- “...Я [змей] найду вам такое озеро, что у одного будут ноги, а у другого руки вырастут” ... Марко бросился в озеро, лезет назад с руками. Иван Дорогокупленный бросился в озеро, сделался с ногами” [Иван Дорогокупленный, РНС: 172].

Герои, нуждающиеся в исцелении, получают его, искупавшись в таком озере, а змей, воплощение зла, попав в озеро, погибает. Приведенные примеры также могут служить подтверждением того, что змей был хранителем земных вод, поскольку именно он знает, где находится “целительное” озеро. Ср., например:

- “А ты знаешь ли, кто я? Я смерть. Если тебя позовут к больному и ты увидишь,

что я стою у него в головах, то не берись лечить, а когда буду стоять в ногах, то берись; sprysни больного раз холодной водой, он и выздоровеет”... Тогда солдат повернул к ней царя [больного] ногами, sprysнул его водой, и царь сделался здоров” [Сказка про солдата и его сумку, РНС: 494].

В сказочных текстах символом святости, животворящей силы, чистоты, здоровья, плодородия является роса [159: 106], что подтверждается примером из сказки:

“А я славную штуку устроил: брат у брата глаза выколол”. – “Дело ладно! А можно ли твое дело исправить?..” – “Можно, только по три утренних зари покататься по росе на траве... А трава здесь и растет недалеко, между ручейками на берегу, да не догадался никто”. Настало утро. Правда и побрел, слышит, вода шумит, ручеек бежит. Он и стал пробираться вдоль ручейка и пришел к речке, идет вдоль по берегу реки, опять наткнулся на ручеек, обрадовался и сидит на бережку. Настало утро, он по росе и повалялся, на другое и третье утро, и стал зрячим, но домой не пошел” [Правда и Кривда, РНС: 505].

3) сакральная сила, которая возвращает молодость и красоту.

Указанное символическое значение воды представлено в образах живой и молодой воды, горячей воды, молока.

Живая вода возвращает сказочным героям их прежний вид, красоту, силу, молодость. Например:

“Да что мы [братья] будем людей пугать? Уж больно мы черны стали”. Он [Иван-царевич] их умыл живой водой, по-старому они стали, обратились” [Иван-царевич и богатырка Синеглазка, РНС: 356].

Характерным для русской сказки является мотив “купания” старого царя с целью омоложения, а также главного героя с целью получения красоты и преображения. Интересно, что положительный герой всегда получает пользу от купания, завистливый же царь-старик погибает. На примере подобных сказочных фрагментов можно проследить такое явление, как диффузность семантики

символа: вода, с одной стороны, становится сакральной силой, возвращающей красоту и молодость, а с другой стороны – очистительной стихией, уничтожающей зло.

Так, в мотиве купания отражается главная идея сказки – победа добра над злом и торжество справедливости. А. Н. Афанасьев, например, отмечает, что герои подобных сюжетов олицетворяют юного витязя-громовника и богиню весны, которые, купаясь в молоке, “обретают творческие силы, а старый владыка, суровый царь зимы, погибает под ударом палицы” [9: 128]. Например:

“Вернулся стрелец из конюшни; тотчас подхватили его рабочие люди – и прямо в котел; он раз-другой окунулся, выскочил из котла – и сделался таким красавцем, что ни в сказке сказать, ни пером написать” [Жар-птица и Василиса-царевна, РС: 131].

Купание осуществляется героем не только в горячей (кипящей) воде, но и в молоке. Например:

“Вот он [Забытой] пришел, цветочек [сорванный у огненной реки] уронил в молоко да сам бултых, да окунулся и встал, так еще красивей стал. “Вот, - говорит девица, - Забытой верой-правдой служил” [Забытой, РНС: 337].

“Царь не задумался, отдал приказ – и в тот же день собрали со всякого двора по ведру молока, налили большой чан и вскипятили на сильном огне. Привели Ивана-царевича; начал он со всеми прощаться, в землю кланяться; бросили его в чан: он раз нырнул, другой нырнул, выскочил вон – и сделался таким красавцем, что ни в сказке сказать, ни пером написать... Царь подумал: “Если и я в молоке [кипяченом] искупаюся, таки же красавцем сделаюся!” Бросился в чан и сварился в молоке”” [Три царства – медное, серебряное и золотое, РС: 73].

4) сакральная сила, которая становится источником физической мощи героев.

Данное значение реализуется в текстах сказок посредством образов сильной и бессильной (малосильной) воды, сильного и бессильного напитка, вина, ослабительной и осилительной воды.

Сильной или богатырской водой в русских сказках называют живую воду. Чтобы победить зло, воплощением которого в сказках являются змей, Ворон Воронович и др., герой должен напиться живой воды, от которой чувствует прибавление силы [8: 365].

Рассматриваемое символическое значение находит свое вербальное воплощение в следующих сказочных примерах:

“Вот в шкапу стоят у него [змея] напитки. Один с сильным напитком, а другой с бессильным. Дак вот я возьму да переставлю их... И когда он [змея] подаст вам [солдату] напиток с бессильного места, вы пейте, потому что у вас силы пребудет, а сам он выпьет заместо сильного – бессильной. Тогда вы можете с ним биться” [О трех царских дочерях, РНС: 43].

“Отпусти меня погулять три зари утренние в синем море я скупаюся, на росе поваляюся, и буду я твой верный слуга”. Царевич отпустил коня; конь погулял три дня и воротился таким сильным и бодрым, что лучше того и не видано и не слыхано” [Царь-девица, 233, НРСА : 234].

“Дойдете до речки, через реку будет мост, и на этом мосту стоят два колодца, в одном сильная вода, в другом бессильная. Вы возьмите эти колодцы и переставьте”... Сейчас старик проснулся, вскочил на ноги и побежал к колодцу и начал пить воду. Напившись воды, напал на Сучье рожденье. Сучье рожденье сразу убил старика” [Сучье рожденье, РНС: 37].

Кроме того, за поэтические метафоры дождя, а также крови принимались пиво и вино, которые, как сильная и бессильная вода, возвращали силу и крепость. Например:

“Закусили; вдруг дочь приносит полуведерную чашу вина и подносит Ивану-царевичу. Он отказывается, говорит: “Мне не выпить!” Старик [руки железны, голова чугуна, сам медный] велит браться; взял чашу, и откуда у него сила взялася – на один дух так и выпил это вино!” [Иван-царевич ми Марфа-царевна, РНС: 303].

Вода в сказках способна возвращать силу не только положительному, но и отрицательному герою. Змей и Кощей Бессмертный получают возможность бежать из темницы лишь после того, как выпьют воды (три раза), восстановят свои жизненные силы:

“Там [в комнате] прикован змей на двенадцати цепях, и говорит он ему томным голосом: “Иван-царевич! Дай мне воды напиться”. Иван-царевич берет кружку воды и дает ему пить. Выпил змей эту [третью] кружку и заревел: “Ну, Иван-царевич! За эту услугу три вины тебе прощу!” Потом рванулся, перервал все двенадцать цепей и улетел” [Марья Моревна, РНС: 365].

“У одного царя много лет содержался мужичок руки железны, голова чугуна, сам медный, хитрец был, важный человек. Сын царя Иван-царевич был маленький, ходил мимо тюрьмы. Этот старик... взмолился ему: “Дай, пожалуйста, Иван-царевич, напиться!” Иван-царевич еще ничего не знал – был маленький, почерпнул воды и подал ему: старика с этого в тюрьме не стало, ушел” [Иван-царевич и Марфа-царевна, РНС: 303].

5) сакральная сила, которая помогает преодолеть препятствия, скрыться от преследователей.

Река, озеро, колодец, ручей, молочная река с кисельными берегами, дождь – образы, которые используются в сказочных текстах для передачи указанного символического значения стихии воды. Это значение воды тесно связано с чудесными свойствами волшебных предметов из “иного мира”, из которых образуются речка, озеро и другие препятствия, преграждающие путь преследователям. Герой спасается, бросая позади себя гребешок – лес, полотенце – реку. Например,

“Баба- яга костяная нога поскорей села на ступу, толчком погоняет, помелом след замечает и пустилась в погоню за девочкой... [Девочка] взяла да и бросила полотенце; сделалась река, такая широкая-широкая!” [Баба-яга, РС: 54].

“Иван-царевич услышал шум, оглянулся – вот-вот нагонит сестра [ведьмы];

махнул хусточкой – и стало глубокое озеро... Пока ведьма переплыла озеро, Иван-царевич далеко уехал” [Ведьма и солнцева сестра, РС: 46].

“Тут Василиса Премудрая махнула назад полотенцем – и сделалось великое-великое море. Царь прискакал к морю, видит, что дорога заставлена, и поворотил домой” [Морской царь и Василиса Премудрая, 224, НРСА: 204].

“Подошли к широкой-широкой реке... Села [сестра] и не видала, как царевич махнул полотенцем – тотчас мост явился... Перешли за реку... Приходят они в то самое царство, где народ вымер; никого нет, везде пусто!” [Звериное молоко, 204, НРСА: 101].

Вода в сказках прячет героев от погони. Девушка нередко находит защиту у печки, яблони, речки, которые ее прячут. В русских сказках леса, горы, реки образуются силой помощника, который является носителем магических способностей героя [127: 343]:

“...Бежит молочная речка, кисельные берега.

–Речка-матушка, спрячь меня!

-Съешь моего киселика!

Нечего делать, съела. Речка ее [девочку] посадила под бережок, гуси-лебеди пролетели” [Гуси-лебеди, РС: 66].

Интересными являются также случаи, когда водная стихия помогает герою сбежать из плена, а также избежать неприятностей на пути из “иного мира” в “свой”. Например:

“Ну-ка, сестрица, доведем его [Митьку] до ручья, попоимте”... Вот он сквозь зубы будто пил, пил, а сам все назад заглядываться. Как бросится он в воду, со всех ног, так и попер...” [Колдун и его ученик, РНС: 178]

Часто сказочные герои оборачиваются в водные источники (озеро, река) или в их обитателей, чтобы спастись от погони. Пропп В. Я. считает подобные превращения закономерными: возвращение из страны мертвых в страну живых сопровождается превращением в животных [137: 347]. Например:

“Привела [сестра колдуна] к речке поить [коня]... Вдруг жеребец встрепенулся, соскочила с него узда, он бросился в воду, сделался еришом-рыбою. Сестра испугалась, прибежала домой..., а он [ерш] вышел из воды, сделался молодцем... Сказал [девице] это, бросился в воду, сделался еришом” [Иван Дорогокупленный, РНС: 167].

Иногда царевна превращается в утку. Обратное же ее превращение в человека отражает представление о возвращении к жизни [137: 347]. Например:

“Оборотила Василиса Премудрая коней озером, Ивана-царевича селезнем, а себя уткою. Прискакал царь морской к озеру, тотчас догадался, кто таковы утка и селезень; ударился о сыру землю и обернулся орлом” [Морской царь и Василиса Премудрая, РС: 187].

Превращаться в сказках могут не только бегущие, но и преследователи:

“До реки добежали [Иван-царевич с женой], она его обернула селезнем, а себя еришом – в воду. А царь Ирод прибежал да и щукой за еришом в погоню” [Жар-птица и царь Ирод, РНС: 132].

В связи с рассмотрением данной реализации общего символического значения воды “сакральная сила, которая помогает герою” представляется необходимым обратить внимание на диффузность семантики символа воды. Вода – это не только сила, помогающая преодолеть препятствия на пути из чужого мира в свой, но и граница между мирами. Именно сплав двух символических значений реализуется в данных контекстах.

б) сакральная сила, которая становится источником будущего благосостояния героя, что подтверждается множеством примеров из сказочных текстов:

“Приходит к реке, стал черпать воду, глядит – стоит щука. Амеля цоп щуку в руку... Вдруг щука заговорила по-человечьи: “Амеля, Амеля, отпусти меня, я тебе гожусь”... Да вот – чего надо, скажи: “По щучьему веленью, по моему хотенью, сделайся то-то” [Амеля-дурачок, РНС: 472].

“Идет она мимо реки и видит: у берега щука кружится. Она ее поймала, хочет

взять с собой. Щука и говорит ей человеческим голосом: “Не бери меня, красная девица! Пусты лучше в воду, я тебя сделаю счастливою!” Девушка говорит ей: “Как же ты это сделаешь?” – “А вот, - говорит, - как: если ты заплачешь, у тебя из глаз посыплется жемчуг, а если засмеешься, бриллианты” [Волшебница и золотая утка, РНС: 217-218].

Рассмотренные сказочные примеры демонстрируют взаимопроникновение (диффузность) символических значений воды, которая может выступать источником будущего благосостояния и богатства героя, а также символом богатства и изобилия.

Анализ когезии (внутритекстовых связей), в частности ассоциативной когезии, в основе которой находится явление коннотации [25: 79-80], позволяет выявить бинарно противоположное символическое значение воды, а именно:

II. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло.

Вода в сказках обладает способностью становиться местом пребывания нечистой силы, может связываться со смертью, наносить телесный вред герою, сбивать героя с пути. Указанное общее символическое значение водной стихии объективируется в образах болота, озера, реки, моря, подводного царства, колодца, ключевой воды, проруби, пруда, сонного зелья (питья), ручья, дождя. Обратимся к описанию всех реализаций негативно-оценочного символического значения воды:

1) сакральная сила, которая становится местом пребывания нечистой силы.

Согласно представлениям славян-язычников, вода могла быть для человека не только источником добра, жизни, но и средоточием опасных и разрушительных сил, зла, а также могла содержать в себе угрозу смерти. Ср., например, поговорки: “Где вода, там и беда”, “Где много воды – там жди беды”, “Черт огня боится, а в воде селится” и др. [158: 386; 200: 174].

Общеславянское представление о том, что вода – место обитания нечистой силы и душ умерших, раскрывает негативную символику воды и показывает ее опасность для человека. Чистые, прозрачные водные источники считались у

язычников священными, целебными, болота же и другие водоемы со стоячей водой – обиталищем нечистых духов (чертей, водяного и др.) [158: 386; 200: 174-175].

Подобные представления о водной стихии находят свое отражение и в сказочных текстах:

“...отец осерчал, прикрикнул на меня; “Экая дурица безрукая! Хоть бы черт тебя взял!” Только вымолвил он это слово, в ту ж минуту очутилась я в морской глубине, в каменном доме, у чертей под началом” [Неосторожное слово, 228, НРСА: 214].

“Ты в воду, и я за тобой!” – говорит жена. “Коли так, сними с себя крест”. Она сняла крест, бух в прорубь – и очутилась в больших палатах. Сидит там сатана на стуле... [Неосторожное слово, 229, НРСА: 216].

“Подумал Василий, сын купеческий: “Мне не с чертом жить-то, черт в воде, а леший на суше, на земле, дай помогу я лешему” [Василий – сын купеческий, РНС: 402].

Негативная символика воды представлена в сказках также следующими фрагментами:

“Осталась Правда безглазая, пала лицом наземь и поползла ощупью. Доползла до болота и легла в траве. В самую полночь собралась туда неверная сила” [Правда и Кривда, РС: 67].

“Опять приходит [мужик] и видит: на острове дерутся два лесовика. Опять его схватили и говорят: “Отдай нам свою среднюю сестру, а если не отдашь, тут тебе и смерть... Как придешь домой, дак пошли сестру на берег за водой, мы ее тут и возьмем”... Сестра и пошла [за водой], и чуть только пришла на берег, как с озера выплыло двенадцать ершей, да они ее схватили” [Лесовик, РНС: 373-374].

“Раз как-то захотелось царю погулять, подошел он к реке; на ту пору показался из воды прежний человек и говорит: “Скоро же ты, царь-государь, забывчив стал! Вспомни, ведь ты должен мне!”... Погоревали, поплакали все вместе и решили, что делать-то нечего, надо отдавать царевича; отвезли его на взморье и

оставили одного” [Морской царь и Василиса Премудрая, 219, НРСА: 173].

Согласно сказочным текстам, в воде обитают: а) водяной, Водяной царь, морской царь; б) морское чудовище; в) змей (причем функции двух последних одинаковы: они пожирают людей).

Водяной – дух, обитающий в воде, хозяин воды, покровитель водного пространства. В народных поверьях водяной мог быть и живой водной стихией, ее олицетворением, и мифическим хозяином воды, и обитающим в воде нечистым духом. Согласно народным верованиям, водяной селится в лесных озерах и реках, под водяными мельницами, в зарослях тростника и осоки, а также в глубоких и опасных местах на реках, в омутах, в водоворотах рек, прудов и озер, а также на дне водоемов [200: 177].

Образ водяного описан в сказочных текстах следующим образом:

“идет [мужик] через реку, а водяной опять: “Мужик, подавай деньги!”... отдал водяному, а тот ушел в воду, только вода закружилась и запенилась” [Мужик и водяной, РНС: 479].

“Ну и пошли они к водяному. А водяник это ей отец немилостивый. Пришли они в подводно царство – там тридевятнадцать спиц, и на всех головы, на одной только головы нет” [Василиса Премудрая, РНС: 137].

По северорусским поверьям, над водяным, основной вредоносной функцией которого является заманивание людей в воду и их потопление, главенствует водяной царь – старик с палицей. Его называют Водяник или Водяной царь, царь морской (часто упоминается в сказках и заговорах). Проанализированные сказочные примеры подтверждают, что Водяной обитает в озере, колодце, воде, море. Вредоносная функция водяного царя подкрепляется тем, что он помогает змею творить зло. Ср., например, следующие сказочные фрагменты:

“Не через много времени старик сам с коготь, борода с локоть выходит опять из воды и несет от Водяного царя письмо, чтобы царь привез дочь на тот же остров шестиглавному змею; а ежели он не отдаст Марфу-царевну, то Водяной царь

грозился все царство потопить” [Иван-царевич и Марфа-царевна, РНС: 305].

“Не через долгое время приходит к царю мужичок сам с ноготь, борода с локоть и подает письмо за тремя черными печатями от Водяного царя; тут написано: ежели царь в такой-то день и на такой-то остров не привезет дочь свою Марфу-царевну взамуж за сына Водяного царя, то он людей всех прибьет и все царство огнем сожжет; а за Марфой-царевной будет трехглавый змей” [Иван-царевич и Марфа-царевна, РНС: 305].

В приведенных сказочных фрагментах показана контаминация огня и воды в образе Водяного царя, сыновьями которого являются змеи. Это позволяет говорить о том, что и сам царь является водяным змеем – хранителем вод. Змей, как известно, тесно связан со стихией огня (извергает огонь, сжигает и т.д.). Однако это существо не менее тесно связано и с другой стихией мироздания – с водой. Змей не только огненный царь, но и водяной царь. И эти черты, как отмечает В. Я. Пропп, не исключают друг друга, а часто соединяются. Основными функциями, свойственными змею, являются: 1) похищение женщин (змея может заменять Кощей) и 2) поборы. Вторая функция заключается в том, что змей появляется в некотором государстве и с угрозами требует себе женщину для супружества или съедения, причем жертвы ведутся к водным источникам (морю, к реке, озеру и др.) [137: 217-219; 122: 215].

Сказочные тексты содержат многочисленные примеры реализации негативной символики воды. Например:

“Дитяtko, у нас змей из моря подымается, на каждые сутки по человеку поглотит; у здешнего царя три дочери, сѣдни жребий метали, да выпал старшой дочери идти змею на съеденье”. – “А где он ее будет глотить?” – “А на край синего моря есть избушка, ее поведут в избушку” [Федор Водович и Иван Водович, РНС: 66].

“Попросился ночевать к одной старушке и спрашивает: “Отчего у вас половина народа веселится, а другая навзрыд плачет?” Отвечает ему старуха: “Поселился

на нашем озере двенадцатиглавый змей, каждую ночь прилетает да людей поедает... Вот те, которые отбыли свою очередь, веселятся, а которые – нет, те рекой разливаются” [Звериное молоко, 204, НРСА: 104].

Иногда вместо змея в сказках появляется змея:

“Пришла старуха и говорит: “Напрасно ты, молодец, приехал, в городе у нас чудо: змея в озере завелась, каждый день по девице на корм ей дают, а сегодня жребий выпал к змею царской дочери, вечером пойдет к озеру”... Подошел он к царевне и ждет змея. Вдруг в озере вода заколыхалась, вышла на берег змея...” [Благодарный мертвец, РНС: 311].

Змея – “нечистое” существо, но и существо, облик которого мог принимать дух-предок. Согласно древним представлениям, змея была связана с землей, а отсюда – с плодородием, которое считалось основной функцией земли, с женской производящей силой, а также с водой, дождем, огнем, домашним очагом и т.д. Интересным и важным для нас является тот факт, что облик змеи мог принимать огненный змей, и сама змея со временем могла стать сверхъестественным существом – змеем, а эти сказочные существа тесно связаны с представлениями о смерти [200: 260].

Рассмотрение водяной природы змея подводит, по мнению В. Я. Проппа, к связи этого существа с плодородием. Эта связь прослеживается в мотиве, который можно назвать “поборами змея” и который соответствует обряду предоставления девушек водяным демонам и богам с целью повлиять на плодородие страны [137: 255-259]. Ср., например, сказочный фрагмент:

“В каждую ночь водят в лачужку за море на съедение морскому чудовищу по девице, всех в царстве переводили, только три остались: боярская, княжеская да царская...” [Сказка про Ивана-царевича и Федора нянькина, РНС: 73].

Змей – существо одновременно подземное, водное, огненное и воздушное. Поэтому он мог жить, согласно языческим верованиям, в озере, реке, колодце, болоте, лесу, пещере, высоко в горах, в пещерах под землей и т.д. “Водяная

ипостась” змея тесно связана с представлениями о нем как о существе, охраняющем вход в иное царство [200: 259; 137: 264].

Вид водных источников или колодцев приобретают ведьмы, чтобы навредить герою и погубить его. Преследователи героя – родственники побежденного им злого существа (змея) [137: 345].

Негативная символика водной стихии объективируется в сказках следующим образом:

“А я, – говорит средняя [жена чуда-юда], – напущу жажду, сама сделаюсь колодезем; на воде будут две чаши плавать: одна золотая, другая серебряная; кто за чашу возьмется – того я утоплю” [Иван Быкович, РС: 80].

“Я сделаюсь, – говорит [третья сестра-волшебница], – колодецем, – им пить захочется, и они будут из меня пить воду, тогда... могут помереть” [Сучье рождение, РНС: 35].

2) сакральная сила, связанная со смертью. Указанное значение активно реализуется в сказочном тексте при помощи образов проруби, озера, воды, реки, моря, ключевой воды, болота. Ср., например, сказочные фрагменты:

“Раз молодец пошел гулять с царевной, ей захотелось пить, она наклонилась к воде ртом и стала пить: вдруг небольшая змейка вместе с водой попала в рот царевне, она ее проглотила, а через три дня умерла” [Благодарный мертвец, РНС: с.311].

“Стала она старика бранить: “Ты куда хочешь девай своих детей...” Старик и думает: “Куда ж мне их деть”. Отвечает ему старуха: “Хоть в воду мечи, а чтобы не видала я их” [Падчерица, РНС: 228].

Интересным является следующий пример из сказки, насыщенный символами:

“В саду разливалась ключевая хрустальная вода... Скинула [княгиня] сарафанчик и прыгнула в воду. Только окунулась, женщина ударила ее по спине;

-Плыви, ты, – говорит, – белою уточкой! И поплыла княгиня белой уточкой” [Белая уточка, РС: 229].

Утка – символ молодой женщины, царевны, девушки [160: 13], но в то же время

образ этой птицы связывается со смертью [137: 347]. Погружение в воду – амбивалентный символ: а) символ смерти и уничтожения, б) символ возрождения, жизни. Кроме того, купание являлось, согласно представлениям славян, одним из наиболее традиционных способов превращений (себя или другого лица) [160: 26].

3) стихия, которая наносит телесный вред герою. Данное символическое значение реализуется в сказках посредством образов озера, сонного зелья, сонного питья, выпив которое герой пропускает важнейшие моменты в своей жизни. В этой связи обращает на себя внимание связь рассматриваемого символического значения воды с другим значением этой стихии: “вода – граница между этапами в жизни человека”. В русских сказках временная смерть эквивалентна сну, а сон, в свою очередь, приравнивается к смерти [166: 134]. Например:

“Настал опять и третий день, а мачеха так и увивается около Ивана-царевича и опять начала потчевать медом, а в чаше-то сонного напитка зелья было наложено. Вот Иван-царевич выпил, да тотчас опять лег и заснул да и проспал до вечера. Приехала опять его суженая, побудила, побудила, а унести сонного не дали” [Сказка о золотом царстве, РНС: 202].

“Принялись [нечистые] его угощать и опоили волшебным зельем; солдат упал на траву и заснул крепким, беспробудным сном” [Заколдованная королева, РС: 241].

“И приказала она [Настасья-королева] тайно служанке поднести ему рюмку усыпляющего зелья; Мартышка выпил рюмку и уснул, и спал трои сутки” [Рога, 193, НРСА: 58].

Стихия воды также может таить в себе опасность превращений людей в животных:

“Шли, шли, шли... Идут и видят пруд, а около пруда пасется стадо коров...

- Не пей, братец, а то будешь теленочком, - говорит Аленушка” [Сестрица Аленушка, братец Иванушка, РС: 226].

“...шли, шли и видят: пасется у воды стадо коз... Он [Иванушка] не вытерпел и не послушался сестры, напился и стал козленочком” [Сестрица Аленушка, братец Иванушка, РС: 226].

Итак, выявленные в сказочных текстах внутритекстовые ассоциативные связи “вода-черт”, “вода-сатана”, “море-змей” (“змей из моря подымается”), “озеро-змея” (“в озере вода заколыхалась, вышла на берег змея”), “вода-водяной” (“вода закружилась и запенилась”), а также “вода-смерть”, “вода-утопление”, “вода-крепкий, беспробудный сон” позволяют утверждать, что внешне прекрасная водная стихия содержит в себе опасность для человека.

III. В текстах русских сказок было зафиксировано значение водной стихии как символа богатства, изобилия. Данное значение реализуется посредством образа молочной реки с кисельными берегами. Это вариант “невозможного мира”, земного рая сказки [122: 260]. Например:

“В то давнее время, когда мир Божий наполнен был лешими, ведьмами да русалками, когда реки текли молочные, берега были кисельные, а по полям летали жареные куропатки, в то время жил-был царь по имени Горох с царицею Анастасьею Прекрасной; у них было три сына-царевича” [Три царства – медное, серебряное и золотое, РС: 68].

IV. Водное пространство осмыслялось язычниками как граница между мирами, путь в загробный мир, место обитания душ умерших.

Водные источники воспринимались древними славянами как вход в иное царство, путь на “тот” свет. Иной мир, по народным представлениям, находился в отдаленных местах, за горами, лесами, морями, за тридевять земель, на краю света, на острове посредине океана, высоко в небесах или глубоко под землей. Существовали также места, служащие входом в этот мир, среди которых: кладбище, водные источники, колодцы, болота [200: 507; 137: 264; 139: 191; 138: 49].

Связь стихии воды с переходом в иной мир прослеживается в сказочных фрагментах:

“Вот клубочек катился, катился – и прямо в море: море расступилось, дорога открылася; дурак ступил раз-другой и очутился с своим провожатым на том

свете” [Мудрая жена, 216, НРСА: 163].

“Пришел он на калиновый мост и бросился в воду. В ту же минуту очутился он в подводном царстве: кругом зеленые поля, сады и рощи” [Неосторожное слово, 228, НРСА: 214].

Главным рубежом, отделяющим “этот свет” от “того”, считалась мифическая река (огненная река, “Забыть-река”), переправившись через которую, умерший забывал свою прошлую жизнь и приобщался к миру духов. Поэтому для сказочного текста характерным является символическое значение воды как границы между мирами: человеческим и нечеловеческим, бытовым и чудесным, нормальным и аномальным [200: 507]. Указанное символическое значение воды объективируется в сказках при помощи образов моря, реки, огненной реки, реки Смородины, озера, колодца, океана-моря, воды, края моря. Например:

“Прискакал он [Забытой] к огненной реке [на Кобылице-Золотице]. На берегу реки растут лазоревы цветы – не горят, не вянут. Он платочком машет, его не жжет. Конь скокнул, он нагнулся, цветок на ходу сорвал, назад коня погнал” [Забытой, РНС: 337].

На пути из иного мира в свой сказочные герои спасаются от преследования властелина этого мира. Избежать погони им удастся только после того, как они окажутся на другом берегу огненной реки:

“Бросат [бабушка] плашечку на землю: “Протеки, река огненна, от востока и до западу и до синего моря, чтобы все войско царя страшного обожгло и попало”. Протекла река огненна. Нагнал страшный царь – котора сила в реку бросится, та и сгорит... Тогда страшный царь реки утрашился и назад воротился” [Федор-царевич, Иван-царевич и их оклеветанная мать, РНС: 465].

Исследователи отмечают, что огонь часто сближается с водой и даже отождествляется с ней. Поэтому в фольклоре многих народов встречаются образы огненной реки, огненного моря, озера, дождя и т.д. Например, в древнеиндийской мифологии огонь нередко мыслится порождением другой стихии мироздания –

воды [37: 23].

Кроме того, огненную природу река имеет потому, что она является в сказках местом пребывания змея. Эта река имеет свое название – Смородина – и олицетворяется с душой красной девицы [19: 247], мост через эту реку калиновый. Змей охраняет вход в иное царство. В текстах сказок вместо змея встречается также чудо-юдо, чудовище. Пограничная символика воды отражена, в частности, в таких сказочных примерах:

“Едем мы, бабушка, на реку Смородину, на калиновый мост; слышал я, что там одно чудо-юдо живет” [Иван Быкович, РС: 76].

“...в двенадцать часов ночи проезжает чудовище о двенадцати голов. Выехал на середину моста, кони у него и споткнулись. “Фу! Что вы спотыкаетесь! Еще Сучье рождение не родилось...” Сучье рождение выходит ему на мост навстречу и говорит ему: “Вы в этом ошибаетесь: я уже давно родился.” И начал Сучье рождение биться с чудовищем” [Сучье рождение, РНС: 34].

Подтверждением тому, что водные источники служат входом в царство мертвых, может служить следующее обстоятельство. Герои, пройдя “сквозь воду”, попадают часто к бабе-яге. Она, подобно змею, связана с царством мертвых и, как было отмечено, является его хозяйкой. Например:

“-За тридцать земель, в тридесятом царстве, за огненной рекой живет баба-яга; у ней есть такая кобылица, на которой она каждый день вокруг света облетает...” [Марья Моревна, РС: 102].

“Однажды старуха послала ее [падчерицу] на реку мыть нитки и сказала ей: “Смотри, если ты упустишь на дно нитки, то и не приходи домой.” Она пошла на реку; пустила на реку нитки; нитки поплыли по реке, а она по берегу тихонько шла за ними. Нитки доплыли до леса и утонули. Она вошла в лес и увидела избушку на курьих ножках. Она и говорит: “Избушка, избушка! Стань к лесу задом, ко мне передом.” Избушка повиновалась. Падчерица вошла и увидела бабу-ягу” [Падчерица и мачехина дочка, РНС: 290].

Иногда сказочная героиня попадает в иной мир “в избушечку к старику и старушечке”, у которых она должна прослужить определенное время и получить награду. Например:

“Она [падчерица] пряла у колодца, да и сронила веретешко в воду. Вот домой идет, плачет... Ну, та [мачеха] ее давай ругать, рычала, рычала и говорит: “Ступай за веретешком вслед, назад не ворочайся.” Девушка и пошла да и бросилась в колодец. И пала на луг” [Девушка в колодце, РНС: 292].

В виде границы в сказках часто выступает море или река, за которыми лежит тридцатое царство. Например:

“Бегли-бегли, много ли, мало ли, долго ли, коротко ли, и так добегли, что и идти некуда: превеличающая перед ними река. Добегли до реки, и говорит кот кобелю: “Ну, давай поплыли через реку, я перстенок понесу” [Купецкий сын и царева дочь”, РНС: 391].

“Жар-птица полетела с Иваном, купеческим сыном; долгое время неслась она по поднебесью и прилетела, наконец, к широкому морю.

-Ну, Иван, купеческий сын, тридцатое царство за этим морем лежит; перенести тебя на ту сторону я не в силах; добираться туда, как сам знаешь!” [Царь-девица, РС: 191].

“Дети пошли, они говорят: “Ваш молодой пастух похваляется достать из-за тридевять земель, из-за тридцать морей, из тридцатого царства от бабки, от долгоноски, внучку Олену, прекрасну девицу” [Мужик и черт, РНС: 395].

Нередко герой отправляется за море с целью добыть себе невесту:

“Семены скоро собрались, все мастера – тят да ляп, и сделали корабль, сели и поплыли. Подплывают [Семь Семенов] под то царство, где была невеста-царевна...” [Семь Симеонов, РС: 85-86].

“Назад тому десять лет выпросилась я у батюшки, у матушки и пошла погулять на реку; увидала на воде лодочку, захотела на ней покататься, и только села в лодочку – как она поплыла, да так шибко, что в пять минут совсем берега

пропали; принесло меня волной к зеленому саду, посадил меня старик за золотую решетку, и жила я там, пока ты меня не выкупил” [Купленная жена, РНС: 197].

Согласно древнейшим представлениям славян, души умерших плыли в страну мертвых по воздушному океану на летучих кораблях, т.е. облаках. Отсюда возникли предания о перевозе душ на ладье или корабле мифическим кормчим и обычаем давать гробам форму лодок. Мифическая ладья, корабль известны благодаря легенде о “летучем голландце” (корабль, команда которого является мертвой). Сказка о семи Семионах по своему содержанию родственна сказке о летучем корабле. Это еще раз подтверждает факт, что за невестой сказочные герои отправлялись в иное царство [10: 194; 159: 139].

Этот мотив переправы умерших в загробный мир нашел свое отражение и в сказочном тексте:

“Слова эти больно огорчили купца с купчихою, и решили они сбыть свое детище; построили небольшую лодочку, в темную ночь положили в нее сонного мальчика и пустили в открытое море” [Птичий язык, РС: 215].

В сказке “Федор-царевич, Иван-царевич и их оклеветанная мать” героя с матерью помещают не в ладью, а в бочку, которую бросают в море (озеро) с целью умертвить героев:

“И стали думу думать: “Куда же эту царицу с младенцем девать?” – и придумали: сделать бочку большую, положить царицу с сыном, с Федором, в эту бочку, спустить в сине море; а Ивана-царевича за тридевять морей, за тридевять земель, в тридевятое царство в ино государство, страшному царю, пламенному копы, к огненному тылу отдали подарками” [Федор-царевич, Иван-царевич и их оклеветанная мать, РНС: 460-461].

“Как родила царица сына, то эти бабки взяли да и сказали царю, что ваша супруга родила щенка, а младенца положили в коробочку и пустили в царском саду в пруд” [Поющее дерево и птица-говорунья, 288, НРСА: 383].

“Король добрался, взял обоих в бочку закупорил, дочь и Омелю, и обручем

заковал железным. Опустил их на море” [Омеля, РНС: 471].

А. Н. Афанасьев уподобляет плавающую бочку туче и отмечает, что пробуждение мертвецов к жизни сопровождается в сказках распадением железных обручей, набитых на их гробы. Сына-богатыря исследователь уподобляет богу-громовнику, который растет в бочке не по дням, а по часам, потягивается и разрывает бочку на части [7: 194]. Например:

“...выкололи царевне глаза, засмалили вместе с ребенком в бочку и бросили в море... Она... плавала по морю по океану с подкидышкой, и рос этот подкидышек не по дням, а по часам, скоро пришел в смысл, стал разумен и говорит:

...- Сударыня-матушка, когда б по моему прошенью, по щучьему веленью, по Божью благословенью, наша бочка лопнула! Только молвил он, бочка развалилась надвое...” [По колена ноги в золоте, по локоть руки в серебре, РС: 250-251].

В этом случае мать с сыном бросают в море-океан. Море-океан, как отмечает М. Новикова, – первичная мировая влага, которая одновременно лежит за границами мира людей, но в то же время властно господствует над этим миром. Это – “антимир” [122: 208].

Водные источники в сказочных текстах могут являться границами между государствами. Это значение воды реализуется в образе моря:

“Пойду за море талан-счастье искать, разживусь – назад ворочусь иль тебя достану, а не разживусь – не поминай лихом!” Пришел мужик к морю и видит корабль готовится к отправке, выпросился он в кочегары и поплыл за море” [Мужик и водяной, РНС: 479].

“Дядя нагрузил свои корабли товарами и поехал с племянником за море – в чужестранных землях торг вести” [Купленная жена, РНС: 196].

Море в сказках может также быть символом препятствия. Например:

“Это дело было близ моря. Бык и говорит: “Бросайте эту шкуру на море, плывите на ту сторону!” Вот они... отплыли. Кидался, метался [волк], просил их воротиться, а они взяли и уплыли... Переплыли на ту сторону...” [Волк Медный

Лоб, РНС: 141].

V. Вода – граница между этапами в жизни человека.

Указанное значение реализуется в текстах русских сказок посредством образов синего моря, озера, реки, болота и связано со встречей героем невесты или жены, на поиски которой он отправляется. Невеста героя, как правило, появляется в сказках в виде птицы (лебедя, колпицы и др.) или имеет облик животного, например, лягушки. Живет она “за морем” и приобретает человеческое обличье только после того, как станет законной женой героя. Нечеловеческая, животная ипостась невесты объясняется тем, что она принадлежит к другому, чужому роду, поскольку по законам родового общества муж и жена должны принадлежать к разным родам. Чужой род воспринимался как воплощение всего отрицательного и отождествлялся с потусторонним миром. Именно поэтому невеста в сказках живет “за морем”, в ином государстве, а сама вода выступает в роли “преграды”, отделяющей один мир от другого [37: 53].

Пограничная символика воды воплощается в следующих сказочных фрагментах:

“Иванушко, вставай, да поди-ко ты к синему морю, у синя моря сядь за ракитов куст, чтобы тебя не видно было. Вдруг прилетит двенадцать лебедей белых, хлопнутся оземь, сделаются красными девицами... Одиннадцать выкупаются, хлопнутся оземь и улетят, а двенадцата будет купаться. Ты у ней платье и укради” [Жар-птица и царь Ирод, РНС: 125].

“Иван-царевич... ехал и приехал к синю морю, остановился на бережку, думает: “Куда теперь путь держать?” Вдруг прилетели на море тридцать три колпицы, ударились оземь и стали красные девицы” [Три царства – медное, серебряное и золотое, РС: 68-69].

“Отсулёньши ты, Ванюшка, иди ты прямой дорогою, выйдешь к озеру. Прилетят двенадцать голубиц, а тринадцатая куница, ты у ей шкуру забери, как купаться пойдет. Заберешь – тут тебе и счастье, не заберешь – пропаца твоя голова” [Василиса Премудрая, РНС: 136].

Иногда невеста героя появляется в человеческом облике:

“Идет по берегу реки и видит, что три девицы купаются, взял да и спрятал у одной платье. А это были три сестры, дочери царя Догона Догоньча... Выкупались они и вышли из воды, двое стали одеваться, а у третьей платья нет... Вот плакала она, а потом встала и говорит: “Кто взял мое платье, отдайте! Если старый человек – будет дедушка, если пожилой – будет дядюшка, если молодой – замуж пойду!” [Сказка о золотом царстве, РНС: 201].

У воды герой встречает свою жену, однако не узнает ее, поскольку она превращена злой волшебницей в птицу:

“Устала [утка], села на реку отдохнуть и плавает по ней. А мимо этой реки шли царские охотники, и увидели они, что плавает утка вся золотая, зарядили ружья, выстрелили – не убили... Пошел сам царь, хочет ее подстрелить... никак не может ее убить, с досады плюнул на берег. Вдруг эта утка подлетела к берегу, схватила его слюны и полетела... и родила двух прекрасных малюток” [Волшебница и золотая утка, РНС: 219].

Сказочные тексты фиксируют примеры, когда герой отправляется на поиски жены в иное царство и встречает ее именно у воды. Ср., например:

“Шел он близко ли, далеко ли по этой тропинке [под землей] и увидел озерину... Видит – три женщины идут... А эти женщины шли на озерину с ведрами по воду, и первая из них была его жена” [Иван – Кобыльников сын, РНС: 56].

VI. Вода – символ очищения.

Согласно древним представлениям славян-язычников, вода обладала способностью очищать человека от зла. Через омовение человек возвращался к исходной чистоте, а сам ритуал омовения, как и обряды купания, обливания, символизировал второе рождение, новый выход из материнской утробы [67: 46-47; 1: 56].

В проанализированных русских сказках данное значение воды реализуется специфическим образом: в воду бросают головы змея, части его тела, изрубленное

тело злой волшебницы и других персонажей, являющихся воплощением зла. Символическое значение воды как средства очищения представлено в текстах сказок при помощи образов воды, моря, молока, реки, горячей воды, огненного озера. Например:

“Малый брат из ее чрева гадину рукой выгребал, ее чрево морской водой вымывал, шелковой ниткою зашивал, святым духом покрывал, она встала и говорит: “Как я нынче во сне холодную воду пила!” Малый брат и говорит: “Погляди-ка тут что?” Он нагреб из ее чрева превеличающую копну гаду” [Купецкий сын и царева дочь, РНС: 388].

О реализации позитивно-оценочного символического значения воды позволяет говорить тот факт, что в текстах сказок вода выступает стихией, которая поглощает нечистую силу (змея, чудо-юдо, чудовище):

”После взяли змея, притащили к первому озеру и бросили прямо вглубь – только дым от него пошел” [Безногий и безрукий богатыри, РС: 155]

“Иван Быкович тем временем вылез из земли, приловчился и отсек чуду-юду огненный палец. После того давай рубить ему головы: сииб все до единой, туловище на мелкие части разнял и побросал все в реку Смородину” [Иван Быкович, РС: 79].

“Воротились они к огненному колодезю и бросили туда бабу-ягу: так она и сгнула!” [Безногий и слепой богатыри, 198, НРСА: 78].

“Землю разделили, - проговорил Никита, - давай море делить”... Взъехал змей на середину моря, Никита Кожемяка убил и утопил его в море” [Никита Кожемяка, РС: 88].

“Вот змий начал издолять Ивана-царевича. Неоткуда взялся мужичок руки железны, голова чугунна, сам медный, схватил змия, отсекли двоймя ему все головы, сбросали в воду и ушли” [Иван-царевич и Марфа-царевна, РНС: 307].

Вода выступает в сказочном тексте стихией, которая помогает положительному герою и уничтожает, поглощает злых героев (царя, злую волшебницу, злую

сестру), которые стремятся умертвить героя. Очистительные свойства водной стихии представлены в таких сказочных примерах:

“Царь подумал: “Если и я в молоке [кипяченом] искупаюся, таки же красавцем сделаюся!” Бросился в чан и сварился в молоке” [Три царства – медное, серебряное и золотое, РС: 73].

“Он [царь] ее подговаривает замуж идти, а она ему говорит задачу: “Кислое молоко вскипяти, вскочи в него. Если ты справедливый, то не сгоришь, а если несправедливо царствовал, то сгоришь.” На другой день царь в молоко вскочил, да кочерыжкой оттуда вытащили” [Забытой, РНС: 337].

“Старшую сестру засмалили в бочку, так же бросили в море, но не так ее Бог хранил: она тут же канула на дно, и след пропал” [По колена ноги в золоте, по локоть руки в серебре, РС: 252].

“...во двери только что голову показала [бабка-долгоноска], черт сзади немножко подпихнул, а мужичок и отсек ей голову, взял за нос и бросил в море; на ногу встал, другую раздернул и тоже в море бросил” [Мужик и черт, РНС: 401].

“Он и говорит: “Топор и дубинка! Порубите ее [волшебницу] на мелкие части, побросайте все в воду!” Изрубили ее, побросали в воду” [Иван Премудрый, РНС: 457].

VII. Вода – символ оплодотворения.

Вода, согласно народным представлениям, была одной из первых стихий мироздания, источником жизни. Эта стихия оживляла землю и делала ее плодородной, она считалась оплодотворяющим семенем, заставляющим землю “рожать” [1: 55].

В русских сказках вода воздействует подобным образом и на человека. Указанное символическое значение этой стихии реализуется при помощи образов колодца, моря, пруда. Например:

“Взяли девицу и повели по царскому двору прогуливаться, прохаживаться. И было у царя в этом дворе выкопан колодец. В этом колодце плавала чарочка золота.

Увидала царевна: “Это что, девицы?” – “То твоего батюшки колодец, когда прогуливается, воды почерпнет и попьет.” Тогда девица почерпнула воды и выпила. И стала эта девица беременна, родила двух сыновей” [Федор Водович и Иван Водович, РНС: 65].

“Во сне [царю с царицей] привиделось, что недалеко от дворца есть тихий пруд, в том пруде златоперый ериш плавает, коли царица его скушает, сейчас может забеременеть” [Иван Быкович, РС: 74].

“Рыболовы закинули сеть и вытащили одну щуку, только что на ней кожа была как золотая. Приносит слуга эту щуку и приказывает царь своей нянюшке приготовить пирог... Когда скушали всей пирог, с того времени царица стала беременна, и также ихняя нянюшка, и сука” [Сучье рождение, РНС: 32].

VIII. Вода – символ жизни и смерти, опасности.

Вода выступала эквивалентом всех жизненных “соков” человека (крови, а также слез). Известно, что в древности кровь сближали с “соком жизни”, “влагой жизни” (она может быть буйная, красная, черная, человеческая и т.д.). Этим она противопоставлялась мирной и спокойной воде, но, с другой стороны, сближалась с угрожающим огнем [1: 56; 122: 258].

Сказочные тексты содержат многочисленные примеры реализации символического значения воды как стихии, являющейся не только источником жизни, но и причиной смерти:

“Соскочил Незнайко со своего коня, прижал богатыря да к сырой земле..., раскрыл его груди белые..., пролил его кровь горячую, выпустил его силу богатырскую; отрубил потом ему буйну голову...” [Незнайко, 296, НРСА: 415].

“На третью ночь собирается на дозор идти Иван Быкович...”

-Я на страшный бой иду; а вы, братцы, всю ночь не спите да присматривайтесь как будет с полотенца кровь течь: если половина миски набежит – ладно дело, если полна миска – все ничего, а если через край польет – тотчас спускайте с цепей моего богатырского коня и сами спешите на помощь мне” [Иван Быкович,

РС: 78].

Красная кровь, текущая в жилах человека, в мифопоэтической традиции воспринималась как объединение огня и воды. Когда человек умирает, кровь охлаждается, т.е. огонь, тепло выходят из него. Тело становится мертвым, какой была вода в начале мира, пока ее не согрел огонь. Таким образом, человек живет благодаря объединению в нем огня и воды [159: 36]. Например:

“А если я [старший брат] помру или меня убьют, так вы меня вот по чему узнавайте: поторкну я в стену ножичек; если с ножичка капнет кровь – это будет знак, что я помер” [Поющее дерево и птица-говорунья, 288, НРСА: 390].

“-Если меня живого не будет, так тебе в дверь кровь нальется. Выпускай тогда мою охоту”... Вот она [сестра] стала в головушке искать, а в ухо ему волчий зуб совать. Как в ухо засунула, так он и умер. К баушке кровь, как вода, льется, его охота из конюшни рвется...” [Волк Медный Лоб, РНС: 144].

М. Новикова отмечает, что вода-кровь – одна из наиболее универсальных мифологических пар, опирающаяся на единство космогонического и эмбриологического мифов, согласно которым элементы природы созданы из частей тела божества, хтонического животного и т.д., а части человеческого тела – из природных элементов [122: 209].

Установленные в контексте ассоциации “слезы-горе, печаль, обида”, “слезы-радость”, “слезы-счастье” и др. позволяют выявить соответствующие коннотации слова-образа “вода”, которые и обуславливают возникновение амбивалентного символического значения этой стихии:

IX. Вода – символ радости и горя.

Итак, слезы могут выступать в сказках символом горя, печали, обиды, безысходности, жалости, досады.

Например:

“Воротился старик домой, поплакал-поплакал с бабою, потужил-погоревал о своей бедности и опять повел сына в город” [Хитрая наука, РС: 216].

“Попросила она у сестер покрывала, а они и тогда ей не дали, оделись, обернулись в уточки да и полетели, она и осталась плакать... Она и в третий раз сказала то же самое да и заплакала: “Неужели, – говорит, – умирать мне здесь в неведомой стране голодом?” [Сказка о золотом царстве, РНС: 201].

“Той большой дорогой идет барин-дворянчик, на цветочек поглядел, слез с повозки и срезал цветочек, сделал из него дудочку, взыграл на ней; полились у него из глаз слезы; не дудочка дудит, девица словами говорит [о своей смерти]” [Чудесная дудка, РНС: 481].

Указанное значение слез подчеркивается в текстах сказок выражениями “обливаться слезами”, “горько плакать”, “умываться слезами”, “слезно плакать”, “залиться горькими слезами”, “плакать горькими да горючими слезами”, “потужить-поплакать”, “полакать навзрыд”, “разливаться рекой”, “плакать горькими слезами” и др.

Например:

“Эти опять девицы из сумы вынули царское письмо, а свое написали: “Кого моя жена родила, к моему чтобы приходу все были убраны, управлены.” Царица письмо прочитала и слезно проплакала” [Федор-царевич, Иван-царевич и их оклеветанная мать, РНС: 460].

“Вышла Настасья Прекрасная по саду погулять, увидала своего суженого и бросилась будить его; будила, будила, никак не могла разбудить, написала записочку: “Прощай, милый друг! Завтра моя свадьба”, – и положили ему в правую руку. Наутро проснулся Иван-купеческий сын, прочитал записку и залился слезами” [Купленная жена, РНС: 199-200].

В народном сознании со слезами, с несчастьем ассоциировался жемчуг из-за совпадения его формы и цвета со слезами [61: 64]. Подобное сближение является актуальным и для сказочного текста:

“Приходит полночь. Вдруг церковь осветило, и влетела золотая утка, ударилась об пол, сделалась царицею и начала плакать о детях. Жемчуг так и сыплется у ней

из глаз” [Волшебница и золотая утка, РНС: 220].

Слезы также выступают в сказках символом раскаяния, просьбы о помощи.

Например:

“Не очень была мила и мать, а все же матери ничего не сделал. Встретила со слезами и стала просить прощенья у него за все грехи, что она ему нагрубила”

[Иван-царевич и Бурзачило поганое, РНС: 153].

В русских сказках реализуется также полярное значение слез как символа радости, счастья. В текстах были зафиксированы следующие примеры:

“Мальчик повел их [детей] к матери. Тут они обнимались, целовались и плакали”

[По колена ноги в золоте, по локоть руки в серебре, РС: 252]

“Хозяин принес ему воду, а хозяйка подала полотенце; разговорился с ним королевич и узнал, что то были отец его и мать, заплакал от радости и упал к их ногам родительским” [Птичий язык, РС: 216].

“Берет [мать] его [сына] за руку и ведет к нему в спальню. Вошли в спальню, увидал он ее [девушку], от радости заплакал, взял ее за руки и стал целовать”

[Падчерица, РНС: 231].

Слеза может выступать в сказках как чудодейственная сила, способная пробудить героя ото сна. Следует отметить, что в подобных случаях стихия воды и ее конкретная реализация (слеза) сближается с огнем. Ср., например:

“Вышел из моря змей троиглавой, тогда царевна стала будить добра молодца..., разбудить его не может... и расплакалась над ним слезно. Уканула слеза ее горяча Федору Водовичу на лицо, тогда скакал Федор Водович на резвы ноги: “Ах, царевна, ты меня ужгла” [Федор Водович и Иван Водович, РНС: 67].

Однако, исследователь В. Я. Пропп считает, что в подобных случаях функция слезы – просто разбудить героя [137: 299].

Слеза считается промежуточным звеном между водой и кровью, что подтверждается пословицей: “Есть и вода, что стоит крови” [122: 261; 34: 218].

Таким образом, амбивалентность стихии воды подчеркивается тем, что символика

конкретной реализации этой стихии (слезы) также является амбивалентной.

1.3.3. Парадигма символических значений первоэлемента “огонь” в русских сказочных текстах

Образ **огня** является одним из наиболее распространенных в мировой символике. Славяне-язычники считали огонь первичной материей мужского пола, которая, объединившись с богиней воды, создала землю и все живое на ней. Огонь был объектом поклонения язычников и воспринимался как посредник между человеком и божеством. Огонь представляли живым существом и поэтому давали ему собственные имена, например, “Иван”, “Миколай” [159: 29], а также называли “святым”, “богом”, “Божиим”, “праведным”, “царем”. Об обожествлении этой стихии свидетельствуют древние поверья и письменные памятники. Так, например, арабский писатель X века Ибн-Даста замечает, что славяне были огнепоклонниками. Кирилл Туровский в XII веке писал, что с принятием христианства верные уже не будут называть огонь богом [67: 30; 200: 385].

Обожествление сил света и тепла, являющихся условием жизни и плодородия и связанных с чистотой, добром, благом и счастьем, было исходным началом славянской религии. Без света и тепла в мире царили холод и тьма. И только под действием солнечных лучей земля начинала плодоносить, лед, сковывавший воды, таял, а воздух наполнялся теплотой [10: 274].

Согласно народным поверьям, огонь ест, пьет и спит, подобно человеку, поэтому в некоторых местах в печи на ночь оставляли горшок с водой и полено, чтобы огню было что есть и пить. В русском поверье вода заменяется кашею: чтобы задобрить домового, после ужина 28 декабря ему оставляли на загнетке горшок каши, обложив его жаром. Следует отметить, что все приношения первоначально клали непосредственно в огонь, который пожирал приносимое ему в дар. Кормление, которое видим в случае с домовым, является позднейшим видом жертвоприношения и появляется только после очеловечивания божеств [134:

487-489; 7: 39].

Священный характер приписывали “самородному” (“живому, новому, деревянному, святому”) огню, способному предохранять человека от бед, болезней. Такой огонь добывали, в основном, вследствие трения дерева об дерево. Кроме “живого огня”, в славянской мифологии также существовало представление о так называемом “небесном огне”, который посылается в виде молнии.

Ядерную часть лексической парадигмы образов огня в текстах русских сказок формируют, во-первых, компоненты, в которых идея огня воплощается непосредственно: огниво, печка, огненный палец, огонь, костер, молния, баня, огненное пламя, огненная туча, искра, свеча, череп с горящими глазами, пепел. Кроме того, символические характеристики огня и его свойства воплощаются в следующих образах:

- Змей Горыныч, огненный змей (змея) (главным атрибутом их является огонь, пламя), Змей Змеевич (соблазняет женщин, попадая в их дома через трубу);
- Сивка-Бурка, из ноздрей которого сыплются искры, а из ушей валит дым и огонь;
- Красная смерть, поскольку красный цвет связан с огнем;
- Водяной царь (представляет собой пример контаминации стихий огня и воды);
- жар (слово жар однокоренное к “гореть”), жар-цвет (этот цветок светится по ночам, что может служить подтверждением его связи с огнем);
- группа образов, связанных с золотом и его свойствами: золотые червонцы, золотая колесница, запряженная огненными змеями, золото, сыновья: 1-ый – по локоть руки в золоте, по колен ноги в серебре, в тыле месяц, по косицам – часты звезды, во лбу солнце, 2-ой – по локоть руки в золоте, по колен ноги в серебре, Иван Премудрый, у которого по локти ручки в золоте, по колен ноги в серебре, на каждом волоске по жемчужинке, яблоня с золотыми яблоками, курочка с золотым гребешком и золотыми яичками, золотое царство, утка – золотые перышки, свинка – золотая щетинка, золотогривая кобыла, Кобылица-Золотица, баба-яга золотая нога, золотой перстень. В этой связи следует упомянуть образ сыновей с солнцем

во лбу, с месяцем на затылке. Как известно, в мифологиях мира огонь связывался с солнцем, с которым, в свою очередь, связывалось золото. Этот металл считался объективацией солнца и его символом, что позволило выделить в текстах сказок следующую парадигму образов огненной стихии.

К рассмотренной группе образов примыкают следующие: перо Жар-птицы, Жар-птица. Название птицы указывает на ее связь с огнем и с золотом.

Анализ фольклорного материала показал, что стихия огня объективирует такие символические значения:

1. сакральная сила, которая помогает герою;
2. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло;
3. символ счастья, семейного благополучия, домашнего очага;
4. символ жизни, оживляющей силы;
5. символ очищения;
6. символ испытания;
7. символ потустороннего мира, мира мертвых;
8. символ богатства, власти, мудрости.

Рассмотрим символические значения одного из первоэлементов бытия – огня – в тексте русской сказки.

I. Огонь – сакральная сила, которая помогает герою.

Указанное символическое значение стихии огня реализуется в сказках при помощи образов печки, огня, жар-цвета.

Огонь помогает герою/ героине следующим образом:

- 1) помогает волшебному помощнику обнаружить мертвого героя:

“Через несколько времени ехали проезжающие и на том месте сделали огонь, тут покормили лошадей и там поехали, а огонь остался гореть. Горел долго, наконец догорел до Ивана [мертвого], и загорелось платье его, и потом загорелись волосинки. Дух пошел по всей земле, а тот старик три года искал Ивана-царевича и наконец нашел и говорит: “Ну, Иван-царевич, куда попал...” [Сказка о Кашее

Бессмертном, РНС: 372].

2) отпугивает нечистую силу, разрушает колдовские злые чары:

“... А я напустил семдесят чертенят на одну царскую дочь; они сосут ей груди всякую ночь. А вылечит ее тот, кто сорвет жар-цвет!” (Это такой цвет, который когда цветет – море колыхается и ночь бывает яснее дня; черти его боятся)” [Правда и Кривда, РНС: 503].

Жар-цвет отпугивает нечистую силу, на что указывается в самом примере из сказки. Согласно славянским верованиям, жар-цвет (черный аконит) также исполняет желания. Этот цветок светится по ночам, что может служить подтверждением его связи с огнем [203: 356].

II. Огонь – сакральная сила, которая приносит герою вред, зло.

Негативно маркированное символическое значение лексической группировки “огонь” мотивируется наличием в русских сказках коннотативных связей, типа “огонь-опасность”, “огонь-смерть”, “огонь-нечистая сила”, “огонь-змея (змея)”, “огонь-уничтожение” и мн. др. Рассматриваемое символическое значение реализуется в русских сказках посредством образов огня, пламени, костра, Змея Горыныча, дышащего огнем и приносящего вред людям, огненного пальца чуда-юда, огненного змея, огненной тучи, змея, огненного пламени, в которое превращается Волк Медный Лоб, бани, змеи, Водяного царя, Страшного царя, пламенного копья, огненного тыла.

В языческую эпоху огонь символизировал как плодородие, так и опасность, враждебность, уничтожение. Например, огонь мог ассоциироваться с адским пламенем, с бесами и другой нечистой силой, с огненным змеем и т.д. Подтверждением амбивалентного отношения к этой стихии могут служить пословицы: “Огню да воде не верь”, “Огонь да вода – нужда да беда” и др. [200: 386; 35: 644].

Негативная символика огня отражена и в фольклорных текстах. Так, в русских сказках огонь выступает:

1) символом опасности, смерти. Например:

“... Курил, курил [казак] и не видал, как заронил искру в сено. После отдыха сел на коня и тронулся в путь; не успел и десяти шагов проехать, как вспыхнуло пламя и весь лес осветило. Казак оглянулся, смотрит: стог сена горит, а в огне стоит красная девица и говорит громким голосом:

- Казак, добрый человек! Избавь меня от смерти” [Царевна-змея, РС: 236-237].

“Приходит [младший сын охотника] к огню и видит: лежат двенадцать змей двенадцатиглавых и в котле что-то кипит. Он хотел полюбопытствовать, что у них в котле кипит, взял шомпол из ружья и стал мешать в котле и видит человеческие руки и ноги” [Два охотника, РНС: 102].

“Ведьма чутьем их [детей] узнала, зубами заскрипела. Вот она позвала деточек, накормила-напоила и спать уложила, а там велела разложить огня, навесить котлы, наточить ножи” [Белая уточка, РС: 230].

2) символом мести, наказания. Например:

“Приводит этот мужик [колдун] жеребца [Митьку], заводит в сарай, и подтягивает его вверх ногами к потолку на цепь, и подкладывает под него небольшого огонька. “Вот тебе, голубчик, и наказание от меня. Потому что ты у меня два года жил и хитрей меня выучился!” [Колдун и его ученик, РНС: 178].

“Вот летели они, летели; говорит орел царю: “Погляди, что позади нас?” Обернулся царь, посмотрел: “Позади нас дом красный”. А орел ему: “То горит дом меньшей моей сестры – зачем тебя не примала да борзыми собаками травила” [Морской царь и Василиса Премудрая, 219, НРСА: 172].

3) символом уничтожения. Так, негативно-оценочные характеристики стихии огня воплощены в следующих сказочных примерах:

“Вдруг стук, гром, идут двенадцать молодцев, приходят и говорят, а в глаза девушка не видит... Взяла коробочку, спичку, чиркнула огонька да на жемчужинку искорку и уронила, жемчужинка загорелась, все загорело. Осталась она гола, боса и на одной земле и пошла скитаться, куды голова понесет” [Волочашка, РНС:

232].

“Эта бабка-долгоножка изозналася там, что ее внучка увезена и за царя взамуж отдана, и отпустила она своей силы три корабля, чтобы это царство все пленить, головней покатить и царя опалить... Вдруг это царство и загорело, головней все покатило и самого царя опалило” [Мужик и черт, РНС: 399, 400].

О разрушительной силе огня свидетельствуют также пословицы: “Все как огнем взяло, как водой взяло, все пропало” [35: 644], “Огонь не вода – пожитки не всплывают”, “Огонь не вода – охватит, не выплывешь” [146: 405].

4) стихией, связанной с нечистой силой. Указанное значение представлено в сказках при помощи образа бани – нечистого помещения, считавшегося издревле местом постоянного пребывания нечистых духов. Согласно языческим славянским представлениям, в бане обитает банник, который может появляться как в образе человека (мужчины, старика, старухи), так и в образе животного (собаки, кошки, белого зайца и т.д.). Чтобы избежать враждебного воздействия нечистых духов на человека, перед входом в баню следует сотворить молитву [113: 86].

Древние представления славян об огне обыгрываются в сказочном тексте следующим образом:

“Дорогой и говорит ему черт: “А что, друг! Они теперь с дорожки в бане моются, а в баню мне зайти тут можно; возьми же ты свою саблю и встань в передбанье, а жена твоя из бани пойдет, ты не тронь ее, а бабка пойдет, то как только она в двери голову покажет, я сзади немножко подпихну, ты и не зевай, руби ей голову саблей” [Мужик и черт, РНС: 401].

“Однажды приезжает к ней волшебница и стала просить ее [царицу] к себе в баню вымыться. Фрейлины долго не соглашались отпустить ее, а наконец отпустили. Волшебница привела к себе в баню царицу, обратила ее в золотую утку и пустила по белому свету, а вместо нее привела во дворец свою дочь” [Волшебница и золотая утка, РНС: 218].

“Через год родила Елена сына, пошла мачеха в баню с падчерицей, вместо нее из

бани послала с младенцем свою младшую дочь, а Елену превратила в оленя и спустила в чистое поле. Никто не узнал, что у царского сына жена подменена, сам царевич обманулся” [Елена Прекрасная и мачеха, РНС: 227].

Смертоносная сила огня связывается в русском фольклоре, в основном, с демоническим персонажем Змеем. Хотелось бы рассмотреть и описать этот образ более детально, поскольку в нем сосредоточены все негативные характеристики стихии огня, обозначенные выше (уничтожение, опасность, смерть, месть и др.). Кроме того, примеры, в которых негативная символика огня воплощается именно в образе змея, являются наиболее распространенными и наиболее частотными в русских сказках. Прежде всего следует сказать, что змей связан со стихией воды и со стихией огня. Связь змея с двумя противоположными стихиями объясняется его первоначальной ритуальной функцией медиатора [63: 118].

В народных поверьях змей выступает в облике огромной змеи или ящерицы, а также чудовища. Полет змея всегда сопровождается гулом, громом, бурей, а из пасти его вырывается огонь. Сам змей является воплощением огненной стихии, а огонь выступает его главным оружием [200: 258; 122: 215].

Например:

“Вот, Иван-царевич, – говорит [конь], – мы еще трех верст не доедем [до змея], а огнем начнет палить”... Трех верст не доехали, и начало жечь огнем. Версту переехали, а латы одни с Ивана-царевича уже стекли, сожгло огнем...” [Иван-царевич и Бурзачило поганое, РНС: 148].

“Вишь ты, молодой ноша, и сам не ведешь – куда едешь, а едешь ты прямо к Огненному царю: не доезжая до его царства верст тридцать – уж огнем жжест!” [Притворная болезнь, 206, НРСА: 110].

“Вдруг зашумело. Они [братья] и спрашивают: “Что это шумит?” – “Это не шум шумит, не гроза идет, это мой хозяин летит” [Иван-Горошко, РНС: 60].

Фразеологический словарь украинского языка фиксирует выражение “вогнем (полум’ям, пеклом, чортом, бісом, гаспидом і т.д.) дихати” со следующими

значениями:

“1. Дуже сердитися, гніватися на кого-небудь, ненавидіти когось, тримати зло на когось.

2. Ставати розгніваним, розлюченим, роздратованим з якогось приводу” [192: 239].

Народные представления об огне как о смертоносной, разрушительной, злой стихии отражены также в следующих фразеологизмах: пылать гневом (ненавистью), гореть ненавистью (укр. палати гнівом (ненавистю), гнівом дихати), гореть (кипеть) негодованием (укр. палати (кипіти) обуренням) [123: 108], опікати (ошпарювати) поглядом, пашіти вогнем, обдати вогнем (жаром), метати іскри [86: 217].

Местом обитания Змея Горыныча считались пещеры, находящиеся в глубинах гор, поэтому название этого змея является производным от слова гора. А. Н. Афанасьев объясняет данное утверждение тем, что в языческую эпоху горы служили местами, на которых совершались жертвоприношения и богослужения. Горы были посвящены божеству грома и молнии и назывались “гремьчими, змеиными, перуновыми” [10: 163].

Огненный змей является воплощением змеиной хитрости и силы, он летает по воздуху и горит “огнем неугасимым”, способен проникать в дома одиноких девушек и женщин через трубу и оборачиваться красивым молодым человеком [32: 78].

Негативные характеристики Змея Горыныча воплощены в русской сказке следующим образом:

“Раз уехал купеческий сын на охоту, а Змей Горыныч обольстил Елену Прекрасную и приказал ей разведать, отчего Иван, купеческий сын, так мудр и силен” [Чудесная рубашка, РС: 164];

“Она призналась: “Ко мне змей летает, грудь сосет!” – “Это в наших руках. Где ж он к тебе летает?” – “В трубу” [Иван Дорогокупленный, РНС: 172].

Иногда змей в сказках окружен “огненной тучей”, то есть полчищем нечистых

существ, помогающих ему:

“Выползывает огненный змей в юрту и принялся груди сосать у жен. Тем он их и крушил и сушил. Натянул он [Иван] свой лук, наложил калену стрелу и прямо его в грудь ударил... Только ответил [змею] русским языком: “Ну, Иван-Кобыльников сын, жди ты меня через три дни с огненной тучей”... Иван-Месяцев сын вышел и говорит: “Ох, братья, подымается от земли туча черна”... Не через долгое время выходит Иван-Кобыльников сын – туча над головой. И давай они биться... Бились, бились – половину тучи убили. А половина осталась войска “нечистиков-дьявольков” [Иван-Кобыльников сын, РНС: 55].

Сказочные тексты объективируют связь змея со стихиями света и огня. Он является сторожем “порога другой (иной) онтологической зоны” [160: 110]. Согласно текстам сказок, он обитает в ином мире и способен нанести вред жителям земли [10: 164-165].

Огонь, воплощением которого считался змей, представлялся посредником между двумя мирами: миром мертвых и миром живых (ср. обычай сжигать трупы и жертвоприношения) [137: 177]. Поэтому многочисленные сказочные фрагменты, описывающие образ змея, демонстрируют диффузность семантики символа огня, который одновременно выступает сакральной силой, которая приносит герою вред, зло, а также символом потустороннего мира.

В сказках змей часто грозит сжечь все царство, если ему не отдадут в жены прекрасную царевну:

“Взялись за свадьбу, а тут двенадцатиглавый змей пишет: “Если не отдашь за меня своей дочери, то всю твою силу побью, тебя самого в полон возьму, а царство твое головней выжгу” [Королевич и его дядька, РНС: 301-302].

Среди значений фразеологизма “палити вогнем” привлекает внимание первое, указывающее на разрушительную силу огня: “безжалісно знищувати кого-, що-небудь” [193: 604].

Как уже было отмечено, змей может выступать в фольклорных текстах в облике

змеи, которая также олицетворяет собой огонь. Подтверждением является сербская загадка об огне: “Змея лежит, где змея лежит, там трава не растет” [10: 165], а также сказочные примеры:

“Змея [большая] подождала Михайла, но не могла дожидаться и съела трех солдат, а сама и закричала большим голосом и приказала маленьким змеям своим: “Летите на море и прожигайте корабли, увез нашу корону Михайло Трунщиков”... Налетели змеи на три корабля и зачали крышу прожигать. Обсели кругом корабли, прожгли крышу, и вспыхнул порох, и разорвало корабли и змей на мелкие части” [Сказка про царя и про Михайлу Трунщикова, РНС: 295].

“Рассказал ей все Иван-богатырь: “С великой грусти, – говорит, – иду неволей, жену, Свет Луну, ищу.” – “А зачем тебе искать, она сейчас сюда прилетит змеей, а ты держи крепче, не выпускай, она станет огнем палить”... Он схватил, а она стала огнем палить, он и не смог удержать” [Свет Луна, РНС: 216].

Огненный змей назван в сказках также Царь – Огненный Щит и Пламенное копьё. Этот царь способен сжечь царство, нанести вред людям, что еще раз подтверждает его связь со стихией огня. Его название также указывает, как отмечал А. Н. Афанасьев, на связь со стихией света. Ученый объясняет это тем, что солнечные лучи сближались в народном сознании с молнией, стрелой, копьём и другим оружием. Щит и копьё – атрибуты бога солнца, первоначально же под образом щита понималось само светило, а под образом копья его луч [10: 242-243]. Образ Царя – Огненного Щита и Пламенного копья так описан в тексте русской сказки:

“Есть утеха-забава: есть за тридевять земель, за тридевять морей, у страшного царя, у пламенного копья, огненного тыла, есть у него слуга – по колен ноги в серебре, по локоть руки в золоте, в тылу месяц, по косицам – часты звезды”... Опять бабушка припала [к земле]: “О, детки, близко страшной царь, обожжет, опалит всех нас” [Федор-царевич, Иван-царевич и их оклеветанная мать, РНС: 463, 465].

III. Огонь – символ счастья, семейного благополучия, домашнего очага.

Огонь издавна ассоциировался с предками, с душами умерших. Домовой, дух-охранитель дома, дух-предок пребывал в доме у огня. Вера в домового была тесно связана с языческим обожествлением огненной стихии (небесного огня – в образе Дажьбога и Перуна и земного – в образе Сварожича), без которой жизнь на земле невозможна.

Почитание огненной стихии были перенесены славянином и в домашнюю сферу. Сначала язычники поклонялись самому очагу, затем – его конкретному олицетворению, домовому. На это, в частности, указывает обряд перенесения огня, а вместе с ним и домового, в новый дом. Кроме того, с этим домашним духом связывалось поклонение душам умерших (ср. следующие названия домового: дедушка, батюшка). Согласно верованиям язычников, душа человека представлялась в образе огня. Таким образом произошло сближение душ умерших со стихией огня, а домовый, представитель очага, слился с представителем рода, с предком [7: 33-36].

Ассоциации, выявленные путем контекстуального анализа сказочного текста, подтверждают наличие устойчивых коннотаций “огонь-благополучие”, “огонь-домашний очаг”, на основании которых и возникает рассматриваемое символическое значение. Например:

“... Вот нагорело на свечке; одна из мачехиных дочерей взяла щипцы, чтоб поправить светильню, да вместо того, по приказу матери, как будто нечаянно и потушила свечку.

- Что теперь нам делать? – говорили девушки...

- Тебе за огнем идти, - закричали обе [сестры]. – Ступай к бабе-яге!

И вытолкали Василису из горницы” [Василиса Прекрасная, РС: 57].

Русская сказка, в которой падчерица приносит огонь от бабы-яги, является, по мнению исследователей, параллелью к мифу Маори (Новая Зеландия), согласно которому огонь людям приносит герой Мауи от своей прабабки Махуики, которая

обитает под землей. Баба-яга в русской сказке выступает в роли такой же прародительницы, связанной с подземным миром [37: 22-23].

Следует отметить, что перенести огонь из избы в избы и сохранить его удастся только положительной героине. Злые же сестры не могут удержать святой огонь в очаге:

“Впервые встретили ее [Василису] ласково и рассказали, что с той поры, как она ушла, у них не было в доме огня: сами высечь никак не могли, а который огонь приносили от соседей – тот погасал, как только входили с ним в горницу” [Василиса Прекрасная, РС: 61].

С описанным символическим значением огня тесно связано следующее:

IV. Огонь – символ жизни, оживляющей силы.

В славянских народных верованиях идея жизни связывалась со светом и теплом, а идея смерти – с их отсутствием. Сами понятия света и тепла также сближались с понятием огня: свет, светило, светок – утренний рассвет, светло – огонь, свеча, светка – пламя зажженной лучины и т.д. [10: 21; 8: 176, 179-180].

Связь понятий огня, жара с понятиями света и тепла могут быть подтверждены также сравнительно-языковыми данными. Приведем некоторые из них:

Жар (праславянское *gĕgь) родственно, например, греч. Θερμός “теплый”, др.-инд. hargas “жар, пламя”, лат. formus “горячий, теплый” и т.д. [182: 35]. Слово “жар” является однокоренным слову “гореть”, которое, в свою очередь, родственно др.-инд. ghrnōti “светит, пылает” [181: 441]. Глагол “жгу, жечь” является родственным латинскому favilla “горячая зола, тлеющие уголья”, ср.-ирл. daig “огонь” и другим [182: 38].

Народные представления об огне как об источнике жизни воплотились также в следующих фразеологизмах: життя догорає (погасло), його свічка погасла (догоріла), танути (палати, горіти) як свічка [86: 215].

Огонь как символ человеческой жизни интересно обыгрывается в дискурсе русской сказки и находит реализацию в образе свечи:

“Приходят к синю морю, черт посылает этого мужичка в лавку купить две свечи воску ярого. Мужичок принес две свечи воско-яровых; одну свечу затеплил себе, а другую товарищу. Черт и говорит ему: “Вот что, друг! Когда вся свеча изгорит, а меня из моря все-т нет, то и ты валяйся в воду, и тебе не жира!” Этот мужичок давай ходить по берегу и дожидает своего товарища. Вот у него половина свечи сгорела, а черта все нет; вот ужо и немножко стает – его все нет; и стал уж к ноготку прилипать свечушку и заплакал горькими да горячими слезами. “Видно, и мне не жира”, – думает” [Мужик и черт, РНС: 398].

Вера в оживляющую силу огня видна также из следующего сказочного примера: *“Размахнулся [Иван-Быкович] своим острым мечом и срубил чуду-юду три головы. Чудо-юдо подхватил эти головы, черкнул по ним своим огненным пальцем – и тотчас все головы приросли, будто и с плеч не падали... Иван-Быкович... приловчился и отсек чуду-юду огненный палец. После того давай рубить ему головы” [Иван Быкович, РС: 79].*

V. Огонь – символ очищения.

Данное символическое значение связано с древними представлениями об огне как о святой стихии, посредством которой производился суд. Считалось, что невинный не сгорит в огне. Ср., например, пословицу “Праведное (или правда) на огне не сгорит, на воде не тонет” [35: 644].

Выражение “На злодію шапка горить” [67: 31] также подтверждает отношение к огню как к святой стихии. Противоположным по значению является выражение “і шапка не горітиме” со значением: “хто-небудь не відчуває сорому за свою вину” [193: 961].

С верой в сверхъестественную, очистительную силу огня связывался и свадебный обряд. Когда молодые ехали из-под венца домой, в воротах для них раскладывали костер, через который они должны были проскочить. Огонь очищал будущую семью и вводил их в супружескую жизнь как бы новыми, вышедшими из огня [67: 117].

Символическое значение огня как стихии, уничтожающей нечистую силу и злых героев, реализуется в сказках при помощи образов огня, жара, костра, черепа с горящими глазами, бани и воплощается в следующих примерах:

“Внесли череп в горницу; а глаза из черепа так и глядят на мачеху и ее дочерей, так и жгут! Те было прятаться, но куда ни бросятся – глаза всюду за ними так и следят; к утру совсем сожгло их в уголь; одной Василисы не тронуло” [Василиса Прекрасная, РС: 61].

“Прибежала лиса к Змею Горынычу в дом. “Змей Горыныч, забейся в солому, царь едет, тебя убьет.” Змей со всей семьей забился в солому, лисица солому зажгла и их всех сожгла” [Федор Высокий, РНС: 344].

“Воротились они к огненному колодезю и бросили туда бабу-ягу: так она и сгинула!” [Безногий и слепой богатыри, 198, НРСА: 78].

“После того наклал царевич груды дров, развел огонь, спалил Кощея Бессмертного на костре и самый пепел его пустил по ветру” [Марья Моревна, РС: 105].

Уничтожая зло, огонь помогает восстановить справедливость. При помощи огня совершается суд и наказание злых героев в сказках:

“Она [сестра] пала на колени, просит прощенья. Он прощенья ее не принимал, взял, вывез ее в темный лес, повесил ее за лесину вверх ногами, нажег котел жару и поставил ей под голову. Жечь-то ее не жжет, а жаром-то берет” [Волк Медный Лоб, РНС: 144].

Как привели королевну в баню – едва в двери рога впили. Мартышка...вынул медный прут, взял Настасью-королевну за рога и начал драть, приговаривая: “За грехи у тебя эти рога выросли! Повинись: не обманывала ли кого, не обирала ли кого?” [Рога, 193, НРСА: 59].

“Вот летели они, летели; говорит орел царю: “Погляди, что позади нас?” Обернулся царь, посмотрел: “Позади нас дом красный”. А орел ему: “То горит дом меньшей моей сестры – зачем тебя не примала да борзыми собаками травила” [Морской царь и Василиса Премудрая, 219, НРСА: 172].

“Вот приезжают они к Водяному царю. Водяной царь приказал натопить докрасна чугунову ли, железну ли баню и виноватого посадить туда. Барин перепугался, душа в пятки ушла!” [Иван-царевич и Марфа-царевна, РНС: 307].

Огонь в русских сказках выступает силой, способной уничтожить, разрушить колдовские чары, под действием которых находится положительный герой. Например:

“Сняли толстую рубашку с этой девицы [мертвой], надели на нее тонкую. Вдруг она вскочила: “Ах, как я долго спала!”... Стали рассматривать ту толстую рубашку и нашли – там зашиты спящие зелья. Барыня приказала эту рубашку сжечь в огне” [Падчерица, РНС: 231].

“Иван-царевич поехал наперед, нашел там где-то женин кожух [шкурку], взял его да и сжег. Та приезжат, хватилась кожуха: нет! – сожжен. Легла спать с Иваном-царевичем; перед утром и говорит ему: - Ну, Иван-царевич, немного ты не потерпел; твоя бы я была, а теперь Бог знает. Прощай! Ищи меня за тридевять земель, в тридесятом царстве” [Царевна-лягушка, РС: 235].

“Муж ее взял эту кожурунку и бросил в печь. Кожурунка закурилась. Лягушка учуяла, схватила ее, осерчала на мужа и говорит: “Ну, Иван-царевич, ищи меня в седьмом царстве. Железные сапоги износи и три железных просвиры сгложи!” [Царевна-лягушка, 268, НРСА: 332].

Сожжение звериной шкуры, под которой временно скрывается невеста или жена героя, метафорически выражало, по мнению А. Н. Афанасьева, действие солнечных лучей, уничтожающих туманы [7: 167].

VI. Огонь – символ испытания.

Данное символическое значение огня реализуется в тексте русской сказки при помощи образа бани и связывается с древним обрядом инициации, в котором огонь был основным компонентом. Следы древнего обряда инициации находим в сказочном примере о том, как мальчика отправляют учиться к “дедушке лесовому”, который бросает его в печь, огонь, а мальчик выходит оттуда невредим

и получает тайные магические знания, вследствие чего, например, начинает понимать язык птиц [137: 98, 100].

Подобное отношение к огню отражено и в фольклорных текстах:

“Митя пошел принес спички... Поджег Митя эту поленницу. Разгорелась только эта поленница ясно, этот хозяин этого парнишку за ручонку да в этот огонь. Старик на месте омертвел, окаменел... Вылетел из этого огня голубок. “Вот твой и Митька, – говорит, – теперь иди спокойно, старик, домой...” [Колдун и его ученик, РНС: 175].

В. Я. Пропп отмечает, что баня в русских сказках представляет собой более позднюю, русскую форму испытания огнем [137: 315]. Пройти испытание герою/героине удастся при помощи добрых советчиков. Кроме того, за удачно пройденное испытание трудолюбивую героиню ожидает вознаграждение, а злую и ленивую – смерть. Рассматриваемое символическое значение огня интересно обыгрывается в русских сказках:

“Яга-баба заставила ее топить баню... А дрова были человеческие кости. Пошла девка топить баню, натаскала костей и положила их в печь, но, как ни старалась, не могла их зажечь... Она сидит и плачет и видит: к ней прилетел воробей и говорит: “Не плачь, девушка! А ты поди в лес и набери там дров и затопи печь.” Она так и сделала” [Падчерица и мачехина дочка, РНС: 291].

“Мачеха стала завидовать. Послала свою дочь к бабе-яге. Эта заставила ее топить баню костями. Вот прилетел к ней воробей и говорит: “Ты ступай в лес и набери дров!” Она ударила его рукой: “Уйди, - говорит, - я и без тебя знаю.” А сама не могла истопить бани” [Падчерица и мачехина дочка, РНС: 291]. .

“А царица – золотые кудри приказала вести Ивана Быковича в баню париться. Та баня топилась три месяца и так накалена была, что за пять верст нельзя было подойти к ней. Стали звать Ивана Быковича в баню париться; он увидел, что от бани огнем пышет, и говорит:

- Что вы, с ума сошли? Да я сгорю там!

Тут ему опять вспомнилось:

-Ведь со мной товарищи есть! Эй вы, старички-молодцы! Кто из вас умеет в бане париться?” [Иван Быкович, РС: 83].

“Видит Водяной царь, что ничто не берет, приказал стопить для молодых баню чугунную жарко-нажарко; истопили баню чугунную, двенадцать сажон дров сожгли, докрасна печь и стены раскалили – за пять верст подойти нельзя” [Морской царь и Василиса Премудрая, 219, НРСА: 175].

VII. Огонь – символ потустороннего мира, мира мертвых.

Согласно представлениям славян, огонь считался символом потустороннего мира, что подтверждается языческим обычаем сжигать умерших в огне, чтобы их души вместе с пламенем погребального костра поднялись в Вырий. Итак, огонь ассоциировался с идеей верха. Верх имеет преимущественно положительные символические коннотации, поэтому огонь также ассоциировался с добром, с добрыми силами, божествами и имел положительные характеристики в случае связи с идеей верха [159: 28; 176: 102].

С указанной идеей связаны, например, такие сказочные персонажи, как Сивка-Бурка, баба-яга золотая нога, которые являются помощниками героя, воплощением потустороннего мира и сакральной силы огня. В случае связи огня с идеей низа, нижнего мира, он приобретал негативно-оценочные характеристики и становился воплощением сил, враждебных человеку и всему живому на земле (ср., например, образ Змея), а также воспринимался как часть потустороннего мира и приобретал значение “другой (мир)” [103: 133].

Кроме перечисленных сказочных образов, данное символическое значение огненной стихии воплощено в образах Жар-птицы, Кобылицы-Золотицы, свинки – золотой щетинки, золотогривой кобылы, утки – золотые перышки, яблони с золотыми яблоками, огня, золотого царства, золота, Красной смерти, червонцев, золотого перстня.

Рассмотрим особенности реализации данного символического значения огня на

примере конкретных образов.

В роли волшебного помощника в русских сказках часто выступает конь Сивка-Бурка. Он помогает герою преодолеть препятствия, выполнить сложную задачу, переносит героя в тридесятое царство, дает мудрые советы и т.д. Этому коня герой получает в подарок от умершего отца, поэтому до начала своего служения герою это животное находится под землей. Конь, как в религии, так и в сказке является “заупокойным животным”. Согласно языческим представлениям, коня клали в могилу вместе с умершим, т.к. считалось, что он должен перенести хозяина в иной мир и служить ему там так же, как служил во время земной жизни. В сказках конь выступает в функции посредника между двумя мирами: миром мертвых и миром живых. Именно он переносит героя в тридесятое царство. В мифах таким посредником выступал огонь (ср. мифы Америки, Океании и Сибири, в которых герой при помощи огня отправляется на небо) [159: 134; 137: 176].

Сказочный Сивка-Бурка имеет огненную природу: из его ноздрей сыплются искры, из ушей валит огонь и дым и т.д. Он наделен свойствами грома и молнии: летает под облаками, перескакивает горы, воды, от его топота дрожит земля и т.д. [10: 156]. Ю. Миролубов прямо называет Сивку-Бурку конем грома и молнии, дождя и плодородия [112: 186].

Образ волшебного коня, при помощи которого реализуется значение огня как символа иного мира, представлен в сказках следующим образом:

“Сивко бежит, только земля дрожит, из очей искры сыплются, из ноздрей дым столбом... Иван-дурак в одно ушко залез – напился, наелся, в друго вылез – оделся, молодец такой стал, что и братьям не узнать!” [Сивко-Бурко, РС: 132].

“Дурак вышел в заповедные луга, прижег-припалил три волоса [конских] и крикнул зычным голосом: “Сивка-бурка, вещая каурка, батюшкино благословение! Стань передо мной, как лист перед травой!” Бежит Сивка-бурка, изо рту полымя пышет, из ушей дым столбом валит...” [Свинка – золотая щетинка, утка – золотые перышки, золоторогий олень и золотогривый конь, РНС: 326].

Жар-птица символизирует в сказках горящие лучи солнца. Эпитет жар указывает на связь птицы со светом и теплом. Жар-птица имеет золотые перья и питается золотыми яблоками. А. А. Потебня отмечает, что золото соотносится со светом, как и образ самой Жар-птицы, и является символом красоты [136: 313; 10: 149].

По данным этимологических словарей восточнославянское название “жар-птица” представляет собой сложение слов жар – “огонь, горящие, раскаленные уголья” и птица (ср. чешск. ptak ohnivak и словенск. zlata ptica) [199: 142].

Кроме того, золотая окраска является печатью иного царства и синонимом огненности [137: 285].

Анализ фольклорного материала свидетельствует, что в русских сказках отразилась универсальная, по мнению современных исследователей, связь огня с золотом, светом, блеском [22: 269, 272]. В этой связи уместно будет привести некоторые сказочные примеры:

“Повадилась к царю Выславу в сад летать жар-птица; на ней перья золотые, а глаза восточному хрусталию подобны. Летала она в тот сад каждую ночь и садилась на любимую Выслава-царя яблоню, срывала с нее яблочки и опять улетала” [Сказка об Иване-царевиче, Жар-птице и о сером волке, РС: 117].

“Только сидел несколько времени, и вдруг сад осветило. Видит Иван-царевич: летит Жар-птица; он притаился под деревом, птица подлетела и села на сук. Только хотела яблочко склевать, как меньшой брат подкрался и ухватил за хвост. Она вырвалась и улетела, а у него одно перо осталось в руке. Он сейчас перо в платок завернул и остался здесь до утра... развернул Иван-царевич платок: это перо так осияло всю комнату” [Жар-птица, РНС: 345].

“Это перо [Жар-птицы] было так чудно и светло, что ежели принести его в темную горницу, то оно так сияло, как бы в том покое было зажжено великое множество свеч” [Сказка об Иване-царевиче, Жар-птице и о сером волке, РС: 118].

В сказках царевна-невеста, находящаяся в ином царстве, дарит герою золотой перстень или ставит этим перстнем ему на лоб клеймо (печать), при помощи которого впоследствии узнает его:

“Не доехавши до дому, отпустил своего доброго коня в чисто поле гулять, а лоб [с клеймом] завязал и перстень на руке, потому он как жар горел... Лежал Иван на печи вечером, и захотелось ему посмотреть на свой перстень, развязал он руку, и осветило всю комнату... Пришел вечер, Ивашке опять захотелось посмотреть на свой перстень, развязал он руку, вдруг изба как будто загорела...” [Иван Запечин, РНС: 325].

Свойствами Жар-птицы в некоторых сказках наделяются и другие птицы (курица, которая несет золотые яйца, утка и т.д.). Например:

“Зятья мои умные, зятья разумные! Сослужите мне службу, какую я велю: есть в степи уточка-золотые перышки; нельзя ли ее достать мне?” [Свинка – золотая щетинка, утка – золотые перышки, золоторогий олень и золотогривый конь, РНС: 331].

“Кручина старику на то сказал: “Я тебе краюшки твоей не отдам, а за нее тебе подарю уточку, которая всякий день будет несть по золотому яйцу” [Сказка про утку с золотыми яйцами, 196, НРСА: 64].

“Только затащил тоню, и попал ему кувшин. “Вытащи меня и разбей на берегу, – отозвалось из кувшина, – так я тебе счастье укажу”. Вытащил он кувшин..., и вышел оттуда неведомый молодец и сказал: “Есть зеленый луг, на том лугу береза, у той березы под кореньями утка...; возьми утку домой, она станет нести тебе яички – один день золотое, другой день серебряное” [Сказка про утку с золотыми яйцами, 195, НРСА: 62].

Золотую окраску имеет, как отмечалось, иное царство (государство), чужая земля, где растут яблони с золотыми яблоками. Например:

“У того царя Выслава Андроновича был сад такой богатый, что ни в котором государстве лучшее того не было; в том саду росли разные дорогие деревья с

плодами и без плодов, и была у царя одна яблоня любимая, и на той яблоне росли яблочки все золотые” [Сказка об Иване-царевиче, Жар-птице и о сером волке, РС: 117].

“Видишь, вот в этой стороне вроде солнца огонь?” – “Вижу”, - говорит [Ваня].
“Это не вроде солнца огонь, а это ее дом: он весь на золоте”, – говорит” [Ванюшка, РНС: 193].

“Они ее [падчерицу] отпустили [из колодца]. Именья ей надавали, а как стала она в ворота выходить, так ее всю золотом обсыпало... Тут она и входит [домой] вся в золоте. Ну, прознал про это народ, и стали ее сватать” [Девушка в колодце, РНС: 292].

Баба-яга, являющаяся хозяйкой мира мертвых, имеет золотую ногу, что еще раз указывает на ее принадлежность к этому миру:

“-Ах ты, храбрый воин! Чего убоялся? Как же Белый Полянин воюет с бабой-ягою золотою ногою, тридцать лет с коня не слезает, роздыху не знает? А ты, ничего не видя, испугался!” [Иван-царевич и Белый Полянин, РНС: 106].

Чудесные животные и предметы, за которыми герой отправляется в потусторонний мир, также окрашены в золотой цвет:

“Наутро царь призывает своих зятьев, приказывает им: “...ходит в степи кобыла золотогривая с двенадцатью жеребятами; нельзя ли мне достать ее?” [Свинка – золотая щетинка, утка – золотые перышки, золоторогий олень и золотогривый конь, РНС: 332].

“Накормила она [сестра яги] его [Забытого], напоила и дала ему Кобылицу-золотицу. “Поезжай, – говорит, – к огненной реке. На платочек – маши, тебя жгать не будет. Будут там цветы расти, не горят, не вянут. Сорви цветочек на ходу” [Забытой, РНС: 337].

“Поутру царь призывает к себе умных зятьев: “...ходит в степи свинка-золотая щетинка с двенадцатью поросятами; достаньте мне ее” [Свинка – золотая щетинка, утка – золотые перышки, золоторогий олень и золотогривый конь, РНС:

332].

Итак, золото и серебро, с одной стороны, служили для обозначения небесных светил и молнии, а с другой стороны, этим металлам приписывали свойства, принадлежащие свету и огню. Например, об огненных явлениях говорили: “Змей кому-то деньги понес” [146: 396].

М. Фасмер объясняет происхождение названия “червонец” посредством заимствования из польского *szeregony*, что означало “красный, золотой” [184: 335].

Подобные утверждения могут быть проиллюстрированы примером из сказки:

“Срубил сверху мерзлую землю топором, а там и за лопату взялся, копал, копал и выкопал котелок, глянул – а он полнехонько червонцами насыпан, как жар блестят” [Клад, РС: 223].

“Купец взошел в церковь, дает из кармана своего денег на свечи и как-то обронил ту копеечку на пол. Вдруг от той копеечки огонь возгорел” [Три копеечки, 218, НРСА: 169].

“Нет, не хочу, кабы жару кулек – я бы взял, и то с таким уговором, чтоб ты [нечистый] меня с этим кульком на Русь вынес”... очутился добрый молодец опять на калиновом мосту, а подле него кулек с золотом” [Неосторожное слово, 228, НРСА: 215].

Еще один сказочный образ, подтверждающий связь огня с иным миром, – образ Красной Смерти:

“И пришла к калитке смерть Красная: одни костяк в саване белом, на плече большая коса, которой людей косит” [Ни то ни се, РНС: 489].

Рассматривая историю обряда инициации и его отражение в сказочных текстах, В. Я. Пропп цитирует отрывок из работы Фрэзера о ведьме Миру, известной под названием “Красная”. Миру называли так потому, что “лицо ее отражало пылающий огонь вечно топящейся печки, в которой она варила свои неземные жертвы. Сперва она кормила их красными земляными червями, черными жуками, крабами и мелкими птицами. Подкрепленные, они должны были выпивать чашку

крепкого “кава”, сваренного руками четырех красавиц – дочерей ведьмы. Приведенные в состояние бесчувственности этим напитком, души уносились без всякого сопротивления к печке и варились там” [137: 101].

На связь образа Красной смерти с огнем указывает эпитет красный. Эта связь подтверждается также анализом языкового материала. Например, красный первоначально означал светлый, яркий блестящий, огненный; родственно крась – огонь, красины – время летнего поворота солнца, красникъ – июнь, когда этот поворот совершается [8: 97].

Данные этимологических словарей объясняют происхождение эпитета “красный” следующим образом.

Первоначально слово “красный” означало красивый. В значении цвета оно стало употребляться в эпоху отдельного существования восточнославянского языка, поэтому в современном значении слово красный является собственно-русским. В общеславянском языке понятие “красный” выражалось словами, производными от слова червь. Общеславянское слово червь является параллельным образованием к слову чермь (ср. др.-рус. чърмьный – “красный”), восходящему к *къгьтъ, родственному перс. kirn – “червь”. Общеславянское чървити – “красить красным” является производным от чървь – “ярко-красный червь” (из червей определенного вида добывалась красная краска). От указанного глагола также образовано причастие червленный (багряный) [199: 219, 490]. На наличие перечисленных связей указывает также М.Фасмер в своем “Этимологическом словаре русского языка” [184: 334].

Фольклорные данные также указывают на универсальную связь огня с красным цветом. Например, в одной загадке огонь прямо назван “красненьким кочетком”: Красненький кочеток по жердочке бежит (огонь) [35: 644], а фразеологизм “червоний (вогняний) півень” означает “пожар” [193: 629].

Огонь во многих мифологиях мира связывался с солнцем, золотом, молнией. Золото же являлось символом солнца и ассоциировалось с солнечной энергией и

огнем [203: 214].

Солнце представлялось славянам-язычникам “светлокудрым божеством, разъезжающим на золотой колеснице, запряженной парой светоносно-белых огненно-пламенных коней”, а все атрибуты этого божества представлялись золотыми [32: 100].

Невеста, за которой герой отправляется на край света, олицетворяет собой солнце и живет нередко в золотом дворце. Древние представления о солнце и его связь с огненной стихией нашли отражение и в русских сказках:

“Немного погода осияло небо и землю – летит по воздуху золотая колесница, в упряжи шесть огненных змеев; на колеснице сидит королева Елена Премудрая – такой красоты неописанной, что ни вздумать, ни взгадать, ни в сказке сказать” [Елена Премудрая, РС: 201].

“- Ну да что много толковать, ведь детей не поднять; сослужи-ка мне лучше службу: съезди в невиданное царство, в небывалое государство и достань мне царицу – золотые кудри, я хочу на ней жениться” [Иван Быкович, РС: 81].

VIII. Огонь – символ богатства, власти, мудрости.

Данное символическое значение огня объективируется в русских сказках при помощи образов сыновей с солнцем во лбу, с месяцем на затылке, курочки с золотым гребешком и золотыми яичками, свечи, сыновей: 1-ого – по локоть руки в золоте, по колен ноги в серебре, в тыле месяц, по косицам – часты звезды, во лбу солнце, 2-ого – по локоть руки в золоте, по колен ноги в серебре, Ивана Премудрого, у которого по локти ручки в золоте, по колен ноги в серебре, на каждом волоске по жемчужинке.

Необычные приметы героев волшебной сказки являются особой печатью, признаком их необыкновенных способностей, скрытых возможностей и “неземного” происхождения. В описании героев фигурируют золото и серебро. На связь этих металлов с небесными светилами, а также со светом и огнем уже было указано. Отметим также, что золото считалось символом мудрости, бессмертия,

божественного озарения [203: 214]. Поэтому огонь в сказках одновременно является символом богатства, власти, мудрости, и символом потустороннего мира. Данное символическое значение обыгрывается в следующих сказочных примерах: *“А я ни прясть, ни ткать не умею, – говорит меньшая, – а если бы он [царевич] меня полюбил, я бы родила ему сынов, что ни ясных соколов: во лбу солнце, а на затылке месяц, по бокам звезды”* [По колена ноги в золоте, по локоть руки в серебре, РС: 250].

“У третьей [девицы] подошел [царь], спросил: “Что ты умеешь работать?” – “А я ничего не умею работать, только знаю, кто меня возьмет взамуж, перво брюхо рожу – двух сынов, один сын будет по локоть руки в золоте, по колен ноги в серебре, в тыле месяц, по косицам – часты звезды, во лбу солнце; другой – по локоть руки в золоте, по колен ноги в серебре” [Федор-царевич, Иван-царевич и их оклеветанная мать, РНС: 459].

“Третья [королевна] и говорит: “Нашли чем хвалиться! Как бы меня взял Иван-царевич, я бы ему шесть сыновей родила, а седьмого Ивана Премудрого по локти ручки в золоте, по колен ноги в серебре, и на каждом волоске по жемчужинке” [Иван Премудрый, РНС: 452].

“У нас, - говорит [бабка], - детушки, сегодня царя будут выбирать: у нас нет царя в государстве. А весь народ соберется, и всем дадут по свечке, и у кого свечка загорится, тот и будет царем” [Золотое яичко, РНС: 426].

“У нас есть утка – день несет золотое яичко, день серебряное”. Оглядел утку [барин] и видит – на брюшке у ней золотыми буквами написано: кто съест голову, тот царем будет, а кто – сердце, тот станет золотом плевать [Сказка про утку с золотыми яйцами, 195, НРСА: 63].

1.3.4. Объективация символических значений парадигмы слов с общим значением “воздух” в сказочных текстах

Последним из четырех первоэлементов космоса наряду с водой, огнем, землей является **воздух**, который составляет основу многих природных явлений.

Анализ фольклорного материала позволил выявить следующие символические значения стихии воздуха:

1. сакральная сила, которая помогает герою;
2. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло.

Перечисленные символические значения воздуха реализуются в сказках при помощи образов вихря, ветра, воздуха.

I. Сакральная сила, которая помогает герою.

В текстах русских сказок воздух является силой, которая помогает героям:

а) перемещаться в пространстве (из своего царства в иное царство и наоборот).

Например:

“Вдруг зашумел-засвистал сильный вихорь, подхватило солдата на воздух и понесло через горы и моря под самыми облаками, и ровно через три часа был он в новом царстве, где жила его прекрасная королева” [Заколдованная королева, РС: 245].

“Тотчас подхватило стрельца буйным вихрем и понесло по воздуху так шибко, что с головы шапка свалилась” [Поди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что, РС: 178].

“Входит [солдат] в избушку [на краю света] – там сидит баба-яга костяная нога.

- Здравствуй, бабушка! Скажи, где мне искать мою королеву?

- Подожди немножко; вот я созову всех своих ветров и у них спрошу.

... вдруг со всех сторон поднялись-повеяли ветры буйные, только изба [бабы-яги] трясется [Заколдованная королева, РС: 244].

б) выполнять сложные задания:

“Стали невестки за старушкой поглядывать, как она шить будет. А она знает, как их провести: она портно взяла, разорвала на лепнёчки: “Ветры, ветрочки, понесите мои лепнёчки в город, к отцу моему, у отца моего сорочка, что ни шва,

ни стежка, а как лита. Чтобы сегодня на утро здесь была” [Свет Луна, РНС: 214].

в) избежать смерти:

“Омеля и говорит: “По моему прошенью, по щучьему веленью, дуйте, ветры буйные, да выкатите бочку на сухой берег поблизости к королевскому дому!”

[Омеля, РНС: 471].

II. Сакральная сила, которая приносит герою вред, зло.

Воздух у славян ассоциировался с дыханием, дуновением, душой, ветром. Например, считалось, что в виде пара, воздуха или дыма душа умершего покидает тело. Воздух обычно представлялся чистой средой, в которой живут добрые духи, но в то же время воздух мог восприниматься и как “нечистая” среда, враждебная человеку, посредством которой передаются болезни. Так, через воздух могла распространяться повальная болезнь, мор. Многие демонические персонажи, обитающие в воздухе, имели облик пара, ветра, воздушного столба, густого дыма, газа и т.п. [200: 183; 158: 402].

Конкретной реализацией злых сил, присутствующих в воздухе, являлся вихрь, представлявший собой, по народному мнению, свадьбу черта с ведьмой [67: 50] или свадьбу сатаны [18: 265].

Указанные представления язычников о четвертой стихии мироздания нашли реализацию и в фольклорных текстах. Так, в сказках стихия воздуха 1) связывается со смертью:

“В некоторое время пошел он [царь] в сад прогуливаться, от холодного воздуха мог он простудиться и жизнь кончил” [Иван-царевич и Марья Маревна, РНС: 359];

2) переносит героя/героиню в иное царство без его/ее согласия.

Ветер, вихрь олицетворяли собой злые силы, которые похищают героинь и героев и уносят их в иное царство. Сказочные примеры подтверждают наличие негативно маркированного символического значения стихии воздуха в сказочных текстах:

“Вот она [третья царская дочь] пошла со своими няньками [в сад], начали ходить

по саду, забавляться разными играми... Вдруг ниоткуда взялся вихрь, подхватил и утащил [царевну]... неизвестно куда” [О трех царских дочерях, РНС: 40]

“Пошли они [царские дети] в сад гулять. Вдруг поднялась буря, вихорь, зашла черная туча; подбегают они к парадному крыльцу. Вдруг вихорь завертел, схватил старшую [потом среднюю и младшую] сестру и унес” [Иван-царевич и Марья Маревна, РНС: 359].

“- Чтоб тебя, соню негодного, буйным ветром подхватило, в безвестные страны унесло!” Только успела вымолвить [проклятье], как вдруг засвистали-зашумели ветры, и в один миг подхватило солдата буйным вихрем и унесло из глаз королевы” [Заколдованная королева, РС: 242].

“А бедного солдата занесло вихрем далеко-далеко, за тридцать земель, в тридцатое государство, и бросило на косе промеж двух морей” [Заколдованная королева, РС: 242].

3) связывается с нечистой силой.

Согласно народным верованиям, если бросить в вихрь нож или топор, то можно поранить или даже убить нечистую силу. Г. Булашев так описывает народные представления о поединке человека с нечистой силой, производящей вихрь: *“...коли мчить вихор, то треба на шляху йому ввітнути глибоко в землю ножа і тримати його щосили: якщо вихор не вирве ножа, то з’явиться на тому місці кров зарізаного чорта, а інакше чорт заріже тим самим ножом самого сміливця, що вступив з ним у двобій” [18: 266].*

Таким образом, воздух представлялся стихией, которая связана с нечистой силой, является ее воплощением. Этот мотив отражается, например, в сказке “Свет Луна”: *“Тут его [Ивана] ветром с горы сдуло. Посмотрел он на советника, взял меч и давай по ветру бить. А тут крик. Это он всяку нечисть режет” [Свет Луна, РНС: 217].*

“Закрой глаза!” Парень закрыл глаза, и нечистый вихрем вынес его на святую Русь...” [Неосторожное слово, 228, НРСА: 215].

Конкретным выражением четвертой стихии мироздания являлся ветер. В славянских верованиях ветры обожествлялись и олицетворялись. Считалось, что ветры обитают в далеких и недостижимых местах: в густом лесу, “за морем-окияном”, на необитаемом острове, на небе, в раю (Ирии), или, наоборот, в аду, где их держат прикованными к скале. Характерным было деление ветров на добрые и злые, которые являлись источником различных болезней, при этом считалось, что мор, эпидемии, могут не только разноситься ветром, но и быть самим ветром (отсюда и названия эпидемий – “поветрия”) [200: 166-167].

Чаще всего ветер представляли в облике сердитого старика, иногда с закованными устами, в облике стремительно передвигающегося и дующего, свищущего человека, при этом иногда его представляли человеком, не имеющим ни рук, ни ног, в облике коня или всадника. Ветер как мифологический персонаж описывается также в виде четырех человек с огромными усами и губами, стоящих в четырех концах мира, или дующих с четырех сторон света [200: 166; 158: 357]. Отсюда и пословица: “Йди собі на чотири вітри!” [67: 51].

Согласно народным поверьям, ветров бывает много, но у них есть глава, которому повинуются все ветры и вихри. В качестве такого повелителя ветров могло выступать и высшее небесное божество (например, Стрибог, “дед ветров”), и просто самый сильный ветер, именуемый “вихровой атаман” или “ветряной царь”, а также их прародительница – старуха, которую называют “Ветровая мать” (ср., например, русские сказки, где герой, достигнув конца света, встречается с сухонькой старушкой, которая оказывается матерью всех ветров) [200: 166-167]. Матерью и хозяйкой ветров в русских сказках является баба-яга [137: 75]. Описанные представления об этой стихии мироздания находят реализацию в следующем сказочном примере:

“Он [муж] идет из мельницы. Ветер откуда взялся, всю муку разнес в лукошке. Приходит домой без лукошка, ну она [жена] его бить. “Шел, разбойник, разыскивай тот ветер, который муку разнес; требуй ту муку самую или деньги за

муку”. *Старуха и говорит: “Ну, ладно, ветры мои сыновья, погоди, сюда прилетит скоро полуденный ветерочек, я его спрошу”* [Чудесный бочонок, РНС: 414].

В процессе анализа сказочного материала были зафиксированы случаи связи символических значений первоэлементов бытия. Так, в сказочных текстах объективируется связь символов воды и огня, символические комплексы которых имеют общие смыслы. Указанные случаи контаминации символов воды и огня, которая реализуются в образах огненной реки, змея, морского царя, были охарактеризованы при описании символических характеристик стихии воды, поэтому на них мы не будем останавливаться. Помимо этого, тексты русских сказок фиксируют случаи связи символики воды и земли. В подобных сказочных примерах земля является символом плодородия, оплодотворения, жизни. Следует отметить, что именно способность земли «рожать», давать жизнь растениям стала основной причиной обожествления этой стихии мироздания в языческую эпоху. Указанное значение земли находит реализацию в образе острова Буяна. Вода же, в свою очередь, становится символом неорганизованного пространства, противостоящего организованному пространству – земле [201: 84], или, по словам М. Новиковой, приобретает значение стихии, которая содержит в себе определенный центр [122: 206].

Рассматриваемое символическое значение водной стихии реализуется в образе моря или моря-океана. Довольно распространенными в сказках являются примеры, в которых пространство описывается следующим образом: море, на море остров, на острове – дуб, на дубе – магический персонаж. Количество звеньев этой цепи может сокращаться до двух (например, море, на море – кто-то или что-то) или увеличиваться до 4-5 [122: 206].

Сказочные примеры, в которых представлена связь символических характеристик стихий мироздания, являются довольно распространенными:

“- На той стороне океана-моря стоит дуб, на дубу сундук, в сундуке заяц, в зайце

утка, в утке яйцо, а в яйце любовь царь-девицы” [Царь-девица, РС: 192].

“Царевна... потом рассказала, что забота о нем запрятана в курином яйце, а это куриное яйцо в утке, а утка в зайце, заяц в железном ящике, а железный ящик в синь камне, а синь камень положен к злему дереву, а это дерево растет на острове Буяне, а остров на великом море-океане, и буде кто это яйцо достанет, да спечет лепешку и я съем, так и Ивана-царевича полюблю и за него замуж пойду” [Сказка о золотом царстве, РНС: 204].

Таким образом, посреди моря или на море находятся: любовь царевны, какие-либо предметы, принадлежащие ей во время пребывания в ином мире, смерть Кощея. Данное значение водной стихии тесно связано с другим ее значением: вода – символ границы между миром мертвых и живых, своим и чужим. Подтверждением служит тот факт, что на море находится мифический остров Буян, который наделялся в народной традиции чертами потустороннего мира [200: 128].

На этом острове сосредоточены все могучие творческие природные силы (добрые и злые), мифические воплощения весенних громов, бурь и ветров. Там находятся властелины нижнего царства (змеи, рыба), верхнего царства (орел, ворон), а также священное дерево (дуб) и священный камень-алатырь. Кроме того, Буян является местопребыванием различных мифологических существ и чудесных предметов [201: 86; 122: 208; 10: 23].

С острова Буяна приносятся на землю семена всех растений, что является символом сочетания неба и земли: неба, как “общего представителя светил и атмосферы”, влияющих на производительность земли, а земли – как общей матери и кормилицы [10: 25].

Кроме представлений об этом острове как о средоточии сил, необходимых для плодородия и для благополучия людей, распространенными были представления об Ирии (Вырии), о небесном загробном мире, на основе которых, собственно, и возникли предания о самом острове Буяне. Подтверждается это языковыми

данными. Например, слова буй, буйвище, буево служили для обозначения погостов, кладбищ, мест возле церквей, предназначенных для погребения умерших [200: 130].

Название острова – Буян – паронимично “океану”. Море, в котором помещается этот остров, также имеет парно-синонимическое название “океан” (“Кіян”) и паронимы (“Діян”) [122: 206].

Образ острова Буяна реализуется в следующих сказочных примерах:

“И выбросило их [царицу с сыном] в этой бочке на Буян-остров. И говорит Федор-царевич: “Я, маменька, растянусь, разорву бочку, я слышу, мы теперь на земле” [Федор-царевич, Иван-царевич и их оклеветанная мать, РНС: 461].

“Было это дело на море, на океане, на острове Кадане стоит древо золотые маковки, по этому древу ходит кот Баюн: вверх идет песню поет, а вниз идет сказки сказывает. Вот бы было любопытно и занятно посмотреть” [Иван-царевич и богатырка Синеглазка, РНС: 350].

“Он [царь] стал собирать свое царство и собрал всех главных начальников и простого роду мужиков, кто бы ему корону мог достать с острова, где она хранилась... Отправился Михайло Трунщиков в дорогу и подъезжает к тому месту, на котором острову была корона... Идет он по острову, а на этом острову маленьких змей – по колена брели... Подходит к дому, а у этого дома лежала змея тридцать сажен длины и двенадцать ширины” [Сказка про царя и про Михайла Трунщикова, РНС: 294].

Выводы

Анализ фольклорного слова демонстрирует наличие у него нескольких признаков: аккумулятивность, т.е. способность накапливать и гармонично уравнивать элементы различных временных пластов, а также свойственные ему антиномии, одной из которых является взаимопроникновение прямого и символического значений, разграничить которые практически невозможно [196: 148].

Употребляясь в конкретных контекстах, в которых выявляются различные символические значения, наименования воды, огня, земли и воздуха демонстрируют процесс “оседания” в слове духовного процесса, пережитого целым народом. Так называемые “слои” семемы (П. Флоренский) не пребывают в слове бездейственными: как только слово попадает в поток живой речи, слои его значений оживают, наполняются внутренней силой [185: 239].

Таким образом, сказочный текст является сокровищницей всего богатства символических значений, которые закрепились за словом в процессе культурно-исторического развития этноса. Глубинный смысл фольклорного слова, обусловленный активизацией “осевших” на нем мифологических пластов, выявляется в определенном контекстуальном окружении. Сказки, один из наиболее доступных и наиболее распространенных фольклорных жанров, выполняют важную функцию: они сохраняют все богатство символических значений, которые объективирует культурно-исторический опыт этноса.

Особенностью вербального символа является способность реализовывать несколько значений (многозначность), объединение и взаимодействие нескольких значений благодаря действию аналогии и ассоциативным связям, поляризация значений, выраженных одним и тем же символом. Как показал анализ фольклорного материала, сказочным символам свойственны такие признаки:

1. Многозначность. Так, символы первоэлементов бытия характеризуются не одним, а несколькими значениями. Например,

- **вода** – сакральная сила, которая помогает/ приносит герою вред, зло; символ изобилия, богатства; граница между мирами; символ очищения; символ радости и горя; символ границы между этапами в жизни человека; символ оплодотворения; символ жизни и смерти, опасности.
- **огонь**: сакральная сила, которая помогает/ приносит герою вред, зло; символ жизни, оживляющей силы; символ испытания; символ иного мира; символ счастья, семейного благополучия, домашнего очага; символ очищения; символ богатства, власти, мудрости.
- **земля**: символ потустороннего мира, мира мертвых; святая стихия, которая не терпит обмана, не содержит в себе ничего нечистого; символ границы между мирами; сакральная сила, связанная с оборотничеством; символ границы между этапами в жизни героя.
- **воздух**: сакральная сила, которая помогает герою, и сакральная сила, которая приносит герою вред, зло.

Анализ многих контекстов свидетельствует о диффузности семантики символа, так как в определенных контекстах нередко трудно определить, в каком символическом значении выступает тот или иной символ первоэлемента бытия. Отметим, что диффузность семантики символа наиболее ярко проявилась при анализе символических значений воды и огня. Так, **вода** в сказках становится одновременно символом очищения и сакральной силой, возвращающей молодость и красоту (ср., например, мотив купания старого царя с целью омоложения); символом границы между мирами и сакральной силой, которая помогает преодолеть препятствия (ср., например, образ реки). В сказочных текстах **огонь** одновременно является стихией, связанной с нечистой силой, и символом потустороннего мира, мира мертвых (ср., образ змея); символом потустороннего мира и символом богатства, власти, мудрости.

2. Амбивалентность (или поливалентность) оценочных коннотаций.

Все многообразие символических значений первоэлементов бытия реализуется

в сказках при помощи ряда образов, составляющих парадигмы образов каждого первоэлемента. Итак, парадигму образов с общим названием “вода” составляют такие образы, как море, океан, море-океан, река, дождь, слезы, озеро, колодец, ручей, водоем (название не указывается в тексте), вода для питья, вино, кровь, живая и мертвая вода, кровь срастающая и оживляющая, живящая и говорящая вода, болото, молочные реки с кисельными берегами, сильная и бессильная вода (ослабительная и осилительная), пруд, горячая вода, ключевая вода, сонное зелье, прорубь, молоко, роса, живая и молодая вода, жидкость, подводное царство, огненная река, река Смородина, огненное озеро.

Образы, входящие в состав парадигмы образов воды, огня, земли и воздуха характеризуются общими признаками: одни образы передают позитивные символические значения, другие – негативные. Именно так проявляется одна из основных особенностей символа – его амбивалентность, способность передавать полярные символические значения. Кроме того, неоднократно в русских сказках бинарно противоположные символические значения обозначенных стихий реализуются при помощи одних и тех же образов. Например, озеро, река, ручей, колодец и т.д. становятся для героя источником здоровья, жизни, помогают спастись от погони и др., но и могут бытьместищем нечистой силы, способной не просто навредить герою, но и умертвить его.

В сказочных текстах стихии мироздания обладают как позитивными, так и негативными символическими смыслами. Ср., например, огонь – сакральная сила, которая помогает герою и сакральная сила, которая приносит герою вред, зло, огонь – символ жизни, животворящей, оживляющей силы, а также символ мира мертвых; вода – символ радости и горя; земля – символ святой стихии (матери), которой издавна клялись, но и символ мира мертвых; воздух – сакральная сила, которая помогает герою, но и сакральная сила, которая вредит герою. Интересным является то, что общими символическими значениями для каждого первоэлемента бытия, кроме земли, являются полярные значения (сакральная сила, которая

помогает герою, и сакральная сила, которая приносит герою вред, зло), что еще раз демонстрирует амбивалентность символа.

Наличие ряда позитивных символических значений феноменов воды, огня, земли и воздуха обусловлено тем, что с этими стихиями связывались представления древних славян о начале жизни на земле и зарождении человеческой цивилизации. Наличие ряда негативно-маркированных значений рассматриваемых символов связано с представлениями о воде и об огне как о разрушительной, смертоносной силе, о земле как о могиле, а о воздухе как о воплощении нечистой силы. В результате возникает вопрос: отражаются ли описанные символические значения языковых единиц, не зафиксированные ни в одном словаре и существующие в рамках сказочного текста, во внутреннем лексиконе носителей современного языка.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ЭТНОПСИХОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СИМВОЛОВ ПЕРВОЭЛЕМЕНТОВ БЫТИЯ И ИХ ОБЪЕКТИВАЦИЯ В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ ЧЕЛОВЕКА

2.1. Внутренний лексикон как один из уровней организации языковой личности. Этническая маркированность внутреннего лексикона

Актуальной проблемой современной науки о языке, возникшей в связи с осмыслением вопросов соотношения языка и мышления, языка и сознания, а также описания концептуальной и языковой картин мира, является изучение феномена языкового сознания, которое направлено на порождение новых языковых сущностей, возникающих вследствие преобразования уже существующих в языке единиц [162: 21].

Языковое сознание обеспечивает взаимосвязь языковой и концептуальной картин мира и определяется как одна из форм общественного сознания или же особое лингвокреативное мышление, которое “с одной стороны, отражает окружающую человека действительность, а с другой стороны,... самым тесным образом связано с наличными ресурсами языка” [155: 106].

По мнению исследователей, языковое сознание включает в себя не только языковые знаки, правила их организации и механизмы задействования, но и оценку языковых фактов и может быть рассмотрено, во-первых, как совокупность языковых единиц, во-вторых, как процесс (речевая деятельность), и, в-третьих, как рефлексия о языке [115: 15].

Исследуя устройство языкового сознания, ученые употребляют это понятие как синоним понятия языковая память, вербализованной частью которой выступает внутренний лексикон [115: 20].

Характеризуя понятие языка, лингвистика описывает его в трех ракурсах: 1) как систему знаков, 2) как совокупность текстов и 3) как ассоциативно-вербальную сеть (АВС), или внутренний лексикон, который можно считать ядром языкового сознания.

Система языка, являющаяся общепринятым и общеизвестным способом репрезентации языка, не дана нам в непосредственном наблюдении и реализуется исключительно в речи. Системный способ существования языка может быть выделен на основе лингвистических описаний лексического состава языка и его грамматического строя [68: 7].

Антропологический подход в лингвистике, в центре внимания которого находится языковая личность, сопряжен с рассмотрением языка как совокупности текстов и как АВС. Ассоциативно-вербальная сеть является одним из уровней организации языковой личности (вербально-семантический, или ассоциативно-семантический) наряду с когнитивным и прагматическим уровнями [68: 6-7; 70: 86-87].

Способ репрезентации языка посредством ассоциативно-вербальных сетей тесно взаимодействует с текстовым. Так, тексты порождаются и пополняются путем комбинирования единиц сети, а ассоциативно-вербальная сеть носителей русского языка, в свою очередь, формируется под влиянием текстов, может быть восстановлена из текстов и объективируется в совокупности текстов [68: 20].

В первой главе диссертационного исследования на основе анализа обширного массива сказочных текстов были выделены комплексы символических значений четырех первоэлементов бытия. В связи с тем, что современная лингвистика решает вопрос о взаимодействии двух ипостасей языка – текстов и АВС – актуальной является задача выяснить, как именно происходит это взаимодействие, взаимопроникновение, взаимообогащение и насколько релевантными для языкового сознания современного человека являются зафиксированные в сказочном тексте символические значения вербальных единиц.

Языковая личность, или “говорящий человек”, выступает объектом многочисленных исследований различных областей антропоцентрического языкознания, среди которых доминирующей признается такая наука, как психолингвистика. Именно психолингвистика, по мнению исследователей, является ядром антропоцентрического направления в лингвистике [31: 5].

Активно применяемой методикой для разработки психолингвистических проблем является ассоциативный эксперимент (свободный или направленный). Моделируя живую речь, ассоциативный эксперимент (далее АЭ) отражает наиболее объективные процессы, происходящие в языке [2: 32].

А. А. Залевская выделяет 4 периода в истории становления рассматриваемого экспериментального метода:

1. Впервые в науке свободный ассоциативный эксперимент был проведен в 1879 году английским ученым Френсисом Гальтоном.

2. В 1910 году в США был издан первый словарь ассоциативных норм Грейс Кент и А. Розанова. Именно с публикацией материалов свободного АЭ, проведенного этими психологами-клинистами с 1000 носителей английского языка, связывают возникновение термина “ассоциативные нормы”. Ко второму периоду можно отнести также работы таких известных ученых, как Вудроу и Ловелл (1916), Юнг (1918) и др.

3. Началом третьего периода считается публикация Миннесотских ассоциативных норм (1954), которые содержали реакции 1008 американских студентов на 100 слов из списка, предложенного Кент и Розановым. В этот период появляются работы Дж. Диза (1965), Ч. Осгуда (1957), Полио (1966), в которых активно применяется метод ассоциативного эксперимента.

4. Последний период начинается в 70-е гг. и ознаменован проведением АЭ в странах СНГ, вследствие чего были составлены ассоциативные нормы русского, белорусского, украинского, казахского и других языков [45: 26-28].

Ассоциативные нормы представляют собой специфический для определенного

языка и определенной культуры “ассоциативный профиль” образов сознания, которые интегрируют в себе умственные и чувственные знания конкретного этноса” [179: 160].

Даже в тех случаях, когда на наиболее частотные стимулы у представителей разных культур фиксируются однотипные реакции, “профиль” сохраняет свою специфику [87: 14].

Одно и то же слово у представителей различных культур может вызывать различные ассоциации. Общность ассоциаций внутри “коллективного сознания” одной нации или этноса дает возможность создания так называемых словарей ассоциативных норм [31: 23].

Ассоциативные нормы русского языка отражены в “Словаре ассоциативных норм русского языка” (1977) и в “Русском ассоциативном словаре” (2002), в основу создания которых положены ассоциативные эксперименты.

Ассоциативный эксперимент также был описан в монографии Гумба и Марбе (Лейпциг, 1901). Среди работ, посвященных данному вопросу, следует также назвать ассоциативные нормы, составленные Боусфилдом (“Коннектикутские нормы”), Байесом и Маршаллом, Джонсом и Филленбаумом, сборник “Нормы словесных ассоциаций” под редакцией Л. Постмена (1970), куда вошли почти все ранее опубликованные ассоциативные нормы английского, французского и немецкого языков [87: 12]. Исследованию вербальных ассоциаций уделяли внимание такие ученые стран СНГ, как А. А. Леонтьев, А. А. Залевская, А. П. Клименко, А. Е. Супрун, Ю. В. Любимов и др.

Первоначально ассоциативный эксперимент активно применялся в психологии для изучения таких психических процессов, как припоминание, обобщение, восприятие и др. Однако позже обнаружилось, что данные ассоциативных экспериментов могут использоваться также для изучения проблем, связанных с речью, порождением высказывания, исследованием значения слова и т.д.

Различают свободный и направленный ассоциативный эксперимент.

Свободный ассоциативный эксперимент заключается в том, что испытуемому предлагается реагировать на слово-стимул первым пришедшим в голову словом или словосочетанием. При этом происходит регистрация первичного ответа. При направленном ассоциативном эксперименте испытуемому предлагается реагировать на предложенный стимул реакциями определенного типа, например, словами, принадлежащими к той же части речи, что и стимул и т.д. [55: 33-34].

По мнению ученых, ассоциативные эксперименты позволяют выявить разнообразные ассоциативные связи, существующие между словами в словаре. Существование такого рода связей было экспериментально показано А. Р. Лурия и его сотрудниками следующим образом: у испытуемых вырабатывали условный рефлекс на определенные слова-стимулы, а затем исследовали реакции на слова-стимулы, близкие к данным стимулам [73: 20].

Данные ассоциативных экспериментов применяются для характеристики различных аспектов значения языковых единиц. Еще Дж. Диз в своей книге “Структура ассоциаций в языке и мышлении” (1965) рассматривал различные виды значений, например, категориальное, словарное, ассоциативное и др. и пришел к выводу, что психологической структуре значения наиболее соответствует ассоциативное значение, которое представляет собой потенциальное распределение ответов на некоторое слово-стимул [100: 29].

Дж. Диз предпринял попытку соединить лингвистический и психолингвистический анализ ассоциаций и завершил книгу ассоциативным словарем, показавшим, как можно отразить человеческую мысль через ее организацию в языке. Книга Дж. Дизи послужила толчком для проведения экспериментов, нацеленных на поиск структурных моделей, лежащих в основе организации внутреннего лексикона человека [49: 39, 44].

Как отмечает А. А. Залевская, на современном этапе ассоциативные эксперименты применяются для изучения таких психолингвистических проблем, как:

-психологическое значение слова (Доценко Т. И.);

- категориальное и предметное значение слова (Маскадыня В. Н., Соловьева Н. А.);
- особенности развития значения слова у ребенка (Соколова Т. В., Рогожникова Т. М.);
- специфика значения отдельных категорий слов, например, названий эмоций (Перфильева С. Ю.);
- опорные слова сравнительных конструкций (Пашковская Н. В., Шмелева Т. В.);
- изучение существующих в психике носителей языка связей между словами (Медведева И. Л., Лебедева С. В.);
- принципы организации лексикона человека (с выделением его ядра) (Залевская А. А., Золотова Н. О).
- межъязыковые и межкультурные исследования (Дмитрюк Н. В., Салихова Э. А.);
- изучение некоторых особенностей процессов производства речи и текстообразующей роли ассоциативных структур (Овчинникова И. Г.) [47: 106].

Ассоциативный эксперимент обеспечивает ценный материал, содержащий информацию о глубинных процессах оперирования словом, а также позволяющий обнаружить признаки и связи, существенные для организации внутреннего лексикона, описание которого является главной целью ассоциативных экспериментов [55: 31-32].

Понятие лексикона было впервые предложено Л. Блумфилдом и введено для характеристики списка морфем отдельно взятого языка как отличного от списка слов [16: 170].

Работы исследователей в области психолингвистики (работы Андерсона, Д. Нормана, П. Линдсея, А. А. Залевской, М. Минского, Н. И. Жинкина, Т. М. Дридзе и др.) способствуют созданию различных концепций организации внутреннего лексикона по сетевым моделям, моделям фреймов и признаковым моделям.

Сетевая модель была предложена Андерсоном и Норманом. Под этой моделью подразумевалась система узлов, обозначающих некие понятия и действия, которые

связывались между собой нитями ассоциаций [90].

Модель фреймов была описана в работах М. Минского, который считается создателем теории фреймов. Работы М. Минского, специалиста в области искусственного интеллекта, связаны с решением проблемы представления знаний в различных автоматических и автоматизированных системах переработки информации и управления. Фреймовая модель основывается на идее о том, что при встрече с новой ситуацией, человек пытается включить ее в познанный ранее, уже известную, т.е. в некий фрейм. Фрейм можно представить в виде определенной сети, состоящей из узлов и связей между ними. В такой сети зафиксирован предыдущий опыт человека, который расширяется по мере развития познавательной деятельности и обогащения его опыта [110: 6].

Исследователь рассматривает два вида фреймов: статические (или просто фреймы) и динамические (сценарии). Фрейм является структурой данных для представления стереотипных ситуаций в рамках общего текста знаний о мире [110: 3].

Согласно теории признаковых моделей, объект или действие фиксируется в памяти как определенный набор признаков, которые могут быть “определятельными” или “характерными” (работы А. А. Залевской, теория которой будет рассмотрена ниже).

Ведущим принципом организации внутреннего лексикона во всех исследованиях считается принцип организации посредством ассоциативно-вербальных сетей, которые представляют собой связанные многочисленными цепочками ассоциаций блоки, заключающие в себе информацию об определенной группе слов. Ассоциативные блоки, объединяющие в себе большое количество ассоциативно связанных между собой слов, могут представлять собой семантические поля, устроенные либо по принципу тематической общности составляющих элементов, либо на основе общности категорий. Поэтому внутренний лексикон можно определить как вербализованную часть индивидуальной картины мира (Ю. Н. Караулов).

Теория семантического поля была впервые предложена Й. Триром, разработавшим новые принципы системного анализа лексики. Научная гипотеза ученого вызвала широкую дискуссию, которая повлекла за собой поиск иных путей в разработке теории полей. Так, например, исследователи Л. Вейсгербер, К. Ройнинг и др. изучали так называемые парадигматические поля, а В. Порциг, в свою очередь, предложил изучать синтагматические поля. Кроме того, группа исследователей занималась изучением так называемых комплексных полей, т.е. классов слов, связанных и парадигматическими и синтагматическими отношениями [21: 107-108].

Исследованию семантических полей посвящены работы таких ученых, как А. А. Уфимцева, Л. М. Васильев и др. [178; 21].

Внутренний лексикон толкуется как один из уровней организации языковой личности (ассоциативно-семантический уровень по Ю. Н. Караулову) наряду с двумя другими уровнями в структуре языковой личности – когнитивным (отражает систему знаний о мире) и прагматическим (включает набор духовных ценностей и социально-психологических установок индивида) [70: 86-87].

Ассоциативно-вербальные сети, лежащие в основе организации внутреннего лексикона, могут быть восстановлены или посредством обращения к массиву произведенных индивидом текстов, или в результате проведения ассоциативных экспериментов. Ассоциативные эксперименты позволяют воссоздать интегральную часть ассоциативно-семантической (термин Ю. Н. Караулова) сети, что и демонстрируется в ассоциативных словарях. Однако при соединении интегрального и дифференциального подходов данные ассоциативных экспериментов могут привлекаться для исследования индивидуальной ассоциативно-семантической сети, лексикона отдельной личности (идиолексикона) [70: 102].

Е. С. Кубрякова предлагает два определения внутреннего лексикона. В узком понимании он представляет собой “словарь языковых единиц, известный данному

говорящему и характеризующий его как определенную языковую личность”. Расширенному пониманию этого феномена соответствует определение внутреннего лексикона как “совокупности вербальных сетей, сетей подвижных, пересекающихся в топологическом пространстве мозга по разным линиям, направлениям, основаниям” [197: 91].

Концепция внутреннего лексикона связана с решением проблемы устройства и функционирования человеческой памяти. Образы объектов и действий откладываются в памяти человека и сопряжены с вербальными коррелятами (коррелятами языковых единиц), которые формируют ассоциативно-вербальную сеть. Следовательно, информация, получаемая человеком, может кодироваться в памяти различными способами, что позволяет определить ее как сложную, многоуровневую, сетевую и активно пополняемую систему знаний и опыта индивида [197: 93].

Большое значение для разработки проблем внутреннего лексикона в русистике имел выход в свет “Русского ассоциативного словаря” (далее РАС), в котором содержится информация, относящаяся ко всем трем уровням организации языковой личности: грамматико-семантическому, когнитивному и прагматическому. РАС трактуется как такая модель сознания человека, “которая представляет собой набор правил оперирования знаниями о русской культуре”, что позволяет воссоздать языковую картину мира носителя русского языка [69: 7].

Внутренний лексикон может трактоваться как система кодов и кодовых переходов (термин Н. И. Жинкина, введенный им вне связи с проблемой внутреннего лексикона) [43: 26-38], как функциональная динамическая система (П. К. Анохин, А. А. Залевская). В диссертационном исследовании С. И. Гороховой высказывалось мнение о том, что поиск слов в лексиконе можно описать как процесс актуализации и “заполнения” набора фреймов – грамматического, фонологического, семантического [48: 84].

Характер связи между элементами ассоциативно-вербальной сети (внутреннего

лексикона) неоднороден. В этой связи актуальным является выделение и описание различных типов ассоциаций. Данной проблеме уделялось внимание в работах таких ученых, как В. Вундт, Уэлс, Вудворс, Ч. Осгуд, П. А. Шевырев, Ю. А. Самарин и мн. др.

В пределах собственно лингвистического подхода различаются ассоциации синтагматические и парадигматические. Так, синтагматические реакции вступают со стимулом в синтаксические отношения, образуя или словосочетания, или грамматическую основу предложения, и отражают синтаксические закономерности речевой деятельности (например, студент – бедный, вечный, умный, учится и т.д.). В группу парадигматических ассоциаций входят слова, принадлежащие к тому же грамматическому классу, что и слово-стимул; подобные ассоциации демонстрируют системный характер отношений между лексемами в языковом сознании (например, студент – заочник, отличник, институт, учащийся и т.д.) [31: 23].

Значительное количество ответов информантов на предъявленные слова-стимулы являются синтагматическими реакциями, потому что естественной реакцией носителя языка на определенный словесный стимул является реакция, включающая стимул в текст. Вместе с тем в сознании носителей языка возникают такие реакции, которые обозначают однородные со стимулом явления и составляют с ним “семантическую парадигму”. Такие реакции называются парадигматическими [20: 9].

В лингвистике принято выделять следующие виды ассоциаций, отражающие гипотезы о принципах организации внутреннего лексикона:

- ассоциации собственно языковые (основаны на общности единиц и форм языка);
- ассоциации онтологические или бытийные (объективируют связь реалий и предметов окружающей действительности, т.е. определенный предмет может вызвать в памяти ситуацию и те предметы, которые в ней функционируют);
- ассоциации смешанные (подразумевают активизацию процессов вербализации и

поиска языковых аналогий одновременно).

В результате проведенного ассоциативного эксперимента А. П. Клименко предложила выделять такие основные типы ассоциаций, как:

1) ассоциации, которые базируются на внешнем, формальном сходстве стимула и реакции, куда входят фонетические, словообразовательные и грамматические ассоциации. Связь между стимулом и реакцией в указанном случае непосредственная. Выше рассматриваемые ассоциации были названы языковыми.

2) ассоциации, отражающие внутреннюю содержательную связь, где реализуются синтагматические, парадигматические, тематические и реминисцентные ассоциации. Связь между стимулом и реакцией в этом случае опосредуется внутренними скрытыми компонентами содержания.

Обращаясь к исследованию феномена внутреннего лексикона человека, А. А. Залевская определяет его как одну из сторон речевой организации, а точнее – лексический компонент речевой организации человека, который “должен пониматься не как пассивное хранилище сведений о языке, а как динамическая функциональная система, самоорганизующаяся вследствие постоянного взаимодействия между процессом переработки и упорядочения речевого опыта и его продуктами” [55: 21; 47: 154].

Для изучения внутреннего лексикона привлекаются данные из физиологии и психологии памяти, речи, мышления, поскольку речевая организация – явление психофизиологическое, а результаты переработки и упорядочения речевого опыта хранятся в памяти человека и используются в его речемыслительной деятельности. Итак, изучение лексикона человека является междисциплинарной проблемой. Кроме того, для исследования этого феномена следует привлекать данные из разных языков, поскольку подобное сопоставление позволяет вычленить универсальные и идиоэтнические тенденции в речевой организации человека [55: 9].

Внутренний лексикон определяется А. А. Залевской и как средство доступа к

информационной базе человека, формирующейся через слово и заключающей в себе разносторонний (чувственный, рациональный, индивидуальный, социальный) опыт взаимодействия индивида с окружающим миром [55: 31].

На основе проведенных ассоциативных экспериментов А. А. Залевская высказывает мысль о многоярусном (многоуровневом) строении лексикона человека. Разграничение двух ярусов – поверхностного яруса форм и глубинного яруса смыслов – соотносится с разными уровнями идентификации исходных слов испытуемыми. Среди принципов организации единиц поверхностного яруса исследовательница называет: 1) установление связей на основании совпадения элементов; 2) включение в контексты разной протяженности; 3) принцип совместного хранения результатов упорядочения знаний об окружающем мире. Эксперимент на свободное воспроизведение слов иноязычного происхождения позволил выявить также два подъяруса поверхностного яруса лексикона: подъяруса графических форм и подъяруса звуковых форм слов [56: 134, 139; 47: 158].

Помимо этого, исследовательница высказывает предположение о том, что глубинный ярус должен включать ряд подъярусов, отражающих продукты разных этапов процессов дифференцирования и генерализации [56: 142].

А. А. Залевская трактует внутренний лексикон как систему многократно пересекающихся объемных ассоциативных полей. Одним из оснований для подобного пересечения является наличие в лексиконе некоего “ядра”.

Анализ ассоциативных полей слов обеспечивает богатый материал для решения проблем, связанных с выявлением принципов организации внутреннего лексикона человека. Такой анализ представляется особенно важным при сопоставлении данных различных языков.

Ассоциативные поля характеризуются наличием в них ядра и периферии. Ядро ассоциативного поля составляют часто повторяющиеся реакции, а редкие или индивидуальные ассоциативные реакции формируют его периферию [20: 7].

Связи между словами, возникающие в сознании человека, носят название ассоциативных связей, или ассоциаций. Ассоциации в свою очередь образуют в сознании людей ассоциативные (семантические) поля, в которых объединяются в группы слова, близкие по значению [31: 22, 24].

Ассоциативное поле представляет собой набор ассоциативных реакций (ассоциатов) на предъявленное в эксперименте слово-стимул. Ассоциативное поле того или иного исходного слова имеет концентрическое строение и интегрирует значения всех входящих с ним в связь слов. Это поле объединяет все известные виды полей, при этом каждое из них отражает только один из нескольких аспектов организации лексикона [55: 52-70].

Для организации внутреннего лексикона являются актуальными все описанные в научной литературе виды полей и связей между словами. Элементы, которые являются точками пересечения наибольшего числа связей, составляют самую активную часть лексикона – его ядро. Проверка данной гипотезы стала возможной после появления материалов “Ассоциативного тезауруса английского языка”, составленного Дж. Кишем [56: 157].

Описанию ядра лексикона посвящены работы исследовательницы Н. О. Золотовой [58; 59].

В научных исследованиях, направленных на решение проблем организации и устройства внутреннего лексикона (А. А. Залевская; А. И. Новиков, Е. И. Ярославцева и др.), выделяются следующие основные принципы его организации:

- онтологический принцип организации АВС, что подразумевает первичность бытийных ассоциаций по отношению к языковым;
- нежесткость, гибкость его структуры, что способствует его расширению и пополнению новыми связями;
- динамичность, подвижность, поскольку единицы ВЛ постоянно участвуют в деятельности [197: 104], что дает ему возможность расширяться и перестраиваться

в зависимости от социально-прагматических факторов.

Кроме того, одной из универсальных тенденций в организации лексикона человека А. А. Залевская считает наличие его ядра и периферии [54: 37].

Следует отметить, что данные, полученные в результате проведения ассоциативных экспериментов, являются ценным материалом для межкультурных исследований, поскольку позволяют выявить не только универсальные ассоциации, свойственные всем людям, но и специфические, отражающие особенности культуры и мировосприятия конкретного народа.

Все уровни организации языковой личности, в том числе и внутренний лексикон, характеризуются, по мнению исследователей, этнической маркированностью. “Национальное, – отмечает Ю. Н. Караулов, – пронизывает все уровни организации языковой личности, на каждом из них приобретая своеобразную форму воплощения” [70: 42].

Вот почему оказывается возможным проведение глубинной аналогии между языковой личностью и национальным характером.

Прежде всего, в текстах русских сказок находит свое вербальное выражение основополагающая для славянской мифологии связь четырех первоэлементов бытия (воды, огня, земли и воздуха), которая является достоянием национальной культуры и отражается во внутреннем лексиконе носителей современного языка.

В культуре различных народов можно увидеть как универсальные, так и специфические элементы. Универсальные элементы являются общезначимыми для представителей различных культур. Их содержание обусловлено общечеловеческими духовными ценностями, выработанными обществом на всем протяжении его развития. Однако каждый народ, каждый этнос прошел свой собственный путь, имеет свою собственную историю. Именно поэтому каждая культура имеет свою специфику и неповторимость. По мнению ученых, неповторимость, непохожесть этнических культур является результатом особой, свойственной лишь данной культуре системы организации элементов опыта [179:

155]. В основе мировидения каждого народа находится своя система предметных значений, социальных стереотипов, когнитивных схем. Поэтому сознание человека всегда этнически маркировано. Каждый народ создает свою культуру, а культура, так или иначе, отражается в языке. Для человека, как отмечает Н. Б. Мечковская, его родной язык – это “дом бытия”, “самое интимное лоно культуры” (Мартин Хайдеггер). Это естественная психологическая среда обитания человека. Это тот образный и мыслительный “воздух”, которым дышит, в котором живет его сознание [109: 39].

Связь четырех стихий, имеющая мифологическую основу, прослеживается на примере таких сказочных образов:

-остров Буян (контаминация символики земли и воды), например:

“Ничего министр сам не придумал и пошел к колдунье. И по совету ее отправил солдата на море-океан, на остров Буян, искать овечку с золотой головкой, а корабль ему дали гнилой, не больше как на шесть месяцев. А идти туда было шесть лет. Сам он должен был погибнуть на ветхом корабле” [Солдат Андрей, РНС: 274-275].

-огненная река, а также водяной царь, змей (контаминация символики воды и огня), например:

“Подошел он [Иван-царевич] к народу и спрашивает: “Что это такое значит – вы стоите около озера?” Они ему отвечают, что “мы ждем: отсюда выйдет змей шестиглавый, и должны мы ему кинуть девицу” [Жар-птица, РНС: 349].

-конь, который обладает в сказках огненной природой, однако до начала своего служения герою находится под землей, в мире мертвых (контаминация символики огня и земли), например:

“Он [Иван-царевич] вышел в зеленый сад, крикнул по-молодецки, свистнул по-богатырски, конь услышал его голос и подал свой... Иван-царевич дошел и видит – щит в землю; этот щит открыл и туды спустился немножко по лестнице. Этот конь на двенадцати цепях железных привязан” [Иван-царевич и

Бурзачило поганое, РНС: 146] и др.

Все перечисленные образы (остров Буян, огненная река, водяной царь, змей, конь) имеют непосредственное отношение к иному миру и связаны со славянскими представлениями о нем. Иной мир, с точки зрения обыденного сознания, находится, как показал анализ сказочных текстов, или под землей, или под водой, или на небе. Помимо этого, идея перехода героя в иной мир связана с разнообразными воплощениями огненной стихии.

Анализ материалов РАС показывает, что связь стихий мироздания обнаруживается и во внутреннем лексиконе. Так, номен ‘земля’ сопряжен в сознании носителей русской культуры с набором следующих устойчивых ассоциатов: *вода, море, суша, и вода, река, огонь, небо, воздух, и небо, и воздух, ветер* [РАС, 1: 219-220]; слово ‘вода’ вызывает реакции типа *огонь, пламя, и пламя, и огонь* [РАС, 1: 99-100]; стимул ‘огонь’ во внутреннем лексиконе сопряжен с реакцией *вода* [РАС, 1: 397]; на слово ‘воздух’ приводятся ассоциаты *вода, земля, и вода, море, солнце и вода, небо, в небе* [РАС, 1: 77]. Кроме описанных случаев, где стимулами являются названия самих первоэлементов, следует упомянуть и другие примеры, демонстрирующие указанную связь. Например, на слово ‘змеиный’ фиксируется реакция *остров* [РАС, 1: 221], что показывает связь с древними славянскими представлениями об острове Буяне как о загробном мире, вход в который охраняется змеями, властелинами “нижнего” царства. Слово-стимул ‘остров’, в свою очередь, вызывает реакции *в океане, в море, вода, море, океан* [РАС, 1: 417]. Ассоциативные поля стимулов ‘море’ и ‘океан’ содержат реакции *земля, небо, суша* [РАС, 1: 331, 403]. Наиболее частотными реакциями на стимул ‘огненная’ являются реакции *вода, река* [РАС, 1: 397].

В связи с мифическим островом Буяном, который в сказках находится “на море-океане”, следует привести пример ассоциативной реакции на стимул ‘на море’. На указанный стимул последовала синтагматическая реакция *окияне* [РАС, 1: 348].

Связь стихий объективирована во внутреннем лексиконе человека множеством других примеров: стимул ‘земной’ вызывает реакции *небесный, морской* [РАС, 1: 220], стимул ‘воздухом’ – реакции *водой, землей* [РАС, 1: 102]. Среди слов-реакций, актуализировавшихся в связи со стимулом ‘воздуха’ присутствуют ассоциаты *воды, вода, море* [РАС, 1: 102], стимул ‘о воздухе’ вызывает реакции *о воде, о земле, о небе, земля* [РАС, 1: 396], стимул ‘небо’ – реакции *земля, и земля, вода, воздух, море* [РАС, 1: 362] и т.д.

Как мы показали в первой главе исследования, в русских сказках отражена характерная для славянской мифологии амбивалентность символов первоэлементов бытия. Так, образ воды в русских сказках приобретает символические значения сакральной силы, которая помогает человеку, возвращает силу, молодость, красоту, очищает от зла, исцеляет, оплодотворяет и т.д. В этих случаях воплощаются позитивные свойства этой стихии. Например:

“Привел их змей к другому озеру; Иван Голый подтянул гнилушку и бросил в воду – она тотчас пустила ростки и зазеленела листьями. Богатыри кинулись в это озеро, искупались и вышли на берег молодцы молодцами; Иван Голый – с ногами, Марко Бегун – с руками” [Безногий и безрукий богатыри, РС: 155].

Кроме того, образ воды способен приобретать в сказочном дискурсе негативные символические характеристики, связанные с мифологическими представлениями о ней как о враждебной, смертоносной стихии. Например:

“Раз молодец пошел гулять с царевной, ей захотелось пить, она наклонилась к воде ртом и стала пить: вдруг небольшая змейка вместе с водой попала в рот царевне, она ее проглотила, а через три дня умерла” [Благодарный мертвец, РНС: 311].

Огонь выступает в сказочном дискурсе символом жизни, очищения, богатства, плодородия, но также символом опасности, уничтожения, разрушения, смерти. Например:

“Солдат как размахнулся, так все три головы и отшиб. Он взял, вытащил его [змея], тело сожгет, пепелок развеял” [О трех царских дочерях, РНС: 44].

Сравн. : “ -А я, – говорит старшая [жена чуда-юда], – сон напущу [на богатырей], а сама перекинусь золотой кроватью; кто на кровати ляжет – тот огнем сгорит” [Иван Быкович, РС: 80].

Воздух в сказках становится символом стихии, помогающей человеку, например: “Солдат начал со слезами молить, чтобы южный ветер взял его и донес в новое царство” [Заколдованная королева, РС: 244],

и стихии, приносящей человеку вред, например:

“Кучер слез, поотворял, поотворял, не мог отворить; слезла сама Марья-царевна, только подошла к воротам, ворота сами растворились, отколь ни взялся вихорь, лишь только туды [в сонное царство] ее и занесло” [Сказка про Марью-царевну, РНС: 221].

Анализ набора ассоциативных реакций на стимулы, обозначающие землю, воду, огонь и воздух, показал, что явление амбивалентности символов первоэлементов бытия находит свое отражение и во внутреннем лексиконе носителей русской культуры. При проведении ассоциативного эксперимента, положенного в основу создания РАС, активизировались и вышли в сферу сознания те единицы лексикона современных носителей языка, которые демонстрируют связь с мифологическими представлениями о создании мира, о стихиях мироздания, со знаниями о мире, накопленными предшествующими поколениями.

Так, ассоциативное поле стимула ‘вода’ включает слова, выражающие как позитивные, так и негативные его характеристики, а именно: *очисти нас*, но и *губит людей* [РАС, 1: 99-100]. Полярность символических значений воды можно продемонстрировать и другими примерами. На многие слова-стимулы, входящие в состав парадигмы образов воды, фиксируются как позитивно-, так и негативно-оценочные ассоциации, что и указывает на амбивалентность этой стихии. Приведем некоторые из них.

Набор ассоциатов на слово ‘дождь’ включает наряду с реакциями *свежесть*, *чистота* ассоциат *смерти* [РАС, 1: 172-173], на слово-стимул ‘озеро’

фиксируются реакции *болото, грязное, мертвое*, но также и *прозрачность, светлое, чистое* [РАС, 1: 402]. Для стимула ‘река’ характерными являются ответы *чистая*, а также *грязная, грязь, мутная, смерть* [РАС, 1: 553]. Подобная ситуация и со стимулом ‘ручей’, на который информанты отреагировали следующими словами: *чистый, прозрачный, свежесть, чистота*, но и *гнилой, мутный* [РАС, 1: 565].

Интересным является пример со стимулом ‘болото’. В русских сказках номен “болото” обладает ярко выраженными отрицательными коннотациями, а в РАС наряду с реакциями *грязь, грязное, гиблое, плохо, страшное, жуткое, засосать, затягивает, зловонное, тьма, боюсь, гибель, гиблое место в природе, застой, затянуло, мрачное, проклятое, смерть, страх, темный* фиксируются слова с бинарно противоположным значением: *голубое, жизнь* [РАС, 1: 62].

В связи со стимулом ‘огонь’ у носителей современного русского языка актуализировались слова-реакции, также объективирующие оценочную амбивалентность данного символа: *очищающий*, но также и *бесовский, бешеный, испепеляющий, крошечный, мрак, не тронь, неумолим, прожорливый, смерть, страшный, уничтожающий* [РАС, 1: 397-398].

Набор ассоциативных реакций на слово ‘воздух’ также демонстрирует наличие позитивно и негативно маркированных символических значений указанного стимула, объективирующихся во внутреннем лексиконе носителей языка: *целительный, жизнь, свет, чистота, бесконечность, жизни, необходим, необходимость* но и *грязный, грязь, мрачный* [РАС, 1: 102], для стимула ‘в воздухе’ характерными являются реакции *жизнь*, но также и *смерть* [РАС, 1: 77] и т.д.

Земля не обладает в сказках ярко выраженными позитивными или негативными символическими значениями. Она символизирует и мать, способную давать жизнь, и могилу, в которую попадает человек после смерти [203: 195].

В сказочном дискурсе стихия земли становится символом потустороннего мира.

Наличие указанного значения этой стихии в сказочных текстах обусловлено верой в то, что под землей продолжают свое существование умершие предки, от которых сказочный герой получает помощь.

Набор ассоциативных реакций на слово-стимул 'земля' подтверждает наличие аналогичных символических созначений и во внутреннем лексиконе человека. Так, в языковом сознании носителей современного языка находит свое вербальное выражение древнее славянское отношение к земле как к матери, которая производит все живое и является кормилицей. Набор ассоциативных реакций на слова 'земля' и 'почва' подтверждает наличие указанных символических смыслов во внутреннем лексиконе человека. Сравн., например, реакции на стимул 'земля': *родная, моя, сырая, мать, кормилица, дарит жизнь, как мать, колыбель, матушка, родная, что-то родное*, с одной стороны, и *предков, пухом, вечность, порог, предки, прИмет* [РАС, 1: 219-220] – с другой, а также реакции *земля, мать* [РАС, 1: 495] на стимул 'почва'.

В силу указанных причин земля противопоставлялась небу и связывалась с идеей низа. На правильность данного утверждения указывает одна из реакций на стимул 'низ' – *земля* [РАС, 1: 377].

Таким образом, сравнение результатов ассоциативных экспериментов различных временных срезов (1969-1972 и 1988-1991) ("Словарь ассоциативных норм русского языка" (1977), "Русский ассоциативный словарь" (1994, т.1)) демонстрирует стабильность языкового сознания русских, его соотнесенность со структурой этнических констант [179: 161].

Этнические особенности организации внутреннего лексикона носителей русского языка были прослежены на примере устойчивых реакций, которые возникают на стимулы 'земля', 'вода', 'огонь', 'воздух' – слова, обозначающие первоэлементы бытия, и являющиеся продуктивными с точки зрения развития символических значений.

2.2. Приемы и способы объективации символических значений первоэлементов бытия во внутреннем лексиконе человека

Сопоставительный анализ текстов русских сказок и материалов РАС показал, что во внутреннем лексиконе находит свое отражение богатство символических значений первоэлементов бытия, релевантных для русских сказок. Рассмотрим приемы и способы объективации символических значений наименований первоэлементов бытия во внутреннем лексиконе.

2.2.1. Объективация символических значений лексической парадигмы слов с общим значением “вода” во внутреннем лексиконе человека

В русских сказках нашло свое вербальное выражение все многообразие символических значений водной стихии, характерное для мифологического сознания древних славян и зафиксированное в фольклорных текстах. Как было установлено в Главе I, компонент “вода” проявляет в сказочных текстах такие символические значения:

1. сакральная сила, которая помогает герою:
 - а) возвращает к жизни, оживляет;
 - б) возвращает здоровье и исцеляет;
 - в) возвращает молодость и красоту;
 - г) становится источником силы;
 - д) помогает преодолеть препятствия, скрыться от преследователей;
 - е) становится источником будущего благосостояния героя.
2. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло:
 - а) становится местом пребывания нечистой силы;
 - б) связывается со смертью;
 - в) наносит телесный вред герою;
3. символ изобилия, богатства;
4. символ границы между мирами;

5. символ очищения;
6. символ границы между этапами в жизни человека;
7. символ оплодотворения;
8. символ жизни и смерти, опасности;
9. символ радости и горя.

Данные ассоциативного эксперимента, положенного в основу создания РАС, свидетельствуют, что в языковом сознании человека достаточно крепко закрепилось символическое значение воды, связанное с представлениями о ней как об источнике жизни и плодородия. Наличие интересующего нас значения демонстрируется во внутреннем лексиконе набором таких ассоциативных реакций на стимул ‘вода’, как *жизнь, теплая, святая, живительная, мама, нежная* [РАС, 1: 99-100], а также реакции *матушка (кормилица)* на стимул ‘река’ [РАС, 1: 553].

Результаты сопоставительного исследования сказочных текстов и РАС позволяют утверждать, что во внутреннем лексиконе отразилась идея сакральности воды, обширно представленная в рассматриваемых фольклорных текстах. В процессе анализа ассоциативных реакций было установлено, что для языкового сознания носителей современного языка характерным является и позитивно, и негативно маркированное символическое значение воды, как сакральной силы, которая помогает герою, а также приносит ему вред.

Позитивно маркированное символическое значение воды представлено во внутреннем лексиконе единичными реакциями. Как показал анализ РАС, символика воды как сакральной силы, способной оживлять героя, возвращать его к жизни, иллюстрируется такими ассоциатами на стимул ‘вода’, как *живая и мертвая* [РАС, 1: 99-100].

Для сравнения отметим, что в сказках интересующее нас значение выражается следующим образом:

“Баба-яга слетала и принесла живой и мертвой воды. Спрыснула мертвой водой Ивана-царевича и коня, кости срослись, спрыснула живой, они соскочили” [Сказка

про Ивана-царевича и Федора нянькина, РНС: 76].

В языковом сознании носителей современного языка также объективировалось символическое значение водной стихии, как силы, которая возвращает молодость и красоту. Например, среди слов, формирующих ассоциативное поле стимула ‘умыться’, фиксируется ассоциат *помолодеть* [РАС, 1: 688].

Указанное символическое значение разнообразно представлено в текстах русских сказок. Ср., например,

“Этот царь собирает пир на весь мир. Забрал себе на пир князей, и бояр, и удалых полениц: “Кто бы, ребятаушки, съездил за тридевять земель, в тридесятое царство, к девке Синеглазке. Привез бы от этой девки Синеглазки живые воды молодые, кувшинец о двенадцати рылец. Я бы этому седоку полцарства прописал и полкамени самоцветного!” [Иван-царевич и богатырка Синеглазка, РНС: 354].

Сопоставительный анализ сказочного материала и материалов РАС позволяет утверждать, что во внутреннем лексиконе сохранилось символическое значение воды как очищающей стихии, на что указывает набор ассоциативных реакций на предъявленные слова-стимулы. Так, на стимул ‘родник’ – реакции *чистый, чист, чистая, чистейший, чистота* [РАС, 1: 559], на стимул ‘ручей’ – реакции *чистый, чистота* [РАС, 1: 565], а на стимул ‘дождь’ – ассоциат *чистота* [РАС, 1: 172-173] и т.д. Ассоциативное поле стимула ‘чистый’ формируется из слов, обозначающих водные источники: *пруд, родник, ручей, источник, как вода, вода, вода в ручье, море* [РАС, 1: 724-725].

Ср., например, фрагмент сказочного текста, в котором находит свою объективацию соответствующее символическое значение:

“Змей вошел в хижину, Марфа-царевна разбудила Ивана-царевича; вот они схватились, бились-бились, Иван-царевич отсек змию голову, другую, третью, и все шесть, и сбросал их в воду” [Иван-царевич и Марфа-царевна, РНС: 306].

Результаты проведенного исследования показали, что во внутреннем лексиконе нашло свое вербальное выражение одно из наиболее древних и наиболее

распространенных символических значений воды – граница между мирами. Подобная символика воды представлена в языковом сознании человека множеством ассоциатов, среди которых *река, препятствие*, входящие в набор ассоциативных реакций на стимул ‘граница’ [РАС, 1: 145], *море, моря, озеро*, формирующие ассоциативное поле стимула ‘край’ [РАС, 1: 273-274], а также реакции *за морями, за рекой* [т.1, с.152], соответствующие стимулу ‘далеко’, и реакции *море, моря* [РАС, 1: 205], последовавшие на стимул ‘за горизонтом’.

Пограничная символика водной стихии разнообразно обыгрывается в фольклорных текстах. Ср., например:

“...*Кот Васька сел собаке на спину, и поплыли они по морю; перебрались на другую сторону и пришли в тридесятое царство, в мышье государство*” [Волшебное кольцо, РС: 148].

О наличии в языковом сознании носителей современного языка представлений о негативной символике воды свидетельствует широкий набор ассоциативных реакций на стимулы, обозначающие воду.

Символическое значение водной стихии – места обитания нечистой силы – отражено во внутреннем лексиконе следующим образом: слова-названия демонических существ, обитающих в воде, фиксируются в качестве реакций на слова-стимулы, входящие в парадигму образов воды. Например, среди реакций, активизировавшихся в связи со стимулом ‘болото’, встречаем слова *водяной, леший* [РАС, 1: 62], ассоциативное поле слова ‘водяная’ включает ассоциаты *русалка, кикимора, ундина* [РАС, 1: 100-101], слово-реакция *ведьма* входит в набор ассоциатов на стимул ‘болотная’ [РАС, 1: 61-62], а для стимула ‘омут’ характерными являются реакции *черти, черт, черта* [РАС, 1: 406-407]. В случаях, когда названия нечистых существ выступают в роли стимулов, их ассоциативные поля непременно включают слова, обозначающие места их обитания. Так, на стимул ‘бес’ фиксируется реакция *болото* [РАС, 1: 52], а стимул ‘водяной’ представлен в РАС набором ассоциативных реакций типа *болото, болотный,*

живет в болоте, нимф, река, русалка [РАС, 1: 101].

В сказочных текстах негативно маркированное символическое значение проявляется с достаточной регулярностью. Ср., например:

“Приезжает к морю, а там государева дочь была в беседке прикована цепями... Сорвал [Иван] ей цепи и бросил в море. Вдруг выходит змей из моря и говорит ему: “Да, государь милостив. Я требовал одну, а он прислал трое...” [Солдатские сыны, РНС: 86];

“И напала на него [царя] жажда великая...; подъехал он к озеру, слез с коня, прилег на брюхо и давай глотать студеную воду. Пьет и не чувствует беды, а царь морской ухватил его за бороду” [Морской царь и Василиса Премудрая, РС: 181].

Анализ материалов РАС также показал, что ассоциативные поля стимулов, обозначающих воду, содержат ассоциаты, подтверждающие наличие во внутреннем лексиконе символической связи воды со смертью. Например, на стимул ‘вода’ последовала реакция *губит людей* [РАС, 1: 99-100], на стимул ‘дождь’ реакция *смерти* [РАС, 1: 172-173], на слово-стимул ‘озеро’ была зафиксирована реакция *мертвое* [РАС, 1: 402], а на стимулы ‘болото’ и ‘река’ – реакция *смерть* [РАС, 1: 62, 553].

В процессе анализа ассоциативных реакций на предъявленные стимулы, было прослежено следующее символическое значение рассматриваемой стихии мироздания: вода – символ радости и горя.

Материалы РАС подтверждают, что данное значение представлено как в сказочных текстах, так и в языковом сознании человека множеством примеров.

Свободный ассоциативный эксперимент, положенный в основу создания РАС, обеспечивает материал, иллюстрирующий наличие во внутреннем лексиконе следующего символического значения водной стихии, конкретным выражением которой является слеза: вода – символ горя, печали, обиды, безысходности, жалости, досады. Указанные символические смыслы закреплены в РАС за словом ‘слеза’. Ср., например, реакции *горе, боль, обида, скорби, огорчение* [РАС, 1: 594].

Подобные ассоциации возникли у испытуемых также в связи со следующими стимулами:

-‘слезы’: *грусть, обида, горе, несчастье, огорчение, от горя, печали, скорби* [РАС, 1: 595],

-‘плакать’: *горе, горевать, беда, грусть, от бессилия, от горя, отчаяться, скучать, тоска* [РАС, 1: 451],

-‘плачу’: *рыдаю, горе, грустно, смерть, страдаю* [РАС, 1: 453],

-‘рыдать’: *горе, от горя, безутешно, плохо, страдать* [РАС, 1: 566].

Ср., например, воплощение рассматриваемой символики воды в сказках:

“Вот царь опять своего пастуха призывает и наказ наказывает, чтобы к утру достать тройку коней и карету, а не то – голова с плеч долой! Выходит пастушок из царства и плачет еще того тошнее” [Мужик и черт, РНС: 398].

Реализация негативно оценочных символических значений слова ‘слеза’ в русских сказках обычно сопровождается и подчеркивается выражениями типа “обливаться слезами”, “горько плакать”, “умываться слезами”, “слезно плакать”, “залиться горькими слезами”, “плакать горькими горючими слезами” и др.

Как показал анализ РАС, эти выражения объективируются в языковом сознании человека в качестве синтагматических реакций на описанные выше стимулы. Например, для стимула ‘слеза’ характерными являются ассоциаты *горькая, горючая* [РАС, 1: 594], для стимула ‘плакать’ – ассоциаты *горько, слезами горькими* [РАС, 1: 451]. На стимул ‘плачу’ информанты нередко реагируют “сказочными” словами и выражениями типа *горько, горючими слезами* [РАС, 1: 453], стимулу ‘горько’ соответствуют реакции *плакать, плачет, плача, рыдать* [РАС, 1: 143], стимулу ‘рыдать’ – парадигматическая реакция *горько плакать* [РАС, 1: 566] и т.д.

Многочисленные примеры из сказок подтверждают наличие аналогичных символических созначений у стимула “вода” в фольклорных текстах:

Например:

“Вот пастушок заплакал горькими горючими слезами и вышел из царства” [Мужик и черт, РНС: 395], а также

“Иван-купеческий сын залился горькими слезами: “Что я за несчастный такой! – думает про себя. – Сто рублей задаром потерял!” [Купленная жена, РНС: 196].

В результате проведенного анализа было установлено, что во внутреннем лексиконе отразилось характерное для народного сознания и отраженное в текстах русских сказок сближение образа слез с жемчугом.

Как показал анализ РАС, среди множества реакций, актуализировавшихся у носителей современного русского языка на слово-стимул ‘слеза’, заслуживают внимания реакции *жемчуг, жемчужина* [РАС, 1: 594]. В ряду ассоциатов, формирующих ассоциативное поле слова ‘капля’, присутствуют такие как *жемчуг, слеза, слезы* [РАС, 1: 245].

Рассматриваемое символическое значение воды находит вербальное выражение и в сказочных текстах. Ср., например:

“Приходит она к отцу, отец начал ее бранить, что долго не приносила обедать. Девушка заплакала – и посыпался у ней из глаз жемчуг” [Волшебница и золотая утка, РНС: 218].

Сопоставительный анализ фольклорных текстов и материалов РАС показал, что во внутреннем лексиконе демонстрируется характерное для сказочных текстов сближение двух стихий мироздания (воды и огня) в образе слез. Так, в качестве ассоциата на стимул ‘слеза’ выступает слово *горячая* [РАС, 1: 594], на стимул ‘слезы’ – слово *жгучие* [РАС, 1: 595].

В качестве сравнения можно привести также сказочный пример, в котором слеза имеет свойство обжигать:

“Долго она плакала, долго будила его; вдруг упала ему на щеку слеза красной девицы, и он в ту ж минуту проснулся:

- Ах, что-то меня обожгло!” [Перышко Финиста ясна сокола, РС: 198].

Кроме того, в сказках слезы могут символизировать положительные эмоции,

например, радость, счастье, что подчеркивается в текстах словосочетаниями типа “заплакать от счастья”, “заплакать от радости” и др. Например:

“Выходят к нему навстречу Иван Премудрый с братьями, с маменькой. Царь пал на колени, с радости заплакал” [Иван Премудрый, РНС: 458].

Указанное символическое значение водной стихии сохраняется во внутреннем лексиконе и иллюстрируется набором ассоциативных реакций на слова-стимулы ‘слеза’ и ‘слезы. В связи со стимулом ‘слеза’ интерес вызывают реакции *смех, счастья* [РАС, 1: 594], а ассоциативное поле стимула ‘слезы’ содержит ассоциаты *радости, смех, радость, и смех, счастья* [РАС, 1: 595].

Анализ внутреннего лексикона показал, что наряду со словами, обозначающими горе, обиду, несчастье, грусть и другие негативные чувства, в качестве реакций на стимулы ‘плакать’, ‘плачу’ фиксируются слова, обозначающие положительные эмоции. Например, на предложенное слово-стимул ‘плакать’ информанты реагируют словами *смеяться, от счастья* [РАС, 1: 451], на стимул ‘плачу’ – ассоциатами *смеюсь, веселюсь, от радости, от счастья, счастливый* [РАС, 1: 453].

Кроме того, объективацию позитивного символического значения образа слез можно проследить и на примере ассоциативных реакций на стимулы ‘до слез’, ‘сквозь слезы’ и ‘хохотать’. Ассоциативное поле стимула ‘до слез’ содержит ассоциаты *смеяться, смешно, рассмеяться, до радости, от счастья, радоваться, радостно, радость* и др. [РАС, 1: 177], стимулу ‘сквозь слезы’ в РАС соответствуют реакции *смех, смеяться, улыбаться, радость, улыбка* [РАС, 1: 589], слову ‘хохотать’ – реакции *до слез, плакать* [РАС, 1: 711].

В русских сказках вода является одновременно символом как жизни, так и смерти, опасности. Это амбивалентное символическое значение водной стихии воплощается в образе крови. Кровь, текущая в жилах человека, символизирует жизнь, а потеря ее – смерть. Таким образом, кровь входит в один семантический ряд как со смертью, так и с жизнью.

Полный семантический спектр архетипического символа “кровь” включает элементы, которые связываются как с добром, так и со злом. Так, кровь является символом жизни, души, физической силы, свободы, но также и символом смерти, войны, мести (ср. кровная месть) [179: 99; 159: 76].

Отправляясь на бой с противником, сказочный герой нередко оставляет младшим братьям сосуд с каплей своей крови. Постепенное наполнение сосуда кровью сигнализирует о грозящей герою опасности. Если же кровь начинает переливаться через верх, то это обычно символизирует поражение или близкую смерть героя.

Например:

“Иван-царевич оставил коня, наточил из мизинца в стакан крови, подает братьям и говорит:

-Ежели в стакане кровь почернеет, не ждите меня: значит я умру!” [Кощей Бессмертный, РС: 92].

Амбивалентное символическое значение стихии воды иллюстрируется во внутреннем лексиконе набором ассоциативных реакций на стимул ‘кровь’, среди которых *вода, жизнь, основа жизни, а также смерть, война, страшно, жестокость, жуть, несчастье, тревога, ужас* [РАС, 1: 278].

Анализ ассоциативных реакций на слова-стимулы, обозначающие воду, показал, что во внутреннем лексиконе объективировались следующие символические значения стихии воды:

1. сакральная сила, которая помогает герою.
2. вода – символ оплодотворения.
3. вода – символ границы между мирами.
4. вода – символ очищения.
5. вода – сакральная сила, которая приносит герою вред, зло.
6. вода – символ радости и горя.
7. вода – символ жизни, а также смерти, опасности.

Сопоставительный анализ фольклорного материала и материалов РАС показал,

что общими и для сказочных текстов, и для внутреннего лексикона человека являются такие значения рассматриваемой стихии мироздания:

1. сакральная сила, которая помогает герою:

- а) возвращает к жизни, оживляет;
- б) возвращает молодость и красоту;

2. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло.

Проанализированные ассоциативные реакции на слова-стимулы, связанные с водой, показывают, что в сознании информантов объективировались следующие способы реализации негативного символического значения воды:

а) вода – сакральная сила, которая становится местом пребывания нечистой силы;

б) вода – сакральная сила, которая связывается со смертью.

3. символ границы между мирами;

4. символ очищения;

5. символ оплодотворения, плодородия;

6. символ жизни и смерти, опасности;

7. символ радости и горя.

Как показывает исследование, некоторые характерные для сказочного текста символические значения воды не нашли явной актуализации в языковом сознании носителей современного русского языка:

1. вода – символ изобилия, богатства.

2. вода – символ границы между этапами в жизни человека.

Итак, наблюдение над ассоциативными полями слов-стимулов, обозначающих воду, позволяет утверждать, что во внутреннем лексиконе отразились те символические значения этой стихии мироздания, которые являются наиболее актуальными для фольклорных (сказочных) текстов.

2.2.2. Объективация символических значений парадигмы слов с общим

значением “огонь” во внутреннем лексиконе человека

В ходе исследования сказочного текста было установлено, что компонент “огонь” приобретает в русских сказках следующие символические значения:

1. сакральная сила, которая помогает герою;
2. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло;
3. символ счастья, семейного благополучия, домашнего очага;
4. символ жизни, оживляющей силы;
5. символ очищения;
6. символ испытания;
7. символ потустороннего мира, мира мертвых;
8. символ богатства, власти, мудрости.

Огонь в сказках характеризуется сакральностью, может как помогать герою, так и вредить ему. Однако во внутреннем лексиконе сакральность рассматриваемого первоэлемента отразилась слабо.

Так, результаты сопоставительного исследования фольклорных текстов и внутреннего лексикона позволяют утверждать, что в языковом сознании человека нашло свое вербальное выражение только негативно маркированное символическое значения огненной стихии, а именно: “сакральная сила, которая приносит герою вред, зло”.

Анализ ассоциативных связей стимулов, обозначающих огонь, показал, что информанты устойчиво связывают эту стихию мироздания с демоническими сказочными персонажами, воплощающими в себе негативные свойства и характеристики этой стихии мироздания. Например, в набор ассоциативных реакций на стимул ‘дракон’ входят такие слова, как *огонь, огнедышащий, сказка, змей, огненный, трехглавый, Змей Горыныч, змея, мифология, пламя, пылающий, пышет жаром, персонаж сказки, черный огнедышащий* [РАС, 1: 180]. Среди перечисленных ассоциатов присутствуют реакции, которые демонстрируют способность внутреннего лексикона отражать особенности мифологии и

мировосприятия конкретного народа. Ср., например, такие реакции, как *Змей Горыныч, сказка, персонаж сказки*.

Интересным является пример со стимулом ‘жечь’, ассоциатами к которому выступают слова *печь, ведьма* [РАС, 1: 197]. Возможно, в подобных ответах информантов нашли свое воплощение древние представления о ведьме, как о мифологическом существе, сжигающем детей в печи и пожирающем их.

В результате проведенного анализа была выявлена универсальная связь огня со светом и блеском, отразившаяся в фольклорных текстах и представленная в РАС множеством примеров. Явление близости огня со светом, блеском, а также с солнцем рассматривается исследователями, в частности, А. Вежбицкой, как общечеловеческое понятие, как универсалия [22: 269, 272].

Анализ ассоциативных связей слов-стимулов, обозначающих огонь, подтверждает наличие указанной связи во внутреннем лексиконе носителей современного русского языка. Так, например, на слово ‘огонь’ фиксируется набор таких устойчивых ассоциатов, как *яркий, свет, сверкает, ярко, ясный* [РАС, 1: 398], на стимул ‘яркий’ – ассоциат *огненный* [РАС, 1: 746], на стимул ‘ярко’ – ассоциаты *свет, огонь* [РАС, 1: 746], на стимул ‘светлый’ – реакции *яркий, ясный, блестящий, яркость* [РАС, 1: 572]. Среди слов, формирующих ассоциативное поле стимула ‘пламя’, вызывают интерес такие реакции, как *яркое, желтое, сияет* [РАС, 1: 451], а слова-стимулы ‘желтый’, ‘костер’ ассоциируются со словом *яркий* [РАС, 1: 194, 272].

Следует также заметить, что в процессе анализа сказочных текстов была прослежена универсальная связь стихии огня с золотом. Известно, что огонь нередко является в сказках символом потустороннего мира, мира мертвых, а золото, “золотой цвет”, по словам В. Я. Проппа, становятся маркерами этого мира [137: 284].

Ассоциативные реакции, сопряженные в РАС со стимулами, обозначающими огонь и золото, иллюстрируют наличие аналогичных символических созначений и

во внутреннем лексиконе человека. Например, среди реакций, которые актуализировались в связи со стимулом ‘золото’, присутствует ассоциат *огонь* [РАС, 1: 224], в связи со стимулом ‘огонь’ заслуживает внимания реакция *деньги* [РАС, 1: 398], которая отражает характерную для народных представлений связь огня и огненных явлений с золотом. Например, в сказках деньги нередко приобретают характеристики огня, “блестят, как жар”, а в народных загадках они метафорически называются “жаром” [10: 164].

Данные ассоциативного эксперимента, положенного в основу создания РАС, демонстрируют связь не только огня, но и золота с блеском и светом. Так, стимул ‘золото’ сопряжен во внутреннем лексиконе с реакциями *блестит, блеск, блестящее, сверкает, яркое, сияет* [РАС, 1: 224], стимул ‘золотистый’ – с реакциями *блестящий, свет* [РАС, 1: 224], стимул ‘яркий’ – с реакцией *блеск золота*, [РАС, 1: 746], стимул ‘блеск’ вызывает реакции *золота, золото, ярко, ослепление, свет* [РАС, 1: 58], стимул ‘блестящий’ – реакции *свет, яркий, золото, золотой* [РАС, 1: 58], а на слово-стимул ‘блестит’ фиксируется набор таких устойчивых ассоциатов, как *золото, ярко, сверкает, как золото, свет, золотой, сияет, ярко* [РАС, 1: 58].

Пример со стимулом ‘золотой’, на который информанты отреагировали словом *слепота* [РАС, 1: 225], наиболее ярко демонстрирует связь золота со светом, поскольку реакция на предъявленный информантам стимул указывает на характерную черту света, а именно на его способность ослеплять [176: 103].

Отметим, что не только золото, но и серебро связывалось в мифологии со светом и огнем. Рассматриваемая связь представлена во внутреннем лексиконе реакциями на слово ‘серебро’, среди которых такие как *блеск, блестит, блестеть, червленое* [РАС, 1: 582].

Сопоставительный анализ русских сказочных текстов и внутреннего лексикона носителей современного языка показал, что в языковом сознании современного человека находит свое вербальное выражение универсальная связь огня с красным

цветом, рассмотрению которой уделяется внимание в работе А. Вежбицкой. Возникновение различных цветовых обозначений обусловлено, по мнению исследовательницы, существованием определенных “универсалий зрительного восприятия”, которые выступают в качестве аналогов цветов в человеческой среде. Среди таких универсалий исследовательница рассматривает бинарные оппозиции ночь (темное время) - день (светлое время), небо-земля, а также солнце, огонь, растительность и др. [22: 283].

Небо выступает в человеческой среде аналогом синего цвета, растительность – зеленого, солнце – желтого и т.д., однако для красного цвета в окружающем мире нет постоянного образца. Чаще всего красный цвет связывается с кровью, но большинство людей не сталкиваются в повседневной жизни с кровью так же часто, как с небом, растительностью, солнцем. Поэтому глубинное исследование концепта “красный” позволило исследовательнице утверждать, что аналогом красного цвета в человеческой среде выступает огонь, привычный для человеческого зрения более, нежели кровь. Подтверждением рассмотренной ассоциативной связи могут служить выражения типа англ. red-hot ‘раскаленный докрасна’, red coals ‘красные угли’, fiery red ‘огненно-красный’ и польск. czerwony kur ‘красный петух’, которое является синонимом огня. [22: 265].

Анализ ассоциативных реакций на стимулы ‘красный’, ‘пламя’, ‘золото’ свидетельствуют о наличии указанной связи во внутреннем лексиконе современного человека. Так, например, стимул ‘красный’ сопряжен во внутреннем лексиконе с реакцией *огонь* [РАС, 1: 275], для слова ‘пламя’ характерными являются реакции типа *красное, красный* [РАС, 1: 451], а на стимул ‘золото’ испытуемые отреагировали словами *червонное, красное* [РАС, 1: 224].

Результаты проведенного исследования показали, что во внутреннем лексиконе объективировалась связь образов жар-птицы и коня, которые являются, согласно сказочным текстам, обитателями иного мира, со стихией огня. Так, например, образ сказочного коня, помощника героя, описан в русской сказке так:

“Конь [Сивка-бурка] бежит – земля дрожит, из ноздрей пламя пышет, а из ушей дым столбом валит” [Иван Запечин, РНС: 322].

Связь образа Жар-птицы с огнем и золотом демонстрируется следующим сказочным примером:

“Раз поехал стрелец на своем богатырском коне в лес поохотиться; едет он дорогою, едет широкою – и наехал на золотое перо жар-птицы: как огонь перо светится” [Жар-птица и Василиса-царевна, РС: 128].

В ассоциативных полях стимулов ‘жар’ и ‘конь’ присутствуют реакции, которые демонстрируют наличие символической связи сказочных существ со стихией огня. Так, на слово-стимул ‘жар’ фиксируется набор таких устойчивых ассоциатов, как *птица, огонь* [РАС, 1: 192], а на стимул ‘конь’ информанты реагируют словами *огонь, златогривый, красный* [РАС, 1: 268].

Человеческая жизнь связывалась в славянской мифологии с теплом, светом, а душа человека отождествлялась с огнем, подтверждением чему может служить выражение “погасла жизнь” [10: 21]. Таким образом, огонь символизировал душу, которая покидает тело в момент смерти [159: 36]. Поэтому в сказках огонь нередко становится символом жизни, оживляющей силы.

Описывая славянские представления о жизни и о душе, Ф. И. Буслаев отметил, что “глубокое понятие о жизни выражается словом воскресить, ибо кресить значит и оживить и высечь огонь из кремня огнивом” [19: 177].

Сопоставительный анализ русских сказок и материалов РАС показал, что во внутреннем лексиконе объективируется не характерная для сказок связь огня с душой человека, что подтверждается наличием в структуре ассоциативного поля стимулов ‘огонь’ и ‘огненная’ реакции *душа* [РАС, 1: 397].

Ассоциативное поле слова ‘огонь’ включает ассоциаты, связанные с представлениями об огне как о символе семейного благополучия, домашнего очага, воплощенными в русском сказочном дискурсе: *в очаге, изба, очаг* [РАС, 1: 398].

Проанализировав содержание ассоциативных полей стимулов, обозначающих огонь, мы пришли к выводу, что во внутреннем лексиконе сохранились и нашли свое вербальное выражение далеко не все символические значения огненной стихии, которыми наполнены русские сказочные тексты:

1. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло;
2. огонь – символ потустороннего мира, мира мертвых;
3. огонь – символ счастья, семейного благополучия, домашнего очага;
4. огонь – символ души.

В русских сказочных текстах нашло свое воплощение символическое значение огня как сакральной силы, связанной с жизнью, способной оживлять (ср., например, образ свечи), но в РАС упомянутые символические характеристики огня совершенно не были отражены. Даже в ассоциативных полях слов-стимулов 'свеча', 'свечи' отсутствуют реакции типа *жизнь* и подобные. Однако во внутреннем лексиконе сохраняется и иллюстрируется символическая связь огня с душой человека. Анализ материалов РАС показал, что носители современного языка ассоциируют огонь с душой. Например, ассоциативные поля слов-стимулов 'огонь' и 'огненная' содержат реакцию *душа* [РАС, 1: 397].

Как показал анализ реакций на стимулы, обозначающие огонь, для языкового сознания носителей современного русского языка не актуальны следующие символические значения огненной стихии, обширно представленные в сказках:

1. сакральная сила, которая помогает герою:
2. Некоторые способы реализации символического значения "огонь – сакральная сила, которая приносит герою вред, зло":
 - а) становится символом опасности, смерти;
 - б) становится символом мести, наказания;
 - в) становится символом уничтожения.
3. символ жизни, оживляющей силы;
4. символ очищения;

5. символ испытания;
6. символ богатства, власти, мудрости.

Последнее из перечисленных символических значений является специфичным для русских сказок, поскольку связано со сказочными героями, наделенными от рождения сверхъестественными способностями и качествами (сыновья с солнцем во лбу, с месяцем на затылке, сыновья: один – по локоть руки в золоте, по колен ноги в серебре, в тыле месяц, по косицам – часты звезды, во лбу солнце, второй – по локоть руки в золоте, по колен ноги в серебре, Иван Премудрый, у которого по локти ручки в золоте, по колен ноги в серебре, на каждом волоске по жемчужинке), а также с некоторыми сказочными персонажами (курочка с золотым гребешком и золотыми яичками). Именно поэтому указанное символическое значение и не было объективировано во внутреннем лексиконе.

Кроме того, воплощенная в сказках сакральность огня практически не отразилась во внутреннем лексиконе современного человека.

2.2.3. Объективация символических значений лексической парадигмы слов с общим значением “земля” во внутреннем лексиконе носителей русской культуры

В русских сказках, ставших предметом нашего анализа, сохранились и нашли свое вербальное выражение мифологические представления о земле как о святой стихии, с помощью которой производился суд, а также как о границе между мирами, между этапами в жизни человека и как о загробном мире.

РАС обеспечивает материал, позволяющий проследить сохранившееся в языковом сознании человека символическое значение земли как границы между мирами. Во внутреннем лексиконе оно представлено единичными примерами, что подтверждается анализом ассоциативных связей. Так, например, в связи со стимулом ‘граница’ у информантов актуализировались реакции *земли, путь* [РАС, 1: 145], для стимула ‘край’ характерными являются синтагматические реакции типа *света, земли*, а также реакции *конец, земля, граница* [РАС, 1: 273-274].

Наблюдение над сказочными текстами позволяет утверждать, что символическое значение земли как стихии, разграничивающей мир живых мира мертвых, является наиболее распространенным в фольклорных текстах и передается посредством целого ряда образов. Ср., например:

“Солдат согласился, нечистый подхватил его под руки, поднял высоко-высоко на воздух и принес за тридевять земель, в тридесятое государство – в белокаменные палаты” [Елена Премудрая, РС: 200].

Земля в народном сознании была символом богатства, плодородия, изобилия. Такое отношение к земле подтверждается народным обычаем желать невесте на свадьбе быть здоровой, как вода, и богатой, как земля [122: 257; 200: 351].

Анализ данных ассоциативного эксперимента, положенного в основу создания РАС, показал, что интересующее нас символическое значение иллюстрируется во внутреннем лексиконе носителей языка множеством примеров, в то время как в сказках оно совершенно не было реализовано.

Так, ассоциативное поле стимула ‘земля’ содержит реакции *плодородная, кормит, богатая, плодоносная* [РАС, 1: 219-220]. Стимул ‘богатство’ сопряжен во внутреннем лексиконе с реакциями *земельное, земли, земля* [РАС, 1: 59], стимул ‘почва’ в свою очередь вызывает реакции *плодородная, благоприятная* [РАС, 1: 495], стимул ‘в поле’ – реакцию *урожай* [РАС, 1: 112].

В процессе анализа ассоциативных реакций на стимул ‘провалиться’ было прослежено, что в языковом сознании человека сохранилась древняя символика земли, связанная с представлениями о ней как о святой стихии, которой славяне клялись. Ср., в частности, синтагматические реакции типа *сквозь землю, на месте, в землю, под землю, пропадом, земля, сквозь* [РАС, 1: 515]. Согласно славянским народным верованиям, земля обладала способностью наказывать за ложь и обман. Поэтому наиболее серьезной и страшной клятвой в народе считалась клятва землей, например, “Чтоб я сквозь землю провалился!”, “Не видать мне вовек сырой земли!” [200: 352].

Поэтому можно утверждать, что представленные выше ассоциации являются этнически окрашенными, поскольку именно “в случаях включения стимула в определенное фразеологическое сочетание или предложение, представляющее собой известную в языковом коллективе цитату, афоризм, поговорку и др.”, проявляется национально-культурная специфика единиц внутреннего лексикона [28: 12].

Таким образом, данный блок ассоциаций показал, что внутренний лексикон обладает способностью отражать особенности мифологии, национального видения мира, национального характера.

Данные, полученные в результате обработки материалов словаря, свидетельствуют, что во внутреннем лексиконе объективируются далеко не все символические значения рассматриваемой стихии мироздания, нашедшие свое вербальное воплощение в сказках:

1. земля – символ границы между мирами;
2. земля – святая стихия, которая не терпит обмана, не содержит в себе ничего нечистого;
3. земля – символ богатства, плодородия, изобилия.

В сказках широко отражена сакральность земли, которая подчеркивается ее способностью изменять внешний облик героя, его статус и т.д. Однако ассоциативные поля слов-стимулов, обозначающих землю, совершенно не содержат реакции, демонстрирующие наличие отмеченного символического значения в языковом сознании человека. Кроме того, во внутреннем лексиконе носителей современного русского языка также не объективировалось символическое значение земли как границы между этапами в жизни человека.

Итак, сравнив массив символических значений земли, выделенных на основе анализа сказочных текстов, с набором значений, объективированных во внутреннем лексиконе, можно сделать вывод, что во внутреннем лексиконе сохранилось лишь два символических значения из общего количества значений

рассматриваемой стихии мироздания, обширно реализовавшихся в сказках.

2.2.4. Объективация символических значений парадигмы слов с общим значением “воздух” во внутреннем лексиконе человека

Для четвертой стихии мироздания – воздуха – в сказочных текстах характерными являются следующие символические значения: 1) сакральная сила, которая помогает герою и 2) сакральная сила, которая приносит герою вред, зло. Анализ ассоциативных реакций, обозначающих воздух, показал, что из двух рассматриваемых значений во внутреннем лексиконе носителей современного языка нашло свое вербальное воплощение только негативное символическое значение этой стихии мироздания. Кроме того, анализ материалов РАС показал, что в сознании испытуемых воздух устойчиво связывается с жизнью, здоровьем, свободой.

Поскольку примеры из сказочных текстов о стихии воздуха не являются многочисленными, они не будут приводиться в качестве иллюстраций в данной части работы.

Ассоциативные поля слов-стимулов ‘воздухом’, ‘чистый’, ‘вольный’ и ‘вдох’ содержат реакции, иллюстрирующие наличие во внутреннем лексиконе человека позитивно маркированных символических характеристик воздуха как стихии, дающей жизнь, связанной с добром. Так, на стимул ‘воздухом’ информанты отреагировали реакциями *жить, питаться* [РАС, 1: 102], для стимула ‘чистый’ характерными являются реакции *воздух, ветер* [РАС, 1: 724-725], для стимула ‘вольный’ – также реакции *ветер, воздух* [РАС, 1: 107]. Среди слов, формирующих ассоциативное поле стимула ‘вдох’, фиксируются реакции *воздух, жизнь, здоровье, чтобы не умереть* [РАС, 1: 79-80].

Негативно маркированные символические характеристики воздуха также отражены во внутреннем лексиконе и находят свое воплощение в образах вихря, урагана, смерча. Если в сказках воздух обладает способностью вредить

герою/героине, например, переносить его в другое царство без его согласия, становится причиной смерти героя, то в языковом сознании носителей языка негативные символические значения воздуха воплощаются с еще большей силой. Этот факт подтверждается тем, что слова, обозначающие воздух, ассоциируются не только со смертью, но и с уничтожением, разрушением, злом. Например, стимул 'ураган' сопряжен во внутреннем лексиконе с реакциями *сильный, буря, бешеный, пронесся, сильный ветер, смерть, страшный, бедствие, бушевал, горе, катастрофа, разрушил, свирепый, смёл, сметет, снесет, ужас, ужасный, черный, темный* [РАС, 1: 690], на стимул 'смерч' фиксируется набор таких устойчивых ассоциатов, как *сильный, буря, страшный, смертельный, страх, бедствие, горе, жестокий, злой, плохой, пронесся, развалины, разгром, разруха, разрушающий, свирепый, смертоносный, смерть, сокрушающий, стихийное бедствие, убийца, ужасный, унес много жизней, черный* [РАС, 1: 599]. На стимул 'вихрь' в РАС фиксируются подобные реакции: *враждебный, сильный, буря, быстро, сила, сильный ветер, туча* [РАС, 1: 94]. Для стимула 'быстрый' характерными являются реакции типа *ветер, как ветер, вихрь* [РАС, 1: 73].

Образ ветра является в сказках амбивалентным, поскольку воплощает как положительные, так и отрицательные характеристики стихии воздуха. Отмеченная амбивалентность присуща этому слову и во внутреннем лексиконе. Так, слово-стимул 'ветер' вызывает реакции *свежий, приятный, свежесть, свобода*, но также и *горе, злой, противный, беспокойный* [РАС, 1: 87].

Следует напомнить, что воздух, а точнее его конкретные воплощения (вихрь, ветер), связывались в народном сознании с нечистой силой и являлись ее конкретным воплощением. Для представлений о вихре характерной является семантика кручения, верчения, витья как магических действий, имеющих нечистую, демоническую природу [158: 379]. Вихрь имеет в народе названия кружанка, заверть, столбовой ветер, ветроворот и др. [34: 209].

Анализ предложенных в РАС реакций подтверждает, что подобная символическая

связь объективирована и во внутреннем лексиконе. Так, стимул 'вихрь' вызывает у информантов реакции *закружил, закружит, крутиль* [РАС, 1: 94], а ассоциативное поле стимула 'смерч' включает слова *крутилка, столб* [РАС, 1: 599].

Воздух – стихия мироздания, которая представлена в сказках наименьшим количеством примеров и обладает всего двумя символическими значениями, а именно:

1. сакральная сила, которая помогает герою:
 - а) помогает перемещаться в пространстве;
 - б) выполнять сложные задания;
 - в) избежать смерти.
2. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло:
 - а) связывается со смертью;
 - б) переносит героя/героиню в другое царство без его/ее согласия;
 - в) связывается с нечистой силой.

Для сравнения отметим, что во внутреннем лексиконе совершенно не представлено позитивно маркированное символическое значение воздуха как стихии, помогающей герою в сказочных текстах. Однако положительные символические характеристики этой стихии демонстрируются в языковом сознании человека ее связью с жизнью, здоровьем и свободой. Ср., например, ассоциаты *жить, питаться* [РАС, 1: 102], *жизнь, здоровье, чтобы не умереть* [РАС, 1: 79-80], *свобода* [РАС, 1: 87] и др.

Посредством анализа набора ассоциативных реакций, выбранных из РАС, были прослежены следующие способы реализации негативно маркированного символического значения воздуха:

- а) стихия, связанная со смертью;
- б) стихия, связанная с уничтожением, разрушением, злом;
- в) стихия, связанная с нечистой силой.

Связь четвертого первоэлемента бытия со смертью иллюстрируется в РАС

реакциями типа *смерть* [РАС, 1: 690], *смертельный, смертоносный, убийца, стихийное бедствие, унес много жизней* [РАС, 1: 599].

Кроме того, в языковом сознании носителей языка слова, обозначающие воздух, ассоциируются еще и с уничтожением, разрушением, злом. Отмеченное символическое значение воздуха представлено в РАС такими реакциями, как *страшный, бушевал, горе, бедствие, катастрофа, разрушил, смел, сметет, снесет, ужасный* [РАС, 1: 690], *жестокий, злой, развалины, разгром, разруха, разрушающий, враждебный, сокрушающий* [РАС, 1: 599], *горе, злой* [РАС, 1: 87].

Последний способ реализации негативно маркированного символического значения воздуха находит более полное отражение во внутреннем лексиконе по сравнению со сказочными текстами. В сказках символическая связь воздуха с нечистой силой представлена единичными примерами только в связи с образом ветра. Однако материалы РАС показывают, что во внутреннем лексиконе также демонстрируется связь вихря и смерча с нечистой силой (ср., например, реакции *закружил, закружит, крутиль* [РАС, 1: 94], *крутилка, столб* [РАС, 1: 599]).

Символическое значение воздуха как стихии, способной переносить героев в иное царство, совершенно не представлено во внутреннем лексиконе носителей языка. Следует отметить, что парадигма образов воздуха во внутреннем лексиконе шире, чем в сказочных текстах. Так, в сказках символические значения этого первоэлемента бытия передаются при помощи образов ветра, вихря и воздуха, а в РАС в качестве стимулов представлены также образы смерча и урагана, ассоциативные поля которых иллюстрируют наличие во внутреннем лексиконе человека негативных символических значений стихии воздуха.

Выводы

Анализ устойчивых ассоциативных связей стимулов-названий первоэлементов бытия продемонстрировал их сопряженность с древнейшими мифологическими представлениями, способность внутреннего лексикона объективировать

символические значения вербальных единиц, которые находят свое отражение в фольклорных текстах. Результаты сопоставительного исследования, проведенного на основе анализа русских сказок и материалов РАС, представлены в Таблице I.

Таблица I.

Название первоэлемента бытия	Символические значения первоэлемента, выделенные на основе анализа сказок	Символические значения первоэлемента, объективированные во внутреннем лексиконе
1. Вода	<p>1. сакральная сила, которая помогает герою:</p> <p>а) возвращает к жизни, оживляет;</p> <p>б) возвращает здоровье и исцеляет;</p> <p>в) возвращает молодость и красоту;</p> <p>г) становится источником силы;</p> <p>д) помогает преодолеть препятствия, скрыться от преследователей;</p> <p>е) становится источником будущего благосостояния героя.</p>	<p style="text-align: center;">+</p> <p style="text-align: center;">+</p> <p style="text-align: center;">–</p> <p style="text-align: center;">+</p> <p style="text-align: center;">–</p> <p style="text-align: center;">–</p>
	2. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло:	<p style="text-align: center;">+</p>

	а) становится местом пребывания нечистой силы; б) связывается со смертью; в) наносит телесный вред герою.	+ + -
	3. символ изобилия, богатства;	-
	4. символ границы между мирами;	+
	5. символ границы между этапами в жизни человека;	-
	6. символ очищения;	+
	7. символ оплодотворения;	+
	8. символ жизни и смерти, опасности;	+
	9. символ радости и горя.	+
2. Огонь	1. сакральная сила, которая помогает герою: а) помогает чудесному помощнику обнаружить мертвого героя; б) отпугивает нечистую силу, разрушает злые колдовские чары.	-

	2. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло: а) становится символом опасности, смерти; б) становится символом мести, наказания; в) становится символом уничтожения; г) становится стихией, которая связывается с нечистой силой.	+ - - +
	3. символ счастья, семейного благополучия, домашнего очага;	+
	4. символ жизни, оживляющей силы;	-
	5. символ очищения;	-
	6. символ испытания;	-
	7. символ потустороннего мира, мира мертвых;	+
	8. символ богатства, власти, мудрости.	-
	-	символ души
3. Земля	1. символ потустороннего мира, мира мертвых;	-
	2. земля – святая стихия,	+

	которая не терпит обмана, не содержит в себе ничего нечистого.	
	3. земля – символ границы между мирами.	+
	4. земля – сакральная сила, связанная с оборотничеством.	–
	5. земля – символ границы между этапами в жизни человека.	–
	–	символ богатства, плодородия, изобилия.
4. Воздух	1. сакральная сила, которая помогает герою: а) помогает перемещаться в пространстве; б) выполнять сложные задания; в) избежать смерти.	–
	2. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло: а) связывается со смертью; б) переносит героя/героиню в другое царство	+ + –

	без его/ее согласия; в) связывается с нечистой силой. —	+ символ разрушения, уничтожения.
	—	символ жизни, здоровья, свободы.

Итак, во внутреннем лексиконе объективировались не все символические значения четырех стихий, однако анализ ядерной части АВС позволяет утверждать, что подавляющее большинство этих значений все же сохранилось в языковом сознании носителей русской культуры. Следует отметить, что в ассоциативно-вербальной сети объективируются символические значения первоэлементов бытия, которые отсутствуют в сказочных текстах. Ср., например, огонь – символ души, земля – символ богатства, плодородия, изобилия и воздух – символ жизни, здоровья, свободы. Анализ представленных в Таблице I данных доказывает, что сказочные тексты обеспечивают материал, позволяющий проследить многообразие символических значений первоэлементов бытия, характерных для мифологических представлений восточных славян о стихиях мироздания.

Анализ сказочного материала и ассоциативных полей слов-стимулов, обозначающих воду, огонь, землю и воздух, подтверждает, что символы первоэлементов, как в сказках, так и во внутреннем лексиконе, способны передавать одно и то же символическое значение. Так, например, в сказках символы воды и огня обладают следующими общими значениями: "сакральная сила, которая помогает герою", "сакральная сила, которая приносит герою вред, зло" и "символ очищения"; для первоэлементов огонь и земля общими являются символические значения границы между мирами и границы между этапами в

жизни человека, огонь и земля реализуют одно общее символическое значение "символ потустороннего мира, мира мертвых", а значение "сакральная сила, которая приносит герою вред, зло" является общим для символов воды, огня и воздуха. Однако при совпадении основных символических значений, способы их реализации остаются специфичными для каждого отдельного первоэлемента.

Во внутреннем лексиконе для символов воды и огня общими являются такие символические значения: "сакральная сила, которая помогает герою", "сакральная сила, которая приносит герою вред, зло"; для символов воды и земли – значение границы между мирами, а для символов воды, огня и воздуха общим выступает символическое значение "сакральная сила, которая приносит герою вред, зло".

Кроме перечисленных случаев полного совпадения символических значений первоэлементов бытия, был зафиксирован также случай частичного совпадения значений воды и земли. Так, ассоциативные реакции, выбранные из РАС, подтверждают наличие во внутреннем лексиконе следующего символического значения воды: вода – символ оплодотворения, плодородия (ср., например, реакции *жизнь, живительная, мама* [РАС, 1: 99-100], *матушка (кормилица)* [РАС, 1: 553]). Анализ набора ассоциатов на стимул 'земля' показывает, что испытуемые устойчиво связывают землю с богатством, плодородием и изобилием (ср., например, ассоциаты *плодородная, кормит, богатая, плодоносная* и др.). Однако наличие в сознании информантов подобного символического значения у воды содержит указание на оплодотворяющую функцию этой стихии по отношению к земле. Присутствие во внутреннем лексиконе ассоциативной связи земли с богатством, плодородием, изобилием указывает на то, что эта стихия выполняет функцию женского производящего начала, матери.

Полученные результаты исследования позволяют утверждать, что, во-первых, сказочные тексты в сравнении со внутренним лексиконом в большем объеме сохраняют массив символических значений первоэлементов бытия, а во-вторых, в сказках символы первоэлементов бытия гораздо чаще выявляют общие

СИМВОЛИЧЕСКИЕ ЗНАЧЕНИЯ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Традиция каждой культуры имеет целостный характер и представляет собой сложную систему взаимосвязанных элементов – обычаев, ценностей, норм, идеалов, стереотипов, символов [167: 176; 15: 44]. В основе каждой культуры лежит своя система предметных значений, социальных стереотипов, когнитивных схем [179: 168]. Вот почему понять культуру (и язык как ее составную часть) невозможно, не обратившись к этим обычаям, стереотипам, символам. Символика народа своеобразно отображает особенности его мировоззрения, философии, истории, быта. Символы “вырастают” из мифологии, и каждый символ – это концентрированное выражение мифа. Изучение символики дает возможность, с одной стороны, увидеть глубинные корни этнического своеобразия каждого этноса, а с другой – понять те неразрывные узы, которые связывают этот народ с другими этносами в системе мировой культурной традиции.

Анализ символики русской сказки продемонстрировал, что русский язык, как и другие индоевропейские языки, усвоив общую систему символов, в то же время внес в их интерпретацию собственный национально-культурный компонент. Исследование символических значений лексических единиц на основе их контекстуального анализа, в результате которого выясняются устойчивые коннотации, обуславливающие закрепление символических смыслов в семантической структуре языкового знака, является важной лингвистической проблемой. Эти скрытые смыслы, как известно, не отражены в толковых, этимологических и других лингвистических словарях. Однако комплексный анализ значения слова и адекватное осмысление всех его составных предполагает и лингвокультурологический аспект, а именно – выяснение отношения языковых единиц к совокупности контекстов культуры. Поэтому можно говорить о том, что именно символы обладают способностью “консервировать” память культуры.

Анализ сказочного материала показал, что сказочные символы обладают

признаками *многозначности*, которая нередко характеризуется диффузностью семантики, а также *амбивалентности* (или *поливалентности*) *оценочных коннотаций*.

Однако наличие перечисленных признаков символов не усложняет их понимания, потому что символы функционируют в определенных культурных и операциональных контекстах, в границах которых и выявляется, конкретизируется символическое содержание (благодаря контекстуальным связям, ассоциативной когезии, устойчивым коннотациям языкового знака).

В основе символизации многих названий лежит анимизм (одухотворение), анимитизм (оживление) и антропоморфизм (очеловечивание). Прежде всего, следует отметить, что одно и то же символическое значение может передаваться в сказках несколькими символами. Например, символические значения “сакральная сила, которая помогает герою”, “символ очищения” в сказочных текстах свойственны символам воды и огня; символические значения границы между мирами и границы между этапами в жизни человека могут передавать символы воды и земли; символическое значение потустороннего мира, мира мертвых передается символами огня и земли, а негативно маркированное значение “сакральная сила, которая приносит герою вред, зло” характерно для символов воды, огня и воздуха.

Среди сказочных символов преобладают позитивно маркированные. Это обусловлено наявностью, в основном, позитивных доминант в составе мифопоэтической картины мира, а также важнейшей эстетической функцией, которую они выполняют в сказке, показывая победу добра над злом.

Текстуальный анализ подтвердил актуальность для русского сказочного текста так называемых архетипических (основополагающих, которые, по мнению К. Г. Юнга, исконно сопровождали человека; они обусловлены самой природой, жизнью и культурой) символов, среди которых огонь, вода, земля и воздух. Во всех мифологиях мира указанные символы выступают как первоэлементы бытия. Так,

огонь воплощает мужское начало, оплодотворяющую силу, вода – женское начало, а их соединение символизирует начало всего существующего на земле. Земля символизирует материнское чрево, из которого все происходит и в которое все возвращается, а воздух – дыхание жизни.

Архетипические символы воды, огня, земли и воздуха являются центральными в мифопоэтической картине мира восточных славян, а учение о четырех первоэлементах бытия принадлежит к древнейшим мифам про возникновение вселенной. Выступая святыми, одухотворенными сущностями, эти стихии приобретают различные символические значения как в мифах, так и в архаических фольклорных текстах – сказках. Итак, мифологические представления об огне, воде, земле и воздухе трансформировались в тексты русских сказок и обусловили появление различных (иногда полярных) символических значений.

Так, например, лексические единицы, входящие в парадигму с общим значением “**вода**”, характеризуются такими символическими значениями:

1. сакральная сила, которая помогает герою;
2. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло;
3. символ изобилия, богатства;
4. символ границы между мирами;
5. символ очищения;
6. символ границы между этапами в жизни человека;
7. символ оплодотворения;
8. символ жизни и смерти, опасности;
9. символ радости и горя.

Первоэлемент “**огонь**” сопряжен в сказочных текстах со следующими символическими значениями:

1. сакральная сила, которая помогает герою;
2. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло;
3. символ счастья, семейного благополучия, домашнего очага;

4. символ жизни, оживляющей силы;
5. символ очищения;
6. символ испытания;
7. символ потустороннего мира, мира мертвых;
8. символ богатства, власти, мудрости.

Парадигма образов **земли** развивает в сказках такие значения:

1. символ мира мертвых;
2. святая стихия, которая не терпит обмана, не содержит в себе ничего нечистого;
3. символ границы между мирами; 4. сакральная сила, связанная с оборотничеством; 5. символ границы между этапами в жизни героя.

Первоэлемент **“воздух”** реализует бинарно-противоположные значения:

1. сакральная сила, которая помогает герою;
2. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло.

По своей природе архетипические символы первоэлементов бытия являются амбивалентными. Наличие ряда позитивных символических значений феноменов воды, огня, земли и воздуха обусловлено тем, что с этими стихиями связывались представления древних славян о начале жизни на земле и зарождении человеческой цивилизации. Наличие ряда негативно маркированных значений рассматриваемых символов связано с представлениями о воде и об огне, как о разрушительной, смертоносной силе, о земле как о могиле, а о воздухе как о воплощении зла и нечистой силы.

Актуальной лингвистической проблемой, возникшей в связи с изучением способов реализации символических значений языковых единиц, является проблема объективации рассматриваемых символических смыслов во внутреннем лексиконе современных носителей языка.

Отметим, что основной функцией внутреннего лексикона является хранение в памяти человека знаний о названиях вещей, признаков, действий, а также знаний о средствах создания этих названий, их функционирования и структуры [197:102].

Данные многочисленных ассоциативных экспериментов позволяют утверждать, что слова в памяти человека тесно связываются при помощи ассоциаций. Внутренний лексикон представляет собой динамическую систему, связанную с памятью человека и организованную, как и последняя, по принципу “стратификации разных ассоциативных сеток связей и их иерархии” [197: 100]. Поэтому для того, чтобы определить, объективируются ли символические значения определенных лексических единиц во внутреннем лексиконе, следует установить, с какими словами в ассоциативно-вербальной сети эти единицы коррелируют. “Русский ассоциативный словарь”, составленный на основе ассоциативного эксперимента, предоставляет богатый материал, позволяющий выявить способы объективации символических значений первоэлементов бытия в языковом сознании современного человека.

Сравнительный анализ сказочного текста и ассоциативно-вербальной сети подтверждает, что основные характеристики символа, выделенные в русских сказках (многозначность и амбивалентность), нашли свое вербальное воплощение и во внутреннем лексиконе. Так, анализ ассоциативных полей стимулов, обозначающих воду, огонь, землю и воздух, показал, что ментальный словарь носителей современного русского языка в сравнении со сказочным текстом объективирует следующий набор символических значений первоэлементов:

Вода:

1. сакральная сила, которая помогает герою.
2. вода – символ оплодотворения, плодородия.
3. вода – символ границы между мирами.
4. вода – символ очищения.
5. вода – сакральная сила, которая приносит герою вред, зло.
6. вода – символ радости и горя.
7. вода – символ жизни, а также смерти, опасности.

Огонь:

1. сакральная сила, которая приносит герою вред, зло;
2. огонь – символ потустороннего мира, мира мертвых;
3. огонь – символ счастья, семейного благополучия, домашнего очага;
4. огонь – символ души.

Земля:

1. земля – символ границы между мирами;
2. земля – святая стихия, которая не терпит обмана, не содержит в себе ничего нечистого.

Воздух:

Сакральная сила, которая приносит герою вред, зло (связывается со смертью и с нечистой силой).

Таким образом, большинство символических значений архетипических символов первоэлементов бытия являются актуальными для носителей современного языка. Однако при обработке материалов РАС были отмечены и такие значения, которые не нашли своего вербального выражения в сказочном тексте. Среди них такие, как “огонь – символ души”, “земля – символ богатства, плодородия, изобилия” и “воздух – символ жизни, здоровья, свободы”.

Кроме того, рассматриваемые языковые единицы сохраняют во внутреннем лексиконе способность передавать как позитивно-, так и негативно-оценочные символические значения. Так, например, номен “вода” сопряжен, с одной стороны, с реакцией *очисти нас и губит людей* – с другой [РАС, 1: 99-100], номен “огонь” вызывает реакции *очищающий*, а также *бесовский, бешеный, испепеляющий, смерть, страшный, уничтожающий* и др. [РАС, 1: 397-398], номен “земля” – ассоциации *родная, моя, мать, кормилица, дарит жизнь* и др., но и *предков, пухом, вечность, порог, предки, примет* [РАС, 1: 219-220], а номен “воздух” – реакции *целительный, жизнь, необходимость* и т.д., но и *грязный, грязь, мрачный* [РАС, 1: 102] и многие другие.

Национально-культурная специфика архетипических символов первоэлементов

бытия отражается как в сказках, так и во внутреннем лексиконе носителей русской культуры. Например, связь четырех стихий мироздания, характерная для славянской мифологии, воплощена в сказочных образах острова Буяна, огненной реки, змея, водяного царя и коня. А во внутреннем лексиконе эта связь, в свою очередь, также представлена множеством примеров, среди которых ассоциаты *вода, море, суша, река, огонь, воздух* на стимул ‘земля’ [РАС, 1: 219-220]; реакции типа *огонь, пламя* на стимул ‘вода’ [РАС, 1: 99-100]; ассоциат *вода* на стимул ‘огонь’ [РАС, 1: 397]; ассоциаты *вода, земля, море* на слово ‘воздух’ [РАС, 1: 77] и др.

Итак, проведенное лингвистическое исследование позволяет утверждать, что самый распространенный фольклорный жанр – сказка – обладает способностью наиболее полно объективировать богатство символических значений вербальных единиц. Кроме того, широкий спектр символических значений первоэлементов бытия, выявленный на основе контекстуального анализа, является актуальным для языкового сознания носителей русской культуры, что подтверждает взаимосвязь, взаимопроникновение текстовой и ментально-вербальной реализаций языка.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Аверинцев С. С. София – Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2001. – 460 с.
2. Акулова Е. А. Многозначное слово в ассоциативном эксперименте //

Когнитивная семантика: Материалы Второй Международной школы-семинара по когнитивной лингвистике, 11-14 сентября 2000 г. – В 2 ч. Ч. 2. – Тамбов: Изд-во Тамбов. Ун-та, 2000. – с. 32-33.

3. Алпатов В. М. Об антропоцентричном и системоцентричном подходе к языку // Вопросы языкознания. – 1993. – № 3. – с. 15-27.

4. Арутюнова Н. Д. Аксиология в механизмах жизни языка // Проблемы структурной лингвистики. 1982. – М.: Наука, 1984. – с. 5-24.

5. Арутюнова Н. Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры: Сб: Пер с англ., фр., нем., исп., польск. яз. / Вступ. Ст. и сост. Н. Д. Арутюнова. – М.: Прогресс, 1990. – с. 5-33.

6. Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. – М.: Сов. Россия, 1988. – 508 с.

7. Афанасьев А. Н. Народ-художник. Миф. Фольклор. Литература. – М.: Сов. Россия, 1986. – 368 с.

8. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. – В 2 т. – т. 1. – М., 1865. – 800 с.

9. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. – В 2 т. – т. 2. – М., 1868.

10. Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. – М.: “Индрик”, 1996. – 640 с.

11. Байбурин А. К. Миф // Народные знания. Фольклор. Народное искусство. – Вып. 4. – М.: Наука, 1991. – с. 75-78.

12. Байбурин А. К. Мифологическое сознание // Народные знания. Фольклор. Народное искусство. – Вып. 4. – М.: Наука, 1991. – с. 78-80.

13. Байбурин А. К. Мифология // Народные знания. Фольклор. Народное искусство. – Вып. 4. – М.: Наука, 1991. – с. 80-83.

14. Бауэр В., Дюмотц И., Головин С. Энциклопедия символов. – М.: “Крон-Пресс”, 1998. – 512 с.
15. Белова А. Д. Лексична семантика і міжкультурні стереотипи // Мовні і концептуальні картини світу. – К.: Логос, 2002. – с. 43-54.
16. Блумфилд Л. Язык. М.: Прогресс, 1968. – 606 с.
17. Большой энциклопедический словарь. Языкознание / Гл. ред. В. Н. Ярцева. – М.: “Большая Российская энциклопедия”, 1998. – 685 с.
18. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: Фірма “Довіра”, 1992. – 414 с.
19. Буслаев Ф. И. Преподавание отечественного языка. – М.: Просвещение, 1992. – 512 с.
20. Бутенко Н. П. Словник асоціативних норм української мови. – Львів: Вища школа, 1979. – 120 с.
21. Васильев Л. М. Теория семантических полей// Вопросы языкознания. – 1971. – № 5. – с. 105-113.
22. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. – М.: Русские словари, 1997. – 416 с.
23. Веселовский А. Миф и символ (Публикация К. И. Ровды) // Русский фольклор. – Л.: Наука, 1979. – т. XIX: Вопросы теории фольклора. – с. 186-199.
24. Воркачев С. Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании // НДВШ. Филологические науки. – М., 2001. – № 1. – с. 64-72.
25. Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. – М.: Наука, 1981. – 138 с.
26. Гальперин П. Я. Языковое сознание и некоторые вопросы взаимоотношения языка и мышления // Вопросы философии. – № 4 – с. 95-101.
27. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. – В 2 т. – т. 2 – Тбилиси: Изд-во Тбилис. ун-та, 1984. – 1008 с.
28. Гапченко О. А. Семантично похідні найменування у внутрішньому лексиконі

- людини (на матеріалі близькоспоріднених мов). Автореф. дис... канд. філол. н. – К., 1995. – 27 с.
29. Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. – М.: “Прогресс” – “Культура”, 1995. – 480 с.
30. Голубовская И. А. Этнические особенности языковых картин мира: Монография. – К.: “Киевский ун-т”, 2002. – 293 с.
31. Горелов И. Н., Седов К. Ф. Основы психолінгвістики. – М.: Лабиринт, 1998. – 256 с.
32. Грушко Е. А., Медведев Ю. М. Энциклопедия славянской мифологии. – М.: Астрель, 1996. – 206 с.
33. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – 450 с.
34. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – В 4 т. – М.: “Русский язык”, 1978. – т. 1. – 699 с.
35. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – В 4 т. – М.: “Русский язык”, 1979. – т. 2. – 779 с.
36. Доброхотов А. Л. Онтология символа в ранних трудах А. Ф. Лосева // Античность в контексте современности: [Сборник: Памяти А. Ф. Лосева / Под ред. А. А. Тахо-Годи, И. М. Нахова]. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – с. 215-221.
37. Евсюков В. В. Мифы о вселенной. – Новосибирск: Наука, 1988. – 175 с.
38. Еремина В. И. Символика. Символ // Народные знания. Фольклор. Народное искусство. – Вып. 4. – М.: Наука, 1991. – с. 110-111.
39. Єрмоленко С. С. До питання про міфологічний аспект мови // Мова і культура. – У 10-ти т. – Вип. 5. – т. 2. Культурологічний компонент мови. – ч. 1. – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2002. – с. 140-147.
40. Жайворонок В. В. Проблема концептуальної картини світу та мовного її відображення // Культура народів Причорномор'я. – 2002. – № 32. – с. 51-53.
41. Жайворонок В. В. Українська етнолінгвістика: деякі аспекти досліджень // Мовознавство. – 2001. – № 5. – с. 48-63.

42. Жайворонок В. В. Українські обрядові мовні формули на етнокультурному тлі/
<http://ukrling.iwebland.com>
43. Жинкин Н. И. О кодовых переходах во внутренней речи // Вопросы языкознания. – 1964. – № 6. – с. 26-38.
44. Жуков В. П. Словарь русских пословиц и поговорок. – М.: “Сов. Энциклопедия”, 1967. – 535 с.
45. Залевская А. А. Ассоциативный тезаурус английского языка и возможности его исследования в психолингвистических исследованиях // Психолингвистические исследования в области лексики и фонетики. – Калинин: Калининский гос. ун-т, 1983. – с. 26-41.
46. Залевская А. А. Ассоциативный тезаурус – словарь нового типа // Национальная специфика языка и ее отражение в нормативном словаре: Сб. ст. / Отв. Ред. Ю. Н. Караулов. – М.: Наука, 1988. – с. 136-141.
47. Залевская А. А. Введение в психолингвистику. – М.: Российский гос. гуманитар. ун-т., 1999. – 382 с.
48. Залевская А. А. Вопросы организации лексикона индивида в публикациях последних лет // Психолингвистические проблемы фонетики и лексики. – Калинин, Калининский гос. ун-т, 1989. – с. 81-90.
49. Залевская А.А. Вопросы организации лексикона человека в лингвистических и психолингвистических исследованиях. – Калинин, Калининский гос. ун-т, 1978. – 86 с.
50. Залевская А. А. Из опыта сопоставления ассоциативных реакций в условиях различных культур // Психолингвистика и обучение русскому языку нерусских. – М.: Изд-во “Русский язык”, 1977. – с. 158-171.
51. Залевская А. А. Межкультурный аспект проблемы ассоциаций // Словарь ассоциативных норм русского языка. – М.: Москов. ун-та, 1977. – с. 46-52.
52. Залевская А. А. Межъязыковые сопоставления в психолингвистике. – Калинин: Калининский гос. ун-т, 1979. – 82 с.

53. Залевская А. А. Некоторые проявления специфики языка и культуры испытуемых в материалах ассоциативных экспериментов // Этнолингвистика / Ю. А. Сорокин, И. Ю. Марковина, А. Н. Крюков и др. – М.: Наука, 1988. – с. 34-48.
54. Залевская А. А. О комплексном подходе к исследованию закономерностей функционирования языкового механизма человека // Психолингвистические исследования в области лексики и фонетики. – Калинин: Калининский гос. ун-т, 1981. – с. 28-45.
55. Залевская А. А. Проблемы организации внутреннего лексикона человека. Учеб. пособие. – Калинин: Калининский гос. ун-т, 1977. – 82 с.
56. Залевская А. А. Слово в лексиконе человека. Психолингвистическое исследование. – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1990. – 204 с.
57. Залевская А. А. Специфика единиц и механизмов индивидуального лексикона // Психолингвистические исследования значения слова и понимания текста. – Калинин: КГУ, 1988. – с. 5-15.
58. Золотова Н. О. К проблеме “ядра” лексикона человека // Психолингвистические исследования в области лексики и фонетики. – Калинин: Калининский гос. ун-т, 1981. – с. 45-48.
59. Золотова Н. О. О ходе исследования специфики ядра лексикона // Психолингвистические исследования в области лексики и фонетики. – Калинин: Калининский гос. ун-т, 1983. – с. 41-44.
60. Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. – М.: Наука, 1964. – 325 с.
61. Иванов А. А., Панькин В. М., Филиппов А. В., Шанский Н. М. Еще раз о традиционной поэтической символике // Русский язык в школе. – 1978. - № 3. – с. 63-75.
62. Иванов А. А., Панькин В. М., Филиппов А. В., Шанский Н. М. Краткий словарь традиционных символов русской поэзии // Русский язык в школе. – 1977. - № 4. – с. 73-85, № 5. – с. 86-95.

63. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. – М.: Наука, 1974. – 343 с.
64. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период) – М.: Наука, 1965. – 245 с.
65. Иванова Л. П. Кавказ в русском языковом сознании XIX-XX вв. – К., 2004. – 106 с.
66. Иванова Л. П. Феномены ментального пространства индивида, народа, цивилизации // Актуальні проблеми менталінгвістики: Збірник статей. – Черкаси, 2005. – с. 8-10.
67. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. – К.: АТ “Обереги”, 1992. – 424 с.
68. Караулов Ю. Н. О состоянии русского языка современности. Доклад на конференции “Русский язык и современность. Проблемы и перспективы развития русистики” – М.: Академия наук СССР. Ин-т русского языка АН СССР, 1991. – 65 с.
69. Караулов Ю. Н. Русский ассоциативный словарь как новый лингвистический источник и инструмент анализа языковой способности // Русский ассоциативный словарь. – В 2т. – т. 1. От стимула к реакции: Ок. 7000 стимулов. – М.: ООО “Астрель”: ООО “Изд-во АСТ”, 2002. – с. 750-784.
70. Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. – М.: Наука, 1987. – 261 с.
71. Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры: Сборник. – М.: Прогресс, 1990. – с. 33-43.
72. Кедров К. Мне кажется, я всегда знал Павла Флоренского // Гороскоп. - № 6. – 2000. – с. 9-11.
73. Клименко А. П., Супрун А. Е. Ассоциативный эксперимент в ряду других методов семантических исследований // Словарь ассоциативных норм русского языка. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1977. – с. 17-24.
74. Ковтун Т. В. Парадигма образів землі в дискурсі російської казки // Мовні і

- концептуальні картини світу. Вип. 9: Збірник наукових праць – К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2003. – с. 371-375.
75. Ковтун Т. В. Парадигми образів первоелементів быття в текстах руських сказок // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Літературознавство. Мовознавство. Фольклористика. – К.: “Київський університет”, 2004. – с. 35-37.
76. Ковтун Т. В. Символіка первоелементів буття та її відображення в казковому дискурсі східних слов'ян // Проблеми семантики, прагматики та когнітивної лінгвістики. Збірник наукових праць. Випуск 1. – К.: КНУ, 2002. – с. 82-86.
77. Ковтун Т.В. Этнопсихолінгвістическіе особенності символів первоелементів быття и их объективация в сознании носителей современного русского языка (на материале «Русского ассоциативного словаря») // Мовні і концептуальні картини світу. Збірник наукових праць. – Вип. 11. Книга 1. – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2004. – с. 212-215.
78. Кононенко В. І. Національно-мовна картина світу: зіставний аспект (на матеріалі української та російської мов) // Мовознавство. – 1996. – № 6. – с. 39-45.
79. Кононенко В. І. Символи української мови. – Івано-Франківськ: Плай, 1996. – 272 с.
80. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. – К.: Либідь, 1994. – 284 с.
81. Костюхин Е. А. Сказки // Народные знания. Фольклор. Народное искусство. – Вып. 4. – М.: Наука, 1991. – с. 114-117.
82. Красных В. В. Этнопсихолінгвістика и лингвокультурология. – М.: “Гнозис”, 2002. – 284 с.
83. Кубрякова Е. С. Эволюция лингвистических идей во II пол. XX века (опыт парадигмального анализа) // Язык и наука конца 20 века. Сб. ст. М.: Рос. Гос. гуманитар. ун-т, 1995.- с. 144-238.
84. Курганов Е. Розанов и Флоренский // Звезда. – 1997. - № 3. – с. 211-220.
85. Langer S. Philosophy in a New Key. A study of symbolism of Reason, Rite and Art. –

- Harvard University press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1969. – 313 p.
86. Лебедева Т. М. Етнолінгвістичний аспект вивчення фразеологічних одиниць, основу яких становлять символи води й вогню // Система і структура східнослов'янських мов: Зб. наук. праць. – К.: Знання України, 2005. – с. 215-219.
87. Леонтьев А. А. Общие сведения об ассоциациях и ассоциативных нормах // Словарь ассоциативных норм русского языка. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1977. – с. 5-16.
88. Леонтьев А. А. “Словарь стереотипных ассоциаций русского языка”, его теоретические основы и значения для обучения русскому языку иностранцев // Вопросы учебной лексикографии. – М.: Изд-во Москов. ун-та, 1969. – с. 114-128.
89. Лингвистический энциклопедический словарь / Науч. ред. совет. изд-ва “Сов. энцикл.”, Инт-т языкознания АН СССР; Гл. ред. В. Н. Ярцева. – М.: Сов. энцикл., 1999. – 682 с.
90. Линдсей П., Норман Д. Переработка информации у человека. М.: Наука, 1974.
91. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – с. 393-599.
92. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 479 с.
93. Лосев А. Ф. Логика символа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – с. 247-273.
94. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: “Мысль”, 1993. – 959 с.
95. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: “Искусство”, 1976. – 368 с.
96. Лосев А. Ф. Символ // Философская энциклопедия. – В 5 т. – т. 5. – М.: “Сов. Энциклопедия”, 1970. – с. 10-11.
97. Лосев А. Ф. Философия имени. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 269 с.
98. Лукінова Т. Б. О. О. Потєбня як дослідник слов'янського язичництва // Наукова

- спадщина О.О.Потебні і сучасна філологія. – К.: Наукова думка, 1985. – с. 54-65.
99. Лупанова И. П. “Смеховой мир” русской волшебной сказки // Русский фольклор. – Л.: Наука, 1979. – т. XIX: Вопросы теории фольклора. – с. 65-84.
100. Любимов Ю. В. Природа ассоциации, структура словесной памяти и понятие ассоциативного значения // Словарь ассоциативных норм русского языка. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1977. – с. 25-32.
101. Маковский М. М. “Картина мира” и миры образов (Лингвокультурологические этюды) // Вопросы языкознания. – М.: Наука, 1992. - № 6. – с. 36-54.
102. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. – М.: “Владос”, 1996. – 416 с.
103. Маковский М. М. Язык – Миф – Культура. Символы жизни и жизнь символов. – М.: Русские словари, 1996. – 329 с.
104. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. – М.: , 1996. – с.
105. Марфіна Ж. Мовна асоціація як поняття психолінгвістики та лінгвостилістики // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Вип.. 34. ч. II. – 2004. – с. 366-373.
106. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. – М.: Наука, 1958. – с.
107. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 407 с.
108. Менцей М. Славянские народные верования о воде как границе между миром живых и миром мертвых // Славяноведение. – 2000. - № 1. – с.89-97.
109. Мечковская Н. Б. Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов. – М.: Агенство “ФАИР”, 1998. – 352 с.
110. Минский М. М. Фреймы для представления знаний. – М.: Энергия, 1979. – 148 с.
111. Миролубов Ю. Русский языческий фольклор. Очерки быта и нравов. – М.: Беловодье, 1995. – 320 с.

112. Миролубов Ю. Сакральное Руси. Собр. Соч. В 2 т. – т. 1. – М.: “Золотой век”, 1996. – 600 с.
113. Мифологический словарь /Гл. ред. Е. М. Мелетинский/. – М.: “Советская энциклопедия”, 1991. – 736 с.
114. Мосенкіс Ю. Чотири сторони первісного світу. Свідчення мови про виникнення культури // Мова та історія: Періодичний збірник наукових праць. – Вип. 61. – К., 2002. – с. 40-43.
115. Мусиенко В. П. Введение в психолінгвістику / Учебное пособие. – К., 1996. – 120 с.
116. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. – В 3-х т. – т. 2. / Подготовка текста и примечания В. Я. Проппа. – М.: Государственное издательство Художественной литературы, 1958. – 509 с.
117. Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. – М.: Наука, 1982. – 150 с.
118. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. – К.: Обереги, 1993. – 88 с.
119. Нидерле Л. Славянские древности. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1956. – 449 с.
120. Новиков А. И., Ярославцева Е. И. Семантические расстояния в языке и тексте. – М.: Наука, 1990. – 136 с.
121. Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. – Л.: Наука, 1974. – 253 с.
122. Новикова М. Коментар // Українські замовляння. – К.: Дніпро, 1993. – 307 с.
123. Олійник І. С., Сидоренко М. М. Українсько-російський і російсько-український фразеологічний словник. – К.: “Радянська школа”, 1971. – 348 с.
124. Охридский Николай (епископ). Символы // К свету. – 1994. - № 17. – с. 3-14.
125. Павлович Н. Словарь поэтических образов. – В 2 т. – т. 1. – М.: Эдиториал

УРСС, 1999. – 848 с.

126. Павлович Н. В. Язык образов. Парадигмы образов в русском поэтическом языке. – М.: Российская Академия наук. Институт русского языка, 1995. – 491 с.

127. Персонажи славянской мифологии. (Рис. словарь). Сост.: А. А. Кононенко, С. А. Кононенко. – К.: “Корсар”, 1993. – 224 с.: ил.

128. Петриченко О. А. Етнокультурна наступність образів першоелементів буття в художній мові М. Гумільова та В. Хлебникова. Автореф. дис... к. ф. н. – К., 2004. – 20 с.

129. Петриченко О. Мовно-культурологічний дискурс східних слов'ян у сегменті концептуалізації образу-міфологеми “вода” // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Вип.. 34. ч. II. – 2004. – с. 337-345.

130. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М.: Наука, 1975. – 190 с.

131. Постовалова В. И. Штрихи к портрету А. Ф. Лосева // Античность в контексте современности / Под ред. А. А. Тахо-Годи и И. М. Нахова. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – с. 222-246.

132. Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. – т. 4. – Вып. 2. Глагол. – М.: Просвещение, 1977. – 406 с.

133. Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Фрагменты // Потебня А. А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – с. 236-282.

134. Потебня А. А. О доле и сродных с нею существах // Потебня А. А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – с. 472-516.

135. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Потебня А. А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – с. 379-444.

136. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии // Потебня А. А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – с. 285-378.

137. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 364 с.

138. Пропп В. Я. Морфология сказки. – М.: Наука, 1969. – 168 с.
139. Пропп В. Я. Русская сказка. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1984. – 333 с.
140. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избр. ст. – М.: Наука, 1976. – 324 с.
141. Радзієвська Т. В. Концепт шляху в українській мові: поєднання ідей простору і руху // Мовознавство. – 1997. – № 4-5. – с. 17-26.
142. Раевская О. В. Данные ассоциативных экспериментов как материал для когнитивных исследований // Когнитивная семантика: Материалы Второй Международной шк.-семинара по когнитивной лингвистике, 11-14 сент. 2000 г. – В 2 ч. – ч. 2. – Тамбов: Изд-во Тамбов. ун-та, 2000. – с. 27-29.
143. Рогожникова Т. М. О национально-культурной специфике ассоциативных реакций детей (на материале русского, белорусского, словацкого, английского языков) // Этнопсихолінгвістика. – М.: Наука, 1988. – с. 108-116.
144. Рошияну Н. Традиционные формулы сказки. – М.: Наука, 1988. – 215 с.
145. Русские народные сказки / Сост. О. Б. Алексеева /. – В 2 т. – т. 1. – М.: Современник, 1987. – 508 с.
146. Русские пословицы и поговорки / Под ред. В. П. Аникина. – М.: Худож. лит., 1988. – 431 с.
147. Русские сказки. Из сб. А. Н. Афанасьева / Сост. В. П. Аникин. – М.: Худож. лит., 1987. – 383 с.
148. Русский ассоциативный словарь. – В 2 т. – Т. 1. От стимула к реакции: Ок. 7000 стимулов. – М.: ООО “Изд-во Астрель”: ООО “Изд-во АСТ”, 2002. – 784 с.
149. Русский ассоциативный словарь. – В 2 т. – Т. II. От реакции к стимулу: Более 100000 реакций. – М.: ООО “Изд-во Астрель”: ООО “Изд-во АСТ”, 2002. – 992 с.
150. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. – М.: Наука, 1987. – 782 с.
151. Сайтарли І. А. Проблема відношення “ідеального” до “реального” у “раннього” О. Лосєва (У контексті досвіду німецького об’єктивного ідеалізму). – Автореф. дис... к. ф. н. – К., 2000. – 18 с.

152. Самусенко О. М. Міфопоетичні джерела сугестії в російських телевізійних текстах. Автореф. дис... к. ф. н. – К., 2004. – 20 с.
153. Сваричевська Л. Концепт символу в українській мовній картині світу // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Вип. 34. ч.І. – 2004. – с. 372-378.
154. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии. – Ер.: Изд-во АН Арм СССР, 1980. – 226 с.
155. Серебренников Б. А. О материалистическом подходе к явлениям языка. М.: Наука, 1983. – 318 с.
156. Синица И. А. О поликультурном пространстве текста научного исследования // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия: Филология. – т. 18 (57). – № 2. – Симферополь, 2005. – с. 361-363.
157. Сиротина В. А. Характеристическая и символическая функция слова (На материале языка произведений А. М. Горького) // Русский язык в школе. – 1974. - № 6. – с. 68-75.
158. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. – т.1. – М.: “Международ. отн-я”, 1995. – 584 с.
159. Словник символів (Потапенко О.І., Дмитренко М.К. та ін.). – К.: Редакція часопису “Народознавство”, 1997 – 156 с.
160. Слухай Н. В. Міфопоетичний словник східних слов'ян. – Сімферополь: Кримське навчально-педагогічне державне вид-во, 1999. – 120 с.
161. Слухай Н. Символ і міф: чотирикратне співвідношення // Мова та історія: Періодичний збірник наукових праць. – Вип. 74. Мова, міфопоетика та символіка. – К., 2005. – с. 6-15.
162. Снитко Е. С. Внутренняя форма номинативных единиц. – Львов: Свит, 1990. – 180 с.
163. Снитко О. Принцип бінарності у семіотиці культури // Мова та історія: Періодичний збірник наукових праць. – Вип. 75/ 76/ 77. Випуск на пошану Андрія

- Олександровича Пучкова. – К., 2005. – с. 7-14.
164. Снитко Е. С., Зайченко С. П. Символика огня и воды в дискурсе русской и китайской сказки // Мова і культура. – Вип. 5. – К., 2002. – т. III. – ч.2. – с. 154-169.
165. Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка. Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. – М.: Наука, 1985. – 331 с.
166. Структура волшебной сказки. – М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2001. – 234 с.
167. Стефаненко Т. Этнопсихология. – М.: Гардарики, 2000. – 287 с.
168. Сукаленко Н. И. Образно-стереотипная языковая картина мира как отражение эмпирического обыденного сознания. – Автореф. дис. на соискание ученой степени доктора фил. наук. – К., 1991. – 40 с.
169. Телия В. Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. – М.: Наука, 1986. – 143 с.
170. Тищенко О. В. Обрядова семантика у слов'янському мовному просторі. – К.: КДЛУ, 2000. – 237 с.
171. Толстой Н.И. О некоторых этнолингвистических наблюдениях А. А. Потебни // Потебнянські читання. – К.: Наук. думка, 1981. – с. 68-82.
172. Толстой Н. И. О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // Ареальное исследование в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Л.: Наука, 1983. – с. 181-190.
173. Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Изд-во “Индрик”, 1995. – с.
174. Топорков А. Л. Творческий путь А. Н. Афанасьева и “Поэтические воззрения славян на природу” // Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. – М.: “Индрик”, 1996. – с. 409-472.
175. Трубецкой Е. “Иное царство” и его искатели в русской народной сказке // Литературная учеба. – 1990. - № 2. – с. 100-117.
176. Уилрайт Ф. Метафора и реальность // Теория метафоры: Сборник. – М.: Погресс, 1990. – с. 82-109.

177. Українські символи / М. К. Дмитренко, Л. Іваннікова, Г. Лозко, Я. Музиченко, О. Шалак. – К.: Редакція часопису “Народознавство”, 1994. – 140 с.
178. Уфимцева А. А. Теории семантического поля и возможности их применения при изучении словарного состава языка // Вопросы теории языка в современной зарубежной лингвистике. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – с. 30-63.
179. Уфимцева Н. В. Культура и проблема заимствования // Встречи этнических культур в зеркале языка. – М., 2002. – с. 152-170.
180. Ушакова Т. Н., Павлова Н. Д., Зачесова И. А. Психологические исследования семантики речи // Психологические и психофизиологические исследования речи. – М.: Наука, 1985. – с. 45-64.
181. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – В 4 т. – т. 1. – М.: Прогресс, 1986. – 576 с.
182. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – В 4 т. – т. 2. – М.: Прогресс, 1986. – 671 с.
183. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – В 4 т. – т. 3. – М.: Прогресс, 1987. – 831 с.
184. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – В 4 т. – т. 4. – М.: Прогресс, 1973. – 852 с.
185. Флоренский П. Магичность слова // Флоренский П. Сочинения в 4-х т. – т. 3 (1). – М.: Мысль, 1999. – с. 230-252.
186. Флоренский П. Статьи и исследования по истории философии искусства и археологии / Сост. Игумена Андроника (А. С. Трубачева). – М.: Мысль, 2000. – 446 с.
187. Флоренский П. А. Строение слова // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. – т.2. – М.: Изд-во “Правда”, 1990. – с. 232-251.
188. Флоренский П. Symbolarium (словарь символов). Под ред. проф. П. А. Флоренского и проф. А. И. Ларионова. – Вып.1 // Флоренский П. Сочинения в 4-х т. – Т.2. - М.: Мысль, 1996. – с. 564-590.

189. Фразеологический словарь русского литературного языка к. XVIII-XX в.: В 2 т. – т.1 / Под ред. А. И. Федорова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 340 с.
190. Фразеологический словарь русского литературного языка к. XVIII-XX в.: В 2 т. – т. 2 / Под ред. А. И. Федорова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 273 с.
191. Фразеологический словарь русского языка / Л. А. Войнова, В. П. Жуков, А. И. Молотков, А. И. Федоров; Под ред. А. И. Молоткова. 4-е изд-е., стереотип. – М.: Рус. яз., 1986. – 543 с.
192. Фразеологічний словник української мови / Уклад.: В. М. Білоноженко та ін. – кн. 1. – К.: Наук. думка, 1993. – 528 с.
193. Фразеологічний словник української мови / Уклад.: В. М. Білоноженко та ін. – кн. 2. – К.: Наук. думка, 1993. – 984 с.
194. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. – М.: “Восточная литература” РАН, 1998. – с .
195. Хоружий С. С. Обретение конкретности // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. – В 2 т. – т. 2. – М., 1990. – с. 3-12.
196. Хроленко А. Т. Семантическая структура фольклорного слова // Русский фольклор. – Л.: Наука, 1979. – т. XIX: Вопросы теории фольклора. – с. 147-157.
197. Человеческий фактор в языке. Язык и порождение речи. – М.: Наука, 1991. – 240 с.
198. Шанский Н. М., Зимин В. И., Филиппов А. В. Опыт этимологического словаря русской фразеологии. – М.: Рус. яз., 1987. – 240 с.
199. Шанский Н. М., Иванов В. В., Шанская Т. В. Краткий этимологический словарь русского языка. – М.: Просвещение, 1971. – 541 с.
200. Шапарова Н. С. Краткая энциклопедия славянской мифологии. – М.: Астрель. Русские словари, 2001. – 623 с.
201. Шуклин В. Мифы русского народа. – Екатеринбург: Банк духовной

інформації, 1995. – 336 с.

202. Шурко Л. Т. Образ землі в українському та світовому героїчному епосі. Автореф. дис... к. ф. н. – К., 2001. – 18 с.

203. Энциклопедия символов, знаков, эмблем. – М.: Локид-Миф, 2000. – 576 с.

204. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 10 /Под ред. О. Н. Трубачева. – М.: Наука, 1983. – 198 с.

205. Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / Под общей ред. Ю. В. Бромлея и Г. Шторбаха. – М.: Наука, 1988. – 225 с.

206. Юнг К. Г. Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.

207. Яворська Г. М. Прескриптивна лінгвістика як дискурс: Мова, культура, влада / Нац. акад. наук України. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. – К., 2000.

СПИСОК УСЛОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ

НРСА – Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. – В 3-х т. – т. 2. / Подготовка текста и примечания В. Я. Проппа. – М.: Государственное издательство Художественной литературы, 1958. – 509 с.

РАС, 1 – Русский ассоциативный словарь. – В 2 т. – Т. 1. От стимула к реакции: Ок. 7000 стимулов. – М.: ООО “Изд-во Астрель”: ООО “Изд-во АСТ”, 2002. – 784 с.

РНС – Русские народные сказки / Сост. О. Б. Алексеева /. – В 2 т. – т. 1. – М.: Современник, 1987. – 508 с.

РС – Русские сказки. Из сб. А. Н. Афанасьева / Сост. В. П. Аникин. – М. .: Худож. лит., 1987. – 383 с.