

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«МОСКОВСКИЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Ананьина
Татьяна Сергеевна

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ПРИМЕТ И ПОВЕРИЙ ВО ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ
ЕДИНИЦАХ РУССКОГО И ФРАНЦУЗСКОГО ЯЗЫКОВ
(СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ)

Специальность 10.02.20 –
Сравнительно-историческое, типологическое
и сопоставительное языкознание

Диссертация
на соискание ученой степени кандидата филологических наук

Научный руководитель
доктор филологических наук,
профессор В.И. Зимин

МОСКВА – 2018

Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Теоретические предпосылки сопоставительного изучения фразеологизмов русского и французского языков, содержащих в своей семантике приметы и поверья.....	14
1.1. Основные этапы развития французской фразеологии.....	15
1.2. Основные этапы развития русской фразеологии.....	29
1.3. Выводы по главе 1.....	40
Глава 2. Лингвокультурологический анализ фразеологизмов русского и французского языков, содержащих в своей семантике приметы и поверья.....	42
2.1. Функционально-параметрический анализ семантики фразеологизмов.....	42
2.1.1. Денотативный компонент.....	43
2.1.2. Грамматический компонент.....	44
2.1.3. Оценочный компонент.....	45
2.1.4. Эмотивный компонент.....	47
2.1.5. Стилистический компонент.....	50
2.1.6. Мотивационный компонент.....	51
2.1.7. Внутренняя форма фразеологизма и фразеологическая картина мира.....	62
2.2. Лингвокультурологический комментарий фразеологизмов.....	65
2.2.1. Культурная коннотация фразеологизмов.....	65
2.2.2. Алгоритм культурного комментария фразеологизма.....	80
2.3. Национально-культурная самобытность фразеологизмов русского и французского языков, восходящих к приметам и поверьям.....	100
2.4. Выводы по главе 2.....	107
Глава 3. Сопоставительное описание фразеологизмов русского и французского языков, содержащих в своей семантике приметы и поверья.....	110
3.1. Приметы и поверья как малые жанры народного творчества.....	110

3.2. Мифические существа в русском и французском языках	115
3.2.1. Греко-римские мифические существа	116
3.2.2. Собственно французские сверхъестественные существа	119
3.2.3. Собственно русские сверхъестественные существа.....	121
3.3. Русские и французские фразеологизмы, восходящие к приметам и поверьям.....	132
3.3.1. О небесном своде, небесных телах и природных явлениях	133
3.3.2. О рождении.....	152
3.3.3. О земной жизни	155
3.3.4. О смерти.....	177
3.3.5. О жизни после смерти.....	181
3.4. Выводы по главе 3.....	189
Заключение	191
Список литературы	195
Лексикографические источники.....	235
Приложение. Межъязыковые эквиваленты фразеологизмов французского и русского языков, содержащих в своей семантике приметы и поверья	241

Введение

Фразеологизмы, восходящие к приметам и поверьям, занимают большое место во фразеологическом фонде русского и французского языков. Поверья и приметы по своему происхождению восходят к глубокой древности. В попытках объяснения окружающего мира, чтобы сделать его более безопасным, древний человек вынужден был творить мифы. «Всякое явление, созерцаемое в природе, делалось понятным и доступным человеку только чрез сближение с своими собственными ощущениями и действиями, и как эти последние были выражением его воли, то отсюда он естественно должен был заключить о бытии другой воли (подобной – человеческой), кроющейся в силах природы... свежесть первоначальных впечатлений необходимо влекли мысль человека к олицетворениям, играющим такую значительную роль в образовании мифов» [Афанасьев 1995а: 30–31]. Таким образом было создано множество верований (религиозных представлений), поверий (идуших из старины и живущих в народе убеждений, веры в примету), суеверий (веры во что-нибудь сверхъестественное, в предзнаменования, в приметы) и т.п.

Все «герои» мифов существуют в реальности, собственно в реальности нашего сознания и языка. В языке они большей частью закрепляются в семантической структуре фразеологизмов и таким образом доносят до наших дней содержание мифов далекого прошлого. Согласно А.Ф. Лосеву, миф – это не идеальное бытие, но до животности ощущаемая, вещественная действительность [Лосев 1994: 14]. Не признавая реальности мифа, нельзя вполне познать лингвокультурного своеобразия многих фразеологических единиц, восходящих к глубокой древности современных русского и французского языков. Так же как и без осознания абсолютной реальности мифологической парадигмы для древних греков нельзя понять их истории и жизни – их боги были для них реальны и предопределяли все решения. Многие факты средневековой истории, как, например, процессы над ведьмами, были обусловлены почти физически

ощущаемой верой в дьявола, которую из-за серьезности последствий не следует расценивать лишь как неразумное суеверие [Ионин 1996: 150–151]. Еще важнее то, что до сих пор в современном мире обычно более жизненной и предметной для человека является действительность, проецируемая не научным знанием, а мифологией. Можно утверждать, таким образом, что мифологическое познание и объяснение мира существует наряду с научным. Так, наукой доказано, что земля круглая, но до сих пор люди ездят *на край света* или живут *на краю света / au bout du monde*¹. Разумеется, люди не думают в соответствии с народной мифологией, что земля плоская и имеет края, за которыми океан, но так говорят, потому что таково актуальное значение данного фразеологизма, которое реализуется в некотором типе контекстов, необходимых для понимания значения фразеологизма «очень далеко».

Фразеологические единицы русского и французского языков, отображающие в своей семантике приметы и поверья, отдельными своими гранями обращены в сторону многочисленных научных дисциплин и могут изучаться в разных аспектах: номинативном, дискурсивном, этнологическом, ритуально-магическом, аксиологическом, эмотивном и др. Однако реализовать такое многоаспектное описание едва ли возможно в рамках одной работы. Поэтому исследование было сосредоточено на следующих аспектах: семантическом, этимологическом, сопоставительном, лингвокультурологическом, – что уже приводит к всестороннему описанию выбранных фразеологизмов, т.к. все аспекты взаимосвязаны и, затрагивая один из них, нельзя не коснуться содержания остальных. В силу того, что французские фразеологизмы, восходящие к приметам и поверьям, менее известны в российской лингвистической литературе, основное

¹ **Примечания к оформлению работы:** фразеологические единицы выделены курсивом; французские фразеологизмы сопровождаются переводом на русский язык: буквальный перевод приводится в кавычках, русский эквивалент – через косую черту с пробелами (/); русские фразеологизмы даны без перевода; факультативные компоненты – в круглых скобках, варианты – через косую черту без пробелов (/), синонимы – через запятую, полисемия – через точку с запятой; пояснения – в круглых скобках.

внимание в работе было сосредоточено на представлении французских фразеологических единиц.

Актуальность настоящего исследования определяется тем, что в современных условиях билингвизма и полилингвизма наблюдается устойчивый интерес к изучению фразеологии разных языков в сопоставительном аспекте для выявления межъязыковых эквивалентов. Современная фразеология уверенно развивается в парадигме функционально-параметрического отображения семантики фразеологических единиц, которое позволяет путем раскрытия их внутренней формы продемонстрировать их универсальные и национально-самобытные признаки [Современная фразеология... 2016]. Предпринятое исследование на материале русского и французского языков, опираясь на лингвокультурологический анализ, демонстрирует невозможность определения значения фразеологизма без анализа его культурной коннотации [Ковшова 2012; Телия 2006].

Следует также отметить, что в последнее время внимание фразеологов направлено на изучение способов видения внеязыковой действительности, отразившейся в мифологическом сознании представителей различных этнокультурных социумов и закрепившейся во фразеологической картине мира [Антонякова 2011; Коршунков 2015; Мокиенко 2012; Мурадова 2013]. Однако фразеологические единицы, отображающие в своей семантике приметы и поверья, недостаточно представлены в русской и французской лингвистике. Поверья и приметы больше исследовались с культурологической точки зрения [Грушко, Медведев 1996; Криничная 2004; Панкеев 1998; Lacotte 2001; Lecouteux 2000], а лингвистические средства их репрезентации в семантической структуре фразеологических единиц остаются малоизученными [Иващинева 2015; Кулькова 2011; Мурадова 2013; Потапушкин 2000; Jouet 1994; Lacotte 2000].

Объектом исследования в предлагаемой диссертации выступают фразеологические единицы русского и французского языков, семантика которых восходит к приметам и поверьям.

Предмет исследования составляет сопоставление в семантическом, этимологическом и лингвокультурологическом аспектах фразеологических единиц русского и французского языков, семантическая структура которых отображает приметы и поверья.

Основной **целью** работы являются лингвистический и культурологический анализ репрезентации примет и поверий во фразеологических единицах русского и французского языков путем исследования выбранных фразеологических единиц обоих языков в семантическом, этимологическом, лингвокультурологическом и сопоставительном аспектах, а также демонстрация их роли в современных русской и французской языковых культурах.

Для достижения намеченной цели в работе решаются следующие **задачи**:

1) составить выборку русских и французских фразеологических единиц, в семантике которых отображены приметы и поверья, для проведения их лингвистического и культурологического анализа в сопоставительном аспекте;

2) обосновать целесообразность использования функционально-параметрического анализа семантики выбранных фразеологических единиц, уделяя особое внимание мотивационному макрокомпоненту их семантики;

3) в рамках описания мотивационного макрокомпонента раскрыть внутреннюю форму изучаемых фразеологических единиц как мотиватор их значения и культурной коннотации при обосновании целесообразности применения лингвокультурологического анализа их семантики;

4) с помощью лингвокультурологического комментария описать и сравнить структуру и содержание культурной коннотации (пласты и коды культуры) анализируемых фразеологических единиц, выявив соотношение во фразеологическом знаке собственно языковой и культурной семантики, путем сопоставления универсальных и национально-самобытных символических элементов в их внутренней форме;

5) наметить и сопоставить основные сферы мифического сознания, в которых активно возникали и бытовали фразеологические единицы, отображающие в своей семантике приметы и поверья и закрепившиеся во

фразеологической картине мира русского и французского языков, определяя их особую роль в организации культурного пространства в языковом сознании представителей русского и французского культурно-языковых социумов;

б) провести сопоставительный анализ выбранных русских и французских фразеологических единиц на основе лингвокультурологического комментария их семантики и установить межъязыковые эквиваленты в русском и французском языках соответственно.

Научная новизна диссертационного исследования во многом определяется тем, что в нем впервые используется предложенный В.Н. Телия лингвокультурологический подход к сопоставительному изучению способов трансляции примет и поверий в семантике фразеологических единиц русского и французского языков. В работе впервые в сопоставительном аспекте демонстрируется соотношение культурного значения (пластов и кодов культуры) в семантической структуре фразеологических единиц с другими компонентами ее языкового значения на материале фразеологических единиц русского и французского языков, чья семантика отображает приметы и поверья. В работе впервые рассматриваются некоторые выражения, не указанные в письменных источниках и взятые из неформального опроса носителей языка.

Теоретическая значимость диссертации в значительной мере обусловлена применением методики лингвокультурологического анализа к фразеологии французского языка в сопоставлении с русской. Представляется, что работа будет способствовать совершенствованию лингвокультурологического метода во фразеологии применительно к этнически важным фразеологическим единицам различных языков, а проведенное сопоставительное изучение выбранных единиц поможет прояснить проблему соотношения языка, мышления и культуры в области мифотворчества русского и французского культурно-языковых социумов. В исследовании древних мифологических образных оснований фразеологических единиц работа обращена к такой области культурной семантики, как философия образа. Разработка лингвокультурологического комментария фразеологических

единиц, восходящих к поверьям и приметам, имеет значение в целом для развития лингвокультурологии на основе фразеологии.

Теоретическую базу диссертации составили труды ведущих российских и зарубежных исследователей общего и сопоставительного языкознания, например: К.Я. Авербуха, О.В. Афанасьевой, Е.В. Бирюковой, К.Н. Бурнаковой, С.В. Гринева, Л.Г. Викуловой, Л.Г. Поповой, З.Г. Прошиной, О.А. Сулеймановой, С.И. Суровцевой, Г.Т. Хухуни, Л.М. Шатиловой и др.; общей, русской и французской фразеологии: В.В. Виноградова, А.П. Василенко, В.Г. Гака, М.Л. Ковшовой, В.М. Мокиенко, А.Г. Назаряна, И.В. Скуратова, В.Н. Телия, К. Дюнтон, П. Гиро, Ж. Маторэ, А. Рэй, М.-Р. Симони-Орэмбу и др.; сопоставительной фразеологии: Ю.Ю. Авалиани, Р.А. Аюповой, А.Н. Баранова, А.М. Бушуй, А.Е. Гусевой, Д.О. Добровольского, А.В. Калининой, А.Д. Райхштейна, Ю.П. Солодуба, Т.З. Черданцевой, В.Н. Ярцевой и др.; перевода фразеологизмов: В.Г. Гака, В.И. Зимина, Л.К. Латышева, Н.Л. Шадрина и др.; мифологии: А.Н. Афанасьева, Н.А. Криничной, М.А. Кульковой, Е.Е. Левкиевской, А.Ф. Лосева, М.М. Маковского, С.В. Максимова, В.Я. Проппа, В. Шампъон-Винсент, М. Куртуа, П. Дюбуа, К. Лекутё, А. Ван Женнеп и др.

Практическая ценность работы заключается в возможности использования результатов и материалов исследования при подготовке учебной и методической литературы по русскому и французскому языкам, в разработке специальных курсов по общему и сопоставительному языкознанию, общей и сопоставительной лексикологии и фразеологии. Результаты и выводы работы могут быть использованы при составлении фразеологических (двуязычных, лингвокультурологических, этимологических) словарей, в практике проведения школьных факультативных курсов по лексикологии и фразеологии, а также в практической деятельности фольклористов, исследователей мифотворчества и психолингвистики. Методика сопоставительного анализа в лингвокультурологическом аспекте фразеологических единиц русского и французского языков может быть применима при изучении фразеологических единиц других языков, восходящих к мифологическому сознанию.

Материалом для исследования послужили фразеологические единицы (идиомы, пословицы и поговорки, устойчивые сравнения, наименования и т.п. [Телия 1996]), извлеченные из фразеологических словарей русского и французского языков и из трудов, посвященных приметам и поверьям (изучено около 300 источников из каждого языка). В работе проанализировано около 900 фразеологических единиц (462 – из русского языка и 438 – из французского языка). Ядром фразеологических исследований являются, как известно, идиомы, давно существующие в языке, хорошо изученные и представленные в словарях. В настоящей работе анализируются идиомы, основанные на приметах и поверьях. Такие фразеологические единицы были выбраны в основном из следующих словарей: «Русская фразеология. Историко-этимологический словарь» [Бирих, Мокиенко, Степанова 2007] и «Большой фразеологический словарь русского языка» [Телия 2006] – для русского языка; «Новый большой француско-русский фразеологический словарь» [Гак 2005] и «Dictionnaire des expressions et locutions» (Словарь выражений и оборотов речи) [Rey, Chantreau 2006] – для французского языка.

В диссертационном исследовании анализируются также более сложные и менее устойчивые речевые обороты. Они меньше изучены в лингвистике и редко представлены в вышеуказанных словарях. Настоящая работа опирается на понимание фразеологии в широком смысле [Телия 1996], при котором выделяют следующие структурно-семантические разряды фразеологических единиц: идиомы, фразеологические сочетания (коллокации), паремии (пословицы и поговорки), составные термины и наименования, крылатые слова и выражения, речевые штампы и клише, грамматические фразеологические единицы. У всех разрядов общее – это многокомпонентность, устойчивость значения, воспроизводимость (разной степени). Приметы и поверья в их речевом оформлении рассматриваются в работе именно как фразеологические единицы, точнее паремии [Кулькова 2011]. Подобные фразеологические единицы взяты из авторских фразеологических сборников и специальной литературы по поверьям и приметам (с указанием источника). Также некоторые выражения почерпнуты из

личного общения с носителями языка и снабжены в тексте диссертации специальной пометой (из неформального опроса носителя языка).

Задачи, поставленные в работе, и выбор теоретической позиции предполагают использование комплекса **методов научного исследования**, таких как: описательный и сопоставительный методы, метод культурного комментария, метод компонентного анализа и функционально-параметрического описания семантики фразеологических единиц, этимологический метод, метод анализа и синтеза, метод неформального опроса, количественный метод и др. Для лингвокультурологического анализа изучаемых единиц применяется в основном метод культурного комментария, предложенный В.Н.Телия. Применяемые в совокупности, вышеперечисленные методы позволяют раскрыть специфику семантики фразеологических единиц русского и французского языков, основанных на приметах и поверьях.

Апробация работы. Диссертация обсуждалась 28.10.2016 на расширенном заседании кафедры контрастивной лингвистики Института иностранных языков ФГБОУ ВО «Московский педагогический государственный университет» (протокол № 3). Основные положения и результаты исследования отражены в выступлениях, опубликованных в материалах X научно-практической конференции «Актуальные проблемы лингвистической культурологии» (Москва, 2003 г.), XII международной научной конференции «Актуальные проблемы лингвистики и лингвокультурологии» (Москва, 2015 г.), XIII международной научной конференции «Актуальные проблемы лингвистики и лингвокультурологии» (Москва, 2016 г.), международной научной конференции «Романское культурное и языковое наследие: История и современность» (Москва, 21–22 июня 2016 г.), а также в публикациях в научных журналах, вошедших в список изданий, рекомендованных ВАК РФ: «Преподаватель XXI век» (2009, 2016 гг.), «Вестник Московского государственного областного университета» (2016 г.).

Гипотезой исследования следует считать положение о том, что условия формирования и бытования примет и поверий в мифологическом сознании

древних людей были во многом схожими в различных частях земного шара. Поэтому фразеологические единицы русского и французского языков, отображающие в своей семантике приметы и поверья, предполагаются совпадающими по отражаемой в них концептосфере, но различающимися по способам выражения содержания концептов. Последнее же можно объяснить ментальными различиями представителей различных (в нашем случае русской и французской) лингвокультур, которые и обусловили специфические различия в мифическом восприятии одного и того же реального мира, отражаемого во фразеологических единицах.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Сопоставляемые русские и французские фразеологические единицы, отображающие в своей семантике приметы и поверья, являются особыми ономазиологическими знаками, номинирующими целые ситуации и сочетающимися в себе на равных правах собственно языковое значение и культурную коннотацию.

2. Денотативное значение сопоставляемых фразеологических единиц, отображающих в своей семантике приметы и поверья, формируется не в области предметной действительности, а в области мифического сознания носителей русского и французского языков. Мотивация их культурно-языкового значения связана с символическостью их компонентов.

3. В приметах и поверьях, репрезентированных в русских и французских фразеологических единицах, «заложено» большое количество явлений реальной действительности, непосредственно наблюдаемых человеком природных, погодных явлений, животных, основных циклов жизни и т.п., подвергшихся мифическому переосмыслению и ставших так называемыми кодами культуры для означивания культурных смыслов.

4. Сигнификативные значения сопоставляемых русских и французских фразеологических единиц являются фактически идентичными. Различия заключаются в национально-культурной специфике, заложенной в образах внутренних форм анализируемых фразеологических единиц, и выявляются путем

раскрытия и сопоставления мотивационного макрокомпонента их семантики. Наилучшим образом культурно-языковая самобытность проявляется при сопоставлении соотносимых по значению синонимических рядов и фразеосемантических групп фразеологических единиц сопоставляемых языков.

5. В русских и французских фразеологических единицах, в семантике которых отображены приметы и поверья, национально-культурная специфика проявляется в основном в представлении природно-климатических явлений, демонических «персонажей», потустороннего мира, небесной сферы, означенных в их семантике следующими кодами культуры: демонологическим, «сверхъестественным», временным, небесным, природным, зооморфным, кодами болезни и смерти, загробного (потустороннего) мира. Во внутренней форме одной фразеологической единицы могут заключаться несколько различных кодов культуры. Сопоставляемые фразеологические единицы соотносятся, как правило, с архетипическим, мифологическим, библейским, фольклорным пластами культуры, а иногда с несколькими одновременно.

Структура работы. Диссертация представлена на 252 страницах машинописного текста. Состоит из введения, трех глав, заключения, списка литературы и приложения. Список литературы содержит 531 источник (286 отечественных, 245 на иностранных языках).

Глава 1. Теоретические предпосылки сопоставительного изучения фразеологизмов русского и французского языков, содержащих в своей семантике приметы и поверья

В этой главе предпринята попытка кратко показать, как развивалась теория фразеологии, как понимали фразеологизмы в разные времена ее развития, какие разряды фразеологических единиц выделялись различными учеными, как формировался терминологический аппарат фразеологической науки, к чему пришла современная наука фразеологии в России и Франции.

Ввиду заданного сопоставительного аспекта исследования видится необходимым и в теоретической главе изложить в сопоставительном ключе основные теоретические положения французской и русской фразеологии. Следует заметить, что в XX в. русская и французская фразеология попеременно оказывали существенное влияние друг на друга. Поэтому нельзя обойтись без указания основных этапов развития французской и русской фразеологической науки.

Между фразеологией русского и французского языков всегда были контакты разного рода, это сказалось непосредственно на структуре фразеологии: в русском языке наблюдаются многочисленные кальки с французского, большое сходство в классификации фразеологизмов на фразеосемантические группы, совпадение способов мотивации фразеологического значения, сходные коммуникативно-прагматические концепты фразеологизмов и т.п. [см.: Бодуэн де Куртенэ 1963: 362–372; Верещагин, Костомаров 1999; Кормилицына 1997: 35–39; Молотков 1977; Солодуб 1982: 106–114]. Однако ввиду различий русской и французской лингвокультур наблюдаются и многочисленные различия русских и французских фразеологизмов, проявляющиеся, особенно, в их образной основе, символности, ценностных категориях и т.п. [см. Аюпова, Сахибуллина 2014; Брагина 1999; Бушуй 1979: 18–27; Суровцева 2013]. Сегодня в условиях билингвизма и полилингвизма современная фразеология развивается в парадигме функционально-параметрического отображения семантики фразеологизмов,

которое позволяет путем раскрытия их внутренней формы продемонстрировать их универсальные и национально-самобытные признаки, также наблюдается устойчивый интерес к сопоставительному изучению фразеологии разных языков с целью выявления межъязыковых эквивалентов [Аюпова, Сахибуллина 2014; Современная фразеология... 2016; Федуленкова 2014 и др.].

1.1. Основные этапы развития французской фразеологии

Во французской научной литературе по фразеологии фразеология понимается как один из разделов науки о языке, в котором изучаются устойчивые образования с целостным или относительно целостным значением [Rey 2006: 9–10]. Сам термин «фразеология» (*phraséologie*) образован на основе греческого *phrasis*; термин *phraseologia* впервые употреблен немецким филологом М. Неандером (1525–1595) в значении «сборник оборотов речи, выражений», значение второго элемента этого слова – *logia* «сборник, собрание» обусловило первоначальное значение термина в целом; в значении «сборник фразеологизмов» это слово начинает употребляться приблизительно с XVIII в. [Назарян 1976: 15–40]. Отметим, что этот термин распространен в значении «совокупность фразеологических единиц, свойственных какому-либо языку, писателю, социальной группе» [Rey 2006: 10], вероятно, значение «наука о фразеологических единицах» не совсем освоено французским языком. Пока еще по-разному понимается объем этой дисциплины. Сегодня среди фразеологов преобладают тенденции к расширению границ фразеологии, что продиктовано желанием охватить в одной науке все имеющиеся в языке устойчивые сочетания, выступающие как воспроизводимые языковые единицы. Однако ее ядро неизменно составляют *идиомы* (т.е. абсолютно неделимые по смыслу единицы, значение которых не «вытекает» из составляющих их слов-компонентов [Баранов, Добровольский 1996: 51–64]).

Становление французской фразеологии можно подразделить на три неравных периода в соответствии с содержанием и с темпами ее развития.

Первый период охватывает промежуток времени от возникновения французского языка в IX в. до XVI в., соответствуя старофранцузскому и среднефранцузскому языку. Его можно охарактеризовать как период господства паремиологии (от греч. *paroimia* «пословица» и *-logie*) – широкого распространения и употребления пословиц (*proverbe* от лат. *proverbium* «устойчивое изречение часто метафорического или устойчивого характера») [Назарян 1981: 144]. В XV в. паремиология теряет свое «могущество»: в словарях и сборниках появляются непословичные фразеологизмы [Rey 1970: 186].

Второй период охватывает четыре века – XVI–XIX вв., включая ранненовофранцузский (XVI в.), новофранцузский (XVII–XVIII вв.), современный французский язык XIX в. Каждый век этого периода можно считать определенным этапом развития французской фразеологии. Весь второй период характеризуется двумя поочередно сменявшимися тенденциями, вступавшими в противоречия друг с другом: стремлением к обогащению языка выразительными средствами, источником которых является преимущественно народная речь, с одной стороны, и ортодоксальным пуризмом, изгоняющим народные просторечные выражения из литературного языка, – с другой [Назарян 1981: 145].

В XVII в. появляется ряд лексикографических работ, в которых значительное место уделено анализу устойчивых сочетаний. Например, много раз переизданный позднее, Толковый словарь Французской Академии 1694 г. [Dictionnaire 1994–2000], в силу ее назначения как института, охраняющего чистоту языка, следовал «очистительным» воззрениям на язык в целом, но уже не мог игнорировать богатство фразеологии французского языка. XVIII в. ознаменовал новый этап в истории Франции: в философской и общественной мысли преобладают демократические идеи эпохи Просвещения, вследствие чего язык приобретает все более народный характер [см. Matoré 1985]. Ортодоксальный пуризм лишается поддержки Французской Академии: языковые теории Вожла отвергаются в целом, предметом изучения становится в первую очередь «живой язык», возрастает интерес к его основе – народным выразительным средствам, второе издание словаря Академии руководствуется

принципом равенства всех слов, как и граждан единой республики: «Если слово вошло в язык, оно тем самым приобрело право на место в словаре» [Dictionnaire 1994: 33].

В эпоху Просвещения большую роль в формировании нового отношения к образным средствам сыграли французские писатели-классики. Ж.-Ж. Руссо выдвигает важный тезис о первичности образной речи [Назарян 1981: 128]. Можно утверждать, что французская революция 1789 г. вызвала коренные сдвиги в общественно-политической жизни, ознаменовав начало новой эры в истории. Дворянство лишается власти, а теория аристократического пуризма какой-либо актуальности. Социальные процессы приводят к мощному подъему языкового творчества: возникает множество новых понятий, неологизмов, оборотов, образов, пришедших из самых низов, из самых отдаленных провинций [Rey 1977: 90–110]. В XVIII в. термин *phrase* в своем первом значении «оборот речи, выражение» постепенно вытесняется термином *locution* (от лат. *locutio*, от *loqui* «говорить»), который появился во французском языке в XVI в. в значении «способ выражаться, говорить», и к концу XVII в. приобрел новое значение «оборот речи, выражение». Эволюция значения слова *phrase* в «предложение, фраза», повлекла за собой появление в 1778 г. слова *phraséologie* в значении «свойственная какому-л. языку или писателю конструкция предложения» [Matoré 1964: 230–231]. Как отмечает А.Г. Назарян, в значении «сборник, собрание фразеологизмов», заимствованном из английского, это слово, впервые было употреблено в 1841 г. [Назарян 1981: 147]. В XIX в. французская фразеология развивается особенно интенсивно. Для французских писателей XIX в. всех направлений характерно широкое использование образных средств языка как литературных, так и разговорных: народных, профессиональных жаргонов, аргю и т.д. Большой вклад в развитие и обогащение французской фразеологии внесли такие писатели, как Беранже, Стендаль, А. де Виньи, Мюссе, Мериме, Флобер, Золя, Мопассан, Доде и др. Но особенно ярко и разносторонне образное словотворчество представлено в творчестве В. Гюго и О. де Бальзака [Там же: 127]. Этот период превосходит все предыдущие по количеству

фразеографической литературы и охваченного ею фразеологического материала. В XIX в. одним из источников обогащения французской фразеологии явились жаргоны, что привело к сближению разговорного и письменного языка. Широкое распространение жаргонных слов и выражений не могло остаться незамеченным в лексикографических работах и словарях [Vidocq 1837; Larchey 1872; Littré 1958–1960].

XIX век был особенно плодотворным в становлении французской фразеологии как лингвистической науки: осуществляется переход от изучения отдельных явлений фразеологии к их систематизации – фразеологизмы воспринимаются уже как некая совокупность единиц языка, связанных между собой устойчивыми отношениями. Так П. Китар [Quitard 1842] впервые применяет сравнительно-исторический метод к изучению вопросов этимологии, стремясь учесть как лингвистические, так и экстралингвистические факторы образования фразеологических единиц. Еще в начале XVIII в. автор книги французских пословиц «Le livre des proverbes français» [Le Roux de Lincy 1968] первым предпринял попытку классификации французских фразеологизмов по историко-этимологическим и тематическим разрядам (всего 15 разрядов). Л. Мартель приводит типологическую классификацию французских фразеологических единиц, четко разграничивая непословишные фразеологизмы (*expressions proverbiales* «выражения пословишные») и пословишные фразеологизмы (*proverbes* «пословицы»), которые до него обычно смешивались [Martel 1883].

Наконец вырабатывается общая для французской фразеологии терминология. Напомним, что до XIX в. термином *proverbes* назывались не только пословицы, но и непословишные фразеологизмы. К концу XIX в. наиболее общим термином для обозначения любого устойчивого сочетания, кроме пословиц, утвердилось слово *locution*; также встречаются видовые термины: *gallicisme* «галлицизм; оборот, свойственный французскому языку» [Le Nouveau Petit Robert... 2002], реже *idiotisme* «идиотизм; оборот какого-л. языка» [Назарян 1981: 146]. Фразеология и паремиология начинают дифференцироваться, в связи с

этим термин *proverbe* закрепляется за объектом паремиологии – пословицей. Происходит расширение смысла термина *phraséologie* до значения «совокупность фразеологических единиц, свойственных какому-л. языку, писателю, социальной группе» [Quitard 1842: 12; цит. по: Назарян 1981: 147]. В XX в. в этом же значении его употребляет Ш. Балли, рассматривая фразеологию, как «часть словарного запаса языка» – *partie du vocabulaire* [Bally 1955: 87].

Третий период – от начала XX в. до наших дней – соответствует современному уровню развития языка. В самом начале XX в. французское языкознание еще придерживалось сравнительно-исторических тенденций конца предыдущего столетия [Dauzat 1955]. Однако в целом вплоть до 70-х гг. XX в. в романской лингвистике господствовали структуралистские тенденции, основоположником которых был швейцарский лингвист Ф. де Соссюр (1857–1913). Позднее во французской лингвистике постепенно возобновляется интерес к историческим исследованиям: в 1960 г. выходят «Элементы общей лингвистики», где автор подчеркивает, что при всей важности синхронии, она не исчерпывает всей лингвистики [Martinet 1960: 461]. По сути дела, работы Мартине явились основополагающими в повороте к диахронии и историзму во французском языкознании, и в частности во фразеологии.

В лексикографии XX в. следует отметить ряд особенно значительных для французского языкознания работ. В 1906 г. выходит новый иллюстрированный словарь универсального типа Ларусс, впоследствии неоднократно дополненный и переиздававшийся: 1923 г. – универсальный Ларусс; 1933 г. – Ларусс XX века, 1964 г. – Большой энциклопедический Ларусс; 1976 г. – Большой Ларусс французского языка, в котором уделяется большое внимание разговорному языку и устойчивым выражениям [Larousse 1976]. Другим подобным словарем является алфавитный и аналогический словарь французского языка под редакцией французского лексикографа П. Робера, первое издание которого вышло в 1964 г., в этом словаре особенное внимание уделено устойчивым сочетаниям, приводятся их этимология, объяснения и стилистические пометы [Le Nouveau Petit Robert... 2002]. Позднее выходит ряд этимологических словарей и сборников [Bloch,

Wartburg 1975; Dubois, Lagane 1960; Duchesne, Leguay 1994, 1995; Guiraud 1982; Merveilles et Secrets... 2000] и др. Нельзя переоценить значение шестнадцатитомного тезауруса «Trésor de la langue française» (1995) (Сокровища французского языка), разработанного французским Национальным Центром Научных Исследований (CNRS), созданного в 1939 г. и воссозданного в 1944 г. после вынужденного бездействия в военное время. Отметим, наконец, двухтомный Исторический словарь французского языка [Rey 1992]. В них содержатся богатые сведения об этимологии французских фразеологизмов. Начиная с первого десятилетия XX в. развитие французской фразеологии на долгое время оказалось под влиянием статических воззрений швейцарского лингвиста французского происхождения Ш. Балли. Взгляды Балли на фразеологию французского языка были в основном изложены в его работах по французской стилистике: «Précis de stylistique» [Балли 1955] и много раз переизданном впоследствии «Traité de stylistique française» [Балли 2001]. Отметим, что труды Балли способствовали широкому распространению и укреплению в науке лингвистического термина *фразеология* – *phraséologie*. В этих работах автор рассматривал фразеологию как «часть словарного запаса» языка (*partie du vocabulaire*), подразумевая совокупность фразеологических единиц этого языка, а сами фразеологизмы – как устойчивые сочетания слов с различной степенью их «спаянности» [см. Там же]. Следуя этому критерию, он выделял две группы фразеологических единиц, неравнозначные в семантическом отношении, рассматривая их исключительно в синхроническом аспекте. К первым относятся семантически неделимые словосочетания, фразеологические единства (*unités phraséologiques*), ко вторым – фразеологические серии (*séries phraséologiques*) – те, чья устойчивость зависит от узуса и компоненты которых воспроизводятся в речи в постоянной сочетаемости, сохраняя каждый свое значение. Исключительно «статические» взгляды Ш. Балли на французскую фразеологию надолго предопределили синхронический характер ее дальнейших исследований. Поворот к историзму во французской фразеологии начинается (не без влияния русской советской, а также немецкой фразеологии) [Rey, Chantreau

2006: X] в конце 70-х гг. XX в. [см. Cellard 1985; Duneton 1978, 1990; Walter 1989; Weil, Rameau 1981].

Излагаемая история развития французской фразеологии имеет непосредственное отношение к тематике диссертации. Во-первых, как отмечает французский исследователь Е. Вебер, модернизация сельской Франции и сопутствующее ей всеобщее образование привели к необходимости «единой школы», унификации и «стандартизации» языка (*français standart*), что, в свою очередь, привело к постепенному стиранию диалектных, фольклорных и языковых особенностей; таким образом, побочным явлением «структурирования и нормирования языка», которые способствовали его «упрощению и единообразию», стали игнорирование и даже отказ от каких-либо диалектологических исследований, что определенным образом повлияло и на изучение фразеологии в эти годы [Weber 1983: 608–610]. В то время как именно диалекты, в силу их более народного характера, в гораздо большей степени, чем усредненный «центральный» язык, сохраняют старые и порождают новые фразеологизмы [Guillebaud 1990: 12–14], о чем наглядно свидетельствуют более поздние работы [см. Bouvier 1991; Brasseur 1990; Dud’huit, Morin, Simoni-Aurembou 1979; Martel 1988; Taverdet, Dumas 1984]. Особенно «продуктивны» в этом смысле, по словам французских исследователей, три французских региона: Эльзас (*Alsace*), Бретань (*Bretagne*) и так называемые Восточные Пиренеи (*Pyénées Orientales*), которые являются основными «хранилищами» народной языковой культуры («*conservatoires de la langue populaire*» [Lecouteux 2000: 3]) [см. Brekiliern 1966; Troxler 1977]. Тем не менее долгое время работа по изучению диалектов велась не очень эффективно [Pichavant 1978: 10–12]. Единственным финансируемым, но так и не завершенным проектом в области этнолингвистики и диалектологии XX в. явился проект создания нового лингвистического атласа Франции и впоследствии французских региональных Лингвистических и Этнографических Атласов Франции XX в. (*Atlas linguistiques et ethnographiques de France*), инициированный в 1939 г. А. Доза (1877–1955), известным диалектологом, лексикографом и исследователем в области ономастики [Dauzat

1955], который в тот момент возглавлял Ecole Pratique des Hautes Etudes (Практическая Школа Высших Исследований, приблизительно, докторантура при Университетах Сорбонны). Атласы представляют собой анализ устных «опросников» (приблизительно одинаковых), предложенных местным жителям на предмет локальных названий животных, растений, домашней утвари, различных работ, ремесел, праздников, игр, поверий и т.д. [Massignon, Horiot 1971–1983; Potte 1975–1987]. В 70-х гг. Атласы издаются все реже и из-за недостатка финансирования проект остается незавершенным, работа над ним возобновляется лишь в XXI в. Так, например, в 1973 г. выходят два тома Атласа центрального региона Франции, включая провинции – Иль-де-Франс, Орлеане, Перш, Турень, но по тем же причинам третий том, посвященный фольклору региона, до сих пор не был издан [Simoni-Aurembou 1973: 37–54].

Во-вторых (и это очень существенно для темы настоящего исследования, т.к. объясняет трудности работы), во второй половине XX в. во Франции фактически не проводились исследования в области фольклора и всякой подлинно народной традиционной культуры. Следует отметить, что еще в конце XIX – начале XX в. были относительно многочисленны работы по собиранию и исследованию французского фольклора, как его устной языковой традиции, так и обрядовых действий, связанных с основными жизненными циклами [Saintyves 1935]. К ним можно также отнести *Les rites de passage* «Обряды перехода из одного состояния в другое» виднейшего французского фольклориста Арнольда ван Женнеп [Van Genep 1981] и др. Но после фундаментального восьмитомного труда А. ван Женнеп о фольклоре Франции первой половины XX в. «Учебник современного французского Фольклора» [Van Genep 1998–1999], первый том которого вышел в 1937 г. и который так и остался незавершенным в связи с кончиной автора в 1957 г., до самого последнего времени не издавалось сколько-нибудь значительных и объемных работ в этой области. Под воздействием взглядов К. Леви-Стросс, выдающегося французского этнографа, социолога и антрополога, одного из главных представителей структурализма, основателя научного центра антропологии в Париже, нашедших отражение в его

многочисленных работах, в том числе в «мифологической серии», стремящейся на примере мифологии «примитивных народов» к выявлению общей структуры мифологий разных культур [Lévi-Strauss 1964, 1967, 1968], на протяжении долгого времени этнология во Франции рассматривалась преимущественно в «структуралистском» аспекте. Для этого периода характерны работы типа «Психоанализ волшебных сказок» [Bettelheim 1976] и др. [Brekilien 1966; Gwenc'Hlan 1964; Léonard 1970; Ruffat 1977; Vidal 1978]. Издания типа «Слова, смерть, судьбы. Колдовство в Бокаж» [Favret-Saada 1977] издательства Gallimard, напротив – единичны, локальны и малотиражны: автор проводит этнолингвистическое исследование «колдовства» в районе Бокаж (лесистая местность) на Западе Франции, не выходя далеко за рамки структуралистского подхода, однако, во многом придерживаясь, взглядов на фольклор А. ван Женнеп; ей же принадлежит высказывание: «В принципе, антропология – это дисциплина бесконечно более неестественная, чем фольклор» [Ibid: 16].

И если А. ван Женнеп в своем «Учебнике» фактически приравнивает прилагательные *populaire* «народный» и *folklorique* «фольклорный»: «...так называемые *народные* действия и понятия (т.е. объект фольклора)...» [Van Genneper 1998b: 557] (перевод наш), то во второй половине XX в. для французской научной мысли вообще и для лингвистики в частности было характерно довольно пренебрежительное отношение не только к исследованиям в области всякой подлинно народной, в особенности крестьянской традиционной культуры, но и к самому термину *folklore*. В. Шампьон-Винсент и Ж.-Б. Ренар, известные исследователи современного французского городского фольклора [Champion-Vincent, Renard 1997, 2002], признают: «Известно, что прилагательное «фольклорный» расценивается как совершенно устаревшее многими интеллектуалами Франции» [Champion-Vincent, Renard 2002: 11] (перевод наш). Авторы ссылаются на «недавнюю статью в *L'Homme* – престижном журнале социальной антропологии: ...Ни один современный этнолог не осмелился бы признать себя фольклористом» [Ibid] (перевод наш); а также на словарь Petit Robert 1984 г. издания, в котором «одно из разговорных значений слова

«фольклор» подается как уничижительное, обозначающее «живописный, но лишенный серьезности», а обиходное выражение «*c'est du folklore*» (это относится к фольклору) обозначает: «это не серьезно». И нам бы хотелось, добавляют авторы, выступить за реабилитацию фольклора (*folklore*), термина, который дословно обозначает *знание (lore) народа (folk)*» [Ibid: 11] (перевод наш). А. ван Женнеп, открывая в своем «Учебнике» раздел «Магия и колдовство», объясняет причину неприятия научной логикой фольклора отрицанием в нем «корректного» соблюдения «причинных связей» (*relations de causalité*): «При ближайшем рассмотрении следовало бы поместить здесь (в этом разделе. – Т.А.) французский фольклор почти полностью, потому что так называемые народные действия и понятия (т.е. объекты фольклора) отличаются, в частности от научных, ошибочным применением закона причинности» [Van Genneper 1998b: 557] (перевод наш). Добавим, что такое отношение со стороны французского научного сообщества к народному творчеству в целом не могло не сказаться на процессе изучения одного из его органичных проявлений – фразеологии: основные исследования были направлены на выделение и изучение фразеологии как научной дисциплины и языковой подсистемы, но значительно меньше внимания уделялось ее изучению как совокупности самых выразительных устойчивых форм народной речи, имеющих, по большей части, народное происхождение, в их современном состоянии развития [Bouvier 1991: 19–33].

В отношении данной работы заметим, что за все время проведенного исследования не было найдено (в том числе и во французских библиотеках) какого-либо отдельного издания, связывающего оба сюжета: фразеологию как языковую дисциплину и фольклор, включая в частности и тему работы (поверья и приметы); напомним еще раз, что в современном «стандартном» французском языке (центрального региона) процент подобных фразеологических единиц очень невелик, тогда как в региональных наречиях и субкультурах их процент ощутимо выше [см. Weber 1983]. В начале XX в. А. ван Женнеп отмечал, что урбанизация привела к тому, что уже давно исчез фольклор Парижского региона, фольклор Лиона и Марселя на пути к исчезновению, и он сохраняется еще в нескольких

километрах от Гренобля, Бордо, Лиля и Нант [Van Genner 1998: 12–13], – факт, который значительно затрудняет осуществление заданного исследования.

Сегодня вновь некоторые французские этнологи начинают выступать в пользу фольклора. Фольклор – это форма культуры – культуры неформальной, почти спонтанной, отличной от культуры массы, потому что она совсем не приносит доход, и от культуры элит, потому что она не преподается в школах [Champion-Vincent, Renard 2002: 11–12].

Французская лингвистика XXI в. также начинает обращаться к диалектологии и фольклористике как к изучению национальной самобытности и колорита французской лингвокультуры. Одним из приоритетных направлений национальной языковой политики Франции сегодня становится лингвокультурология: поощряются исследования в этой области, проводятся конференции и т.д. Одна из таких лингвоэтнологических конференций под названием «*Dévotions populaires*» (дословно – народные почитания, обряды) была организована Центром Лингвистического и Этнологического Наследия Шампань-Арденны и проходила в столице французской провинции Шампань – городе Ремсе в конце апреля 2002 г. (Reims, 25–27.04.2002). Эта выездная конференция, была посвящена современным народным верованиям и культам. К сожалению, приходится констатировать, что, при всем многообразии изучаемых тем, на конференции, хотя, она и была заявлена как лингвоэтнологическая, лингвистический аспект исследований не был представлен в должной мере, и не было выступлений, касающихся фразеологии или, точнее, для французской лингвистики – идиоматики и паремиологии.

В последние десятилетия XX в. во Франции постепенно стал возобновляться интерес к исследованиям в области традиционной народной культуры. В 80-х г. одной из первых была издана работа А. ван Женнеп «Народные обычаи и поверья» [Van Genner 1980]. Появляется целый ряд работ локального уровня: еще в 1972 г. был основан региональный этнологический журнал «Альпийский и Ронский мир» (*le Rhône – река на юго-востоке Франции, rhodanien «относящийся к Роне»*), его первый номер за 1986 г. «Пять обликов

волшебников» [Joisten, Joisten 1986] был полностью посвящен народным представлениям о сверхъестественных существах в альпийской народной культуре; в 1992 г. в память Ш. Жуастена четыре номера этого журнала, объединенные в объемный сборник под общим названием «Фантастические существа в Альпах» [Joisten 1992]. В этой связи отметим также французское издательство Gallimard, которое еще в 70-х гг. начало издавать серию «Сокровища народных рассказов и сказок» – книги, призванные познакомить читателя с фольклором французских провинций, как, например: «Народные рассказы и сказки Дофине» (Dauphiné – провинция Франции) [Joisten 1978]; «Народные рассказы и сказки Фландрии» [Carton 1980] (Фландрия – регион, исторически разделенный между Францией и Бельгией). Следует отметить также творчество известного бретонского писателя, собирателя сказок, исследователя народной французской и бельгийской культуры, в особенности народных легенд и поверий, П. Дюбуа: его книга «Ведьминский альманах» [Dubois 1982] в увлекательной форме рассказывает юным французским читателям о традициях, поверьях и поговорках их бабушек и дедушек; большие красочно иллюстрированные энциклопедии «Большая энциклопедия фей» [Dubois 1996] и «Большая энциклопедия чудовищ» [Dubois 1997] знакомят с многообразным миром самых известных сверхъестественных существ Франции и всего мира. Отметим также творчество К. Лекутё, известного во Франции специалиста по германистике: одной из первых была издана его книга «Призраки и привидения в Средние века» [Lecouteux 1986], а также многочисленные другие его работы [Lecouteux 1988, 1992, 1995, 1999] и т.д. От изучения древнего германского фольклора, и поверий в том числе, который, не в пример французскому, по собственному признанию автора в частной беседе, на сегодняшний момент наиболее сохранился из всех европейских, и путем последующего изучения сохранившихся следов фольклора по всей Европе, автор приходит к описанию «остатков», по его словам, наиболее претерпевшего во времени французского фольклора, создавая: «Мелузина и Рыцарь на лебедях» [Lecouteux 1997]; «Дом и

его духи» (автор ссылается, в частности, на схожесть европейских «духов дома» с русскими домовыми) [Lescouteux 2000] и др.

В 1999 г. в известной французской энциклопедической серии *Que sais-je?* «Что я знаю?» издательства PUF выходит работа члена французского этнологического сообщества Н. Крётэн «Западные праздники и традиции [Cretin 1999], рассказывающая об основных праздниках и традициях календаря в Западной Европе и Северной Америке, их историческом аграрном и религиозном происхождении – это первая после долгого перерыва обобщающая исследовательская работа в области фольклора, в которой приводятся также соответствующие устойчивые выражения, в основном пословицы (в большинстве случаев уже устаревшие). Выходит целый ряд работ в области фольклора, объединяющих исследования народных поверий, праздников, гуляний, паломничеств к святым местам и т.п. [Isambert 1982; Larbaud 1999; Martin 1995; Taverdet 1999 и др.]. Появляется книга-очерк французского журналиста и писателя Д. Лакотт, в более популярном изложении и в форме словарных статей рассказывающая о бытовавших некогда и некоторых бытующих ныне во Франции поверьях и суевериях «Страхи, поверья и суеверия» [Lacotte 2001]. Наблюдается и усиление интереса французских исследователей к кельтским корням французского народа и почти утерянным сегодня кельтским истокам французской народной культуры, в свое время практически растворившимся в греко-римской культуре [Bross 1989; Duval 1992; Markale 1995; Le Roux 1995 и др.]. В современном урбанистическом обществе, популярны исследования уже городского фольклора [Renard 1986, 1999; Reumaux 1991; Thomas 1984].

В настоящее время во французских исследованиях и популярных изданиях по фразеологии преобладает следующая терминология: *idiome* «идиома», *expression/tournure idiomatique* «идиоматическое выражение/оборот», *locution* «оборот речи» – обычно, как синоним идиомы, *gallicisme* «галлицизм» – для обозначения идиом, свойственных только французскому языку, а также *expression* «выражение» – для образных выражений различной степени устойчивости; интересно употребление в последних публикациях слова *mot* (основное значение

«слово») в значение «изречение; выражение», фактически в значении «идиомы», например, *pied d'alouette* «нога жаворонка» / дельфиниум или *point de vue* / точка зрения [Rey, Chantreau 2006: VI; Merveilles et Secrets... 2000]; для обозначения дисциплины, изучающей эти единицы, упоминается термин *idiomatie* «идиоматика»; и *parémiologie* «паремиология» – изучающая *parémie* «паремия», т.е. *proverbe* «поговорка» и *dicton* «поговорка» [Weil, Rameau 1981].

На сегодняшний момент наиболее полным фразеологическим словарем современного французского языка французского издания является словарь устойчивых выражений и оборотов речи «*Dictionnaire des expressions et locutions*» издательства Le Robert, созданный известным современным французским лексикографом и фразеологом А. Реем (см. выше) в соавторстве с С. Шантро. Статьи по каждой единице включают ее этимологию, также вариативные формы, цитаты с употреблением и стилистические пометы. По выражению автора, настоящий словарь, обогащенный последними фразеологическими разработками и оригинальными текстами, являет собой последнее состояние наших знаний о французской фразеологии [Rey, Chantreau 2006: XIV].

Отдельного упоминания достоин вклад российских языковедов в исследование французской фразеологии. В конце XX – начале XXI в. во Франции вновь наблюдается подъем научного интереса к исследованиям во фразеологии. При этом современные французские фразеологи в XXI в., в свою очередь, опираются на работы русских советских фразеологов, развивавших учение В.В. Виноградова [см. Архангельский 1964; Астахова 1990; Гак 1995], и многих других. В России и во Франции широко известно обширное наследие доктора филологических наук, профессора В.Г. Гака. Так, «Новый большой француско-русский фразеологический словарь», созданный в 2005 г. В.Г. Гаком, Л.А. Мурадовой, И.А. Будницкой, И.П. Лалаевым, Л.С. Ковшовой под редакцией В.Г. Гака, содержит более 50 000 выражений с цитатами и на данный момент является наиболее емким собранием французских фразеологизмов.

В связи с вышеизложенными положениями можно сделать вывод о том, что французская фразеология как научная дисциплина шагнула далеко вперед за

последние два десятилетия XX в. и первое десятилетие XXI в., с момента описания ее состояния А.Г. Назаряном [Назарян 1976, 1981].

Подытоживая представленное выше изложение хода развития французской фразеологии, можно заключить, что оно проходило через многие века. При этом формировалась и сама фразеология, и учение о фразеологических единицах. Далеко не все, сказанное о формировании французской фразеологической науки, относится к фразеологизмам, в семантической структуре которых заключены поверья и приметы, однако это описание не лишне и служит общей цели исследования: во-первых, было установлено, какие терминологические понятия выработались в истории для описания фразеологии, во-вторых, было указано, из каких источников можно было «черпать» материал, а также было рассмотрено, какое место занимают поверья и приметы в народном фольклоре Франции и как на их основе зарождались фразеологизмы.

1.2. Основные этапы развития русской фразеологии

Русская фразеология не будет обсуждаться так же подробно, как французская. Скажем о самых основных положениях, которые имеют методологическое значение для настоящего исследования и которые нельзя не упомянуть, исходя из исследовательской этики.

История распорядилась так, что российские лингвисты многое заимствовали из французской фразеологии. Последователем Ш. Балли стал русский лингвист В.В. Виноградов, который посвятил вопросам фразеологии две статьи [Виноградов 1946, 1947], адаптировав в них фразеологическую концепцию Ш. Балли применительно к русским фразеологизмам, чем на долгое время определил вектор развития русской фразеологии. С именем В.В. Виноградова связан так называемый классический период русской фразеологии. Ее становление как самостоятельной лингвистической науки началось в основном с выхода его работ. В них с синхронической точки зрения были относительно упорядоченно описаны структурно-семантические разновидности

фразеологизмов. В.В. Виноградов выделяет уже три подгруппы фразеологических единиц: фразеологические сращения, или идиомы, фразеологические единства и фразеологические сочетания [см. Виноградов 1946, 1947].

Фразеологические сращения, или **идиомы**, абсолютно неделимы, их значение не зависит от значений их отдельно взятых компонентов и условно, как значение немотивированного слова-знака, например: *изливать/излить душу кому-л., перед кем-л.* означает «откровенно рассказывать кому-л. о том, что переживаешь», значение фразеологической единицы не связано ни с процессом выливания, ни с понятием «душа». В.В. Виноградов, рассматривая идиомы в синхроническом аспекте, не принимал во внимание зависимость мотивировки (внутренней формы) фразеологизма от целостного образа, лежащего в его основе, возможных ассоциаций, связанных с образной картинкой, в каком-то смысле, от буквального прочтения идиомы в современном языке [см. Там же].

Ко второму разряду фразеологических единиц В.В. Виноградов относил **фразеологические единства**, в которых, по его мнению, есть некоторый намек на мотивацию целого значения фразеологической единицы, наблюдаются некоторые признаки семантической самостоятельности компонентов: *бросить/бросать тень на кого-л.* «опорочить/порочить кого-л./что-л.; плохо отзываться о ком-л./чем-л.». К этому разряду фразеологизмов относил также поговорки, пословицы, целостные сочетания, употребляющиеся в качестве названия, например термины типа *дом ребенка* и т.п. [см. Там же].

К **фразеологическим сочетаниям** В.В. Виноградов относил такие фразеологические единицы, которые образуются реализацией «несвободных» – фразеологически связанных значений слов, например: *заклятый враг; риторический вопрос*. Слова с «несвободными» значениями (*заклятый, риторический*) имеют очень узкую сочетаемость, что обуславливает их употребление в «готовых» воспроизводимых фразеологизмах [Там же].

В этих двух работах [Там же] автором был выдвинут целый ряд своевременных и важнейших для фразеологии идей: это, в первую очередь, определение структурно-семантических разрядов фразеологических единиц;

взаимодействие лексического и грамматического аспектов в структуре фразеологизмов различных разрядов; образ, лежащий в основе фразеологизма; роль эмоционально-экспрессивного фактора в формировании его значения; коммуникативные особенности фразеологизмов в языковой системе в целом, в речевой ситуации, применительно к особенностям каждого функционального стиля и к индивидуальным особенностям авторской речи; была сделана также попытка определения внутренних, специфических для каждого типа фразеологизмов закономерностей, осуществляющих связь слов-компонентов. Все эти актуальнейшие для того времени идеи были лишь намечены в этих статьях, в дальнейшем они получили более полное развитие в работах других фразеологов [см. Добровольский, Малыгин, Коканина 1990; Носенко 1990; Попов 1976; Солодуб 1990: 139–146; Федоров 1969; Черданцева 1996: 91–99].

Со временем работы В.В. Виноградова подверглись существенной критике, в особенности потому, что под влиянием его воззрений в русской фразеологии получила широкое распространение теория эквивалентности фразеологизма слову. Все основные критические замечания были высказаны в работах В.Л. Архангельского касательно вопросов: об объеме и составе фразеологии, определении фразеологической единицы; о структурно-семантических типах фразеологизмов; их представлении в словарях; мотивации значения идиом и др. [Архангельский 1956, 1960, 1964]. Так, автор полагает, что В.В. Виноградовым было нечетко определено место фразеологии среди других дисциплин языковедения, что привело к отрицанию его последователями статуса фразеологии как самостоятельной лингвистической дисциплины и рассмотрению ее в качестве одного из разделов лексикологии. Тогда как, по утверждению В.Л. Архангельского, ее обособление оправданно спецификой фразеологической языковой абстракции, характерной для устойчивых словосочетаний [см. Архангельский 1956]. Слово как средство номинации прежде всего обозначает понятие, а фразеологизм, будучи образно-экспрессивным средством, выражает отношение говорящего к данному понятию; именно участием субъективных факторов в динамике фразеологического состава языка объясняется его более

интенсивное обновление по сравнению с лексическим. Далее В.Л. Архангельский выдвигает тезис о том, что «центральным в содержательной структуре фразеологической единицы является фразеологическое значение, составляющее лингвистическую сущность фразеологического оборота», и что «фразеологическое значение обладает особым качеством, отличается от лексического значения и представляет особую лингвистическую категорию...» [Архангельский 1964: 184–185], следствием чего явилась мысль о необходимости учитывать лексические и грамматические особенности фразеологизмов. Позднее это положение В.В. Архангельского поддержали многие фразеологи, что и послужило становлению фразеологии как самостоятельной науки [см. Фразеология в Машинном фонде... 1990].

Также В.В. Архангельский отмечает, что В.В. Виноградовым нечетко определены отличия категорий фразеологических сращений и фразеологических единств: из четырех выделяемых им признаков последних В.Л. Архангельский отмечает значимость лишь мотивированности значения всего фразеологического единства значениями его компонентов, в отличие от сращения, у которого значение оказывается не мотивированным частными значениями его компонентов; остальные же признаки, утверждает автор, свойственны и фразеологическим сращениям [см. Архангельский 1964]. Неслучайно впоследствии фразеологи стали рассматривать оба эти разряда в составе одной группы, именуемой идиомами [см. Телия 1990]. В свете сказанного приведенную критику приходится признать существенной, но, несмотря на это, работы В.В. Виноградова, исходящие в основном из зарубежного взгляда на фразеологию, на некоторое время предопределили дальнейший ход фразеологических исследований.

Таким образом, требовались новые методологические подходы, которые были осуществлены в так называемый постклассический период развития русской фразеологии; речь идет о функционально-коммуникативном подходе и когнитивизме [см. Лингвистический энциклопедический словарь 1990; Фелицына, Мокиенко 1990]. И хотя собственно русская фразеология – довольно молодая

ветвь языкознания, тем не менее за период ее существования, особенно начиная с 70-х гг. XX в., когда возрос интерес к изучению именно исторических основ фразеологических единиц и интенсивнее стала развиваться диахроническая фразеология, изучен большой материал, решены многие теоретические вопросы, выяснено происхождение множества выражений [Шанский, Зимин, Филиппов 2002: 15–20]. Утвердилось мнение, что фразеологизм формируется на образной основе исходного сочетания, что в его формировании самую существенную роль играют образ внутренней формы и присутствующие в нем элементы культуры [Там же]. Большой вклад в развитие фразеологии русского языка внесли построенные по этому принципу исследования А.М. Бабкина [Бабкин 1964], Ю.А. Гвоздарева [Гвоздарев 1975], М.М. Копыленко [Копыленко 1983], В.М. Мокиенко [Мокиенко 1989, 1995] и др. Преимущество использования исторического подхода над односторонним описательным при изучении современного состояния фразеологии доказали труды В.Л. Муравьева [Муравьев 1975], А.В. Кунина [Кунин 1971] и др. В этих работах преодолевается структуралистский тезис Ф. де Соссюра, согласно которому языковую систему можно изучать только в синхронии [Соссюр 1977]. Статические методы применительно к фразеологии противоречат ее динамичной природе. Фразеология плохо поддается формализации, однако, это не означает, что в ней вовсе не существует системности. Напротив, диахронические исследования фразеологии позволили выявить определенные внутренние закономерности организации фразеологических единиц и взаимосвязь развития фразеологии и языка в целом и благодаря этому сделать вывод о системном характере фразеологических процессов. В работах С.Г. Гаврина [Гаврин 1974], В.Г. Гака [Гак 1966, 1983, 1977], В.М. Мокиенко [Мокиенко 1989, 1995, 2007], А.Д. Райхштейна [Райхштейн 1979, 1980, 1982] и др., посвященных системному характеру фразеологии, описываются внутрисистемные связи фразеологизмов и их компонентов между собой, а также межсистемные связи фразеологизмов с единицами других языковых подсистем. Но фразеологическая система языка отнюдь не идеальна, по сравнению даже с наиболее близкой ей лексической

системой, она гораздо менее совершенна, ее противоречивость связана с более сложной лексико-грамматической и семантической структурой фразеологических единиц, чем слова-знака. Уместно привести слова В.Н. Телия об особенностях фразеологической семантики: «Нет более сложной проблемы в лингвистике, чем проблема значения, а вопрос о значении фразеологизмов-идиом – один из наиболее многоаспектных, а потому наименее поддающихся сколько-нибудь общему ответу. В этой области исследования не существует общепринятого мнения, кроме одного – это значение более сложное, чем лексическое» [Телия 1990: 32]. В результате расширились границы фразеологии, были выделены структурно-семантические подгруппы: идиомы, коллокации, термины и наименования, паремии, крылатые слова и выражения, речевые штампы и клише, грамматические фразеологизмы [см. Телия 1996]; также было предложено функционально-параметрическое описание значения фразеологизма, мыслимого как сложный семантический конструкт, включающий в себя самые различные типы информации; определены основные макрокомпоненты его значения: денотативный, грамматический, оценочный, мотивационный, эмотивный, функционально-стилистический.

Число фразеологических исследований, применяющих исторический подход, столь характерный для всей русской науки и, в частности, для языкознания, неуклонно растет. В основе такого подхода лежит положение о том, что фразеология динамична, являясь неотъемлемой частью языковой системы, она не может существовать изолированно и постоянно развивается в условиях диалектического противоборства системных и антисистемных тенденций языка в соответствии с общей эволюцией языка и языковой науки в целом. Для нынешнего этапа развития фразеологии характерно расширение ее проблематики, исследователи обращают свое внимание на все новые аспекты этой дисциплины, в частности, на историко-диахронический аспект.

Диахроническое исследование фразеологии подразумевает этимологический анализ фразеологических единиц. В силу большого лингвострановедческого значения фразеологии [см. Верещагин, Костомаров

1999], о котором говорилось выше, к изучению происхождения устойчивых выражений русского языка обращались такие крупные ученые прошлого, как, В.И. Даль [Даль 1957], А.Н. Афанасьев [Афанасьев 1995], А.А. Потебня [Потебня 1894], причем последние были приверженцами так называемого мифологического направления в изучении фразеологии и фольклора вообще. Этимологией фразеологизмов позднее занимались такие известные ученые, как: Ю.А. Гвоздарев [Гвоздарев 1975], Д.О. Добровольский [Добровольский 1996, 1997, 1998], В.М. Мокиенко [Мокиенко 1989, 1995, 2007], М.Н. Шанский [Шанский 1969] и многие другие. Этой проблемой занимался и Машинный фонд русской фразеологии в составе В.Н. Телия, И.И. Сандомирской, М.Л. Ковшовой, Д.О. Добровольского, В.И. Зимина и др. Этимологическим исследованиям посвящены многие справочники и сборники [Шанский, Зимин, Филиппов 1987, 2002]; учебные пособия [Кругликова 1988] и многие другие. Многочисленные этимологические разработки во фразеологии привели к выделению самостоятельного раздела – фразеологической этимологии. Фразеологические единицы сочетают в себе как бы «две картины мира»: первая являет изначальный дословно понимаемый, как бы «сюрреалистический» субстрат, в котором «сосуществуют» различные элементы культур, исторических событий, традиций и обычаев и т.д. [Добровольский 1988: 97]; вторая включает в себе современные сигнификативные значения фразеологизмов, представляя фразеологические единицы как часть актуальной языковой картины мира. Обе эти картины связаны внутренней формой фразеологизма, для понимания фразеологизма фразеологи используют так называемый модус фиктивности – перекидывают воображаемый «мостик» от современного значения к образу фразеологической единицы, оформляя его словами «как если бы». Со временем образность внутренней формы фразеологизма, связывающей и организующей обе ее фразеологические картины, может «потухнуть» [Зимин 2003: 21–26], и тогда, чтобы расшифровать значение фразеологизма, эту образность приходится восстанавливать этимологическим путем. Такой анализ помогает вскрыть внутреннюю форму, заложенную в основе мотивации значения фразеологизма в момент его сотворения, иными словами,

помогает обнаружить его этимологическую мотивацию. Некоторые ученые считают нужным ввести такой термин, как «синхронная этимология», для разъяснения внутренней формы фразеологизмов, внутренний образ которых пока еще «прозрачен», но уже «затемняется» [Топоров 1960: 52; Зимин 2003: 30–31].

В связи с проблемой этимологии фразеологизмов следует упомянуть довольно критическую статью В.И. Зимина «Проблема верификации гипотез происхождения фразеологизмов», помещенную в сборнике «Лингвистическая герменевтика» [Зимин 2010: 38–31]. В 1999 г. вышел «Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник», явившийся «подготовительным этапом создания историко-этимологического словаря русской фразеологии» [Бирих, Мокиенко, Степанова 1999: 9] и послуживший основой для фундаментального труда по фразеологии «Русская фразеология. Историко-этимологический словарь» тех же авторов под редакцией доктора филологических наук, профессора В.М. Мокиенко. На данный момент этот словарь является наиболее полным изданием, обобщающим этимологические исследования по фразеологии русского языка [Бирих, Мокиенко, Степанова 2007]. Выходит «Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий» [Телия 2006], где культурологический комментарий включает этимологические сведения о фразеологизмах.

Но изучение происхождения фразеологизмов выявляет широкую проблематику: «Восстановить полную семантическую историю этих выражений (т.е. фразеологизмов) на всех этапах их устно-народного и литературного употребления оказывается возможным далеко не всегда. Очень часто приходится довольствоваться лишь более или менее правдоподобными догадками» [Виноградов 1954: 3]. Трудности, связанные с этимологизацией фразеологизмов, вытекают из их более сложной лексико-грамматической и семантической природы, в которой заложены как языковые, так и внеязыковые факторы.

В последней четверти XX в. российская лингвистика в целом и фразеология в частности активно стали переходить на функционально-коммуникативную

основу изучения единиц языка. В это время в лексикологии усилиями Н.Д. Арутюновой [Арутюнова 1988, 1994], В.Н. Телия [Телия 1986, 1993] и других ведущих языковедов России была выработана новая типология лексических значений слов. На функционально-коммуникативную основу перешла и фразеология. Фразеологические единицы стали изучаться с учетом тех их особенностей, которые проявляются именно в процессе их функционирования в речи. Фразеологизмы характеризуются комплексной семантикой, сочетающей в себе как прагматическую, так и культурологическую информацию. С целью наиболее четкого отражения свойств всех видов информации, заключенной во фразеологизмах, фразеологическое значение «расчленяется» на минимальные единицы – параметры. Внутренняя форма фразеологизма фигурально признается за «тему», а его эмотивная и оценочная нагрузка – за «рему» [см. Телия 1991]. Вырабатывается функционально-параметрическое отображение семантики фразеологических единиц. Лингвистическая и культурологическая нагрузка фразеологизма связаны с различными макрокомпонентами его семантической структуры, культурологическая особенно связана с мотивационным компонентом (его принято соотносить с образом внутренней формы фразеологизма, а также с фразеологической картиной мира) [см. Коралова 1978: 28–35; Телия 1990].

Переход российской фразеологической науки на функционально-коммуникативную основу позволил успешно развивать лингвокультурологическое и сопоставительное направления во фразеологии. В этом ключе особый интерес вызывают разъяснение внутренней формы фразеологизма, заключающей этническую специфику [см. Толстой 1983: 181–190], и выделение параметров фразеологического значения, по которым можно проводить семантический и сопоставительный анализы [см. Реформатский 1962; Сятковский 1976: 12–18], в том числе межъязыковые [см. Солодуб 1992: 40–49; 2001: 48–56; Ярцева 1981; 1986: 493–499]. Ведь от понимания семантики фразеологизма зависит и понятие межъязыкового фразеологического эквивалента, которое тоже до сих пор окончательно не выработано, но особенно важно при

переводе [см. Козырева 1976; Рожанский 1948: 25–29; Солодуб 2001: 48–56; Тянь Цзюнь 2001; Чьунг Донг Сан 1977].

Для современного этапа российской фразеологической науки характерно расширение ее проблематики. В XXI в. в русской фразеологии отдается предпочтение функционально-коммуникативному, лингвокультурологическому, этимологическому и сопоставительному аспектам, разработка которых была обусловлена предварительными исследованиями в историческом ключе, столь характерными для всей русской науки, и в частности для языкознания [Баранов, Добровольский 2014; Современная фразеология... 2016].

Многие направления, лишь намеченные в XX в., более подробно изучаются уже в XXI в., например этимология фразеологических единиц [см. Бирих, Мокиенко, Степанова 2007; Мокиенко 2012], сопоставительный аспект фразеологии [Аюпова, Сахибуллина 2014; Баранов, Добровольский 2014; Гусева 2007, 2012; Калинина 2007; Кулькова 2011; Суровцева 2013; Федуленкова 2014] и др. Большое внимание сегодня обращается на определение параметров фразеологического значения для дальнейшего семантико-сопоставительного анализа фразеологических единиц, особенно различных языков. Ведь от анализа семантики фразеологизма зависит и определение его межъязыкового эквивалента [Калинина 2007], актуального сегодня, в эпоху полилингвизма. Выше упоминался значительный вклад советских и позднее российских фразеологов XX–XXI вв. [Rey, Chantreau 2006] в исследования и развитие фразеологии иностранных языков, в частности в создание двуязычных словарей [Новый большой французско-русский фразеологический словарь 2005] и др.

Следует также отметить, что в последнее время внимание российских фразеологов направлено на изучение способов видения внеязыковой действительности, отразившейся в мифологическом сознании представителей различных этнокультурных социумов и закрепившейся во фразеологической картине мира [Антоякова 2011; Коршунков 2015; Мокиенко 2012; Мурадова 2013] и др. Однако фразеологизмы, отображающие в своей семантике приметы и поверья, недостаточно представлены в российской лингвистике. Приметы и

поверья больше исследовались с культурологической точки зрения [Грушко, Медведев 1996; Криничная 2004; Панкеев 1998], а лингвистические средства их репрезентации в семантической структуре фразеологических единиц остаются малоизученными [Иващинцева 2015; Кулькова 2011; Мурадова 2013; Потапушкин 2000].

Можно утверждать, что фразеологизм является одновременно как знаком языка, так и знаком культуры, которые невозможно отделить друг от друга, не нарушив целостность семантики фразеологизма [Телия 2006]. Поэтому для анализа фразеологического значения и, в частности, заключенной в нем лингвокультурологической информации в работе был избран функционально-параметрический подход. Функционально-параметрическое отображение семантики фразеологизмов, разработанное во «Фразеологическом подфонде Машинного фонда русской фразеологии» под руководством В.Н. Телия [Телия 1990], стало широко применяться в конце XX в. и дало, как видится, мощный импульс развитию фразеологии нашего времени, которая уверенно развивается в этой парадигме [Современная фразеология... 2016]. Позднее функционально-параметрический анализ семантики фразеологизмов послужил лингвистической основой для их лингвокультурологического комментария [см. Ковшова 2012; Телия 2006] и для выработки типологии межъязыковых фразеологических эквивалентов [Гусева 2012; Калинина 2007]. Лингвокультурологический анализ фразеологических единиц, выделяющий макрокомпоненты их сложной семантической структуры, позволяет изучать и сопоставлять фразеологические единицы разных языков.

В представленном исследовании лингвокультурологический анализ семантики фразеологизмов дает возможность комплексно изучить фразеологизмы русского и французского языков путем выделения макрокомпонентов их семантики, прежде всего мотивационного, выявить взаимосвязи мотивационного, денотативного и эмотивного компонентов, а также их связь с внутренней формой фразеологизмов и языковой картиной мира и продемонстрировать, таким образом, универсальные и национально-самобытные признаки сопоставляемых

фразеологизмов, восходящих к приметам и поверьям русской и французской лингвокультур.

Подробное описание функционально-параметрического отражения семантики фразеологизмов и их лингвокультурологический комментарий приведены в следующем разделе.

1.3. Выводы по главе 1

1. В российской и французской фразеологии сегодня отдается предпочтение функционально-коммуникативному, этимологическому, сопоставительному и лингвокультурологическому аспектам. Эти направления стали возможными благодаря предварительным исследованиям, применяющим исторический подход, столь характерный для всей русской науки и в частности для языкознания. В российском языкознании наблюдается значительное количество лингвистических трудов, посвященных лингвокультурологическому описанию фразеологических единиц.

2. Следует отметить большой вклад в развитие мировой фразеологической науки советских и позднее российских фразеологов XX в., привнесших лучшие традиции русского языкознания в исследования и развитие фразеологии иностранных языков, в частности, в создание двуязычных фразеологических словарей.

3. Важнейшим выводом по первой главе можно считать наблюдение о том, что на протяжении XX в. французская и русская фразеологические науки попеременно оказывали существенное влияние друг на друга. Французская фразеология, прошедшая многовековой путь развития начиная с периода возникновения французского языка в IX в., во второй четверти XX в. значительно повлияла на становление зарождавшейся в то время русской фразеологической науки (см. влияние Ш. Балли на воззрения В.В. Виноградова), предопределив на некоторое время вектор ее развития. В последние десятилетия XX в. и в начале XXI в., когда во французской лингвистике вновь отмечается подъем и

популяризация фразеологических исследований, французские ученые во многом опираются на труды уже советских языковедов.

4. Тем не менее некоторые вопросы фразеологии остаются открытыми, причем, для современного этапа характерно расширение ее проблематики. Не до конца разрешены, в частности, вопросы о предмете фразеологии, об объеме значения и границах фразеологизмов и многие другие. Различные ее направления, лишь намеченные в XX в., более подробно изучаются уже в XXI в., например, сопоставительный аспект фразеологии.

5. В этом ключе важнейшим является вывод о необходимости разьяснения внутренней формы фразеологизма, заключающей этническую специфику, и определения параметров фразеологического значения для семантического и сопоставительного анализа, в том числе межъязыкового. Ведь от понимания семантики фразеологизма зависит и понятие межъязыкового фразеологического эквивалента, которое тоже до сих пор окончательно не выработано.

6. Функционально-параметрический анализ и разработанный позднее на его основе лингвокультурологический комментарий фразеологических единиц, рассматривающие фразеологизм как сложную семантическую структуру путем выделения его макрокомпонентов, являются в комплексе, если не универсальным, то вполне эффективным методом лингвистического и культурологического изучения, а также сопоставления фразеологизмов разных языков.

7. Следует отметить, что в последнее время внимание российских фразеологов направлено на изучение способов видения внеязыковой действительности, отразившейся в мифологическом сознании представителей различных этнокультурных социумов и закрепившейся во фразеологической картине мира.

Глава 2. Лингвокультурологический анализ фразеологизмов русского и французского языков, содержащих в своей семантике приметы и поверья

2.1. Функционально-параметрический анализ семантики фразеологизмов

Как указывалось выше, исследование придерживается понимания фразеологии в широком смысле [см. Телия 1996], изучая структурно-семантические разряды фразеологических единиц, для которых общее – это многокомпонентность, устойчивость значения, воспроизводимость (разной степени) [см. Жуков 1962: 82–93; 1975: 36–45; Кунин 1986].

С лингвистической точки зрения, вслед за М.А. Кульковой, которая рассматривает «народные приметы в паремиологической системе» языка, в настоящем исследовании приметы расцениваются как паремии, «сложные языковые феномены, обладающие свойствами как языковых, так и речевых единиц», они «обладают поливалентностью, что объясняется их аксиологической составляющей и сложной многомерной когнитивно-смысловой структурой» [Кулькова 2011: 14]. С этой же точки зрения в работе исследуются и народные поверья, в их языковом и речевом оформлении.

Параметрическое представление семантической структуры фразеологизма является относительно новым методом исследования фразеологизмов [Дидковская 2000: 19]. Этот метод получил более полное применение для раскрытия семантической структуры фразеологических единиц во Фразеологическом подфонде Машинного фонда русского языка, где была разработана модель функционально-параметрического анализа фразеологизмов. Наиболее полное свое применение эта модель нашла при анализе семантической структуры идиом. Применение функционально-параметрической модели анализа привело к следующему пониманию семантической структуры фразеологизма. Семантической структурой фразеологизма является упорядоченная последовательность макрокомпонентов, понимаемых как «пучки» свойств,

передающих однотипную информацию [Телия 1990: 34]. Смысл заключается в том, что фразеологическая семантика делится на **макрокомпоненты**: 1) **денотативный** – несет в себе информацию о разновидности обозначаемых явлений; 2) **грамматический** или категориально-грамматический – информацию о грамматических свойствах единицы; 3) **оценочный** – информацию об отношении субъекта к ценности обозначаемого единицей; 4) **мотивационный** – информацию о подвидах мотивации значения; 5) **эмотивный** – о чувстве-отношении субъекта к обозначаемому (тесно связан с мотивационной составляющей единицы); б) **стилистический** или функционально-стилистический – три типа информации: а) о стилевых употреблениях в языке; б) о диахроническом аспекте употребления; в) о территориальном статусе [Там же: 15–16].

Главное при функционально-коммуникативном подходе к анализу семантики фразеологизмов заключается в том, что каждый параметр предполагает изложение определенного типа знаний о фразеологизме. Совокупность параметров дает наиболее полное представление о его семантической структуре. Проанализируем каждый компонент семантической структуры фразеологизмов, иллюстрируя анализ материалом фразеологизмов русского и французского языков, семантика которых отображает приметы и поверья.

2.1.1. Денотативный компонент

Дает сознанию обобщенную информацию об обозначаемом фрагменте действительности, ситуации, явлении [см. Говердовский 1985]. Денотативное содержание (денотат) фразеологизмов обычно представлено в словарях в виде формулы толкования значения фразеологизма. Оно включает в себя определение значения единицы, сведения о контексте употребления («*Подразумевается, что...*»), указания на характерные ситуации употребления («*Имеется в виду, что...*»), уточнение, *кто* или *что* описывается фразеологической единицей («*Только/Преимущественно о...*») [см. Телия 2006]. Например: *на край света*

(реже *земли*) поехать; увезти и т.п. – очень далеко, *иногда подразумевается* потенциально опасное пространство, *имеется в виду, что* лицо или группа лиц направляется в крайне отдаленное место самостоятельно или, взяв с собой другое лицо, или направляет другое лицо или другую группу лиц за пределы досягаемости; *на ладан дышать* – умирать, доживать последние дни, *имеется в виду, что* лицо от старости или по болезни утрачивает жизненные силы, готовится к смерти. Применительно к французским фразеологизмам мы бы получили, например: *Toucher le beret d'un marin porte bonheur* [Lacotte 2001: 83] «дотронуться до берета моряка приносит счастье», *подразумеваются, что* если дотронешься до берета моряка, это принесет счастье; толкование значения представляет собой суть раскрытия содержания поверья.

2.1.2. Грамматический компонент

Говорит о грамматических, кодовых свойствах описываемого фразеологизма [Баранов 1990: 118–135]. Грамматическая информация присутствует, по сути дела, во всех зонах описания фразеологической семантики: в толковании (опорные слова толкования должны быть употреблены в том же категориально-грамматическом значении, что и описываемый фразеологизм), в приведении синтаксической и семантической сочетаемости фразеологизма (особенно узкой сочетаемости некоторых фразеологизмов с так называемыми «словами-сопроводителями»), в подборе иллюстративного материала к данному фразеологизму из произведений художественной литературы, газет и журналов и т.п. На примере французских фразеологизмов: *effeuiller la marguerite* (букв. «обрывать лепестки ромашки») – денотат: гадать на ромашке, *имеется в виду, что* лицо (реже группа лиц) гадают о любви определенного лица, обрывая лепестки (при этом приговаривают так: *Il (elle) m'aime, un peu, beaucoup, passionément, à la folie, pas du tout* «он (она) меня любит, немного, сильно, страстно, до безумия, вовсе нет», – какое слово совпадет с последним лепестком, так тому и быть (из неформального опроса носителя языка: Париж, 2002)); грамм.

комп.: именная часть неизменяема, обычно в роли сказуемого, порядок слов-компонентов фиксирован; идиома *aller diner/souper avec les anges* «отправиться обедать/ужинать в гости к ангелам» – денотат: отправиться на небо, на тот свет; грамм. ком.: глагольный фразеологизм, именная часть не изменяется, порядок слов – фиксированный.

2.1.3. Оценочный компонент

Дает информацию сознанию субъекта о соотношении с общей картиной мира – тем, что происходит вокруг него и нашло отражение в образных основах фразеологизмов, – ценности того, что отражает денотат конкретной фразеологической единицы [Золотова 1980: 84–88]. Оценка сопряжена с эмотивностью. Но если эмотивность не может обойтись без оценки (она обязательно сопровождается оценкой), то оценка может быть выражена независимо от эмотивности [Василенко 1964: 15–17]. Например, в предложении «Эта книга интересная» содержится оценка, но нет эмотивности. Вслед за работниками Машинного фонда русской фразеологии, в работе оценка понимается как логическое суждение, количественное или качественное, о содержании фразеологического значения.

Оценка – важный компонент семантики фразеологизма. Она имеет очень большое значение и содержится практически у всех фразеологизмов. Фразеологические единицы обычно формируются на основе определенных жизненных ситуаций, которые наблюдает человек: это могут быть ситуации обиходно-бытового, сентенционального планов и даже не поддающиеся логике [Вольф 1985: 48–59]. «Благодаря образной мотивированности идиомы не только обозначают какой-либо фрагмент действительности, но и выражают положительное или отрицательное мнение говорящего о том, что обозначается, – является ли оно хорошим или плохим, добром или злом, полезным или вредным, проявляется в большей или меньшей степени, чем норма, и т.п.» [Словарь образных выражений русского языка 1995: 13].

Выражаясь в контексте мнения в пределах модальной шкалы «хорошо – плохо», высказыванию задается определенная оценочность [Ивин 1968: 53–68]. Например: во французском фразеологизме *l'âme double* «душа двойная» – двоедушие; двуличный человек (изначально «о колдунах, ведьмах, отдавших душу дьяволу») [Lecouteux 1986: 139] – оценка распространяется на такие свойства личности, как двоедушие, отсутствие чести у человека, что и провоцирует негативную оценку «и это плохо».

Оценку надо понимать как сложную структуру, заключенную во фразеологизмах и включающую такие композиты, как оценивающий субъект, оцениваемый объект, элемент оценки, оценочные шкалу и стереотипы [Телия 1986: 23]. В процессе речи могут также добавляться вторичные признаки, например этический, эстетический аспекты оценки и др.

При определении характера оценки необходимо учитывать мотивацию фразеологизма и его внутреннюю форму: образ внутренней формы определяет выбор фразеологической единицы для той или иной оценки того или иного явления [Гуревич 1998: 27–36]. В любом случае оценка должна быть обоснована и мотивирована. По характеру содержания и зависимости от того, что выражает собой фразеологизм, оценки можно подразделить на этические, направленные на удовлетворение нравственного чувства (положительные оценки: *душа нараспашку; положила руку на сердце*, негативные: *пальцем не пошевелишь; не смыслит ни бельмеса*), эстетические, приписывающие объекту эстетические ценности (как *картинка; сотте un ange / как ангел; красно Солнышко*) [Кезина 2008: 99–107], гедонистические, ставящие на первое место ощущения субъекта и отодвигающие объект на второй план (*быть на седьмом небе; как сыр в масле катается*) и утилитарные, связанные с практической деятельностью и оценивающие объект с точки зрения реализации некоторой цели (положительно: *Хлеб – всему голова; Кашу маслом не испортишь*; отрицательно: *Ни богу свечка, ни черту кочерга; чучело огородное*).

Итак, оценочный компонент играет важную роль в аксиологической картине мира. Оценка связана с признанием или непризнанием ценности объектов

реального мира с позиций ценностных установок, утвердившихся в культурно-языковом социуме [Латина 1988: 129–133; 1991а: 136–157; 1991б: 45–53].

2.1.4. Эмотивный компонент

Этот макрокомпонент фразеологической семантики отражает чувства-отношения субъекта к денотату, проявляясь в пределах эмоционально окрашенной модальной рамки «одобрение – неодобрение», включающей экстенсионалы: восторг, ирония, уничижение, презрение, порицание и т.п. («испытай одобрение/умиление/восторг/ презрение и т.п.»), в отличие от оценки, которая осуществляется в контексте мнения («считай, что это хорошо/плохо») и обусловливается ассоциативно-образной мотивацией как источником и стимулом эмоции [см. Артемова 1990].

Субъект речи выражает свое чувство-отношение к обозначаемому (предмету, явлению, понятию и т.п.) уже самим актом выбора того или иного фразеологизма [см. Берлизон 1971: 55–61; Блинова 1983: 3–11]. Например: *резать ухо/слух кому-л.* – резко действовать на восприятие, вызывать раздражение, по мотивационному и эмотивному компонентам может быть записан таким образом: *представь себе*, что услышанное слово, речь в целом, представляется кому-либо неуместными, грубыми, фальшивыми, *как если бы* они резали ухо в прямом смысле, *испытай неодобрение* к тому, кто произносит эти слова. Во французском языке: *se repaître de chimères* «питаться химерами» / *питать иллюзии*; *предаваться несбыточным мечтам* – *представь себе*, что кто-либо предается совершенно несбыточным мечтам, как если бы он питался химерами в буквальном смысле, *испытай* к нему неодобрение (*Химера* – в древнегреческой мифологии: опустошавшее землю огнедышащее трехголовое чудовище, полулев-полукоза с хвостом-змеей [Мифы народов мира 1982]); *le mauvais œil* «дурной глаз» / *сглаз, порча* – *представь себе*, что этот взгляд плохой, по поверью, он может принести человеку зло, *испытай* неодобрение к человеку с таким взглядом.

Иногда наблюдается эффект «эмотивной полисемии», когда одна и та же единица в разных контекстах передает разные эмотивные отношения [Зимин 1970: 38–49]. Например, идиома: *закрыть рот кому-л.* – заставить кого-л. замолчать, не дать говорить – обладает полиэмотивностью. В речевой ситуации «Он хотел было что-то вякнуть, но я ему так ловко *закрыл рот*, что он долго не будет говорить» есть похвала самому себе со стороны говорящего, адресат речи находится в нейтральном положении слушающего, к третьему лицу здесь отношение крайне уничижительное (он хотел что-то *вякнуть*, *ему* бесцеремонно *закрыли рот*). В другой речевой ситуации: «Ну зачем же ты ему рот закрыл, он, наверное, что-то дельное хотел сказать» говорящий упрекает адресата за то, что он закрыл рот третьему (ему), которому говорящий в данном случае сочувствует. Эмотивное отношение зависит от того, обращена ли речь непосредственно к собеседнику или является высказыванием о самом себе либо о третьем лице, а также может зависеть от характера речевой ситуации, т.е. контекста, в котором употребляется фразеологизм [Крымская 2005: 10–13].

Эмотивный компонент как бы венчает описание денотата, усиливая его образно-оценочно-эмотивно-экспрессивную смысловую нагрузку [см. Трипольская 1984]. Изучать эмотивную модальность следует в форме экстенсионалов взаимоотношений переменных: субъекта, объекта, их социальной роли, места и времени и т.д. Таким путем можно исследовать разновидности эмотивно-оценочного отношения [Графова 1991: 68; Молостова 2000].

Экстенсионал оценочно-эмотивного отношения **неодобрения** достаточно широк, но его можно представить схематично («так не надо, так не должно быть»): испытывая отрицательные эмоции в отношении какого-либо явления или предмета, субъект сопоставляет свое отношение с тем, что он считает традиционно «нормальным», «правильным», и, находя это явление или этот предмет несоответствующим общепринятым нормам бытия, он выражает недовольство, в частности, своим речевым поведением. Таким образом, отношение неодобрения имеет для субъекта нормативное основание, а также

нормативное ограничение, которое он стремится передать, выбирая ту или иную речевую единицу выражения [Там же].

Отношение **одобрения** тоже имеет широкий экстенционал положительного спектра (включающий оценку «хорошо», похвалу и т.п.), эмоциональной доминантой которого можно считать похвалу. Экстенционал одобрения схематично можно представить так: испытывая положительные эмоции в отношении какого-либо явления или предмета, субъект сопоставляет свое отношение с тем, что он считает традиционно «правильным», «добром и злом», и, находя явление или предмет соответствующим общепринятым нормам его «языковой картины мира» [Постовалова 1986: 113] (в нашем случае русской или французской), он выражает удовлетворение и одобрение, в частности, своим речевым поведением. Отношение одобрения имеет нормативное основание, а также может являться стимулятором, что субъект и стремится передать, выбирая ту или иную речевую единицу из очень широкого диапазона.

Например, идиомы *быть/чувствовать себя на седьмом небе; как рукой сняло; l'oiseau bleu* «птица синяя» / *синяя птица*, удача – вызывают эмотивно-оценочное отношение одобрения. В целом, изученный материал подтвердил, что и в русском и во французском языках достаточно много фразеологизмов, которые выражают одобрение [см. Хомякова 2008], в том числе и те, которые восходят к поверьям и приметам. Но есть и те, которые употребляются в спектре эмотивно-оценочного отношения «неодобрения», например: *les bleus à l'âme/au coeur* «синяки на душе/в сердце» / душевные раны, страдания; *сглазить кого-л.; пересечь черту* и др.

Содержание каждого экстенционала не равняется значению соответствующих глаголов: неодобрительное – «не одобряю», одобрительное – «одобряю», презрительное – «презираю» и т.п. Каждый экстенционал представляет собой систему с такими опорными точками, как субъект, объект, основание эмотивности и т.д. Например, в экстенционале *презрение* важно отрицательное эмотивное отношение, вызванное нарушением объектом (одним или несколькими лицами) этических норм субъекта, которые чаще всего

соотносятся с ценностной картиной мира культурно-языкового социума, в котором он в данный момент проживает, или возможным его осознанием своего превосходства над объектом [Графова 1991: 68–69].

Итак, во фразеологических словарях полное описание эмотивно-оценочных экстенсионалов следует помещать в предисловии к словарю для ознакомления читателей, потому что эмотивные пометы типа *одобр.*, *неодобр.*, *презр.*, *пренебр.*, *уничиж.*, *пориц.* и т.п. без подробного описания их содержания малоинформативны и тем самым не представляют ценности [Борисова и др. 1987: 12–13].

2.1.5. Стилистический компонент

Характеристика фразеологизма с точки зрения его употребления в речи имеет длительную историю [см. Башиева 1996; Лукьянова 1986]. В словарях XX в. среди стилистических помет фразеологизмов, выделяли, в основном, три ряда помет: 1) функционально-стилистические, указывающие на разновидность речи (разговорное, просторечное, областное, научное, официально-деловое и др.), в которой функционируют фразеологизмы; 2) эмоционально-экспрессивные (одобрительное, неодобрительное, презрительное, уничижительное, шутливое, ироническое, бранное и др.); 3) хронологические: указывающие на единицы, выпавшие из состава современного языка, устаревшие, устаревающие, неологические, актуально употребительные [Бабкин 1964: 42–44].

Придерживаясь функционально-параметрического описания фразеологизмов, стилистический (или функционально-стилистический) компонент не следует объединять с эмотивным, т.к. последний является непосредственным достоянием семантической структуры фразеологических единиц [Загоровская 1984: 37–41]. Информация этого компонента является «внешним» маркером, регулируемым экстралингвистическими факторами, т.е. социальным статусом фигурантов, категорией уместности/неуместности употребления единицы, условиями коммуникации и др. [Шадрин 1991: 10–14]. В то же время стилистический

компонент связан с денотативным, а также с образом внутренней формы, лежащим в основе значения и определяющим представление о действительности (например, «неприличное», «нейтральное» и др.).

В настоящее время стилистический компонент фразеологизмов современного языка может быть описан следующими параметрами: 1) хронологический – устаревшее, устаревающее, новое (неологическое): *кока с соком* – материальный достаток, богатство (устаревшее); *раскачивать лодку* – находясь в одном коллективе, быть в несогласии с другими членами этого коллектива (новое); 2) социально-функциональный, например: *совершить поездку; встреча без галстуков* (газетно-публицистическое) – большинство фразеологизмов являются принадлежностью разговорной речи, в современных словарях помету *разг.* (разговорное) обычно не принято ставить; 3) территориальный – областное, диалектное; 4) нормативности/ненормативности – фразеологизм обычно сопровождается пометами *не рекомендуется, неправильное*; 5) жанровый – высокое, народно-поэтическое: *в тридесятом царстве, тридевятом государстве* – очень далеко (народно-поэтическое) и т.п. [см. Борисова и др. 1987].

2.1.6. Мотивационный компонент

Дает информацию нашему сознанию о видах мотивации фразеологического значения, о том, как соотносится это значение с образным основанием, лежащим в основе номинации фразеологизмом явлений, фактов, ситуаций реальной или нереальной действительности [см. Голев 1989]. Мотивационный компонент принято соотносить с таким понятием, как **внутренняя форма**, понимаемая как порядок организации значения единицы или же внешней ее формы (при ее звуко-символическом типе или если в ее составе есть архаичные элементы и возникают сложности с распознаванием его образности, например: *фигли-мигли; тары-бары-растабары; тренди-бренди*). В основании мотивации заложен «образ, адекватный возможному положению вещей в мире реальном (*бежать высунув*

язык; носить на руках) или неадекватный действительности, принадлежащий ирреальному ее представлению» [Телия 1990: 5]. Ее следует рассматривать во взаимосвязи с внутренней формой, а также с денотативным и эмотивным компонентами семантической структуры фразеологической единицы и с **фразеологической картиной мира** [см. Серебренников 1988; Хайрулина 1997].

Раскрывая мотивационный компонент, описывают такие параметры, как: вид образа переосмысления; экспрессивность внутренней формы; характер тропеического видоизменения; соотнесение внутренней формы с лингвокультурологической картиной мира.

Следует уделить особое внимание раскрытию проблемы мотивации фразеологического значения и заострить внимание на характере мотивации фразеологизмов, содержащих в своей семантике поверья и приметы.

Мотивация тесным образом связана со значением и звуковой оболочкой фразеологической единицы, определяет возможности ее сочетаемости, речевой функции, эмотивность, оценочность, экспрессивность и т.д.

При мотивации фразеологизмов роль мотивировочного признака часто играет внутренняя форма фразеологизма, особенно тогда, когда она являет собой образ ситуации («картинку мира»), выражаемой исходным (свободным) сочетанием слов [Добровольский 1997: 37–48]. Внутренняя форма единицы обычно совпадает с этим образом, а ее содержание детерминируется ассоциациями, которые возникают при восприятии этого образа агентами коммуникации в момент функционирования исходного предложения или словосочетания, используемых иносказательно вместо другого предложения или словосочетания [см. Федоров 1985], например: *сидеть сложа руки* вместо «бездействовать» и т.п.

С течением времени разновидности мотивации множились, развивалась символическая языковая мотивация, возникающая «в связи с фетишизацией внутренних органов тела, неотторжимых частей тела, а также различных примет и т.п.» [Черданцева 1988: 25]. Следует уделять внимание символической природе слова для объяснения мотивации многих фразеологических единиц. Это

непосредственно относится к мотивации фразеологических единиц, содержащих в себе поверья и приметы.

Слово-символ можно определить как «закрепленное в слове и регулярно воспроизводимое в речи отражение предметного символа, предметного образа, определенной типичной ситуации, свойственной данному народу» [Гвоздарев 1975: 38]. Так, например, русская лексема *кошка* в составе фразеологизмов приобретает несколько символических значений: в идиомах *драная кошка* (о худой, изможденной женщине), *метаться как угорелая кошка* (об изможденной, занятой делами суетливой женщине) – это символ уставшей женщины [Чибышева 2005: 12]; *черная кошка пробежала между ними* – символ неприятности, ссоры; *кошки скребут на душе (на сердце)* (кому-л. грустно, тревожно) – символ тоски, тревоги [Гура 1997: 120]. Во французском языке *m.chat* «кот» может символизировать, например, лицо, человека в разговорной идиоме *il n'y a pas un chat* «нет ни одного кота» – (*нет*) *ни души*.

Здесь необходимо заметить, что символическая и образная мотивации тесно связаны с этимологией. Некая фразеологическая единица зарождается в некотором воспроизводимом контексте речи. Далее ведущую роль играет не этимология, а ее внутренняя форма. Здесь надо заметить, что есть существенные различия между внутренней формой и этимологией – первая не всегда распознается по последней [см. Добровольский 1997, 1998; Потенция 1894]. Это обуславливает то, что внутренняя форма фразеологизма со временем может забыться, видоизмениться. В определении внутренней формы единицы важно учитывать возможное несоответствие образа и прямой этимологии, опираясь на три существенных фактора [Феоктистова 1999: 174–179]: 1) исходная семантика компонентов; 2) прямой смысл словосочетания; 3) сигнификативная семантика единицы. Пример несоответствия этимологии единицы и ее внутренней формы: этимологический анализ идиомы *перемывать косточки* «обсуждать кого-л. за спиной» приводит к древнеславянскому обряду «вторичного захоронения» – выкапывания и перемывания костей покойного через несколько лет после похорон с целью очищения его от грехов и заклятий, процесса, сопровождавшегося

воспоминаниями о жизненном пути усопшего. Мотиватором значения фразеологизма был, вероятно, не сам обычай, а разговоры о покойнике во время перемывания костей. Эта глубинная этимология сейчас забыта, взамен нее возникла новейшая, восходящая к буквальному прочтению образа описываемой ситуации [см. Козубенко 2003: 104–110; Невская 1999: 108–109; Толстая 1992, 1999: 229–234].

Мотивационный макрокомпонент способен возбуждать эмотивность, чувство-отношение говорящего в форме различных переживаний. Под мотивацией подразумевается ассоциативно-образная связь с объектом обозначения того значения слов в их сочетании, которые использовались для создания нового образа, при этом важна именно такая организация значения, которая дает ассоциативно-образные сведения [Телия 1996: 111].

Фразеологизм большей частью **не обозначает** какой-то фрагмент реальной действительности, **а изображает** его, другими словами, представляет в виде образа [см. Черданцева 1977]. Образное подобие «как если бы / как бы» образно-ассоциативного восприятия объекта вызывает не к мнению, а к воображению. Изучение внутренней формы фразеологизма в российской лингвистике связывалось прежде всего с мотивацией [см. Жуков 1964: 140–149; 1967: 103–112; Мезенин 1983: 48–57]. При этом были использованы результаты исследования внутренней формы слова: фразеологические единицы классифицировались по степени слитности и мотивированности их семантики [Шанский 1987: 60–61; Виноградов 1977: 121–147]. Некоторые исследователи понимают внутреннюю форму как образ на стыке взаимодействия значений свободного сочетания слов и фразеологизма, переосмысленного на его основе (при этом значение последнего является всегда результатом метафоризации первого), не указывая, однако, путей взаимосвязи буквального и этимологического значений фразеологических единиц [Жуков 2006].

Для данной работы важны исследования, согласно которым мотивирующая образность, или внутренняя форма единицы, основана на ее производных связях с прототипом [Кунин 1986: 149]. Выделяются разновидности внутренней формы:

простая, восходящая к буквальному значению слов-компонентов речевых прототипов, и сложная, основанная на переосмыслении распространенных языковых или даже внеязыковых прототипов – пословиц, легенд, поверий, исторических событий и т.п. Можно прийти к выводу, что в основе мотивации фразеологизмов, восходящих к поверьям и приметам, лежит «сложная» внутренняя форма, т.е. не дающая представления о конкретном образе, но имеющая культурно-языковой прототип, с которым фразеологизм связан деривационными отношениями. А прототипом в таком случае будет являться само содержание поверья или приметы.

Например, *черная кошка пробежала между кем-л. и кем-л.* – неожиданно возникла неприязнь, отчуждение, недоброжелательность между лицами, находившимися до этого в дружеских отношениях. Сама «картинка» этого фразеологизма (кошка пробежала между кем-л. и кем-л.) ничего не дает для мотивации его значения. Чтобы значение фразеологизма воспринималось говорящим и слушающим, надо знать именно содержание поверья, что если черная кошка пробежит между кем-л. и кем-л., то между ними обязательно будет размолвка. Подобным образом значение французской пословицы: *Qui garde sa bouche, garde son âme* «кто охраняет свой рот, охраняет свою душу» – нельзя понять из непосредственного ее звучания, но лишь в контексте поверья, что именно через рот душа покидает тело, отлетая в мир иной, – человек *испускает дух*, т.е. наступает его кончина [Ernst 1988: 35].

Таким образом, практически все исследователи приходят к выводу, что важным компонентом семантики фразеологической единицы, тесно связанным с ее образностью и экспрессивностью, является ее внутренняя форма. Однако ее трактовка у разных фразеологов различна: она представлена либо семантическим основанием для структуры фразеологического значения в виде соотношения семантики компонентов еще «дофразеологического» словосочетания и уже фразеологизма, либо как образное основание, которое обусловлено противопоставлением свободного словосочетания с переосмысленным на его основе фразеологизмом и предсказывает объект обозначения фразеологической

единицы [см. Добровольский 1990: 48–67; Баранов, Добровольский 2009; Мелерович 1980: 187–191; Ройзензон 1965; Феоктистова 1999: 174–179 и др.].

Внутреннюю форму фразеологизма и ее связь с мотивацией значения языковой единицы следует мыслить диалектично. Ее наличие обязательно, без мотивации (синхронной или исторической) ни слова, ни фразеологизмы сформироваться и функционировать не могли бы [Мигирова 1977: 18–20]. Образование и функционирование фразеологизмов сопряжено с рядом факторов: «членение мира, характерное для данного народа, собственно языковая картина мира, возможность оперировать тропоморфными средствами, ассоциативно-образный комплекс, связанный с фразеологическим значением, тип смысловой мотивации фразеологизма, также этимология» [см. Добровольский 1988: 87–98]. Различна роль каждого из названных факторов, по сути дела, любой фразеологизм имеет свою оригинальную внутреннюю форму. Поэтому для определения мотивации каждого фразеологизма необходимо учитывать всю совокупность мотивационных факторов. Мотивационный компонент семантики во время функционирования фразеологизма служит тому, чтобы, во-первых, предопределить экспрессивный эффект единицы и эмоциональную реакцию на нее, что отражает эмотивный компонент семантики; а во-вторых, при сохранении метафоричности и экспрессивности разнообразить лексико-грамматический состав речи путем редуцированного представления «гештальта» [Телия 1990: 41].

Таким образом, на первый план в современной фразеологии, причем как русской, так и французской, выдвигается следующая лингвистическая проблематика: связь образной основы внутренней формы фразеологической единицы с различными видами мотивации ее значения, понятие множественной мотивации в синхроническом и этимологическом ракурсах, соотношение внутренней формы и фразеологической картины мира, межкультурная коннотации фразеологических единиц, обусловленная их национально-культурной спецификой, влияние внутренней формы фразеологических единиц на чувства-отношения к обозначаемому ими и др. Перечисленным выше проблемам сопутствуют и другие проблемы, существенные для общего анализа и осмысления

мотивационного компонента семантики и связанной с ним внутренней формы фразеологизмов [см. Калинина 2007].

Типы мотивации с синхронической и диахронической точек зрения:

– синхроническая мотивация значения фразеологизма связана с такой внутренней формой, которая в современном языке является наглядно-чувственным представлением, например: *хватать/схватить/поймать за руку кого-л.* – уличить, застать на месте преступления; *высунув/высуня язык бежать/бегать/носиться* – бежать изо всех сил, очень быстро, до полного изнеможения; примеры французских фразеологизмов: *tomber sur le dos et se casser le nez* «упасть на спину и разбить себе нос» – быть крайне неудачливым, невезучим; *garder bouche cousue* «хранить (сохранять) рот зашитым» – держать язык за зубами, молчать о чем-л., ничего не говорить;

– диахроническая (этимологическая) мотивация – это мотивация, при которой внутренняя форма (образ) фразеологизма в современном языке не дает наглядно-чувственного представления, не «просвечивает», его можно вскрыть этимологическим путем, вскрывая первоначальную внутреннюю форму [Бирих 1995: 14–23]. Например: *руки в брюки* – пренебрежительное описание человека, говорящее о его непочтительной манере поведения, держать руки в карманах брюк; этимологически значение фразеологизма мотивировано развязным жестом. «В русской одежде раньше не было карманов в современном виде и понимании. Нужные вещи затыкались за пояс или привешивались к нему, клались в шапку, вешались на шею или прятались за пазуху. Карманы в одежде москвиты впервые увидели в XVII–XVIII вв. у европейцев (различных мастеров, врачей и т.п.), приезжавших в Москву. К этим европейцам, их одежде, их виду и поведению вообще было неприязненное и насмешливое отношение. И карманы, и манера держать в них руки казались странными и возмутительными» [Бирих, Мокиенко, Степанова 2007]. *Tirer le diable par la queue* «тянуть дьявола за хвост» / *перебиваться с хлеба на квас*, быть в крайней нужде, бедствовать. «Выражение основано на следующем поверье. Человек, оставшись без гроша и исчерпав все средства добыть деньги, вынужден обратиться за помощью к самому черту. Но

нечистый отказывает бедняку и поворачивается к нему спиной. Несчастный человек, стараясь остановить черта, в отчаянии тянет его за хвост» [Назарян 1976: 103].

По содержанию образности у фразеологизмов выделяются следующие виды мотивации [см. Добровольский 1996: 71–93; Телия 1993: 58–59].

Конкретно-образная мотивация опирается на конкретно представляемый образ: *постучать по дереву* (часто сопровождается конкретным жестом – тремя ударами по чему-л. деревянному или по голове «деревянной»), часто в императиве: *постучи(-те) по дереву* – «охранительное» выражение и жест, с целью избежать неприятности, неуспеха, чтобы *не сглазить*; восходит к древнему поверью о том, что духи-хранители рода обитают в деревьях [Duval 1992: 152], *подразумевается*, что «до них нужно достучаться»; у французского эквивалента *toucher du bois* «дотронуться до деревянного» – та же мотивация, этимология и употребление; чаще в 1-м л. мн. ч. императива *touchons du bois!* «дотронемся до деревянного» (из неформального опроса носителя языка, Париж, 2002), но он гораздо реже сопровождается соответствующим жестом [Demazière 1980: 351]; почти перешел в разряд идиом, обозначая: *Лишь бы не сглазить!*

Мотивация, которая не ассоциируется с конкретным явлением, но **мыслимая** или **умозрительная**: *бежать, как черт от лаdana* – шарахаться от чего-л., кого-л.; стараться избежать чего-л., кого-л. любой ценой – «умозрительность» в том, что и чертей в реальности не видно, и от лаdana они бегают только в воображаемой действительности, согласно поверью; *avoir la lune dans la tête* «иметь луну в голове» – быть не от мира сего; быть легкомысленным – из переосмысленного французского поверья о том, что необычные люди «родом с луны и думают только о том, как бы туда вернуться» [Dubois 1996: 32–33].

Мотивация компонентом с символическим значением: *нести (свой) крест* – смиренно переносить все неприятности, где *крест* – символ страдания, восходящий к евангельской притче о собственноручном несении Иисусом тяжелого креста для распятия на место его казни на горе Голгофе [Керлот 1994]; *l'oiseau bleu* «птица синяя» – удача, проведение; во французской лингвокультуре

это символ счастья, удачи, т.к. в европейской культуре распространено поверье о том, что синяя птица приносит удачу, закрепившееся в литературных языках после публикации пьесы М. Метерлинка, а позже детской сказки авторства его гражданской жены Ж. Леблан [Mollard-Desfour 1998: 88].

Мотивация звукоподражательным эффектом: *ширли-мырли; Плюнь три раза, не моя зараза!* (множественная мотивация, в том числе на эффекте рифмы) и т.п.; *A la tienne, Etienne!* «За твое, Этьен!» – местоимение *tienne* рифмуется с именем *Etienne*, которое не имеет непосредственного смыслового значения в этом тосте, произносимом *за здоровье*.

Множественность мотивации значения фразеологизма, т.е. понимания внутренней формы фразеологизма, расценивается как возможность расширенного или суженного толкования образной основы фразеологизма, т.е. различного понимания образа, лежащего в основе фразеологизма. Обычно это обусловлено различным жизненным опытом говорящих, социальным положением, возрастными особенностями, гендерными различиями и т.п. Главная причина – это различное восприятие образной основы фразеологизма [Зимин, Латфуллина 2009: 20–21]. В одном и том же фразеологизме могут также сочетаться несколько различных по содержанию образности видов мотивации, например: *A la tienne, Etienne!* «За твое, Этьен!» – шуточный вариант во фразеосемантической серии: *A la/ta/votre santé!* «за здоровье/твое/ваше здоровье!» – *A la tienne/la vôtre!* «за твое/ваше!» – *За тебя!/За вас!* – *A la tienne, Etienne!* «За твое, Этьен!» – семантика внутренних форм русского и французского эквивалентов практически одинакова и относится к распространенному обычаю – тосту «за здоровье» при совместном распитии алкоголя; но в плане выражения внутренние формы различны: в последнем варианте французской единицы вместо существительного *la santé* употребляется самостоятельное местоимение *la tienne* и, таким образом, возникает звукоподражательная мотивация, характерная для французского языка, но неприменимая к ее русскому эквиваленту [Ананьина 2016: 327–338]. *Сбоку припеку* – образная основа этой идиомы по-разному воспринимается людьми разных возрастов: старые люди, жившие в деревне, где хлеб пекли сами в русской

печи, вероятно, знают, что *припёка* – припекшийся сбоку хлеба кусочек теста (уст. форма *сбоку припёка*, затем под влиянием рифмы – *сбоку припёку*), и могут, следовательно, осознать значение «кто-л./что-л. второстепенное», т.к. основное – сам хлеб; более молодые, живущие в городе и покупающие хлеб в магазине, понимают значение этого фразеологизма как «кто-л. или что-л. ненужное, лишнее» [см. Молотков, Жост 2001]. *Бить баклуши* – лодырничать, внутренняя форма этого фразеологизма не выявляется в современном русском языке без раскрытия его этимологии, но встречается несколько различных объяснений внутренней образной основы этой идиомы. Наиболее известное: *баклуши* – деревянные кусочки, которые откалывают от полена для изготовления поделок (например, деревянных ложек и т.п.), раскалывание полена, в отличие от вытачивания изделий, считалось нетрудным занятием [Даль 1957]. Из такой этимологии проистекает значение «выполнения легкой работы». Еще одна этимологическая версия: *баклуша* – короткий деревянный брусок для игры в городки, который сбивали битой, «городки именно били, т.е. “выбивали” из “города”, “кона” и т.п. другими бабками, чурками или чижками. Такие игры вполне логично считать забавой, развлечением, праздным времяпровождением, и потому они стали символом безделья» – следовательно, *бить баклуши* буквально означало «сбивать баклуши» [Бирих, Мокиенко, Степанова 1999: 40]. При множестве этимологических версий, как в нашем примере с фразеологизмом *бить баклуши*, для понимания мотивации фразеологизма и его употребления в речи необходимо выбрать наиболее «естественную» форму фразеологизма. В первой версии (по В. Далю) трудно оправдать употребление глагола *бить*: баклуши – чурки не отбивают от чурбана, а отрубают. Это во-первых. А во-вторых, во фразеологизме *бить баклуши* не усматривается никакого оттенка пустячной работы. Об этом свидетельствуют данные нашего эксперимента (опроса информантов): никто из пятидесяти информантов не отметил оттенка значения «делать пустячную работу», все говорили, что фразеологизм *бить баклуши* означает «бездельничать» и ничего больше. Другая этимологическая версия фразеологизма, связанная с игрой в городки, также может быть признана

неудовлетворительной: эту игру в народе любили, даже академик И.П. Павлов, будучи уже далеко не молодым, любил играть в городки. Поэтому трудно поверить, что эта игра стала символом безделья. Наиболее правильным и реальным пониманием фразеологизма *бить баклуши*, на наш взгляд, является то, где под словом *баклуша* понимается «лужа»: ребята бьют палками такие лужи, брызгая друг на друга водой или при замерзании наблюдая, как рисуются трещины на льду. Это у взрослых ассоциируется с бездельем. Ср. французский фразеологизм *avoir un chat dans la gorge* («иметь кошку в горле») – быть охрипшим; говорить хриплым голосом. Двойное понимание образа фразеологизма основано на многозначности слова *chat*. А.Г. Назарян пишет, что «П. Гиро объясняет выражение игрой слов, построенной на двойном значении существительного *chat*. Последнее, по его мнению, здесь обозначает не всем знакомое домашнее животное, а комок или сгусток, образующийся в различных веществах. Это значение имеют также диалектные варианты *chat – marron* и *maton*, что, несомненно, могло благоприятствовать возникновению каламбура. Исходя из этого, П. Гиро приходит к выводу, что *chat dans la gorge* в собственном смысле означает «какую-нибудь катаральную секрецию», в результате которой закладывает горло и появляется хрипота» [Назарян 1976: 66; Rey, Chantreau 2005]. Еще пример: *coup du père François* «удар папаши Франсуа», вариант *faire le coup du père François* «сделать удар папаши Франсуа» – удушить. Происходит из воровского арго, в котором обозначает нападение двух грабителей. Один из них набрасывает сзади на шею жертвы платок или веревку и душит его, а его напарник свободно очищает карманы жертвы. Вторая этимологическая версия, предложенная Г. Эно, связывает образ идиомы с именем известного в середине XIX в. борца Арпена (Arpin), «грозного савойца», часто применявшего упомянутый выше прием. Г. Эно высказывает предположение, что *père François* было прозвищем Арпена [Назарян 1976: 90].

Примеры множественности мотивации одного и того же фразеологизма многочисленны. Но, важно другое: в связи с множественностью мотивации значения одного и того же фразеологизма в словарях делается много

«гадательных» этимологий. Здесь само собой напрашивается решение проблемы верификации гипотез происхождения идиом, когда совершенно необходимо привести в разумное согласование образ внутренней формы фразеологизма и его реально выводимое значение, решить, как именно внутренняя форма «предвосхищает» реальное значение. Это очень важно не только для правильного научного этимологизирования, но и для правильного понимания и употребления соответствующего фразеологизма [Зимин 2010: 38–41].

2.1.7. Внутренняя форма фразеологизма и фразеологическая картина мира

Мотивационный компонент семантики фразеологической единицы и ее внутренняя форма непосредственно связаны с культурно-языковой картиной мира, частью которой является фразеологическая картина. Термин «языковая картина мира» был введен Г. Герцем применительно к физической картине мира, позднее, в XIX в., В. фон Гумбольдт развивал теорию о языковом видении мира, или внутренней форме языка [см. фон Гумбольдт 2013]. В наше время о языковой картине мира пишут очень много. Картину мира, вслед за Б.А. Серебренниковым, будем понимать следующим образом: «Картина мира не есть зеркальное отражение мира и не открытое “окно” в мир, а именно картина, т.е. интерпретация, акт миропонимания, и... она зависит от призмы, через которую совершается мировидение» [Серебренников 1988: 55]. Призмой в этой фразе назван язык. Отсюда должно быть понятно: сколько существует призм, т.е. языков, столько наблюдается и картин мира. Несомненный интерес представляет фразеологическая картина мира русского и французского языков: во фразеологических единицах, по всеобщему признанию, языковая картина мира рисуется особенно ярко.

Фразеологизмы в плане отражения картины мира обладают исключительной особенностью, как бы передавая сразу две картины мира – не только современное денотативное значение (ФКМ 2), но и первоначальный образный субстрат (ФКМ 1) [Добровольский 1988: 96–97]. Например,

фразеологические единицы, отображающие в своей семантике приметы и поверья, рисуют в своих внутренних формах большей частью мир вымышленный (боги, демоны, нечистая сила и т.п.), что будет подробно представлено в следующей главе данной работы. Фразеологическая картина мира, отражающая актуальные сигнификативные значения, ФКМ 2, является частью современной языковой картины, выступая в качестве антропоморфной сущности [Леви-Стросс 1985].

ФКМ I и ФКМ 2 связаны между собой посредством внутренней формы фразеологической единицы, осознаваемой носителями языка. Связь осуществляется с помощью различных тропических средств, в основном метафоры, метонимии, гиперболы и т.п. [Рысева 1990: 19–20]. Эти связи бывают относительно сходными в различных языках (в том числе в русском и французском), но могут быть и неповторимыми, непредсказуемыми, идиоэтническими.

Истоки культурной коннотации фразеологизмов лежат в их внутренней форме. Именно из внутренней формы фразеологизмов, из их образно-ассоциативной основы можно «вычерпывать» культуру. Не случайно в «Большом фразеологическом словаре русского языка. Значение. Употребление, Культурологический комментарий» описание культуры, заложенной во фразеологизме, так и начинается «образ данного фразеологизма восходит к такому-то пласту культуры, соотносится с таким-то кодом культуры» [Телия 2006]. Культурологический мотивационного макрокомпонента семантики, на материале фразеологизмов, внутренняя форма которых содержит поверья и приметы, будет выполнен в последней, третьей главе.

Пример функционально-параметрического анализа французской идиомы *oiseau bleu* (m.) «птица синяя/голубая» [Ананьина 2016: 101–102]: 1) *денотативный макрокомпонент* – кто-либо или что-либо с исключительными, идеальными характеристиками; то, что можно найти лишь благодаря счастливой случайности; 2) *грамматический компонент* – именная идиома мужского рода; могут изменяться категории числа и определенности, изменение детерминатива согласно контексту; чаще с определенным артиклем в единственном числе; в

предложении может выполнять функции подлежащего или дополнения;

3) *оценочный компонент* – в основном с положительной оценкой, обозначая «нечто редкое, особенное, то, что воспринимается как удача»; возможна pejоративная оценка высмеивания исключительности; 4) *мотивационный компонент* – мотивированность компонентом с символическим значением, во французском языке существует поверье, что синяя птица приносит удачу (впервые опубликовано в пьесе М. Метерлинка, позднее – в сказке Ж. Леблан, в результате чего *синяя птица* становится символом счастья и удачи); лингвокультурные нюансы значения: одна из коннотаций колоронима *bleu* «волшебство сказки, неправдоподобность происходящего» (иные коннотации: меланхолия, хандра; нежность, чувство вечной любви) [Давидян 2009: 185–188; Mollard-Desfour 1998: 88]; 5) *эмотивный компонент* – зависит от контекста: в качестве текстовой метафоры – эмоция одобрения, в качестве иронии – насмешка;

б) *стилистический компонент* – используется в разговорном и литературном языке, в публицистическом и художественном стилях, не используется обычно в официально-деловом, научном стилях.

Русский эквивалент *синяя птица* (со значением прилагательного: *синий*, реже *голубой*) является калькой французской идиомы, поэтому значение всех макрокомпонентов совпадает с французскими, и русский фразеологизм можно считать полным эквивалентом французской идиомы. Часто встречается производная фразеологическая единица *птица счастья* (реже *птица удачи*), значения ее семантических компонентов совпадают со значениями компонентов предыдущей единицы и французского оригинала. Но компонент–характеристика *счастья* проявляет русскую культурно-языковую специфику (ср. *искать счастья*, *попытать счастья* и др.), и фразеологизм можно считать не фразеологическим вариантом, но самостоятельной синонимичной единицей, которая является частичным эквивалентом французской идиомы *l'oiseau bleu*. Так как всякая фразеологическая единица уже является знаком вторичной семиотизации, соединяя фразеологическую и языковую картины мира [см. Ковшова 2009], и в русской кальке *синяя птица* все-таки произведен выбор прилагательного *синий*, а

производная фразеологическая единица *птица счастья* содержит иной компонент (*счастья*), можно утверждать, что оба русских фразеологизма являются знаками третичной семиотизации [Ананьина 2016: 101–102].

Можно сделать вывод, что **функционально-параметрический анализ** может быть полезен в ситуациях билингвизма, в частности, при переводе [см. Влахов, Флорин 1986; Козырева 1976: 16–28; Костелянц 1955].

2.2. Лингвокультурологический комментарий фразеологизмов

2.2.1. Культурная коннотация фразеологизмов

Язык и культура взаимодействуют между собой. В языке как главном средстве означивания культуры хранятся и транслируются культурные ценности народа. Что касается фразеологических единиц, они являются основными языковыми «хранилищами» культуры. Ведущую роль играет здесь внутренняя форма фразеологизмов – посредством своего образного основания она, будучи связанной с культурно-языковой средой, отражает наследие предыдущих пластов культуры и соотносит фразеологическую единицу со знаковой системой культуры, образуя тем самым культурную коннотацию фразеологизма [Gougenheim 1966: 89–92].

Можно утверждать, что фразеологизм создается в области культуры и сразу же поступает в распоряжение языка, потому что язык используется при этом как средство означивания культурного содержания во фразеологизме. По мере познания и описания мира человечество дополняет природу своими искусственными творениями. Его дальнейшее социальное поведение и его осознание мотивируются уже преимущественно не биологическими явлениями, а скорее влиянием на сознание культурной среды обитания [Культурология 1997: 203–209]. «Человек живет в контексте культуры. Она является для него “второй реальностью”. Он создал ее, и она является для него объектом познания. Природа познается извне, культура – изнутри. Ее познание рефлексивно» [Арутюнова

1994: 3]. Возникает «язык» культуры – обозначенные языком объекты культуры – симболарий [Телия 1999: 21]. Употребление фразеологизма в речи мотивируется прежде всего его культурной коннотацией. Выбор фразеологизма для речевого употребления становится «осознанным и мотивированным прежде всего культурной семантикой фразеологизма» [Ковшова 2009: 7]. Коды культуры, т.е. окультуренные представления некоторой языковой культуры о явлениях природы, артефактах, фактах физической и ментальной деятельности, количественных и качественных измерениях и др., образуют самостоятельный знаковый, отличный от просто словесного, «язык», создающий в сознании особую «культурно-образную» картину мира. Так, например, объектный или акциональный код ритуальных форм поведения, код мифа, код «идеологем» и т.п. вызывают в сознании целые «культурные ситуации», связанные с определенными действиями по определенному поводу [Культурология 1997: 203–209].

Культурная коннотация, иными словами, интерпретация сигнификативного и образно-мотивированного значения в кодах культуры, в отношении фразеологии, определяющей чертой которой выступает образно-ситуативная мотивация, связанная с языковой картиной мира культурно-языкового социума, охватывает проблематику воплощения кодов культуры во фразеологических единицах.

«Образ фразеологизма становится тем своеобразным проводником культуры, благодаря которому осуществляется взаимопроникновение двух семиотических систем – культуры и языка. Происходит следующее: образно-мотивационный компонент фразеологизма в процессе его интерпретации в пространстве культуры порождает культурную коннотацию фразеологизма. Двусторонний языковой знак попадает в “фильтр” другой системы – культуры, благодаря чему сквозь языковой “материал” высвечивается культурная семантика, а сам языковой “материал” становится телом нового знака – знака культуры, в котором воплощены выделенные в культуре категории» [Ковшова 2009: 6]. Этнокультурная и национальная специфика фразеологических единиц распознается посредством интерпретации образа, заложенного в основании их

внутренней формы, относительно культурно-языковой картины мира конкретного социума. Например, культурный смысл идиомы *на том свете* отражает мистический, но по-настоящему существующий мир, который обозначен в языке как «потусторонний». Можно отметить, что своеобразие означаемого во фразеологизмах, содержащих в своей семантике поверья и приметы, заключается в том, что эти фразеологизмы означают и даже изображают, т.к. они образны, то, что существует в сознании реально живущих людей. Фразеологизм *на том свете* выступает в роли символа сферы посмертного бытия.

В раскрытии культурной коннотации фразеологизмов главное заключается в представлении их культурно-языковой значимости посредством соотношения ее с культурными кодами, концептами, симболярием тезауруса языка [Телия 2004: 21]. Лингвокультурологический анализ стремится выяснить, какие именно культурные сущности язык воплощает и какими именно языковыми средствами [см. Брагина 1999]. При этом решается проблема, как язык взаимосвязан с культурой в сознании носителя лингвокультуры. Они не соотносятся прямо и непосредственно. Между ними стоит пресуппозиция в виде известного носителям языка знания, это знание является, по сути дела, ключом к интерпретации культурного содержания фразеологизма [см. Аюпова 2015; Зимин 2004; Тарасов 1987; Телия 2004: 19–31]. Знание пресуппозиции дает возможность интерпретировать культурную нагрузку фразеологической единицы. Например, для осознания семантики фразеологизма *быть/чувствовать себя на седьмом небе* – быть безгранично счастливым, в состоянии блаженства, следует понимать, что его образ восходит к древнему поверью о том, что Бог сотворил «семь небес рядами» и что именно на седьмом небе находится рай. Фразеологизм в целом символизирует состояние предельного, безграничного, полного счастья [Cellard 1985: 189]. Также для понимания того, что *заговаривать/заговорить зубы* – это «отвлекать внимание, говоря о чем-либо, не относящемся к делу», лучше помнить, что в древности лечением болезней заговорами занимались волхвы и знахари. А значение идиомы *se lever du pied gauche* «встать с левой ноги» / *встать/вставать с левой (не с той) ноги* – быть в плохом настроении, более

понятно в свете древнего поверья: *Встать с постели левой ногой – провести дурной день* [см. Маковский 1996; Мифологический словарь 1991; Julien 1988]. Это поверье основано на архетипе правое/левое, связанном в сознании с оппозицией добра и зла: считалось, что за человеком неотступно следуют два духа – справа добрый дух-покровитель, слева злой дух-искуситель [Demazière 1980: 92–93]. Чтобы вполне понять значение фразеологизма *être possédé de qn, qch* «быть одержимым» / *быть одержимым кем-л., чем-л.; быть бесноватым; быть сумасшедшим*, – надо знать древнее поверье о том, что *Дьявол* или *бесы* могут *вселиться в человека* и тогда тот *взбесится* [Милорадович 1991: 17–19]; отсюда в русском языке: *беситься* – быть в крайнем раздражении; *бесить/взбесить кого-л.* – раздражать кого-л.; в том же значении – новейшее, из молодежного сленга: *выбешивать кого-л.* (из неформального опроса носителя языка, Москва, 2015).

Сейчас уже можно заключить, что культурная коннотация русских и французских фразеологических единиц представляет собой интерпретацию их внутренней формы в знаковом культурно-национальном пространстве русского и французского языковых сообществ. Культурное национальное пространство воспринимается как «форма существования культуры в сознании человека, это культура, отображенная сознанием, это, если угодно, бытие культуры в сознании ее носителей. Национальное культурное пространство включает в себя все существующие и потенциально возможные представления о феноменах культуры у членов национально-лингвокультурного сообщества» [Русское культурное пространство... 2004: 10–11]. Таким образом, культурную коннотацию фразеологизмов необходимо описывать в понятиях культуры. К таким понятиям надо отнести прежде всего мифы, архетипы, легенды, символы, эталоны, стереотипы, ритуалы.

Миф часто воспринимается как древнейшее представление о мире, результат его познания, или как догматическая и персонифицированная основа религии [см. Гусманов 1998: 5; Демьянков, Маковский 1997; Левкиевская 2000: 19; Маслова 2001: 14; Detienne 1989: 3; Dontenville 1950: 4–5; Dumézil 1992; Graves 1983, 1984; Thibaud 1995].

Для лингвокультурологического анализа фразеологизмов важнее то, что мифологические представления заключают элементы сознательного культурного преобразования хаоса в антропоморфный космос. Мифы были реальностью для сознания человека, тем, во что он верил. С помощью мифов человек описывал миропорядок и пытался влиять на него, как позднее он это делал с помощью научной картины мира. Не осознавая реальности мифов для тех, кто в них верил, нелегко вполне понять культурно-языковую семантику многочисленных фразеологических единиц современных русского и французского языков, таких, например, как: *отойти в вечность, родиться в рубашке, (быть)/жить на краю света, в глубине души, подавать голос* и т.п.; *la Pierre de la Bonne Vierge* «Камень Добрай Девы» (Девы Марии) или *la Grosse Pierre* «Большой камень» (по преданию, камень, принесенный *Пречистой Девой*, приносит счастье [Altenbach, Legrais 1987: 167–170; Borgeaud 1996: 202–203; Fribourg 1993: 48]), *porter bonheur / приносить счастье, les esprits maléfiques* «духи зловредные» / *злые духи, les forces impropres* «силы нечистые» / *нечистая сила* (в рус. яз. – в ед. ч.).

В мифологической картине мира присутствует анимизм (от лат. *anima* – душа) – система мифических представлений, согласно которым у всего – человека, животных, растений и предметов – есть независимое начало – душа [Reinach 1996]; анимизм присущ первобытным верованиям и является обязательным элементом всех современных религий [Eliade 1975: 68; Gaster 1953: 24]; смежное понятие – фетишизм, т.е. культ, почитание предметов, наделяемых магическими свойствами [Ibid]. Анимизм часто сопряжен с фетишизмом, это находит отражение во фразеологизмах типа *по мановению волшебной палочки* – палочка, которая «может делать все, что захочешь».

На мифологические сюжеты написано много стихотворений, мифы используются как сюжеты в религии, искусстве и т.п. [см. Забылин 1992; Мелетинский 1995; Пропп 2000; Топоров 1995]. В мифах присутствуют абстрактные, важнейшие для бытия, а значит, и достоверные категории и структуры жизни и мысли [Ионин 2000: 152]. Поэтому мифологическую картину мира нецелесообразно расценивать как предшествующую научной, наоборот,

можно утверждать, что мифологические представления до сих пор сильны в человеческом сознании. Можно даже говорить об альтернативной «действительности» в сознании людей. Так, мифы, образующие внутренние формы фразеологических единиц, продолжают жить в языке вместе с образованными на них единицами. Например, давно научно доказано, что Земля имеет вид не плоскости, а шарообразную форму, но продолжают употребляться фразеологизмы: *поехать/уехать на край света, находиться на краю света* и т.п.

Архетипы (от греч. первооснова, прообраз) – устойчивые образы какой-либо языковой культуры, уходящие вглубь истории развития человечества; они безличностны, являются общей принадлежностью коллективного сознания культурно-языкового социума. Архетипы остаются одним из основных понятий культуры и, как это принято полагать, образуют основу мифологической картины мира [Сендерович 1995: 144]. «Архетипы задают общую структуру личности и последовательность образов, всплывающих в сознании при пробуждении творческой активности или попадании человека под влияние непреодолимых жизненных препятствий, в ситуацию внутреннего конфликта. В этом плане архетипы могут рассматриваться содержательно как архаические образы, а функционально как первичные формы адаптации человека к окружающему миру» [Культурология 1998: 385–386]. Некоторые ученые полагают, что архетипы находятся как бы на «поверхности» сознания в форме различного рода универсальных для человеческой культуры символов, реализуются в поведении бессознательно, т.к. их невозможно осознать [Юнг 1996: 120]. Архетипы заданы нашему сознанию изначально, их усваивают с детства, «эти древние формы “окультуренного” осознания и восприятия мира восходят к самым ранним стадиям палеолита» [Телия 2006: 781]. В современных лингвокультурах архетипы принято интерпретировать в диалектических оппозициях: добро – зло, близкое – далекое, мужское – женское, верх – низ, левое – правое, свои – чужие и т.п. Они не поддаются объяснению, их не доказывают, но принимают на веру, усваивая вместе с языком и культурой [см. Леонтьев 1975; Сорокин, Тарасов, Уфимцева 1987; Le Goff, Rémond 1988]. Считается, что преобразование мифологического

типа сознания в сознание современного, «рационального» типа в основном происходит с помощью метафор [Костючук 1978: 109–113], в том числе и тех, что лежат в основе внутренних форм фразеологизмов, заключающих в себе архетипы. Например, *выносить сор из избы* – «свои» противопоставляются «чужим»: верили, что «чужие» люди по вынесенному сору могут навести порчу на «своих» – членов семьи, поэтому сложился оберег: *Сор из избы не выноси, а топи в печи* – сор воспринимается как то, чем можно опорочить человека (ср. *облить грязью; облить помоями*) [Михельсон 1994: 430–432]; *злой язык* – архетипическая оппозиция «добро – зло»; *звонить во все колокола* – «далекое – близкое»: в старину звоном колоколов на большое расстояние сигнализировали о бедствии, пожаре, надвигающемся вражеском войске и т.п. [Агапкина 1999: 17–50].

Мифы могут преобразовываться в **легенды**, становясь «продуктами сознательного творчества» [Маслова 1997: 81; Dumézil 1976: 20–37]. Легенда лежит в основе выражения *вавилонское столпотворение* «беспорядочная толпа людей, неразбериха, суматоха» – из библейского рассказа о попытке строительства в Вавилоне башни (столпа) до небес, за дерзость Бог наказал строителей башни, сделал их разноязычными, тогда люди прекратили строительство башни, т.к. не могли понять друг друга [Библейская цитата... 1999]; позже на значение выражения в русском языке оказало, возможно, влияние близкое по звучанию слово «столпиться». Французский эквивалент *f.tour de Babel* «башня Бабель» – восходит к той же легенде, но имеет несколько иной денотат, означая «место, где собрались люди, разговаривающие на разных языках» [Parin 1989: 216], и является «псевдоподобным квазиэквивалентом» [Калинина 2007: 121].

Культурное содержание фразеологизмов часто основано на символах, стереотипах, эталонах и ритуалах, которые нельзя обойти вниманием.

Символы изучались в философии, культурологии, семиотике, психологии, мифопоэтике, фольклористике, литературоведении, языкознании и других науках [см. Керлот 1994; Шелестюк 1997: 73–80; Julien 1989; Nataf 1973]. Настоящее исследование исходит из следующего понимания символа: «Символ – образ,

являющийся представителем других образов, содержаний, отношений; понятие, фиксирующее способность материальных вещей, событий, а также чувственных образов выразить идеальное содержание, отличное от их непосредственного, чувственно-телесного бытия» [Культурология 1998: 387–388]. Символы обращены в глубокое прошлое, они зарождались в сознании древнего человека [Леви-Брюль 1930: 198–203], мировосприятие которого моделировалось мифологическим мышлением – древнейшей формой осознания мира. Фразеологизмы в своем значении сохраняют знание о первобытном сознании человека и передают его из поколения в поколение [Петренко, Нистратова, Романова 1989: 26–35].

Сознание древних было в значительной мере хаотичным, оно трудно поддается логическому анализу, потому что они не обладали научным познанием мира [Van Genner 1998–1999: 127]. Но их сознание было осмысленным – древнейший человек творил мифы, которые были определенной формой интерпретации мира. И мифотворчество ему заменяло научное описание мира, собственно, оно было самой жизнью: он «знал», откуда произошла земля, какова ее форма, откуда пошли животные и растения, почему бывает день и ночь, как взаимодействуют земля и солнце и т.п. [см. Афанасьев 1995; Caillois 1975; Durant 1969; Eliade 1992; Harrison 1992]. Помимо хаотичности, сознание древних было еще не способным вполне объяснить окружающий мир: оно искало как средства объяснения, так и того, кого можно было бы попросить о помощи, чтобы сделать его более удобным для жизни. В результате человек «изобрел» не только богов, но и демонов, домовых, леших и многих других обитателей мифического сознания. Главными «персонажами» здесь являются бог и дьявол, а в славянской мифологии черт. Со словами *бог*, *дьявол* и *черт* в разных языках, в том числе и в русском и во французском, очень много фразеологизмов. При этом субъекты древнейших мифов осознавались как субстраты чувства. Ведь сознание древнего человека отличалось большой эмотивностью, понимаемой как совокупность эмоций и отношений к объектам реальной или вымышленной действительности, отражаемой в языке, в том числе и во фразеологизмах [Dorpagne 1977: 20].

Вероятно, вследствие этого практически все фразеологизмы, восходящие к мифологическому сознанию, являются эмотивно насыщенными.

Символ сродни знаку: у них есть некоторые сходные черты. Однако они существенно различаются. Знаки языка можно рассматривать просто как значимые единицы языка, понимаемого как исторически сложившаяся система звуковых, словарных и грамматических средств, объективирующая работу мышления и являющаяся орудием общения, обмена мыслями и взаимного понимания людей в обществе, а также, применительно к иным семиотическим системам (дорожные знаки, жестовый язык, информационные языки и т.п.) систему знаков (звуков, сигналов), передающих информацию [Баранов, Добровольский 1995: 80–91]. Языковой знак обычно однозначен. Для знака многозначность – явление негативное: чем однозначнее расшифровывается знак, тем конструктивнее он может быть использован. Многозначность слова не принимаем в расчет, т.к. для каждого значения многозначного слова существует свой знак, заключенный не только в звуковой оболочке самого слова, но и его лексико-синтаксического контекста (сочетаемости). Символ же, наоборот, обычно многозначен, и чем более он многозначен, тем более он содержателен [Foucault 2001: 200–231]. Как знак, так и символ построены по трехкомпонентной модели: означаемое – означающее – семиотическая связка. И знак, и символ конвенциональны. Однако «смысл знака, в отличие от символа, должен быть не только конвенционален, но и конкретен, например, знаки дорожного движения в силу своей конкретности помогают избежать аварий» [Маслова 2001: 99]. Символ обычно конкретен, так, крест является символом христианской веры, символом страдания, символом объединения пространства [см. Guardini 1938: 67; Guénon 1957]. «Крест-перекресток связывается с идеей выбора. Крест может быть рассмотрен как космический символ: его поперечная перекладина символизирует горизонт, вертикальная стойка – ось мира; концы креста олицетворяют четыре стороны света...» [Адамчик 2006: 192]. Важным свойством символа является его образность, которая лежит в его основе. Обычно всякий символ является образом и становится символом тогда, когда он приобретает абстрактное (символическое)

значение, буквальное же значение образа невозможно толковать – он содержит в себе ассоциацию с мифом, легендой, фольклором [см. Маслова 2001; Черкасова 1991: 91–96]. Как и метафора, символ развивается на основе признаков конкретного предмета. Неслучайно слова с очень абстрактным значением, например имена числительные (такие как «пять», «шесть» и т.п.), не имеют устойчивых метафор, они не метафоризируются, хотя сами могут участвовать в их создании, являясь компонентами сложных образов и часто выступая в качестве символов [Beaujouan 1991: 23; Verteaux 1984: 130; Rézeau 1993: 5]. Символ в этом смысле также тяготеет к именам существительным с конкретным (вещным) значением. Неслучайно в лингвистике более всего установилось понимание символа как вещи, наделенной смыслом [см. Лосев 1979; Foucault 2001]. Этот смысл в символе обычно мотивирован связью между конкретным и абстрактным элементами символического содержания.

В целом символ имеет целый ряд признаков: «образность (иконичность), мотивированность, комплексность содержания, многозначность, расплывчатость границ значений в символе, архетипичность символа, его универсальность в отдельно взятой культуре, пересечение символов в разных культурах, национально-культурная специфичность целого ряда символов, встроенность символа в миф и архетип» [Маслова 2001: 98].

Для представленного исследования интереснее символы, наблюдаемые в структуре фразеологических единиц. В структуре фразеологизмов у отдельных компонентов вырабатывается символическое значение. Например, во фразеологизмах: *держатъ возжи в руках* – сосредоточить в своих руках руководство; *отбиться от рук* – выйти из повиновения, стать непослушным – у компонента *рука* развивается символическое значение «власть»; *быть чьей-л. правой рукой* – быть первым помощником; *протянуть руку помощи* – оказать помощь кому-л. – у компонента *рука* развивается символическое значение «помощь» [Козаренко, Крейдлин 1999: 269–278]. Хотелось бы привлечь внимание к интереснейшей проблеме для исследования – семантическая структура фразеологизма как контекст для развития символического значения у некоторых

компонентов. Специфика языкового символа состоит в мотивации языкового знака, связанной не с переносным значением, как это характерно для тропов, а с картиной мира, фоновыми знаниями [Черданцева 1988: 85]. «Все существующее в мире приобретает в процессе освоения и познания семиотический смысл, ...объекты материального мира, став символами, приобретают знаковую идеальность. Полагаем, что особая роль в этом принадлежит фразеологизму как знаку вторичной семиотизации...» [Ковшова 2009: 26]. Заметим, что описание символов во фразеологизмах играет исключительную роль в описании культурного содержания фразеологической картины мира вообще.

Эталоны – стандартные образы, образцы для сравнения [Шмелева 1988: 120–124]. Эталоны обычно представлены в языке как образные сравнения: *хитрый, как лиса; трусливый, как заяц; тонкий, как былинка; как на пожар бежать/мчаться/нестись; пьяный как сапожник; как без рук быть; черный, как деготь*; ср. французские образные сравнения: *lourd comme un éléphant* «тяжелый как слон» / *неповоротливый как слон/неуклюжий как медведь*; *rapide comme l'éclair/comme un éclair* «быстрый как молния/разряд молнии» / *быстрый как взгляд*; *être/rester (immobile) comme une statue* «быть/оставаться (неподвижным) как статуя» / *застыть как статуя* и т.п.

Эталонные сравнения воспроизводятся из поколения в поколение в языке и создают систему образов-эталонов. Они связаны с миропониманием, потому что являются «результатом собственно человеческого соизмерения присущих ему свойств с «нечеловеческими» свойствами, носители которых воспринимаются как эталоны свойств человека» [Телия 1996: 241–242]. Таким образом, эталон – это устойчивое сравнение свойств человека или предмета со свойствами какой-либо реалии. В качестве реалии может выступать человек или натуральный объект, вещь, которые с точки зрения обиходно-культурного опыта людей являются знаком доминирующего в них свойства: *лиса* – хитрая (*хитрый как лиса*), *медведь* – неуклюжий (*неуклюжий как медведь*) и т.п. [см. Лебедева 1998]. Основания таких устойчивых сравнений составляют один из важных культурных

кодов в определенном лингвокультурном социуме и традиционно воспроизводятся в каждом поколении [Шмелева 1988: 120–124].

Закрепление эталонов в компаративных конструкциях неслучайно: сравнение – это «первичная, исходная и потому важнейшая форма языкового образа» [Огольцев 1978: 5], а эталоны, как уже было сказано, образно измеряют мир. При этом сравнение как логическая категория, как способ познания предметов и явлений действительности имеет разные формы языкового выражения в разных языках [Шмелева 1988: 120–124]. В русском и французском языках оформление компаративного тропа происходит с помощью словообразовательных, лексических, морфологических, синтаксических средств и закрепляется в языковом сознании говорящих в виде определенных моделей сравнения. Например, в русском это, прежде всего, обороты со сравнительными союзами (пьяный, как сапожник; голова, как пивной котел), конструкции с творительным падежом (*стоять столбом; губы сердечком*), с формами сравнительной степени прилагательных (*лицо мрачнее тучи; проще пареной репы*), со сложными прилагательными, включающими в себя компоненты: подобный, образный (*громopodobный голос; дугообразные брови*), с лексическими элементами *похож, походит на кого-/что-л., подобный кому-/чему-л.* (*она похожа на мокрую курицу; он подобен флюгеру*). Во всех этих конструкциях наличествуют эталоны, закрепленные в сравнении. Сознание носителей языка избирает в качестве эталонов сравнения не единственный предмет, а часто много предметов, но обязательно имеющих сходную черту. Например, французские сравнения с компонентом цвета *noir* «черный»: *noir comme un charbon* «черный как уголь», *noir comme la nuit* «черный как ночь», *noir comme (de la) suie* «черный как сажа» и т.п. – отражают общий цвет объектов, принятых в них за эталон [Pastoureau 1992]. Избирательность эталонов сравнения (а в них отражается этническая самобытность) различна в русском и французском языке. Например, в русском языке *прямой* не имеет столько сравнений, сколько во французском: *droit comme un jone* «прямой как тростник», *droit comme un sapin* «прямой как ель»,

comme un chêne «как дуб», *comme un peuplier* «как тополь», *comme statue* «как статуя» и т.п. (ср. в рус.: как жердь, как кол, как кегля, как мачта, как свеча).

Вызывает значительный интерес вопрос о причинах и источниках культурной мотивации эталона сравнения в разных языках. Ответить на этот вопрос с полной определенностью не представляется возможным по причине большой разнородности фактов, лежащих в основе мотивации [Ройзензон 1968: 126–139]. Отмечается объективный фактор мотивации, который «заключается в природных и культурных реальностях, свойственных жизни данного народа и не существующих в жизни другого», и субъективный, который «состоит в произвольной избирательности, когда слова, отражающие одни и те же реальности, представлены различно во фразеологии разных языков» [Гак 1999: 260] и мифологический, который указывает на мифологическую подоплеку того или иного устойчивого сравнения, на анималистические представления древних людей: «Анимализм всегда остается тем смыслообразующим фоном, на котором формируются языковые и культурные стереотипы, поэтические образы и т.п.» [Маслова 1997: 122–123]. В современных языках эталоны сравнения существуют такими, какими они освоены в веках общим сознанием народа, занимая значительное место в культурном пространстве русского и французского языков.

Стереотип определяется как тип поведения человека в культурном пространстве, он измеряет в основном всевозможные проявления деятельности человека. Феномен стереотипа изучался в самых разных дисциплинах: социологии, психологии, когнитологии, этнографии, лингвистике, этнолингвистике, этнопсихологии, этнопсихолингвистике. Исследователи рассматривают стереотип как «некую «модель» действия, поведения, связанную с определенным (национально) детерминированным выбором той или иной тактики и стратегии поведения в некоторой ситуации, обусловленной определенным набором потребностей и мотивов» [Русское культурное пространство... 2004: 18]. Ученые выделяют различные типы стереотипов. В основном различаются этнические и культурные стереотипы: этнические являются фактами поведения и коллективного бессознательного – простой член этноса их практически не

осознает, им нельзя специально обучить; культурные стереотипы тоже являются фактами поведения и бессознательного, но уже индивидуального, и им можно обучать (так называемое «культурное» поведение человека в типичных ситуациях поведения в обществе) [Уфимцева 1995: 242–250]. Некоторые ученые понимают стереотипы как «упорядоченные, схематичные детерминированные культурой «картинки мира» в голове человека, которые экономят его усилия при восприятии сложных объектов мира. При таком понимании стереотипа выделяются две его важные черты – детерминированность культурой и быть средством экономии трудовых усилий и, следовательно, языковых средств» [Маслова 2001: 109]. Стереотип в этом плане выглядит как определенная заготовка, в том числе и языковых средств, выработанных социумом и закрепленных общественными традициями их употребления. Другие исследователи рассматривают «стереотипы речевого общения» или стереотипы речевого поведения, которые понимают как «социокультурные маркированные единицы ментально-лингвального комплекса представителя определенной этнокультуры, реализуемые в речевом общении в виде нормативной локальной ассоциации к стандартной для данной культуры ситуации общения» [Прохоров 1996: 101], что на социальном и социально-психологическом уровнях приближает его к понятию «модели», «образца», «канона», связывая его с понятием стандарта и нормы. Например: *новый русский; как (словно, точно) с ножом к горлу приставать (с расспросами, просьбам); как (словно, точно) огнем обжечь; как (словно, точно) отшельник жить* и т.п.

Важно, что стереотип имеет абстрагированный характер значения, это его важнейшее свойство. Например, стереотип *закинуть/забросить удочку* «осторожно разузнать, выяснить предварительно что-л.» – значение фразеологизма мотивировано конкретной ситуацией: закидывая удочку, рыболов точно не знает, «клевнет» рыба на крючок или нет, и поэтому для пробы может ее закидывать в разных местах, пока не попадется самое рыбное. Метафорически образ данного фразеологизма абстрагируется и представляет в сознании человека множество ситуаций как единый стереотип. Можно заключить, что стереотип являет собой устойчивую ментальную окультуренную модель события, воплощением которой

являются соотносимые с этой моделью, в частности, в форме фразеологизмов, его разные языковые формы, презентующие своего рода «инвариантный» смысл этой модели [Там же: 101–102]. Культурно-маркированные стереотипы, прескриптивных форм поведения: ритуал, обряд, оберег, церемония и этикет.

В этом плане стереотипы подразделяют на стереотипы-представления и стереотипы-поведения (стереотипы-образы и стереотипы-ситуации) [Красных 2003: 232–233]. Приведем примеры фразеологизмов (без подробного их описания), в структуре которых закреплены стереотипные представления: *из огня да в полымя (попасть)* (фразеологизм в целом отображает стереотипное представление об ухудшении ситуации, часто не зависящей от человека, и вызывающем у него опасение и беспокойство); *лежать на плечах* (выступает в роли стереотипа обремененности трудным делом, ответственностью за выполнение чего-л.); *на краю гибели (быть, находиться)* (стереотип близости смертельной опасности).

Стереотипы-поведения как важнейшие среди стереотипов могут переходить в **ритуалы**. Разница между стереотипами и ритуалами заключается в том, что при реализации стереотипов человек может не осознавать целей, ради которых действие совершается. Ритуал же всегда предполагает знание целей его исполнения. Ритуал характеризуется конвенциональностью (условностью). При этом конвенциональность его вырабатывается традицией, она исторически обусловлена [Berkert 1992: 24]. Социологическое понимание ритуала имеет по необходимости более общий характер. Воспользуемся определением В. Фукса: ритуал – это «социально регулируемая, коллективно осуществляемая последовательность действий, которые не порождают новой предметности и не измеряют ситуацию в физическом смысле, а перерабатывают символы и ведут к символическому изменению ситуаций» [цит. по: Ионин 1996: 133]. Посредством ритуалов поддерживаются общие культурные нормы и ценности народа. Например, ритуалы, закрепленные во фразеологизмах: *преподнести хлеб-соль кому-л.* «оказать почести при встрече гостей» – закреплен ритуальный обряд: при встрече почетных гостей русские преподносят «хлеб-соль», т.е. каравай хлеба и

солонку с солью; *класть в гроб/могилу* «хоронить умершего» – объясняется обрядом захоронения покойников и т.п. **Обряд** при этом понимается как порядок действий, установленных обычаем или ритуалом, и воплощающих бытовые традиции, религиозные представления и т.п., так *пойти под венец* «жениться/выйти замуж» объясняется церковным обрядом возложения венца на голову жениха и невесты [Степанов 2001: 567; Толстая 1992: 33–45].

Подытоживая рассуждения о культурной коннотации фразеологизмов, можно заключить, что в анализе культурного содержания фразеологизмов основным является комментарий мифов, мифологем, архетипов, символов, стереотипов, эталонов, ритуалов и т.п. Эти понятия являются универсалиями культуры, их интерпретация показывает обычный образ жизнедеятельности членов языкового социума (в нашем случае, русского и французского).

Лингвокультурология объясняет культурно-национальную значимость фразеологизма на основании рефлексивного соотнесения живого образа (внутренней формы) фразеологизма с теми «кодами» культуры, которыми являются значения описываемых мифов (мифологем), легенд, обрядово-ритуальных форм культуры, обычаев, поверий, символов, стереотипов, эталонов, ритуалов и т.п. [Телия 2006]. При этом главное – **интерпретация** образного основания (внутренней формы) фразеологизмов в знаковом русском и французском культурно-национальных «пространствах».

2.2.2. Алгоритм культурного комментария фразеологизма

«Алгоритм [по латинской форме имени среднеазиатского математика Аль Хорезми Algorithmi] – система операций (напр. вычислений), применяемых по строго определенным правилам, которая после последовательного их применения приводит к решению поставленной задачи...» [Иллюстрированный словарь иностранных слов 2008: 16]. Он включает в себя шаги действий, шаги описания. В основных чертах такой алгоритм предложен В.Н. Телия в последнем разделе «Большого фразеологического словаря русского языка. Значение. Употребление.

Культурологический комментарий» [Телия 2006]. Этому алгоритму следует описание основных положений комментария фразеологизмов, содержащих поверья и приметы, изложенное ниже.

Первый шаг: раскрытие и описание образа фразеологизма

Представляет внутреннюю форму, т.е. образ, лежащий в основе семантики фразеологизма, и указывает на элементы культуры. Образы фразеологизмов, в семантике которых заключены поверья и приметы, вполне представимы в сознании. Для лингвокультурологического анализа главное, что они имеют культурное содержание, поддающееся описанию. Например, русские фразеологизмы: *на край света, на чем свет стоит, на седьмом небе, на (белом/этом) свете, на том свете, манна небесная, витать в облаках* и др.; французские фразеологизмы: *aller dans la lune* «поехать на луну» / *отправиться за тридевять земель; уноситься в заоблачные дали; Jean de la lune* «Жан с луны» / простофиля; простак; *Ванька с Пресни; aller/passer dans l'autre monde* «перейти в мир иной» / *отправиться на тот свет, умереть; au bout du monde* «на краю света» / *на краю света, за тридевять земель, у черта на куличках, у черта на рогах; faire les yeux de basilic* «делать глаза василиска» / смотреть злыми/полными ненависти глазами; *être ravi au troisième ciel* «быть на третьем небе» / быть в состоянии полной влюбленности (третье небо – небо Венеры, богини любви); *les maléfices du Satan/du diable* «происки Сатаны/дьявола» / *происки дьявола* и др.

Пример культурного комментария фразеологизма *на край света* (реже *земли*) *поехать; увезти* и т.п.; *на краю света* (реже *земли*) *быть/жить* и т.п. – в значении «уехать, жить и т.п. очень далеко, за пределы(-ами) досягаемости». Образ фразеологизма восходит к древнейшим формам осознания мира, согласно которым *земля была плоской и имела края*. Этот образ соотносится с пространственным кодом культуры, т.е. с совокупностью представлений, связанных с членением пространства и с отношением человека к этому пространству. В основе образа лежит древнейшее представление о *свете* как освоенном человеком пространстве и его границе – *крае*. В образе фразеологизма заложено также архетипическое противопоставление «свой – чужой» [Красных

2003: 230–232]. *Свет* – это мир, который виден, это земные пределы, которые можно освоить. *Край* выступает как граница света, пространство у его предела, и в сочетании со словами *свет, земля* включается в метафору, создающую образ удаленного пространства, которое находится в пределах «своего» мира, но очень близко к «чужому» миру, поэтому может осознаваться как потенциально опасное. В целом, фразеологизм выполняет роль эталона, т.е. меры далеко расположенного пространства. Отметим, что эта идиома калькирована в русский язык с французского *au bout du monde*, который можно аналогично комментировать.

Второй шаг: соотнесение образа фразеологизма с пластом культуры

Пласт культуры в общих чертах можно представить как некий значительный исторический период, в течение которого вырабатывались «морально-нравственные установки самосознания и деятельности человека как личности во всех сферах его социального и духовного бытия» [Телия 2006: 776].

Возведение фразеологизма к тому или иному пласту культуры – это указание на ту область действительности, которая явилась источником зарождения и бытования тех представлений, которые «залегли» в образе внутренней формы фразеологизма. Относительно пластов культуры, авторы словаря намеревались «включить в словарь фразеологизмы, в которых просматриваются древнейшие культурные слои, восходящие к моделирующим мироустройству архетипическим и мифологическим формам осознания мира, к религиозным формам мировосприятия, в основном – библейским, во-первых; во-вторых, – проследить и описать корреспонденцию культурных слоев, характерных для фразеологизмов и фольклора; в-третьих, – корреспонденцию фразеологизмов с литературными источниками как текстами культуры» [Там же]. Опишем подробнее лишь те, к которым относятся фразеологизмы русского и французского языков, восходящие к поверьям и приметам.

Фразеологические единицы **мифологического пласта культуры** указывают на мифологические представления о мире, которые отражены во внутренней форме этих единиц [см. Dontenville 1950; Guirand, Schmidt 1996]. В них содержатся мифологические представления об окультуренном

мироустройстве, формы превращения мира из мира-хаоса в определенный миропорядок, хранятся архетипы, отражающие константы духовного мира, наличествуют «ментальные прескрипции» (предписания) [Julien 1988: 12] хорошего и плохого, достойного и недостойного, честного и нечестного, доброго и злого и т.п. Например: *метать громы и молнии, белый свет, камень свалился с души, тяжело на душе/на сердце, пойти/отправиться на тот свет, голова кругом идет* и многие другие; французские фразеологизмы: *le génie de la maison* «дух дома» / *Домовой*; *l'Esprit follet* «Дух сумасбродный» – одно из названий домового; мн. ч. (болотные) *блуждающие огоньки*; *demeurer/rester (toujours) dans la lune* «проживать/ оставаться (всегда) на луне» / *витать в облаках*; *présider aux naissances/aux destins* «заведовать рожденьями/судьбами» / *вершить судьбы*; *l'Ogresse Verte* «Людоедка Зеленая» (пожирала людей на болоте) [Dubois 1996: 140; Vovelle 1989: 358] и др.

Многочисленные фразеологизмы восходят к древнейшим **архетипическим пластам культуры** – противопоставлениям, в которых отображаются результаты освоения человеком мира: «верх» – «низ», «правый» – «левый», «свой» – «чужой», «далекое» – «близкое», «мужское» – «женское», «чистый» – «грязный», «добро» – «зло» и т.п. Например, в русском языке: *(как) небо и земля; с ног до головы* – архетипическое противопоставление «верх» – «низ»; *выносить/вынести сор из избы* – разглашать сведения о каких-л. неприятностях, касающихся узкого круга «своих» лиц и потому скрываемых от посторонних, – архетипическое противопоставление «свой» – «чужой» (см. выше; слово *изба* (дом) символизирует «свое» персональное пространство; ср. когда в русском доме (избе) кому-л. говорят: *Вот Бог, (а) вот порог!* (подразумевая *красный угол* с иконами): эта фраза означает «Ты (Вы) здесь «чужой (чужие)», ступайте за порог нашего дома, туда, где «чужие»; порог символизирует границу между миром «своих» и «чужих») [Красных 2003: 121–123; Михельсон 1994: 248]; *звонить во все колокола* – повсюду объявлять о чем-л., распространять какие-л. сведения, известия (подразумевается, что распространяемые сведения носят для кого-л. личный, конфиденциальный характер) – архетипическое противопоставление

«близкое» – «далекое», свойственное древнейшей форме коллективно-родового осознания мира (достигнуть «далекого» можно было звоном колокола: в старину звоном колоколов сигнализировали о бедствии, о пожаре, о вражеском войске и т.п.) [Агапкина 1999: 17–50]. Французские фразеологизмы, содержащие архетипические противопоставления: *entre ciel et terre* «между небом и землей» / *между небом и землей* – архетипическое противопоставление «верх» – «низ»; *ne pas voir plus loin que le bout de son nez* «не видеть дальше, чем конец своего носа» / *не видеть дальше собственного носа*; не замечать очевидного – быть крайне недалеким, не обладать способностью предвидеть будущее – архетипическая оппозиция «далекого» и «близкого»; *côte à côte* «бок к боку» / *бок о бок* – стоять, находиться, двигаться рядом, вплотную – восходит к древнейшей архетипической форме осознания мира, для которой, как представляется, характерна оппозиция «далекий» – «близкий», связанная с базовой оппозицией «свой» – «чужой».

Во многих фразеологизмах русского и французского языков проявляется **библейский пласт культуры**, к ним традиционно относят фразеологические единицы, восходящие к Ветхому и Новому Заветам, к основным сюжетам Евангелия. Такие фразеологизмы напрямую касаются темы данной работы, т.к. их образы восходят к библейским легендам: о сотворении мира, всемирном потопе, страстях Христовых, о житии святых и т.п., а те, в свою очередь, восходят к еще более древним поверьям; к ним же относятся фразеологизмы, связанные с религиозными обрядами и обычаями, с библейскими именами и т.п. [Albert 1984; Bertrand 1992; Bologne 1991, 1993; Forest 1961; Papin 1989 и др.]. Например, в русском языке: *камень преткновения*; *не мечите бисера перед свиньями и метать бисер перед кем-л.*; *нести (свой) крест*; *камня на камне не оставит* и *камня на камне не останется*; *камни возопиют*; *отделить овец от козлищ*; *жнет, где не сеял*; *соль земли*; *глас вопиющего в пустыне*; *злоба дня*; *петь Лазаря* и др.; во французском языке: *l'alpha et l'oméga* «альфа и омега» – начало и конец чего-л.; основы чего-л.; *la terre promise* «земля обещанная» – то, к чему стремятся, чего жаждут достичь; на что надеются; *jeter l'anathème sur qn* «бросить анафему на кого-л.» / *предать анафеме кого-л.* – проклясть кого-л.; *vieux comme Hérode*

«стар как Ирод» / *стар(-о) как мир* – о ком-л. очень старом, (реже) о чем-л. древнем или давно существующем; *pauvre comme Job* «беден как Иов» / *беден как церковная мышь* – о том, кто очень беден. Многие из этих фразеологизмов, являются так называемыми *интернационализмами* и, таким образом, присутствуют и в русском, и во французском языках [Солодухо 1982: 140–147], например: *le fruit défendu* «плод запрещенный» / *запретный плод* – что-л. или кто-л. запрещенное, но очень притягательное; *s'en laver les mains* «себе от этого мыть руки» / *умыть/умывать руки* – отстраняться, уклоняться от участия в каком-л. деле; снять с себя ответственность за что-л.; *нести свой крест* / *porter sa croix* «нести свой крест» – безропотно преодолевать жизненные страдания; *le péché originel* «грех первоначальный» / *первородный грех* – его совершили Адам и Ева, съев *запретный плод с древа познания*; *les sept péchés capitaux* «семь грехов главных» / *семь смертных грехов* – грехи, которые, совершив, нельзя отмолить при жизни; *смертный грех* / *le péché mortel* «грех смертный» – один из семи смертных грехов; страшное прегрешение [см. Papin 1989] и др.

К этому пласту культуры восходят многие фразеологизмы, содержащие поверья и приметы, совмещая в себе религиозные и более поздние фольклорные элементы, например: *Каков Покров – такова и зима*; *Святая Пятница – тех, кто работает в этот день, Святая Пятница наказывает ногтеедой, заусеницей или болезнью глаз* [Грушко, Медведев 1996: 266]; *(C'est) un ange (qui) passe* «(это) ангел пролетает», вариант: *Un ange a passé* «ангел пролетел» – так говорят, когда общий разговор неожиданно смолкает («христианская» обработка латинского выражения о крылатом боге торговли Меркурии [Rey 2006: 24]). Добавим еще, что фразеологизмы, восходящие к библейскому пласту культуры, так называемые *библиизмы* – тема отдельного исследования; особенный интерес вызывают варианты, производные от основного корпуса библиизмов, бытующие в современных русском и французском языках и содержащие уникальные компоненты, отражающие национально-культурную специфику [см. Papin 1989]. Например: *le péché mignon* «грех миленький» – грешок – распространенное

название небольших французских кафе, пироженных и т.п. (из личных наблюдений, 2003–2006).

Пластов культуры, наблюдаемых во фразеологических единицах русского и французского языков, можно отметить очень много, в частности культурный пласт художественной литературы, фольклорный пласт культуры, различные этнографические источники, исторический опыт народа и его исторические памятники, обиходно-эмпирический опыт народа, сфера материальной культуры и т.п. В представленной работе отмечены только те пласты культуры, которые так или иначе связаны с фразеологизмами, содержащими поверья и приметы.

Третий шаг: соотнесение образа фразеологизма с кодом культуры

В лингвокультурологическом анализе фразеологизмов этот шаг является главным звеном [Ковшова 2009: 22]. **Коды культуры** связаны с компонентами фразеологизмов, которые изначально обозначали в их образе те или иные реалии, а потом в «языке» культуры стали выполнять «роль *символов* (когда сама реалья замещает некоторый смысл, см. *рука* как символ власти, *душа* – символ эмоционального или бессмертного начала в человеке), *эталонов* (когда реалья служит мерой какого-либо количества или качества, ср. *копейка*, *грош* – эталоны минимальной денежной суммы, *широкий* – эталон полноты проявления какого-либо свойства), *стереотипов* (когда сочетание реалий обычно играет роль образца каких-либо действий, как, например, *брать быка за рога*; *заткнуть за пояс кого-либо*; *от ворот поворот* или *как рыба в воде*)» [Телия 2006: 13]. Компоненты фразеологизмов, которые явились предметом их окультуривания, позволяют говорить об их соотнесенности с той или иной областью реальной действительности. По этой отнесенности и называют коды культуры: антропный, соматический, природный, временной, цветовой и т.п. И этот список принципиально остается не закрытым: слишком много сфер реальной действительности, на которые указывают компоненты фразеологизмов своим изначальным (в составе образа его внутренней формы) значением.

Собранный фактический материал русских и французских фразеологизмов, содержащих в своей семантике поверья и приметы, позволяет проиллюстрировать

намеченные коды культуры. Однако сделаем оговорку, что компоненты таких фразеологизмов означают лица, предметы, явления, события и т.п. не реальной, а вымышленной действительности, живущей в сознании носителей русского и французского языков [Солодуб 2002: 49–55].

Демонологический код культуры объединяет фразеологизмы как русского, так и французского языка, включающие в свой состав наименования представителей *нечистой силы* [Милорадович 1991; Никифоровский 1907; Joisten 1977; Muchembled 2000; Praz 2001 и др.], так называемых низших духов: *черт, домовой, водяной, леший, русалки* и т.п. [см. Афанасьев 1995; Максимов 1903]; *нимфы, дриады, фавны, сатиры, гномы, гномиды, феи* и т.п. [Noctiflore 1947; Roussel 1993], а также *привидений и демонов* [Kauss 1993; Lecouteux 1986, 1988, 2000 и др.] (они будут описаны в третьей главе). Представим культурное содержание некоторых фразеологизмов, содержащих такие компоненты. Самый главный «персонаж» здесь – *черт*. И самый распространенный фразеологизм с этим словом – *к черту*. Фразеологизм имеет несколько значений: 1) с гл. *послать* и т.п. – Вон, долой. *Имеется в виду, что* кто-л. в грубой форме выражает крайнее раздражение против кого-л., реже против чего-л., желая поскорее избавиться от объекта раздражения. *Говорится с неодобрением*; 2) с гл. *пойти, лететь* и т.п. – Прахом. *Имеется в виду, что* что-л., с чем имеет дело человек: труд, дело, мечты, жизнь и т.п. – погибнет, уничтожится, превратится в небытие. *Говорится с неодобрением*; 3) *Иди, ну тебя* (его, их и т.п.) – Отстаньте, надоели. *Имеется в виду, что* кто-л. в резкой форме выражает крайнее раздражение против кого-л., реже против чего-л. вещного объекта, чтобы избавиться сразу же от объекта раздражения, не видеть его больше; 4) Нет, ни за что. *Имеется в виду, что* лицо в резкой эмоциональной форме отказывается делать что-л., поступать как-л. *Говорится с неодобрением*; 5) Вообще-то, на самом деле. *Имеется в виду, что* лицо высказывает невысокую оценку самому себе, кому-л. или чему-л., событию и т.п.: Какой он *к черту* писатель, он же ничего толком не написал; 6) *Иди*. *Имеется в виду* ответ на пожелание успеха, удачи: *Ни пуха ни пера!* Культурный комментарий этого фразеологизма дается в большей мере к первому значению.

Образ данного фразеологизма восходит к архетипическому противопоставлению «свое» – «чужое». Компонент *черт* соотносится с демоническим кодом культуры, а фразеологизм в целом – с пространственным кодом, о чем свидетельствует предлог «к». *Черт* в народно-религиозных поверьях: олицетворение зла, враг рода человеческого; нечистый, лукавый. Иногда водяного, редко лешего зовут чертом [Даль 1957: 597]; злой дух, сверхъестественное существо в человеческом образе, с рогами, копытами и хвостом. Во фразеологизме реализуется экспрессивное и негативное значение, характерное для демонологической лексики (ср. также *дьявол, бес, леший* и т.п.). Образ фразеологизма восходит к древним верованиям. Для окультуренного осознания мира важно, что *черт* – «это самостоятельный персонаж, не имеющий ничего общего с дьяволом или Сатаной – с образами, пришедшими в славянскую культуру из библейских текстов вместе с христианством... Черт – персонаж собственно славянский..., возникший еще до принятия христианства, но потом изменившийся под влиянием христианских представлений о бесе» [Левкиевская 2000: 438]. Черт отличается от других восточнославянских мифологических персонажей тем, что он всегда делает только зло, у него одна задача – погубить человека и завладеть его душой. Поэтому послать человека *к черту* значит *обречь его на погибель*. В славянской мифологии *черти* водятся в «нечистых» местах: на болотах, отсюда русские поговорки: *Было бы болото, а черти будут (найдутся); В тихом омуте (болоте) черти водятся; Вольно черту в своем болоте орать* [Словарь славянской мифологии 2009: 210]. Фразеологизм в целом выполняет роль стереотипного проклятия-отсыла.

Во французском языке место русского *черта* занимает *дьявол* [см. Каика 1989]. Например, во фразеологизмах: *donner/vouer qn au diable/à tous les diables* «дать/обречь кого-л. дьяволу/всем дьяволам / послать кого-л. к черту; *donner/vendre son âme au diable* «отдать/продать свою душу дьяволу» / *продать черту душу; au diable/à tous/à cent mille/à cinq cents diables* «к дьяволу/ко всем/к ста тысячам/к пятистам дьяволам» (реже самостоятельно, или с гл. направления *aller* «пойти», *partir* «отправиться», *envoyer* «послать», или местонахождения *être*

«быть», *habiter* «жить», *loger* «ночевать, проживать») / *к черту/ко всем чертям*; *en diable* «по дьяволу» / *чертовски, дьявольски* – выражение интенсивности: *Il est paresseux en diable* «он чертовски ленив». С компонентом *diable* есть французские самобытные фразеологизмы: *tirer le diable par la queue* «тащить дьявола за хвост» – очень нуждаться, бедствовать, (едва) перебиваться и др.

Сверхъестественный код подразумевает фразеологизмы с компонентами, являющимися названиями сверхъестественных существ. Эти существа сходны во фразеологизмах французского и русского языка [см. Калинина 2007]. Например, *f. âme double* «душа двойная» / *двоедушник*. Образ этого фразеологизма восходит к архетипическому, древнему, мировосприятию, в его основе лежит древнейшее представление о *душе*, дарованной человеку от рождения; но *f. âme double* / *двоедушник* способен совмещать две души: человеческую – днем и демоническую – ночью, когда тело его спит крепким сном; душа, способная выходить из тела, ночью блуждает вне тела в зверином обличье и причиняет людям различные беды [Lecouteux 1992: 75–76]. Фразеологизм выполняет роль символа «двоедушного», лицемерного человека и его поведения.

В устойчивых выражениях: *C'est un cauchemar* «это кошмар»; *Il est mon cauchemar* «он мой кошмар» – основной компонент *m. cauchemar* «кошмар» – олицетворенное видение, по ночам досаждает людям, пугает их, душит или *давит*, нередко до смерти. Об этом свидетельствует само название: *le cauchemar* или *le/la mar(-a)* – от устаревшего пикардийского глагола *caucher* «давить, угнетать» и *Mara, mahr/mar* «призрак» [Lecouteux 1986: 121]. **Мар-/мор-** – общий для индоевропейских языков корень, обозначающий «смерть, тьма, зима и т.п.»: в русской мифологии женское божество **Мара/Мора, морока/морок**, отсюда **Кикимора** [Криничная 2004: 586]; интересно, что, согласно древним французским поверьям, в *le cauchemar* «кошмар» (муж. р.) превращаются в основном женщины [Lecouteux 1986: 122]. В русском языке *кошмару* соответствуют: *Намной, Шерстнатый*, реже сам *Домовой*; зато слово *домовой* употребляется в составе устойчивого выражения – *домовой давит* [Грушко, Медведев 1996: 339].

Устойчивый образ *Бабы-Яги* используется для сравнения с нею очень некрасивых обычно старых женщин; она является частым «героем» русских сказок; подразумевается во фразеологизме: *точить зубы* – постоянно испытывать чувство злобы; *вынашивать злой умысел*, готовиться навредить. В славянском фольклоре Баба-яга точит затупившиеся зубы, чтобы съесть свою жертву [Криничная 2004: 89–90], – она как бы «иллюстрирует» собой заложенное во фразеологизме символическое представление о постоянном чувстве неприязни, злобы, о чем-либо мстительном чувстве по отношению к кому-либо.

Роль «сверхъестественного» кода в общем культурологическом анализе фразеологизмов достаточно велика. Особенно часто употребляются (и в русском, и во французском языках) фразеологические единицы этого кода в общении взрослых с детьми, а также самих взрослых между собой.

Временной код содержится во многих фразеологических единицах русского французского языков, так или иначе связанных со временем, отражая совокупность представлений о членении времени и отношении человека ко времени. Причем, в окультуренной человеком временной сфере наименования отрезков времени метонимически (т.е. путем замены целого частью) могут замещать время вообще, обозначая относительно непродолжительные, обозримые его промежутки. Например: *без году неделя*; *без пяти минут...*; *битый час*; *в мгновение ока*; *(и) глазом не моргнуть*; *через час по чайной ложке*; *золотой век*; *к шапочному разбору*; *как (первый) снег на голову*; *кануть в вечность*; *Кто рано встает, тому бог (по-)дает*; *минута в минуту*; *много воды утекло/утечет*; *на черный день*; *не по дням, а по часам*; *после дождичка/дождика в четверг*; *с минуты на минуту*; *с/от младых/молодых ногтей*; *(сидеть и) ждать у моря погоды*; *испокон веков/века/веку*; *звездный час*; *в добрый час* и др.

Многие из указанных фразеологизмов основаны на поверьях о счастливых и несчастливых часах в сутках – каждому такому часу покровительствуют соответственно добрые или злые ангелы. Согласно средневековой апокрифической книге «О часах добрых и злых», где подробно описывались благоприятные и неблагоприятные часы суток и недели, самое опасное время

между полуднем и часом дня и между полночью и часом ночи [Левкиевская 2000: 495]. Отсюда и фразеологизмы: *В добрый час!*; *В недобрый час/не в час сказать/сделать* (в песне «Очи черные»: ...Знать, увидел Вас я *в недобрый час*). Во французской книге *les Clavicules de Solomon* (Ключицы Соломона, 1376 г.) приводится полный список имен ангелов и демонов дней и часов, а также молитвы и заклинания, с которыми следует к ним обращаться [Lecouteux 1996: 25]. Если тот или иной отрезок времени считается хорошим или плохим, благоприятным или неблагоприятным, то мотивацию следует искать в указанном поверье. Равно как и мотивацию французских фразеологизмов: *f.mauvaise heure* «плохой час» / *неблагоприятное/неподходящее время*; посл. *Il n'est qu'une mauvaise heure en jour* «есть только один плохой час в дне»; *un mauvais/méchant/vilain quart d'heure* «плохая/злая/скверная четверть часа» / *неприятная минута*; неприятность; *passer un mauvais quart d'heure* «провести плохую четверть часа» / *пережить неприятную минуту*; *(avoir) de bons et de mauvais quarts d'heure* «иметь хорошие и плохие четверти часа» / *(быть) то в хорошем, то в плохом настроении*; *à la bonne heure* «в добрый час» / *своевременно, заблаговременно*. В современном русском языке идиома *В добрый час!* приобрела также значение «вот и отлично/хорошо!; тем лучше!». Фразеологизмы, содержащие в своей семантике временной код, выражая «меру вещей», являются не очень древними, но, при этом, опираются на еще более ранние представления человека о мироздании, уходящие в глубокую древность. В современном языке они формируют совокупность выражений, обозначающих членение времени на отрезки и отношение человека к временным параметрам.

Код болезни и смерти объединяют *болезни* и *смерть* в один код культуры условно, но думается, что между ними есть непосредственная причинная связь: болезни могут привести к смерти. И в русском, и во французском языке есть много фразеологизмов, связанных с болезнями и смертью, они обычно построены на образной основе, заключают в себе богатую символику, олицетворения и т.п.

Олицетворенные наименования болезней выражались в народе либо отдельным словом (их надо писать с большой буквы как имена собственные),

либо устойчивым номинативным сочетанием: *Горячка, Волосень, Цинга, Коровья смерть, Моровая Язва, Моровая Дева* (от основы мор/мар «смерть», см. выше) [Грушко, Медведев 1996]. В современном языке особенно известна *Чума*: люди испытывали большой страх перед этой *повальной болезнью*. Это привело к существованию в обоих языках сходных выражений: *бежать от кого-л./чего-л. как от чумы / fuir qn/qch comme la peste* «избегать кого-л./чего-л. как чуму»; проклятие: *Чума(-у) на чью-л. голову! / La peste étouffe qn* «(пусть) чума задушит кого-л.» (ср. в русском переводе «Ромео и Джульетта» Меркуцио: «Чуму на оба ваши дома!» (Монтеки и Капулетти)). Другие французские идиомы с компонентом *f. peste* «чума»: *dire peste et rage de qn* «сказать чуму и ярость о ком-л.» / *ругать кого-л. на чем свет стоит* (отсюда гл. *pester* – ругаться, сердиться); *faire/mener peste et rage* «делать/вести чуму и ярость» / свирепствовать, бушевать (о реакции на что-л. или в достижении какой-л. цели).

Можно заключить, что фразеологизмы, содержащиеся в семантике поверья, а в структуре – номинации болезней и смерти, играют большую роль в демонстрации русской и французской лингвокультур, заключенной в этих фразеологизмах. Их образы восходят к древнейшим формам осознания мира и соотносятся с культурным «кодом болезней и смерти», т.е. с совокупностью обусловленных культурой стереотипных представлений о проявлениях болезней и смерти, которые выступают как источник осмысления человеком мира.

Код загробного (потустороннего) мира включает, в первую очередь, многочисленные глагольные фразеологизмы со значением «умереть». Например, во французском языке: *aller manger l'herbe par la racine* «пойти есть траву от корня»; *aller fumer les mauves par la racine* «пойти курить/унавоживать мальвы с корня» и др. – все подобные выражения при своем значительном лексическом расхождении сводятся к общему смыслу: «делать с подземной частью растения что-л., что обычно делается с его наземной частью», т.е. «оказаться под землей и делать что-л., как бы с другой стороны» [Courtois 1991: 238–240]; *aller au royaume des taupes* «пойти в царство кротов»; *partir au royaume des ombres* «отправиться в царство теней» (*le royaume des ombres* «царство теней» / *загробный мир*). В

русском языке: *отправиться на тот свет; приказать долго жить; лечь в гроб/в могилу; коньки отбросить* и т.п. В русском и французском литературных языках: *царство Плутона / l'empire/le royaume de Pluton/l'empire des ténèbres/le royaume des morts* «империя/царство Плутона/империя сумрака/ царство мертвых» (Плутон – римское имя греческого бога смерти Аида; в русском литературном – чаще *царство Аида* [Федоров 1995: 31]; по легенде, душу, попавшую в царство Аида, ждало посмертное наказание за совершенные при жизни злодеяния, и, чтобы облегчить судьбу мертвого, нужно было соблюсти все обряды погребения и поминовения [Мифологический словарь 1991]).

К **небесному коду** культуры относятся все фразеологизмы, в структуре которых упоминается само небо, небесные светила и пр.: *Небо – терем Божий; Звезды – окна, из которых смотрят ангелы (из которых ангелы вылетают); Две страницы у Бога: одна страница – небо, другая – земля* [Грушко, Медведев 1996: 163]; *под куполом неба / (прост.) sous la calotte des cieux* «под сводом небес» – французское *m.ciel* «небо» в идиомах часто употребляется, согласно старинными поверьям (см. выше), во множественном числе *des cieux*): *sous d'autres cieux* «под другими небесами» / *под чужим небом/на чужой стороне; le royaume des cieux* «царство небес» / *царство небесное*. Исключителен культурный потенциал фразеологизма *быть (чувствовать себя) на седьмом небе (от счастья)*, более короткий вариант *быть на седьмом небе* – его можно считать фразеологической калькой, т.к. он совпадает по форме и по значению с французским *être (ravi) au septième ciel* «быть (восхищенным) на седьмом небе». Менее употребительные синонимы: *être aux cieux* «быть на небесах», *être aux anges* «быть среди ангелов».

Небесный свод усыпан звездами – звезды включены в очень многие поверья [см. Иванов 1991]: они считаются *Божьими очами: Бог всеведущ, а потому, чтобы и ночью видеть, Он повелевает гореть звездам и наблюдает за всем миром* [Грушко, Медведев 1996: 163–164]. Говорят: *звезды зажигаются, светят и гаснут*, чему во французском языке соответствует: *les étoiles s'allument, brillent, s'éteignent* «звезды зажигаются, блестят, гаснут». Согласно астрологам, решающую роль в судьбе человека играет звезда, восходящая на горизонте в

момент его рождения – *l'astre ascendant* «звезда восходящая» (от лат. гл. *ascendere* «восходить, подниматься») [Balazs 1977; Gleadow 1968]. Отсюда в русском языке: *чья-л. восходящая звезда*, чье значение отличается от аналогичного французского, – означает начало расцвета славы нового таланта или великой личности. Антонимичный фразеологизм *чья-л. заходящая звезда* говорит о закате чьей-либо творческой деятельности. С компонентом *звезда* много идиом, в обоих языках, например: *родиться под счастливой звездой*, чему во французском языке соответствует *être né sous une bonne/heureuse étoile/sous un astre favorable/sous une heureuse constellation/planète* «быть рожденным под хорошей/счастливой звездой/под звездой благоприятной/под счастливым созвездием/планетой» (см. выше).

Также приметы и фразеологизмы, связанные с луной. Французские народные приметы: *Celui qui regarde trop longtemps la lune est dans son plein risque de s'en faire avaler l'esprit* «тот, кто слишком долго смотрит на полную луну, рискует, дать ей проглотить его разум»; о тех, кто не следит за своей одеждой, говорят: *Ils se vêtent pour attirer la lune et le regard des Fées* «они одеваются, чтобы привлечь луну и взгляд Фей», – часто о поэтах, музыкантах, бродягах, искателях приключений [Dubois 1996: 32–33]. В обоих языках *возрастающая луна / la lune croissante; молодая/юная луна / la lune jeune* «луна юная»; *новолуние / la nouvelle lune* «новая луна»; *полная луна/полнолуние / la pleine lune* – символ приумножения богатства.

Интеграция в языковую культуру русского и французского социумов поверий и связанных с ними фразеологизмов, содержащих небесный код, очень высока.

Природный код соотносится с тем корпусом фразеологизмов, в семантике которых отражены поверья и, еще чаще, приметы о погодных явлениях: громе, молнии, ветре, дожде и т.п. [Ермолов 1995; Lanher, Litaize 1989]. Согласно некоторым из них, *гром изобрел дьявол*, а первые люди, которые его слышали, были крайне напуганы, тогда *Бог, чтобы успокоить людей, обещал предупредить их вспышкой молнии, чтобы у них было время перекреститься и,*

таким образом, *отвести опасность* [Грушко, Медведев 1996: 59]. Согласно другим, в том числе и античным представлениям о происхождении грома и молнии, чаще утверждается божественное происхождение этих явлений, которые связываются с культом бога-громовника – Перуна – у древних славян, Зевса (Zeus) – у греков, Юпитера (Jupiter) – у древних римлян и поработанных ими народов [Николаев, Страхов 1985; Graves 1983: 300–305; Le Glay 1991: 120–124].

Пример лингвокультурологического комментария фразеологизма, относящегося к природному коду культуры: *Каким ветром занесло? (кого, куда)* – как, почему, в силу каких обстоятельств оказался здесь. *Имеется в виду* удивление говорящего, причиной которого стали неожиданная встреча с лицом или с группой лиц или их неожиданное появление в каком-либо месте, которое часто считается отдаленным, мало или редко посещаемым. Фразеологизм первоначально связан с парусным мореплаванием. Также, согласно русским народным поверьям, случайный гость приносится ветром [Бирих, Мокиенко, Степанова 2001: 79]. Внутренняя форма фразеологизма восходит также к древнейшим мифологическим представлениям о «многообразии» ветров, что послужило поводом для их персонификации (олицетворения) и для присвоения им различных «имен». Так северорусской традиции известны названия: *ветряной царь, ветер Мойсией, ветер Лука, Седориха* – северный ветер. В русской песне «Славное море, священный Байкал» упоминается «местный», байкальский ветер *баргузин*: *Эй, баргузин, пошевеливай вал, молодцу плыть недалече*. Но главными считались четыре ветра, которые в четырех сторонах света *сидят по углам земли*: старший из них называется *вихровой атаман*, ему повинуются все остальные, он же посылает ветры и вихри дуть туда, куда он захочет. Ветры могут подчиняться высшему божеству: в «Слове о полку Игореве» ветры названы *Стрибожьими внуками* (Стрибог – божество древнерусского пантеона) [Словарь славянской мифологии 2009: 154]. Эти представления о *ветре* обеспечивают целостное восприятие образа фразеологизма, в основе которого лежит народная метафора. В данной метафоре неожиданное появление человека уподобляется результату воздействия на него стремительной природной стихии, которой человек

подвластен, – на что указывает глагольный компонент *занесло*, принадлежащий к физически-деятельностному коду культуры, и которая (например, смерч) способна перемещать предметы и даже людей в любом направлении на любые расстояния. Фразеологизм отражает стереотипное представление о неожиданной встрече, вызывающей удивление.

В целом, поверья, приметы и фразеологизмы, с ними связанные, которые соотносятся с культурным природным кодом, составляют широкое языковое поле в культурном пространстве русского и французского социумов.

Образы фразеологизмов **зооморфного кода** обычно восходят к одной из древнейших форм культуры, одушевляющей и олицетворяющей животных – к анимистическому мировосприятию [см. Гура 1997]. Поверья и приметы, отраженные в семантике этих единиц, также восходят к глубокой древности.

Самые распространенные фразеологизмы, связанные с поверьями и суевериями и относящиеся к зооморфному коду культуры, – это *(черная) кошка перебежала дорогу* и *(черная) кошка пробежала между кем-л. и кем-л.* Опишем культурный ореол этих фразеологизмов. *(Черная) кошка перебежала дорогу кому-л. – у кого-л. начались неудачи, несчастья и т.п. Лингвокультурологический комментарий:* образ фразеологизма восходит к древнейшим мифологическим представлениям об *оборотничестве* – способности ведьм, колдунов и пр. превращаться – *оборачиваться черной кошкой* и других животных: черную собаку, зайца, жабу, ужа, петуха и т.п. Фразеологизм связан с древнейшим поверьем о «начале пути» и имеет многоступенчатую историю [Bobis 2000: 25]. Полагают, что его распространение по Европе началось с греко-римского поверья о ласке: *Если ласка перебежит через дорогу, нужно подождать, пока кто-нибудь не перейдет дорогу или перекинуть через дорогу три камня.* Поверье о кошке сложилось в древней Греции под влиянием древнеегипетской культуры, где кошку почитали как живого бога. Пересечение кошкой дороги в магической символике связано с обрядом нарушения чьего-либо пути, с насильственным вторжением в чье-либо движение (ср. *перейти/перебежать дорогу кому-л.*) [Словарь славянской мифологии 2009: 179]. Компонент *кошка* соотносится с

зооморфным кодом культуры, при этом *черная кошка* как нечистая сила с символическими атрибутами цвета и действий в ее магическом значении соотносится с **антропоморфным кодом**. Компонент фразеологизма *черная* соотносится с **цветовым кодом** культуры [Мурьянов 1978: 93–109]. Символика черного цвета отождествляется во многих культурах со смертью, злом, враждебностью и т.п. [Cassagnes-Brouquet 1990: 17–20], например, в русском языке: *черные мысли, черные дела, очернить кого-л.* т.п. В древнейших слоях европейской культуры *черный* противопоставлен *белому* и связано с архетипическим противопоставлением «тьма – свет», где тьма воспринимается как «пространство» демонических, греховно-дьявольских сил [Кезина 2008: 99–107], т.е. здесь «подключается» **демонологический культурный код**. В образ также включена метафора, представляющая жизнь как путь (ср. о жизни: *находиться в начале пути; перевалить за середину пути; в конце пути* и т.п.), поэтому *перебежать дорогу кому-л.* означает начало неприятностей, бед и т.п. в жизни кого-либо. Можно заключить, что фразеологизм выступает в роли символа возникновения несчастий в жизни кого-либо. Подобный комментарий имеет и фразеологизм (*черная*) *кошка пробежала между кем-л. и кем-л.*

К зооморфному коду культуры относится и французский фразеологизм *se servir de la patte du chat pour tirer les marrons du feu* «пользоваться лапой кота, чтобы таскать каштаны из огня», формально-структурный вариант этого фразеологизма – *tirer les marrons de la patte du chat* «таскать каштаны лапой кота» (восходит к крылатым словам из басни Лафонтена *Le Singe et le Chat* «Обезьяна и Кот», где Кот достает каштаны из огня, а Обезьяна их спокойно съедает) [Bobis 2000]; эквивалент в русском языке: *чужими руками жар загребать* – имеет и другую этимологию: от поговорки *легко чужими руками жар загребать* – легко пользоваться результатами чужого труда [Шанский, Зимин, Филиппов 1987: 156].

Числовой код культуры: *игра в чёт и нечет / le jeu de pair et impair; играть в чёт и нечет / jouer à pair et impair* – суть игры заключается в том, что один человек загадывает про себя число, а другой должен отгадать, четное оно или нечетное: *чёт или нечет? / pair ou impair?* – если он отгадывает, то для

первого это *хороший знак*. В русском языке *чёт* и *нечёт* имеют культурную значимость: нечетное число имеет «благоприятную» коннотацию, четное – неблагоприятную. Например, строго соблюдается обычай *дарить нечетное количество цветов* по любому «хорошему» поводу, *чтобы нечетным было количество счастливых дней* (вариант: на день рождения – *количество прожитых дней*), *четное количество дарят покойнику* – приносят на похороны, поминки и т.п. [Панкеев 1998: 178–179]. Во французском языке слово *un impair* «нечёт; нечетное число» обозначает также «оплошность; неловкость; бестактность»: *comettre/faire un impair* «допустить/сделать оплошность» / *оплошать; сделать промах; допустить бестактность*. К этому же коду культуры относятся многочисленные фразеологизмы с числами, символическими в обеих культурах, как например: *семь пятниц на неделе; один в поле не воин; manger comme quatre* «есть как четверо» / *есть за семерых; faire le diable à quatre* «сделать дьявола на четыре» / *производить адский шум* и т.п. Символическость «числа» во фразеологизмах – отдельная тема для большой работы [Beaujouan 1991; Bologne 1994; Darriulat 1994; Guedj 1996].

Код одежды: русское *родиться в сорочке* – означает «быть удачливым, везучим». Французский эквивалент с тем же значением: *être né coiffé* «быть рожденным с покрытой головой». Образ фразеологизма «восходит к старым религиозным представлениям. Согласно этим представлениям, когда душа сходит на землю, чтобы принять на себя человеческий облик, за нею следует ее дух-хранитель; вначале он пребывает в сорочке, которой иногда бывает обвита голова новорожденного. Есть и более простое объяснение: человек так удачлив, что даже родился в сорочке, а не голый, как обычно» [Шанский, Зимин, Филиппов 2002: 125, 987]. Издревле люди видели в околоплодной оболочке, в которой родился ребенок, или даже в ее части особый *знак свыше / un (bon) signe* «(хороший) знак» / *un bon augure* «хорошее предзнаменование» – признак удачи и счастья, который будет сопровождать новорожденного всю жизнь. Здесь надо отметить поверье, общее для всей средневековой Европы [Lecouteux 1992: 147]: дети, родившиеся с кусочками околоплодной оболочки на голове, имели т. *alter ego / второе «я»*,

неотделимое от ребенка, т.к. оно сопровождало его с самого рождения; верили, что такой человек наделен необычными способностями, что у него есть дар ясновидения и он предрасположен к магии, колдовству, прорицательству и т.п. [Vernant 1989: 50]; считалось, что такой «головной убор» является знаком *потусторонних сил / les forces surnaturelles* «силы сверхъестественные», такой человек подозревался в связях с *Нечистым / Le Malin* «Лукавый».

Заключая описание кодов культуры во фразеологизмах русского и французского языков, следует отметить, что очень часто внутри одного фразеологизма заключаются различные взаимосвязанные коды, нередко «переключаясь» между собой, так что при лингвокультурологическом комментарии, раскрывающем один пласт культуры с помощью культурного кода, затрагиваются сопряженные с ним другие пласты и коды культуры [Ананьина 2016: 327–338]. Особое внимание уделяется компонентам фразеологизма, которые указывают, на явления реальной действительности, обозначенные ими, и тем самым предопределяют путь их «культурного» переосмысления. Окультуренные таким образом компоненты придают фразеологизму не прямой, а тропеический смысл, понимаемый в контексте культуры. Семантическому и «культурному» осмыслению подвергаются не отдельные компоненты в их прямой денотативной отнесенности, а весь фразеологизм в целом и вся ситуация, им обозначенная [Ваулина 1997: 31–34].

Четвертый шаг: раскрытие тропов

Заключается в том, чтобы, описывая культурные смыслы в семантике фразеологизмов, показать тропеические механизмы их образования. Тропы связывают воедино буквальное и выводное (сигнификативное) значение фразеологизма. В число тропов входят метафора, символы и квазисимволы, метонимия, синекдоха, олицетворение, гиперболы, литота, взаимодействие тропов с символами и квазисимволами и т.п. [Там же] (см. выше).

Четыре указанных шага алгоритма лингвокультурологического комментария фразеологизма в совокупности приводят к довольно полному культурному комментарию, в том числе и тех русских и французских фразеологизмов, которые

содержат в своей семантике поверья и приметы. Особенностью последних является то, что они часто содержат культурные смыслы, не соотносимые с объектами реального мира, а существующие в «вымышленной» действительности (см. демонологический код, код «потустороннего» и т.п.). Например, фразеологизм *по душам говорить/ беседовать* и т.п. – обсуждать совершенно откровенно, сердечно (*одобрит.*). Лингвокультурологический комментарий: в образе фразеологизма содержится религиозно-антропное наименование *душа*, которое соотносится с религиозно-антропоморфной областью культуры и выступает в качестве «душевных и духовных качеств человека, совести, внутреннего чувства» [Степанов 2001]. В идиомах: *взять что-л. на душу; в ком-л. много души; быть душою беседы; жить с кем-л. душа в душу; рад(-а) душой; от всей души; (это) кому-л. по душе; сказать по душе* – понятие о «душе» восходит к одной из древнейших форм окультуренного освоения мира человеком, к мифологическому представлению о нем, преобразующему хаос в упорядоченный, антропоморфный космос, в котором «на веру» принимается и анимизм (см. выше). Можно заключить, что образ фразеологизма воспринимается на фоне представления о ценности таких человеческих качеств, как открытость, искренность, сердечность и т.п. Видимо, фразеологизм в целом выступает в роли стереотипного представления об искренней, дружелюбной беседе.

2.3. Национально-культурная самобытность фразеологизмов русского и французского языков, восходящих к приметам и поверьям

Внутренняя форма фразеологизма является своеобразным хранилищем культуры народа. Сопоставление внутренних форм фразеологизмов разных языков быстрее всего приводит к узнаванию национально-культурной самобытности фразеологизмов. «Сопоставительная лингвокультурология, основной целью которой является изучение выраженной в языке национальной культуры», предполагает выявление национально-культурной самобытности языковых единиц, в частности, фразеологизмов, методом «семантико-

диахронического сопоставления «картин мира», запрограммированных в языке» [Воробьев 2003: 72]. Больше всего языковая картина мира обнаруживается во внутренней форме фразеологизмов [Телия 1996: 214–215], которые, как правило, образны и выражают значение не в нейтрально-логической, а в образно-эмотивной форме. Целостное обобщенно-переносное значение фразеологизма воспринимается на основе образа его первоначального словесного комплекса-прототипа. Это обязательно надо учитывать при выявлении культурной самобытности фразеологизмов сопоставляемых языков, в нашем случае русского и французского. Собственно, сопоставляя фразеологизмы разных языков, их приходится сравнивать как бы дважды: на уровне внутренних форм, т.е. их образных первоначальных словесных комплексов-прототипов, и на уровне их сигнификативных значений [Баженов 1999: 13–14].

Сигнификативные значения фразеологизмов являются фактически идентичными. Чтобы вскрыть национально-культурную специфику фразеологизмов разных языков, надо сопоставлять именно образы внутренних форм [Солодуб 2002: 14]. Это основной путь выявления национально-культурной самобытности фразеологизмов. При этом сопоставлению надо подвергнуть отдельные фразеологизмы разных языков, соотносимые по значению, образованные на основе какого-либо одного компонента (например: *рука, нога, зубы, голова, глаз, кровь* и т.п.), синонимические серии, фразеосемантические группы и т.п. [Бертагаев, Зимин 1960; Гусева 2007, 2012; Кириллова 2003]. Семантическая соотносительность – это та база, на основе которой ведется сопоставление образных оснований внутренних форм фразеологизмов [Кириллова 1990: 55–63].

Некоторые примеры из числа русских и французских фразеологизмов, содержащих в своей семантике приметы и поверья. О любви с первого взгляда французы говорят: *un coup de foudre* «удар молнии» (ср. в русском: (*поразить*) как *удар грома*), но в русском языке подобного выражения нет. О чем-либо, что совершается очень быстро, французы говорят *dans un coup de foudre* «в один удар молнии», чему в русском соответствует: *с быстротой молнии; молниеносно*. О

каком-либо неожиданном и неприятном явлении французы говорят: *comme un coup de tonnerre/foudre dans un ciel serein/tranquille* «как удар грома/молнии в небе безоблачном/спокойном»; в русском языке находим почти полное соответствие: *как гром среди ясного неба*. Во французском языке нет эквивалента русской пословице: *С миру по нитке голому рубаха* – коллективная помощь кому-либо была характерна для русского традиционного общинного образа жизни. Фразеологизм *être dans la chemise de qn* «быть в рубахе кого-л.» не находит соответствия в русском языке, но его можно перевести как: *быть запанибрата с кем-л.* Также: *m.diable coiffé* «черт в головном уборе» (*coiffé* причаст. пр. вр. от гл. *coiffer* «причесывать; покрывать голову») соотносится с русским *старая карга; урод(-ина)*. О том, кому везет из-за благоприятного стечения обстоятельств, французы говорят: *Il a le vent en poupe* «он имеет ветер в корму») / *Ему везет*, относительно русского языка, это – безэквивалентный фразеологизм; но в этом семантическом поле в русском языке есть выражение с такой же коннотацией: *Попутного ветра!* – пожелание удачи в пути тем, кто отправляется в путешествие, реже как грубое прощание-отсыл.

Эффективнее, хотя и труднее, вести сопоставление в синонимических рядах [Бертагаев, Зимин 1960; Гусева 2007, 2012; Кириллова 2003] и др. Сравним синонимические ряды с общим (доминантным) значением «умереть». Фразеологизмы с этим значением в русском языке имеют самые различные образные основы, которые организованы несколькими семантическими моделями [см. Бирих 1995]: 1) фразеологизмы, основанные на представлении о смерти как исходе души: *душа отлетает от тела, душа с телом разлучается, Бог забирает душу, отдать Богу душу, вернуть Богу душу*; 2) фразеологизмы, связанные с представлением о смерти как переходе в новую вечную жизнь или иной мир: *преставиться в новую жизнь, отойти от мира сего, оставить белый свет, покинуть свет, расстаться со светом, отойти в загробный мир, переселиться в обитель небесную, уйти на ниву божью, уйти к праотцам/предкам, переселиться в вечность*; 3) фразеологизмы, связанные с представлением о смерти как вечном сне: *уснуть последним сном, почить/опочить в Бозе* («заснуть/отдыхать в Боге»),

уснуть вечным/мертвым сном, уснуть на веки веков; 4) фразеологизмы, связанные с представлением о смерти как конце жизни: *пришел конец, скончать век, окончить дни века, скончать/прекратить дни свои*; 5) фразеологизмы, представляющие смерть через различные реалии похоронного обряда: *пойти в гроб/могилу, сойти в гроб/могилу, лечь под дерновое одеяльце, надеть деревянный тулуп, доской накрыться, сыграть в ящик*; 6) фразеологизмы, представляющие смерть через связанные с ней физические действия: *закрыть глаза, закрыть очи/глаза/взор, глаза/очи закрылись навеки, сомкнуть глаза навек, испустить последний вздох/дыхание, протянуть ноги, откинуть копыта, с копыт долой, с копыльеv долой*. Фразеологизм *с копыльеv долой* нуждается в этимологическом пояснении: «Значение слова *копыл* «опора в виде бруска, соединяющего полозья саней с кузовом, верхней частью саней» объясняет исходный смысл выражения» [Бирих, Мокиенко, Степанова 2005: 339–340]. Оно буквально значит «свалиться с верхней части саней». Значение «умереть» восходит к древним языческим ритуалам погребения на санях (независимо от того, когда – летом или зимой – были похороны), известным у восточных славян (ср. также бел. *глядзец на паповы сани* «собираться на тот свет; быть в предсмертном состоянии» и рус. *на смертном одре* «при смерти, в состоянии, близком к смерти», где *одр* (др.-рус. *одръ, одерь*) – «погребальные носилки, кузов телеги», «дроги с настилом, волокуша». Эти выражения моделируют тот же образ, что и др.-рус. *сѣдя на санѣх*, которое было еще актуально в XIII в. [Анучин 1890: 70–71]. Эта же метафора объясняет выражение *с копыльеv (с копылов) долой*, ритуально-символический смысл которой – «снять с саней, понести покойника на кладбище». Забвение ритуала и незнание диалектного слова *копыл* (как и обозначаемой им реалии) привели к речевой паронимической трансформации – замене слова *копыл* на более понятное *копыто*. Это «переосмысление» постепенно закрепилось как языковой факт под влиянием другой фразеологической модели – *протянуть ноги, откинуть копыта, отбросить коньки* и т.п. Это и привело к искажению исходной образности фразеологизма [Бирих, Мокиенко, Степанова 2005: 339–340]. Как видно из этого анализа, в

одном синонимическом ряду в разных фразеологизмах значение может оформляться различными образами, лежащими в основе их значений.

Пример синонимичных фразеологизмов со значением «умереть» во французском языке. Следует обратить внимание, какими образами оформляется это значение: *partir au royaume des ombres* «отправиться в царство теней», *aller dans le royaume des taupes* «пойти в царство кротов», *(aller) manger les pissenlits par la racine* «(пойти) есть одуванчики от корня» и многие другие [Courtois 1991]. По изученным примерам, можно сделать вывод, что во французском и русском языках, образные основы фразеологизмов с доминантным значением «умереть» организованы схожими семантическими моделями: покидание душой тела, вечный сон, уход в мир иной, погребальные обряды, физиология, конец всего [Aries 1985; Benoit 1950; Blum 1989; Chaunu 1978; De Smedt 1989; Thomas 1985]. Кроме этого во французском языке наблюдается самобытный культурный образ отождествления живых с мертвыми, питающимися теми же съедобными растениями, только как бы с обратной стороны – из-под земли, например: *aller manger l'herbe par la racine* «пойти есть траву от корня» [Courtois 1991: 78].

О национально-культурной самобытности можно судить по внутренней форме фразеологизмов, многие из которых имеют очевидную национально-культурную специфику, другие же обнаруживают национально-культурное своеобразие после этимологического раскрытия внутренней формы [Пятницкая 1987; Мокиенко 2012]. Элементы, которые придают фразеологизму этнический колорит, могут быть связаны с самыми различными сферами действительности. Среди фразеологизмов, содержащих в своей семантике поверья и приметы, этническая самобытность проявляется в основном в представлении природно-климатических явлений (молния, град и т.п.), демонических «персонажей», потустороннего мира, небесной сферы и т.п. Однако не только с опорой на внутреннюю форму можно судить о национально-культурной или этнической самобытности фразеологизмов.

Соотносимые по значению фразеологизмы разных языков могут включать в свой состав культурно маркированные компоненты. Например, в русском языке

компоненты: *лыко* в идиоме *не лыком шит*; *самовар* и название русского города *Тула* в пословице *В Тулу со своим самоваром не ездят*; *лапти*, *щи* и глагол *хлеба́ть* в пословице *И мы не лаптем щи хлебаем* и т.п. [Добровольский 1998: 48–57]. Среди фразеологизмов, восходящих к поверьям и приметам, также можно найти такие самобытные компоненты: например, в русском *черт*, во французском *m.diable* «дьявол», таким образом, есть различия в способах переосмысления и символизации значений отдельных компонентов, в номинациях демонических персонажей и т.п. В этом контексте особенно важными представляются возобновившиеся, как это было сказано выше, в конце XX в. во Франции этнологические исследования [см. Gravier 1980; Guy 1984; Simoni-Aurembou 1984], которые сегодня существенно влияют на вектор развития французского языкознания в целом и фразеологии в частности [см. Lacotte 2000; Montreynaud, Pierron, Suzzone 2003].

Следует отметить, что «не стоит абсолютизировать такое свойство фразеологической образности, как лексическая маркированность национальной специфики фразеологизмов; неповторимость и оригинальность фразеологических оборотов далеко не всегда опирается на маркированность такого типа» [Солодуб 2002: 17]. С этим положением нельзя не согласиться: национально-культурная специфика выражается не только в лексической маркированности («лексическом наполнении») фразеологизмов, но и в соотносительности фразеологизмов с той или иной областью жизни языкового социума (с обиходно-эмпирическим опытом народа, его историей, материальной культурой, различными профессиями и т.п.), в оценочно-эмотивной семантике фразеологизмов, в отражении в структуре фразеологизмов культурных кодов (мифов (мифологем), символов, архетипов, эталонов, ритуалов, стереотипов и т.п.), в отнесенности фразеологизмов к определенным пластам культуры (архетипической, мифологической, библейской, фольклорной, и т.п.), наконец, в определенной сфере бытования фразеологизмов (просторечные, книжные и т.д.). Главное в определении национально-культурной специфики фразеологизмов заключено в их внутренней форме, в особенностях создания образа, лежащего в их основе [Ковшова 1996: 9–11].

При определении национально-культурной специфики любых языковых единиц большую роль играют ценностные установки, существующие в каждом языковом социуме [Аюпова, Сахибуллина 2014]. Ведь «с интуитивной точки зрения не вполне ясно, почему мы должны усматривать некую национальную или культурную специфичность в таких идиомах, как *лезть на стенку*, *качать права*, *не моргнуть глазом*» [Добровольский 1997: 37], однако подобные фразеологизмы, сформированные, как правило, на образно-метафорической основе, так или иначе участвуют в формировании языковой картины мира и тем самым являются основанием национальных культур. «Культурно-национальная самобытность фразеологизмов заключается также и в том, что их семантику можно интерпретировать в терминах культуры, которая признается национальной по сути» [Телия 1996: 214–215]. Если ценностные установки признать релевантными в аспекте национальной культуры, то можно считать культурно-специфическими такие идиомы, как *плевать в потолок*, *считать ворон*, *валять дурака* и т.п., т.к. в них выражается стереотипная для русского самосознания установка: «недостойно человека заниматься (тем более активно) заведомо пустопорожними, нерезультативными делами» [Там же: 220]. В любом языке много фразеологизмов, вызывающих ту или иную эмотивную реакцию (осуждение, неодобрение, пренебрежение, презрение и т.п.) в данном языковом социуме. Полагаем, что эмотивные характеристики являются в значительной мере универсалиями, свойственными не одному, а нескольким языкам [Пятницкая 1987: 12]. Однако соотносимые семантически фразеологизмы разных языков могут иметь различные эмотивные характеристики, чем отчасти определяется их этническая специфика. Поэтому можно утверждать, что оценочно-эмотивные характеристики должны быть признаны одной из составляющих культурно-языковой картины мира, отражаемой фразеологией во всех языках.

Национально-культурная самобытность фразеологизмов может быть выявлена при сравнении фразеологических единиц разных языков [Авалиани 1981: 199–201; Бушуй 1979: 18–27]. Языковеды говорят о выявлении **культурной** специфики фразеологизмов русского языка относительно другого языка, называя

такой подход к поиску **национально-культурной** специфики **сравнительным**, и применяют **интроспективный** подход для выявления **национальной** специфики фразеологизмов, разграничивая **культурную** специфику применительно к кругу явлений, выделенных на основе сравнительного подхода, и **национальную** – применительно к интроспективному подходу [Добровольский 1997: 40; Баранов, Добровольский 2014].

Таким образом, национально-культурная специфика фразеологизмов может быть открыта при их интерпретации в аспекте культуры через посредство образно-метафорических внутренних форм, обычно специфичных в разных языках, ценностных установок, тоже специфичных в разных языках, а также сопоставительного и интроспективного подходов, принимаемых обычно в качестве рабочих приемов методологического характера. Предложенное исследование развивает метод лингвокультурологического анализа, уточняя методику сопоставления семантики культурно и этнически важных фразеологизмов различных языков, восходящих к мифическому сознанию, на примере фразеологических единиц русского и французского языков, во внутренней форме которых отображены приметы и поверья. Внутренняя форма и ее соотнесенность с фразеологической картиной мира определяют мотивационный макрокомпонент семантики фразеологизма. При сопоставлении выбранных единиц русского и французского языков по мотивационному макрокомпоненту наилучшим образом раскрывается их национально-культурная специфика, что продемонстрировано в третьей главе исследования.

2.4. Выводы по главе 2

1. Анализируемые русские и французские фразеологические единицы, отображающие в своей семантике приметы и поверья, являются особыми ономаσιологическими знаками, номинирующими целые ситуации и сочетающимися в себе на равных правах собственно языковое значение и культурную коннотацию.

2. Лингвокультурологический комментарий фразеологизмов, основанный на их функционально-параметрическом анализе, результативен в ситуациях билингвизма, в частности, при переводе. Такой комментарий дает эффект полноты описания лингвистического и культурологического содержания фразеологизмов русского и французского языков, отображающих в своей семантике приметы и поверья.

3. Денотативное значение исследуемых фразеологизмов, отображающих в своей семантике приметы и поверья, формируется не в области предметной действительности, а в области мифического сознания носителей русского и французского языков. Мотивация их культурно-языкового значения связана с символическостью их компонентов.

4. Фразеологические единицы русского и французского языков отображающие в своей семантической структуре приметы и поверья, обладают выраженной качественно-характеризирующей семантикой и заключают заметное ценностно-эмотивное отношение к тому, что отражено в их культурно-языковом значении.

5. Национально-культурная специфика фразеологизмов раскрывается в основном при исследовании и сопоставлении мотивационного макрокомпонента их семантики при его интерпретации в аспекте лингвокультуры посредством анализа образно-метафорических внутренних форм и ценностных установок, обычно специфичных в разных языках. При этом не надо забывать, что национально-культурная специфика фразеологизмов русского и французского языков существует параллельно с языковыми универсалиями, имеющимися как в русском, так и во французском языке.

6. Культурно-языковая специфика, заложенная в образах внутренних форм анализируемых фразеологизмов, наилучшим образом проявляется при сопоставлении соотносимых по значению синонимических рядов и фразеосемантических групп фразеологических единиц сопоставляемых языков.

7. В системе фразеологизмов русского и французского языков, в семантике которых отображены приметы и поверья, наиболее отчетливо проявляются

мифологический, архетипический, религиозный и фольклорный пласты культуры, иногда несколько одновременно.

8. Фразеологизмы русского и французского языков, отображающие в своей семантике приметы и поверья, соотносятся в основном со следующими кодами культуры: демонологический, «сверхъестественный», временной, небесный, природный, зооморфный, код болезни и смерти, код загробного мира. Во внутренней форме одной фразеологической единицы может заключаться несколько различных кодов культуры.

Глава 3. Сопоставительное описание фразеологизмов русского и французского языков, содержащих в своей семантике приметы и поверья

В этой главе преследуются несколько основных целей. Характеризуются и описываются сами приметы и поверья русской и французской лингвокультур. Затем представляются и сопоставляются фразеологизмы русского и французского языков, в семантике которых они репрезентированы. Приводится детальное структурно-семантическое описание выбранных единиц в сопоставительном аспекте с опорой на метод функционально-параметрического анализа. Выбранные фразеологизмы двух языков сопоставляются, в первую очередь, по мотивационному макрокомпоненту их семантики. Таким образом, проводимое сопоставление будет опираться на алгоритм лингвокультурологического комментария, раскрывающего внутреннюю форму сопоставляемых фразеологизмов [Телия 1990, 2006] (даже если структура комментария не всегда соблюдается строго последовательно, во многих случаях она представляется достаточно прозрачной). Классификация сравниваемых фразеологических единиц обоих языков проводится тематически, по отнесенности их мотивационного компонента к фразеосемантическим группам [Кириллова 1990, 2003]. Такое описание отражает общность и различия образов внутренних форм соотносимых семантически фразеологизмов, везде приводятся межъязыковые соответствия русского и французского языков. Описание будем вести от французского языка: думается, французские фразеологизмы, содержащие поверья и приметы, в России менее известны и будут интересны в рассмотрении. Везде, где это возможно, будем приводить русские фразеологические эквиваленты.

3.1. Приметы и поверья как малые жанры народного творчества

Как малые жанры народного творчества, приметы и поверья имеют много общего. Эта общность проявляется больше всего в их «бессубъектности,

безадресатности, клишированности»: «...паремиологические единицы, к которым относятся и народные приметы, ...представляют автономные устойчивые высказывания неопределенно-референтного типа, являющиеся продуктом многовековой народной рефлексии и направленные на моделирование человеческого поведения» [Кулькова 2011: 8, 14]. Они не выражают субъективного мнения какого-либо одного индивида, а отражают обобщенную точку зрения, обобщение жизнедеятельного опыта социального коллектива в его отношении к миру, к природе, к обществу [Bernet, Rézeau 1995]. У поверий и примет нет индивидуального авторства, они являются общенародными, их автор – народ, все этнокультурное общество. Интерпретация поверий и примет призвана открыть в них отражение правил человеческого восприятия мира, поведения, тех правил, которые были продиктованы не законодательными органами, а длительным временем совместного проживания членов человеческого коллектива. Эти правила, мало обновляемые в течение длительного времени, как бы руководят поведением языкового этноса. Можно утверждать, что поверья и приметы в течение долгих веков составляли и, несмотря на весьма распространенный скептицизм современных взглядов, до сих пор составляют культурный фонд самых различных, в нашем случае русского и французского, народов, на всех широтах, сохранившись если не в практике, то в многообразии и красочности устойчивых языковых выражений. Как особый способ ориентации и адаптации общности людей к окружающему миру, как своеобразная система «коллективного иммунитета», поверья и приметы существуют с незапамятных времен. Многие из них живы и по сию пору, хотя во многом утратили свой глубинный смысл, – так давно существуют они на свете, черпая силы и образы в источниках христианской и, в особенности, дохристианской эпохи.

Как часть духовной жизни человека поверья и приметы заметно отличаются у разных народов: различия зависят от доминирующих в данном регионе культурных традиций, которые в свою очередь обусловлены геоклиматическими особенностями местности проживания общности людей [Иванов, Топоров 1976: 9–10], историческими событиями, культурными отношениями с соседними

народами и т.п. В то же время наиболее древние мифические представления о мире у всех древнейших народов на заре времен выражались в поклонении Небу и Земле, Луне и Солнцу, Дню и Ночи, Дождю и Ветру, Степи и Лесу, Реке и Морю. Отметим, что в современном французском языке процент употребления выражений, основанных на традиционных уходящих в далекое прошлое верованиях народа, очень невелик, по сравнению с современным русским, а из ближайших соседей – с немецким языком. Исключением являются три области: Эльзас, Бретань и район Пиренеев, которые, по словам самих французских исследователей, еще являются хранилищами устной традиционной культуры и народного языка («conservatoires de la langue populaire» [Lecouteux 2000: 3]).

Между самими поверьями и приметами есть определенные различия, касающиеся структуры их значения и их прагматического использования в речи. В понимании этих терминов будем опираться на их толкование в словарях русского языка. Так, «Словарь русского языка» (1987) дает следующие определения.

Поверье – предание, основанное на суеверных представлениях. Например: *По народному поверью, аист стережет счастье, не подпускает беду* (Песков. Шаги по росе). **Предание** толкуется как устный рассказ, история, передающаяся из поколения в поколение (*Библейское предание. Семейное предание*).

Примета – признак, по суеверным представлениям, предвещающий что-либо, предвестие чего-либо. Например: *Чашка соскользнула с блюда и, упав на пол, раскололась на мелкие куски. – Ой, – тихонько вскричала Варвара, а Самгин, улыбаясь, сказал: – Хорошая примета* (Горький. Жизнь Клима Самгина).

Авторы словаря выделяют еще одно значение слова **примета** с пометкой *обычно мн. ч.* (приметы(-мет)): сохраняющиеся в народе и передаваемые из поколения в поколение различные признаки, указывающие на предстоящие явления погоды. Например: *По приметам предсказывали бывалые люди короткую осень* (Саянов. Лена). Таким образом, в словаре «погодные» приметы выделены отдельно от остальных [Словарь русского языка 1987].

В «Толковом словаре» [Ожегов, Шведова 1992] даны следующие определения.

Поверье – идущее из старины и живущее в народе убеждение, вера в примету (*Старые народные поверья*).

Примета – 1. Отличительное свойство, признак, по которому можно узнать кого-что-л. (*Приметы весны. Особые приметы*). 2. Явление, случай, которые в народе считаются предвестием чего-л. (*Верить в приметы. Дурная примета. Сбылась старая примета*). Например: *Есть примета: просыпанная соль – к ссоре*.

Для данного исследования важно именно второе (2) значение последнего определения слова *примета*. Примечательно употребление слова *предвестие*, посредством которого определяется примета. Отметим также, что в этом словаре поверье и примета связываются вместе («вера в примету»). И с этим нельзя не согласиться, ведь если не веришь, то и никакого поверья нет, а поверье всегда подкрепляется опорными точками – приметами.

Итак, в предлагаемой работе **поверье** расценивается как вера в различные наблюдения и выводы из них, идущие из глубины веков. Их содержание не оспаривается, оно принимается на веру, без доказательств. Это, как земля вращается вокруг солнца или вокруг своей оси. Никто не спрашивает, почему она вращается и именно в эту, а не в другую сторону. Это идет от первоначал существования мира. В поверье можно усомниться, но отвергнуть его совсем практически невозможно. **Суеверия** – это те же поверья, но это вера в сверхъестественные, таинственные силы, вера в предзнаменования, в неестественные приметы. В данной работе суеверие рассматривается как частный случай поверья.

Сложнее выглядят народные **приметы** – явления, явления, которые, по народным поверьям, считаются предвестием чего-либо. Они основаны на реальных наблюдениях индивидуумов человеческого общества. Но в них отражается коллективный опыт и древних и современных людей. Приметы несут с собой прогнозы. А.А. Потехня говорил, что «примета предполагает, что

лежащие в ее основании члены сравнения тесно ассоциировались между собою и расположились так, что в действительности дан только первый, вызывающий своим присутствием ожидание второго» [цит. по: Кулькова 2011: 12]. В примете заложены временные координаты: приметы, относящиеся к сезонам, к погоде, к календарным праздникам, дням недели, месяцам года и т.п., они являются неотъемлемым компонентом системы ожиданий, репрезентированной в приметах в виде формулы «Если А, то следует ожидать В» эксплицитно или имплицитно. Ожидание представляет один из самых древних, дологических типов психического реагирования, уходящего корнями во «внутренний мир» животных и является определенным состоянием сознания, стимулированного некоторыми событиями» [Там же]. Как и поверья, народные приметы в плане языкового оформления характеризуются большим разнообразием структурных форм, они могут быть клишированы, но могут быть и пространными текстами. Это объясняется разными причинами: содержанием паремий, степенью определенности/неопределенности референции, функцией в речевом общении.

В зависимости от функции в речевом общении, приметы можно подразделить на три разряда [Там же: 15–18]:

– **дескриптивные**, которые репрезентируют примету для человеческого сознания, например: *Обильная роса на траве; Дым поднимается кверху; Ласточки высоко летают; Кошка выгибается (тянется)* – все эти приметы предвещают хорошую погоду; *Вокруг солнца появляется кольцо; Луна тускнеет (краснеет); Дым стелется по земле; Вороны тревожно каркают; Чайки часто окунаются в воду* – все эти приметы предвещают ненастье;

– **оценочные** (или аксиологические), в которых содержится информация о том, что человек считает ценным, плохим, или, к чему он относится безразлично и т.д.: *Обильные росы предвещают хороший урожай; В новолуние рыба хорошо клюет; Льет, будто небо прохудилось* (о непогоде); *Молодой месяц обмывается* (дождь в новолуние) [Зимин 2009: 489–491] и т.п.;

– **прескриптивные**, которые предписывают, как «следует» действовать в соответствии с ожиданиями говорящего: *Доставай косы и серпы к Петрову дню;*

Нельзя занимать соль; Нельзя стол вытирать бумагой – к ссоре; Нельзя здороваться и прощаться за руку через порог – ссора будет [Панкеев 1998] и т.п.

Внимание фразеологов сегодня привлекают способы видения внеязыковой действительности, отразившейся в мифологическом сознании представителей различных этнокультурных социумов и закрепившейся во фразеологической картине мира [Антонякова 2011; Коршунков 2015; Мокиенко 2012; Мурадова 2013]. Однако приметы и поверья больше исследовались с культурологической точки зрения [Грушко, Медведев 1996; Криничная 2004; Панкеев 1998; Lacotte 2001; Lecouteux 2000], а лингвистические средства их репрезентации в семантической структуре фразеологизмов остаются малоизученными [Иващицкая 2015; Кулькова 2011; Мурадова 2013; Потапушкин 2000; Jouet 1994; Lacotte 2000]. В рамках диссертации наибольший интерес представляет языковое и речевое оформление примет и поверий. Вслед за М.А. Кульковой [Кулькова 2011: 14], в работе приметы рассматриваются как паремии, в этом же смысле понимаются и народные поверья. Однако поверья и приметы имеют много общего между собой как в плане содержания, так и в плане выражения. Этим определяется нечеткость их границ, а следовательно, и определения. Нетрудно заметить, что существуют разночтения в их интерпретации, например: *Черная кошка дорогу перебежала – к несчастью* – разными людьми может расцениваться по-разному: как примета, как суеверная примета или как поверье – в зависимости от представлений.

3.2. Мифические существа в русском и французском языках

В русской и французской языковых культурах широко представлены номинации мифических, сверхъестественных, сказочных и тому подобных персонажей, которые некогда являлись основными фигурантами мифической реальности [см. Криничная 2004; Akoun 1990; Allais 1984]. Символизируя определенные характерные черты или даже обстоятельства, они часто употребляются метафорически для вторичной номинации.

3.2.1. Греко-римские мифические существа

Античное греко-римское наследие, которое в современной западной культурологии принято называть языческим (païen), наложилось на «аборигенные» языческие представления о мире древних народов, проживавших на территории нынешней Западной Европы, в эпоху завоевания их Римской Империей, посредством распространения вульгарной латыни, на которой говорили завоеватели. Затем, в эпоху Ренессанса, возобновленный интерес к культурным ценностям Античности утвердил основополагающий «языческий субстрат» греко-римской культуры по отношению к западноевропейским культурам, на который потом наложилась христианская культура [Parin 1989: 2–10]. Не только Франция, но и большинство народов Западной Европы и Америки унаследовали не малую толику нравов, обычаев, в том числе религиозных и суеверных верований и убеждений Римской Империи, которая в свою очередь восприняла большую часть греческой античной мифологии [Mozzani 1995: 3–7].

Многие дошедшие до наших дней поверья и приметы берут свое начало в магическом комплексе обрядов, обычаев, заклинаний древних греков и римлян. Греко-римское наследие, выраженное в лингвокультуре русского и французского языков, – отдельная большая и интересная тема для изучения, приведем лишь несколько примеров, непосредственно касающихся темы настоящей работы. Было бы ошибочно думать, что древнегреческая религия – это лишь «религия красоты», выраженная в увековеченной мифологии. Помимо главных богов Олимпа древние греки верили и в так называемых «низших духов», которые были широко представлены в образе привидений и демонов [Macrobe 1997: 5–7]. Последние, в свою очередь, поначалу являлись «добрыми духами», к ним относились, например, *нимфы* / *nymphe* (лесные добрые духи, обладающие человеческим голосом), *дриады* / *dryade* (хозяйева гор, лугов, рек) и др., которые становились враждебными человеку, только если он причинял им вред. В русском и французском фольклоре существует множество поверий о *домовых* / *génie de la maison* «дух дома», *леших* / *sylvain*, *русалках* / *ondine*, *sirène*, и т.п.

Распространенные во французском языке *паны* / *pan*, *сатиры* / *satyre*, *фавны* / *faune*, *наяды* / *napade*, *парки* / *parque*, *гномы* / *gnome*, *гномиды* / *gnomide*, *феи* / *fée* и другие мифические существа имеют в основном греческое или латинское происхождение, например: *f.fée* «фея», от слова галло-романского периода *Fata* «богиня судьбы», синонимы *Parque* и *Matrone* [см. Noctiflore 1947]; следует различать происхождение существительного *fée* «фея» и прилагательного *fée* «волшебный», лишь второе восходит к латинскому *fatum* «судьба», которое через вульгарную латынь перешло в старофранцузский в виде *faé* и затем *fé* [Dubois 1996: 9]; *m.satyre* «сатир» (от гр. *Satyrus* – греческое мифическое лесное или горное существо с телом мужчины и козлиными ногами и рогами [Мифологический словарь 1991]) и др. Выражения с ними встречаются во французском, преимущественно литературном, реже разговорном языке, например: *f.chimère* «химера» (от гр. *Khimaïra* (ср. рус. *Кикимора*)), Химера – мифическое чудовище, соединившее в себе льва, козу и дракона) / *химера*, *несбыточная мечта*, лит. *le pays des chimères* «страна химер» / *страна несбыточных надежд*; *L'espoir est souvent une chimère* «надежда (это) часто химера» / *Надежды часто обманчивы*; *se repaître de chimères* «питаться химерами» / *питаться иллюзиями*; *se laisser aller à des chimères* «предаваться несбыточным мечтам»; разг. *poursuivre une chimère* «преследовать химеру» / *гнаться за несбыточной мечтой*, стремиться к невозможному; прил. *chimérique* «химерический» / *несбыточный*; *m.esprit chimérique* «химерический дух/ум» / *фантазер*; *m.cyclope* «циклоп» (циклопы – мифологические одноглазые великаны, которые, по поверьям древних греков, были либо пастухами, либо строителями, – считалось, что именно они возводили древние колоссальные сооружения, недоступные на первый взгляд человеку [Там же]) / *одноглазый человек*; прил. *cyclopéen* «циклопический» / *гигантский*; *un travail cyclopéen* «циклопическая работа» / *гигантский труд*, *гигантская работа*; *un appareil cyclopéen* «циклопический аппарат» / архит. *циклопическая кладка* – конструкция из огромных каменных блоков; *f.nymphe* «нимфа» / *грациозная, молодая женщина*, откуда *f.nymphette* «нимфетка» / *привлекательная девушка-подросток*; *нимфетка*; *f.nymphomanie*

«нимфомания» (первоначально, в XVIII в. обозначало «одержимое стремление женщин выйти замуж») [Papin 1989: 64, 132–133, 175]. В случае с «феей», произошло наложение имени и образа древнеримской богини судьбы Fata на образ галльских (или кельтских) лесных мифических дев: *f.fée* / прям., перенос. *фея, волшебница* [Dumézil 1956]. Причем во французском языке это слово обозначает как добрых, так и злых волшебниц, тогда как в русском языке под ним подразумевают скорее добрую юную прекрасную волшебницу, а для старой и злой используют русские слова *колдунья, ведьма*; *le pays des fées* «страна фей» / *сказочная/волшебная страна*; *la fée Carabosse* «фея Карабос» / приблизительно *баба-яга; старая карга*; арго *la fée blanche* «фея белая» / *кокаин, морфий*; арго *la fée brune* «фея коричневая» / *опиум*; *la fée verte* «зеленая фея» – кон. XIX – нач. XX в. распространенное название полынной водки *l'absinthe* «абсента» характерного зеленого цвета, обладающей наркотическими свойствами и очень популярной у французской артистической и художественной богемы того времени; сочетание *de fée* «от феи» перешло в разряд прилагательных, обозначает «волшебный» [Geoffrey 1995: 20–44]. Из греческих и римских мифических «заимствований» в винодельческой Франции более всех популярен *Bacchos, Bacchus* / *Бахус* – римское название *Вакха* или *Диониса*, греческого бога виноградарства и виноделия [см. Bologne 1991, Courtois 1984; Detienne 2000; Jeanmaire 1970]. В современном французском языке широко употребляются не только классические производные от его имени, такие как: *f.bacchante* / *вакханка*; *пьянчужка* (о женщине), *f.bacchanale* / *вакханалия*, *bachique* / *вакхический* (русские эквиваленты восходят, в основном, к имени Вакх); *застольный*, *m.bachelier* / *уст. молодой человек*; *бакалавриат* и т.д. [Papin 1992: 32–34]; но и многочисленные диалектальные формы [Derecker 1992: 50; Rézeau 1990: 49] типа: (пров. Лотарингия) *f.bacelle* / *молодая девушка*; (пров. Овернь, Лионэ) [Vonnaud 1984: 14; Pellet 1991: 29]; *f.bachole* / *чан, ковш*; уменьшит. *m.bachelou* / *ковшик* и др. [Ананьина 2015: 63–67].

3.2.2. Собственно французские сверхъестественные существа

Восходя к галльской мифологии, собственно французские мифические существа практически не сохранились в современной французской языковой культуре, за редким исключением самых распространенных названий. Можно заметить, что это случалось чаще, когда схожие мифологические элементы присутствовали и в греко-римской мифологии. Например: *m.loup-garou* / *волк-оборотень* (*garou* от старофранц. *garwaf*, от франк. *werwolf* «полуволок»); в греческой мифологии царь Аркадии Ликаон, принесший в жертву Зевсу мальчика, был превращен рассерженным богом в волка, отсюда название «ликантропия» (*lycanthropie*) – помешательство, при котором больной считает себя волком или другим животным [Lecouteux 1992: 190–193]. Во французском языке это слово обозначает в сказках волшебное превращение человека в животного; *m.loup-garou* соответствует русскому *волкодлак* или *оборотень*. Собственно *оборотнем* в русской мифологии мог называться заколдованный колдуном человек, превращающийся не по своей воле в любое животное, птицу и даже предмет (классические примеры – *Царевна-Лягушка*, *Царь-Лебедь*), часто упоминается превращение в собаку, свинью, кошку, камень, на таком человеке *лежит заклятье*, которое можно снять особым, чаще всего тайным, ритуалом, но и сами колдуны нередко *перекидываются/оборачиваются зверями, ударяясь оземь* [Грушко, Медведев 1996: 278–279]. *Волкодлаком* называют оборотней-волков [Мороз 1994: 30–32], и в русской и во французской мифологии эти существа схожи: их заколдовывают колдуны, которые могут и сами превращаться в волка, иногда Господь насылает такое наказание на грешника [Champion-Vincent 1992: 136]; во Франции считалось, что такому несчастью особенно подвержены незаконные дети [Lecouteux 1992: 194], а в России – умершие некрещеными младенцы или вероотступники [Грушко, Медведев 1996: 279]. К собственно французским сверхъестественным существам относится также: *f.âme double* «душа двойная» / *двоедушник* – существа, схожие в обеих мифологиях, способные совмещать в себе две души: человеческую – днем и демоническую – ночью, в

обоих языках употребляется метафорически, обозначая *двоедушный/двуличный человек; лицемер*; *m.cauchemar* – злое мифическое существо, по французским поверьям – полусамостоятельный дух, одно из воплощений или «вторая душа» *двоедушника / l'âme double* – колдуны, ведьмы, продавшие душу дьяволу; считалось, что колдуны и ведьмы также могут насылать на человека *le cauchemar* – разного рода навязчивое пугающее видение, от которого затем тот никак не может отделаться [Lecouteux 1986, 1992]; отсюда идиома *être le cauchemar de qn* «быть кошмаром кого-л.» / *наводит ужас на кого-л.; надоедать до чертиков кому-л.: Il est mon cauchemar!* «он мой кошмар» / Он мне ужасно надоел; *C'est un cauchemar (ici)!* «это кошмар (здесь)» / *Какой ужас, какой кошмар!; Это наваждение какое-то!* В русском языке соответствует *наваждению, налету, мечте* – иначе *блазне*, по поверьям, это призрак, который насыляется нечистой силой, он может являться человеку в любом месте: в доме, в лесу и т.д. [Грушко, Медведев 1996: 44–45, 119; Левкиевская 2000: 279, 290]. Французский персонаж, которого традиционно упоминают для острастки непослушных детей – *m.croque(-)mitaine* (от *croquer* «грызть; есть; кусать» и *mitaine* «рукавица, перчатка без пальцев») / *страшилище, пугало; оборотень*: – *Va te coucher ou j'appelle le croquemitaine!* «иди ложиться, или я позову страшилище»; ср. с русским: *Бабай, Бабайка; Баба-яга* и т.п.: – Не балуйся, а то *Бабай унесет!*; Лежи спокойно, не то *Баба-яга утащит!* – *Баба-яга костяная нога* – нечистая сила без мужа, грузная, огромного роста, злая, прожорливая, охотница до человечинки, частый персонаж русских сказок [Грушко, Медведев 1996: 23, 519].

Следует упомянуть *le Père Fouettard* «Папаша Стегун» (от гл. *fouetter* «стегать, сечь, хлестать») – сказочный дед с розгами, наказывающий непослушных детей [Allais 1984: 5; Pouget 1976]. Согласно некоторым поверьям он сопровождает в ночь под Рождество *le Bonhomme Noël* «Человечка Рождество» с подарками для послушных детей и наказывает розгами тех, кто не был послушным [Dubois 1982: 172–173]. Его «родственником» является и современный французский *le Père Noël* «Папаша Рождество», ставший

независимо от региона общим для всех французских ребятишек – он оставляет подарки в носках или ботинках в ночь на Рождество; изначально он выполнял «наказующую» или «поощрительную» функции: в зависимости от поведения ребенка, одаривая подарками послушных детей и наказывая непослушных, – по сути *le Père Noël* явился образом, объединяющим доброго *le Bonhomme Noël* и карающего *le Père Fouettard*; являясь собирательным персонажем, он в период христианизации претерпевает изменения и становится Рождественским Дедом [см. Allais 1984; Pouget 1976]. Можно сделать вывод, что он схож одновременно с несколькими русскими народными мифологическими персонажами: древнерусской *Бабой-ягой* и относительно «молодым» (родившимся в XX в.) *Дедом Морозом*, как и Рождественский Дед, они разносят подарки под Рождество послушным ребятишкам и наказывают непослушных; эти мифические персонажи являются также «погодными духами»: они обладают способностью влиять на погоду – вызывать дождь, снег, гром и т.п.

Французские *Taties de Noël* «Рождественские Тетушки» под Рождество также одаривают подарками послушных и похищают непослушных детишек, являясь и «погодными феями» [Franz 190: 128–130]. Так, *la tante Arie* «тетя Ари» обитает почти на всей территории Франции, особенно в пров. Франш-Конте в горах Юра, в прошлом это древняя богиня грома и молнии, огромного роста, у нее гусиные ноги, а во рту лишь один, но железный зуб; несмотря на это детишки с радостью ожидали «добрую Тетушку» под Рождество – верили, что ночью 24 декабря она спускается с гор на своем ослике, нагруженном двумя большими корзинами с подарками и с колокольчиком на шее, который слышен издали [Dubois 1982: 172–173]; пожалуй, эти Тетушки ближе всего к Бабе-яге.

3.2.3. Собственно русские сверхъестественные существа

Дальние «родственники» французской *нечисти* / *des forces maléfiques/impures* «силы зловредные/нечистые» – русские *кикиморы*, *анчутки*, *лешие* и т.д., еще живущие в русском фольклоре, относятся к древнерусским и, шире,

древнеславянским сверхъестественным существам, и лишь в редких случаях в их названиях или образах мы находим отголоски греческой или римской мифологии, как, например, в случае с *василиском* / *le basilic* (лат. basiliscus, гр. Basiliscos «маленький король»); или с *русалкой*, которая в современном представлении, особенно после популяризации одноименной, в переводе, сказки Г.-Х. Андерсена, часто изображается прекрасной полуженщиной, полурыбой, с рыбьим хвостом в греко-римской мифологии [Виноградова 1986: 83–130] (во французском: *f.sirène/ondine*); тогда как исконно древнерусские русалки – бледнолицые или вовсе прозрачные девушки с зелеными глазами, иногда вовсе не привлекательные, с недобрый и коварным характером [Максимов 1903: 23–24].

Как уже говорилось, в непосредственной связи с французским «Дедом с розгами», а также с общеевропейскими «Рождественскими Тетушками» находится наш, уже ставший родным, добрый новогодний *Дедушка Мороз*, с мешком подарков для своих внучат-ребятишек. На Руси, где *Новый год* до 1669 г., праздновался повсеместно в ночь на 1 сентября (по старому стилю) всенародными гуляньями; а традиция праздновать его в ночь на 1 января и украшать ель, была заимствована из Европы в период реформ Петра I, коснувшимся в основном дворян, практически не затронув крестьянский быт [Вахитов 2006]. Схожий с современным Дедом Морозом персонаж, появился позднее – лишь в конце XIX в., и поначалу был известен лишь в верхних, европеизированных слоях общества – в среде дворянства и интеллигенции, – и то, в виде заимствованного из западной культуры, в первую очередь из французской, в силу широкого распространения в этих слоях французского языка и моды, Рождественского Деда (и в Европе, и в России Новый год лишь продолжал рождественские празднества и был второстепенным по отношению к Рождеству, так в России он приходился на середину рождественских гуляний: между Рождеством и Крещением) [Там же]. Мифический рождественский персонаж в период христианизации стал в Европе ассоциироваться с реальным историческим лицом – святым Николаем (отсюда Санта-Клаус), епископом Мирликийским IV в. – во Франции St Nicolas – покровитель урожая и хорошей погоды в зимний период; к нему обращаются,

чтобы отвести бурю. *Дед Мороз* становится действительно народным лишь после русской Октябрьской революции, в 20-х гг. XX в., когда Новый год выделяется из рождественского праздничного комплекса и становится самостоятельным, позднее и государственным праздником, когда начинают *встречать Новый год* во всех семьях независимо от дохода, национальности и конфессии, когда повсеместно стали устраивать бесплатные новогодние елки для детей (которые прежде были *рождественскими елками* для детей из богатых семей) [Там же] – и сегодня сохраняется традиция и название *елка* для детского новогоднего праздника, с вызовом по слогам: *Де-ду-шка Мо-роз, вы-хо-ди!*; *Сне-гу-ро-чка, по-я-вись!*; *Е-ло-чка, за-жгись!*; *пойти на елку* значит «пойти на новогодний праздник, устроенный для детей»; внучка Деда Мороза *Снегурочка*, без которой сегодня немыслима у нас новогодняя елка, «родилась» в 1937 г. (в Европе такой персонаж неизвестен). Известно, что ель как вечнозеленое растение является символом бессмертия, а ритуал «вызывания» добрых сил восходит к заре человеческих времен, – испокон веков верили: *Если долго звать (по имени), то и появится; Ищущий да обрящет*, давшее: *Кто ищет, тот всегда найдет!* и т.п.

Известно, что издревле всяческие **напасти**, случавшиеся с человеком: различные болезни (*Горячка, Волосень, Цинга, Чума* и т.д.), лихорадки, падёж скота, беды, смерть, бессонница и др., олицетворялись – представлялись в виде полулюдей, полумифических существ, которые по своему, либо по чужому злему умыслу нападали или насылались на *горемык*, являясь *происками злых сил*. *Чума* – страшная старуха, страх перед чумой оставил в обоих языках схожие выражения [Грушко, Медведев 1996: 506]: *бежать от чего-л./кого-л. как от чумы / fuir qch/qn comme la peste* «избегать чего-л./кого-л. как чуму»; проклятия, типа: *Чума на чью-л. голову! / La peste étouffe qn* «(пусть) чума задушит кого-л.», например: *La peste t'étouffe!* «(чтобы) тебя чума задушила» / *Чума на твою голову!*; *Чума! / La peste!* – в обоих языках о несносном, неугомонном, шумном человеке, чаще ребенке, как: *Сущее наказание!*; *чумичка* – о неопрятной женщине. Сама *Смерть* представлялась и до сих пор изображается в виде либо дряхлой бледной старухи – недаром говорят *бледный как смерть / pâle comme la mort* –

одетой во все белое, с косою в руках, которой *она косит род людской, как траву*; либо скелета, отчего ее называют *курносою*; согласно поверью, перед концом человека Смерть заглядывает ему в глаза [Там же: 434–435], что нашло отражение в выражении о людях, подвергшихся смертельному риску, но чаще о тех, кто избежал смерти: *смотреть смерти в лицо/в глаза / voir la mort en face/de près* «видеть смерть в лицо/вблизи». Беда, которая *никогда одна не ходит*, представлялась в виде женщины, ходящей по дворам, за которой являлись и другие [Там же: 31–32], отсюда такие пословицы: *Беда никогда не приходит одна; Пришла беда – отворяй ворота; Семь бед – один ответ / Un malheur en amène/en appelle/en attire un autre/son frère* «несчастье приводит/зовет/притягивает другое/своего брата (франц. *le malheur* «несчастье; беда», от основ *mal-* «зло; вред; плохо» и *heur* «уст. счастье; удача», сущ. муж. р., поэтому в варианте речь идет о «его брате» – *son frère*).

Неудачи, ссоры и т.д. люди приписывали *проискам злых духов*. К таким «напастям» относится, например, *Дрёма (задремать, дремучий «спящий» (лес))* – представляется в образе тихой доброй старушки с убаюкивающим голосом, она приходит к детям, гладит их по волосам, закрывает им глазки, благодаря ей послушные дети видят хорошие сны, а взрослым она порою навевает кошмары [Там же: 139]. Во Франции с Дрёмой схож один из немногих традиционных персонажей, сохранившихся в вариантах литературных сказок, восходящий одновременно к кельтской и греко-римской мифологии: *Ole-Ferme-l'Œil* «Оле-Закрой-Глаз», более красочно представленный в английских сказках под именем *Old Luck Oie* (Оле-Лукойе в переводах сказок Г.-Х. Андерсена). Два брата-близнеца с одинаковым именем *Ole-Ferme-l'Œil*: один – олицетворение сна, второй – смерти (ср. в греко-римской мифологии боги-братья: Гипнос – бог сна и Танатос – бог смерти), оба прекрасны, как боги, оба облачены в светящиеся одежды, но первый – в солнечные, а второй – в лунные [Akoun 1990: 189–190].

Самая главная напасть – *Лихо Одноглазое*, ибо *оно сослепу бросается на кого попало, на правого и виноватого без разбора*; воплощение *несправедливости судьбы, Рока*, т.е. *Божьего гнева или Божьей милости: коли*

навалится оно на человека, пусть даже хорошего и трудолюбивого, так все у него не заладится: и сам заболевает, и хозяйство разорится, а Лихо сидит на шее – и ноги свесило! [Грушко, Медведев 1995: 256]; сегодня о человеке, который беззастенчиво злоупотребляет добротой или услугами другого, говорят, что он сидит (у того) на шее и ноги свесил. От Лиха произошли слова: лихой как «трудный, тяжелый» – лихая година, лихолетье и др.; лихо «нелегко, трудно»; лихой в значении «удалой, бедовый; безрассудный» – лихачить «ездить с бешеной скоростью»; лихо «резво, быстро», откуда лихач, лихость и др., и такие поговорки, как: (Эх,) не было бы лиха!, в том смысле, что не случилось бы беды; (при прощании) Не поминайте лихом! / sans rancune! «без злобы»; Лиха беда начало / Il n'y a que le premier pas qui coûte «лишь первый шаг (чего-либо) стоит»; Узнать, почем фунт лиха / apprendre le prix de la souffrance «узнать цену страдания», а также пословица: Не буди лиха, пока оно тихо/пока оно спит / Il ne faut pas réveiller le chat qui dort «не нужно будить кота, который спит». Во французском языке русское существительное лихо может переводиться словами: m.mal в значении «зло; беда», m.malheur «несчастье», f.malchance «невезение, неудача», – которые также некогда олицетворялись, что нашло отражение в сохранившихся устойчивых выражениях, пословицах и поговорках, типа: Le mal a des ailes «у беды есть крылья» / Беда скоро ходит; разг. mal lui en a pris de faire qch «зло захватило его в каком-л. действии» / (и) надо же было ему/ей... (в значении, что человек напрасно что-л. сделал); разг. le malheur veut/voulut que... «несчастье хочет/захотело, чтобы...» / судьбе (было) угодно, чтобы... (в отрицательном значении); Un malheur ne vient jamais seul «несчастье не приходит никогда одно» / Беда не приходит одна/Беда одна не ходит/Пришла беда, отворяй ворота. Лишения в народной культуре сопровождались многосложным комплексом верований и обрядов, поэтому во французской и русской языковой культуре не принято говорить о беде и несчастье [Cellard 1982: 255]: On ne parle pas de malheur! «не говорят о несчастье» / Как бы не было беды; Как бы беды не накликают; Не каркай! – из этого поверья образовался фразеологизм: разг. Parle

(parlez) pas de malheur! «не говори (говорите) о несчастье» / *Ни в коем случае!; Ни за что на свете!*

По русским поверьям, в каждом месте: в лесу, в открытом поле, в степи, на перекрестке дорог и т.п. – человека могли подстергать *нечистые силы* (франц. *les forces maléfiques* «силы зловредные»), готовые помешать ему в задуманном предприятии. *Леший* живет в лесу и царствует там. *Леший*, или *лесовик*, *лешак*, *лесной дедушка*, *лесной житель*, *лесной хозяин*, *Князь леса*, *Мусаил-лис* (в заговорах), *Честной леса*, *Лес праведный*, начальствует над *русалками*, *болотниками*, *проклятыми и заблудшими душами* и другими духами, которые, по поверьям, обитают именно в лесу; он заведует всем лесным хозяйством: зверьем и растениями, пасет волков, – его называли *волчьим пастырем*; считалось, что он перегоняет стаи зайцев, белок, мышей и пр. – в народе миграцию животных объясняли тем, что *леший одного леса проиграл их в карты соседнему лешему и теперь гонит их отдавать долг* [Грушко, Медведев 1995: 250–253]; считалось, что *лешие, как змеи, на зиму проваливаются под землю – уходят в иной мир; на Ерофея (17 октября ст. ст.) лешие дурят в лесах – крестьяне в этот день в лес не ходили – лешие в этот день «света белого лишаются, руками за корни деревьев цепляются, тянут за собой заблудившегося человека», о Ерофее говорили: он от лешего* [Юдина 1999: 300]. В лесу *леший* может напустить туману, запутать и *обвести человека*, так что тот заблудится и будет кружить по лесу на одном и том же месте: *если заблудится человек, так это леший покажется, вот и ведет, когда леший по лесу водит, кажется будто огонек – свет в окошке, а забредешь в самую трясиину*. Про того, кто потерял память, говорили: *его леший обвел*, – можно предположить, что употребление глагола *провести* в значении «обхитрить; обмануть» и значение идиомы *обвести вокруг пальца* «ловко обмануть, перехитрить кого-л.» отчасти восходит к этому поверью. *Леший* также «поминается» в просторечных устойчивых выражениях, например: *Пошел/пошла ты/он/она к лешему!; Какого лешего тебе/ему/ей (здесь) надо?; На кой леший тебе/ему/ей это нужно?!* и т.п. [Грушко, Медведев 1996: 248, 250–255; Криничная 2004: 247–323; Левкиевская 2000: 320–339; Максимов 1989: 45–50].

В древности верили, что на дне каждого озера или реки водится *нечистая сила*, один из наиболее часто встречающихся персонажей русских (в том числе и современных) сказок – *водяной черт* или просто *Водяной* – хозяин озер, рек и всех пресных водоемов, живет, по народным поверьям, в «темных» омутах, на дне которых у него хрустальный дворец весь в золоте-серебре, да самоцветах, а также в омутах около мельниц, там часто водятся сомы и щуки, поэтому считали, что *водяной может превращаться в сома или щуку или что водяной любит под водой разъезжать на сомах, как на лошадях* [Грушко, Медведев 1996: 81–82]; когда он слишком распроказится, может схватить за ногу купающегося в его озере и затащить в омут, отсюда и поговорка о замкнутых и подозрительных людях и местах: *в темном/тихом омуте черти водятся*. В период христианизации многие представления о водяном народ присоединяет к культуре *Ивана Купалы*. День рождения Иоанна Крестителя (24.06/07.07), который в народе называют *днем Ивана Купалы* или просто *Иван Купала*. Обряды *ночи (накануне) Ивана Купалы/на Ивана Купалу* включают в себя также поверья, относящиеся к водяному, т.к. *в этот день водяной именинник* [Криничная 2004: 324–371; Левкиевская 2000: 52–59, 340–350]. В народном «мифологическом» самосознании христианские традиции пришли на смену языческим, явившись как бы естественным их продолжением, более соответствующим новому историческому моменту и новым социальным отношениям; и *День Ивана Купалы* (7 июля) – во Франции *La Saint-Jean/la fête de la saint Jean/de la Saint-Jean* «праздник св. Жана» (24 июня) – один из самых ярких примеров воссоединения языческих и христианских обрядов. С этим праздником как в России, так и во Франции связано множество обрядов и обычаев: *les feux de la Saint-Jean* «огни Святого-Жана» – огни, которые зажигают *в ночь на Ивана Купалу – купальские костры*, зажженные от *живого огня* (добытого трением сухих палочек), через которые и в России и во Франции прыгали (в качестве одного из обрядов очищения); у нас говорили: *Кто выше прыгнет – тот будет счастливее всех*; во Франции эти костры еще называли *les feux de joie* «огни радости»: *Qui veut se marier dans l'année doit aller sauter par-dessus neuf feux de joie différents durant la nuit de la saint Jean* «кто хочет

пожениться в этом году, должен пойти перепрыгнуть девять разных костров радости в ночь св. Жана» [Грушко, Медведев 1996: 182–185; Bologne 1993: 25; Cretin 1999: 17–19; Dubois 1982: 75].

Обычно, чтобы **обезопасить себя** от *нечисти*, было принято от нее *отругиваться* и *отплеываться*, отсюда пошел обычай ругаться именами *нечистяков*. Фигурально, например, *упырем* или *кровопийцей*, *кровососом* называют человека, *наживающегося* за счет других, нещадно их эксплуатируя, *сосущего* из них *кровь* и *выпивающего* из них *все соки*. По поверьям, *Упырь* – *оживший мертвец с двойным рядом зубов, им становится после смерти человек, рожденный от нечистой силы или испорченный ею при жизни, колдун или самоубийца; по ночам упыри встают из могил и пьют кровь из спящих людей; покончить с ним можно, лишь вбив осиновый кол ему в сердце* [Грушко, Медведев 1996: 130]. В западноевропейской мифологии упырю соответствует диалектальное и просторечное *m.drac* / *дракула* и литературное *m.vampire* / *вампир*. Про того, кто внезапно и яростно выходит из себя, по-русски говорят, что *он/она взбесился/лась* или *в него/нее вселился дьявол* – раньше людей, в которых *от думы и огорчения, злобы и брани черным словом по навету злых людей или во время еды на ходу или на пороге, вошел дьявол*, называли *бесноватыми* или *одержимыми бесами/дьяволом*. Французский эквивалент *possédé(e) (du démon/du diable)* «обладаемый демоном/дьяволом» / *одержимый (дьяволом)* (прич. пр. вр. от гл. *posséder* «владеть, обладать; властвовать», *possédé(e)* / *одержимый*, *неистовый*): *se démener/se débattre/crier/jurer comme un possédé* «метаться/биться/кричать/ругаться как одержимый» / *бесноваться, беситься*; *souffrir comme un possédé* «страдать как одержимый» / *неистово страдать*; *se sentir possédé par qch* «чувствовать себя одержимым чем-л.» / *чувствовать себя/быть во власти чего-л.* – говорят, такие люди, в отличие от сумасшедших, *бесятся, увидев священные предметы: иконы, крест* и т.п. (из неформального опроса носителя языка).

Ругаются у нас и *ведьмами* или *ведьмаками*, и *кикиморой*: *Кикимора ты болотная!* – в основном в отношении женщин, часто худых и неопрятных (раньше так обзывали и мужчин). Сегодня распространено совершенно неверное

представление, что *Кикимора* живет где-то рядом с *Водяным* в болоте или в заводи, что *она может защекотать до икоты и затянуть на дно*, – в целом это, как и многие из «уцелевших» нечистиков, собирательный образ, объединяющий черты нескольких, известных в прошлом нечистых духов, в данном случае у *Кикиморы* явные черты *Болотницы* или *Русалки* [Там же: 198–200]. Изначально это запечное существо сродни *Мары*, древней богини-повелительницы женской судьбы, ткачих и т.д.; считалось, что этот недобрый дух крестьянской избы – дочь *Огненного Змея* (так называли огненные хвосты метеоритов и падающие звезды; этот злой хитрый дух влетает через трубу в избу к одиноким красивым девушкам и женщинам, является им красным молодцем и морочит им душу, его возлюбленные начинают богатеть, но чахнуть на глазах от любви – все случаи женских самоубийств приписывали Огненному Змею, им же приписывают мертворожденных и уродливых детей) и красавицы, которую он выбрал тайной женой [Там же: 320–321]. *Кикимора собой малюсенькая, голова с наперсточек, туловище с соломинку, но очень шустрая и верткая, является непрошеной в приглянувшуюся ей избу и проказит там: путает пряжу и нитки, пугает детей, швыряет вещи; на Святки Кикимора рождает детей-нечистиков – Шуликунов, которые живут до Крещенья, а затем уходят под воду, а весь период короткой жизни проказят на улице и пьяницам проходу не дают. Шишигой, родственником Шиша* [Там же: 512], обзывают иногда пожилого очень скупого человека или вредного старика, который *не даст ни шиша*; это горбатое существо, живущее в камышах в мелких речушках и водоемах, у него сучковатые руки, которыми он крепко захватывает зазевавшихся прохожих и тащит их в воду. В просторечье встречается такое ругательное слово *жердяй* (в современной жизни его ошибочно применяют к не в меру полным людям, путая корни *жир-* и *безударный жерд-*), слово восходит к названию предлинного и претощего нечистого – *Жердяй* (от слова «жердь»), он *осужден вечно шататься по свету без толку, он шатается ночью по улицам, заглядывает в окошки, пугает людей* [Там же: 153]. Никогда на Руси большое тело не считалось недостатком, а, наоборот, было признаком хорошего здоровья; русский корень «жир» (по старому «жыр») означал

«нажитое», причем сверх меры – изобилие в доме, пище, слово *жирьё* означало «жизнь в достатке, на широкую ногу» глагол *жировать* «отдыхать; жить в избытке; проматывать деньги» [Пропп 2000: 70–72]; в этом смысле сохранилось выражение *с жиру беситься*, т.е. «быть чем-либо недовольным, имея все необходимое». Из этого мы видим, что в русской культуре прошлых времен все «жирное» не могло восприниматься иначе, как «положительное», а вот быть тощим, худым считалось зазорно; в то время как сегодня, в городской культуре эти понятия как бы поменялись местами и часто «жирное» воспринимается как «отрицательное».

Многие до сих пор полагают, что **благополучие дома и хозяйства** зависит от его «духа» – *Хозяина, Домового* – «Хозяин или хозяйюшка живет в углу, за занавесками, везде. Он все слышит, что мы говорим. Дом охраняет. ...Он хозяин надо всем» [Левкиевская 2000: 280]. Верили, что, *если домовый вдруг покинет дом, случится несчастье*: семья упадет в бедность, дом и хозяйство разрушится, скот падет или умрет кто-нибудь из семьи, *Без домового дом держаться не станет*, – говорили в народе [Журавлев 1994: 34]. Любимый его предмет в доме – веник, поэтому, переезжая на новое место, нужно старый веник с собой перевезти, чтобы перевезти Домового, а не то он обидится и начнет пакостить; до сих пор сохраняется обряд – при переезде пригласить Домового со всем почтением с собой, оставляя в комнате пустую корзину, кастрюлю и т.п. (раньше традиционным средством «переезда» домового был лапоть, который везли за собой всю дорогу на веревочке) и приговаривая при этом: «*Дедушка Домовой, выходи домой. Иди к нам жить!*» или «*Хозяин домовый, пойдём со мной в новый дом!*», – считалось, что без особого приглашения домовый не может покинуть старый дом и «мстит» новому хозяину, изводя скотину, причиняя убыток хозяйству, плачет и стонет по ночам, а *ту семью, которая не позвала его с собой при переезде, в новом доме ждет несчастье*, недаром про него говорят: *Дом домом, а домовый – даром*; на новоселье следует преподнести ему горшок каши [Байбурин 1983: 25–27]. Двойственное отношение к Домовому – как к духу предка и в то же время к нечисти – отражено в поверьях о его происхождении:

про него говорили, что он отступился от Сатаны – *от черта отстал, а к людям не пристал*; бытовали поверья о том, что, когда с небес в преисподнюю свергали приспешников Сатаны, некоторые из них попали на Землю: в леса, реки, крестьянские подворья и т.д., – отчего и пошли на земле лешие, домовые, водяные и т.п.; согласно другому поверью, Господь наказал древний народ, дерзнувший проникнуть в тайну его величия, определив его на веки вечные стеречь земельные угодья: кто в момент наказания был в доме – стал домовым, в горах – горным духом и т.д., полное раскаяние, однако, может вновь обратить злых духов в людей. Домовой очень своенравен: *Кого полюбит, тому добром служит, а кого невзлюбит – из дома выживет*, – будет стучать и возиться по ночам; многие верят, что нерадивому хозяину он помогает запустить хозяйство, и, наоборот, домовитому хозяину помогает его преумножить; он следит за плодovitостью и здоровьем скотины, верили, что, если скотина чахнет и худеет, то она *пришлась домовому не ко двору, не по масти* или *не в руку* [Грушко, Медведев 1996: 132–136]. *Чтобы задобрить Хозяина*, многие и сейчас оставляют на ночь на столе для Домового что-нибудь – полакомиться: молока или горбушку; любит он получить в подарочек и цветной лоскуток; на Пасху у крестьян было принято с ним *христосоваться* – где-нибудь ему оставляли крашеное яичко. Подобный французский обычай – задабривания «дворовой» нечистой силы – был распространен в альпийском регионе в отношении духов, которые помогают пастухам охранять стада [Joisen 1992: 268]. Во Франции его называют: *le génie de la maison/le génie tutélaire/l'esprit follet* «дух дома/дух покровитель/дух сумасбродный» [Lecouteux 1995: 179–181].

Здесь названы лишь самые распространенные наименования злых и добрых духов, некогда «окружавших» человека. Выражения, связанные с ними, продолжают бытовать в русской и французской языковых культурах. Как видно из описания, в русском языке такие фразеологизмы представлены значительно шире.

3.3. Русские и французские фразеологизмы, восходящие к приметам и поверьям

Здесь описываются фразеологизмы русского и французского языков и проводится сопоставление их по соотнесенности мотивационного компонента их семантики с приметами и поверьями. Сравнимые фразеологизмы распределены по фразеосемантическим группам [см. Кириллова 2003]. При этом ядром описания являются приметы и поверья французского и русского языков и восходящие к ним другие фразеологические единицы. Но для большей наглядности целесообразно привести некоторые иные фразеологизмы, с иным внутренним образом (часто с символическим компонентом), относящиеся к тому же фразеосемантическому полю, но периферийные по отношению к ядру.

Как видно из вышеописанного материала, фразеологизмы, восходящие к поверьям и приметам, многочисленны. И даже, если их внутренняя форма не всегда очевидна, многие, особенно древнейшие из них, содержат культурно-языковые элементы мифических представлений о мире. Так, например, во фразеологии прочно закреплены **архетипы**. Например, архетип «левого», как несправедливого, действителен у всех индоевропейских народов [Сендерович 1995: 144–164]. По самым древним убеждениям, именно *за левым плечом стоит и неотступно следует за нами злой дух / l'Esprit Malin* «Дух Лукавый», дожидаясь, когда мы оступимся, чтобы протянуть руку помощи, и тогда, того и гляди, чтобы не польститься на его *медвежью услугу / le pavé de l'ours* «мостовая медведя». Ведь известно: *Дай черту палец, он всю руку откусит / Quand on donne au diable son petit doigt, il vous prend vite toute la main* «когда даете дьяволу свой мизинец, он у вас быстро заберет всю руку». До сих пор во Франции в ходу выражения [Merveilles et Secrets... 2000: 180]: *le mariage de la main gauche* «женитьба левой руки» / морганатический брак (при котором жених подает невесте левую руку вместо правой); сожителство без оформления – ср. в русском *ходить налево* «изменять законной(-му) супруге(-у)»; *mettre de l'argent à gauche* «положить/класть деньги налево» / *(с)делать заначку*; откладывать деньги, копить;

припасать деньги на черный день; être sur le pied gauche «быть на левой ноге» / быть в затруднительном положении; se lever du pied gauche / встать с левой ноги; быть не в духе; Il faut toujours chausser le pied droit avant le pied gauche «нужно всегда обувать правую ногу перед левой ногой» / Обуваясь, нужно всегда начинать с правой ноги – добрая примета [Merveilles et Secrets... 2000: 180; Грушко, Медведев 1996: 230].

Лучше всего выявлять подобные элементы мифических представлений удастся путем сопоставления фразеологизмов во фразеосемантических группах различных языков. Далее речь пойдет о значении и функционировании фразеологизмов русского и французского языков, чья семантика восходит к поверьям и приметам, в сопоставлении друг с другом:

3.3.1. О небесном своде, небесных телах и природных явлениях

О небе и небесных светилах у всех народов сложилось множество легенд и поверий: *Две страницы у Бога: одна страница – небо, другая – земля* [Грушко, Медведев 1996: 295]. На заре науки Земля, по убеждению древних римлян и романо-германцев впоследствии – вплоть до открытий Коперника, а затем и Кеплера и Галилея, когда наконец в XVI в. не утвердилась новая теория, – помещалась в центре всего остального мира, вокруг нее гармонично вращались прозрачные сферы – *небеса*, окружающие каждое одну из семи планет, обожествленных еще в древнем Вавилоне. Названия этих планет легли в основу названий семи дней недели в языках народов – потомков латинян. Небеса располагались в порядке удаленности этих планет от Земли, в соответствие с познаниями того времени: первым было небо Луны как самой близкой к Земле планеты, вторым – Меркурия, третьим – Венеры, четвертым – Солнца, затем следовали небеса Марса и Юпитера и седьмым – небо Сатурна. Над ним возвышалось небо, вмещающее все звезды, его называли *эмпирей* или *небесный свод – le firmament*. И лишь за ним восседал Бог, отделивший, по преданию, этим куполом – *la calotte* – небесные воды от земных [Balazs 1977: 12–34]. Во

французском языке это слово «круглая шапочка, колпак; купол» является компонентом выражения *sous la calotte des cieux* (прост.) / *под куполом неба*; фигур. *на этом свете*, но во французском варианте «небо» употребляется во множественном числе в соответствии со старинными представлениями. Также как и в некоторых других выражениях: *sous d'autres cieux* «под другими небесами» / *под чужим небом, на чужой стороне, на чужбине*; *le royaume des cieux* / *царство небесное*; в междометных выражениях: *J'atteste les cieux!* «я призываю в свидетели небеса» / *Призываю небо в свидетели! Небо свидетель! Бог свидетель!*; *Justes cieux!* «справедливые небеса» / *Боже правый!* К ним относится идиома *être (ravi) au septième ciel* «быть (радостным) на седьмом небе (от счастья)» / *être (ravi) au septième ciel* «быть (радостным) на седьмом небе» (чаще употребляется вариант *être (ravi) au septième ciel*, относится к фразеологическим калькам, совпадающим по форме и тождественным по значению). Менее экспрессивные синонимы: *être (ravi) au septième ciel* / *être (ravi) au septième ciel* «быть у ангелов» – относятся к адвербиальным и употребляются в обоих языках в синтаксической функции обстоятельства.

Ранее, вплоть до XV в., «вершиной блаженства» было признано третье небо – Венеры, богини любви, и это выражение во французском языке выглядело так: *être ravi au troisième ciel* «быть радостным на третьем небе», что отразилось также в ныне существующем выражении *élever jusqu'au troisième ciel* «поднимать до третьего неба» / *превозносить до небес*, в современном языке в этих выражениях слово *troisième* имеет тенденцию к выпадению [Merveilles et Secrets... 2000: 35]. С тех пор «третье» небо было заменено на «седьмое», с которым это выражение и было заимствовано в русский язык. Хотя, казалось бы, небо Сатурна не предвещало ничего хорошего: ведь Сатурн – это римское название греческого Крона, одного из титанов, сыновей Урана и Геи, возглавившего бунт титанов против их отца, а впоследствии, пожиравшего своих собственных детей, это от него спасала Рея их сына Зевса «светлое небо», будущего правителя Олимпа [Мифологический словарь 1991]. Но небо Сатурна представлялось более радостным, чем небо Венеры, и, вероятно, речь идет не просто о большей

удаленности Сатурна от *грешной земли*, скорее всего, этому послужили разнузданные празднества древних римлян – *сатурналии* [Macrobe 1997], шумные и хмельные, как и вакханалии в честь Вакха или Диониса [Dumézil 1975; Fabre 1992: 130–131]. Немалую роль играет и особенное значение цифры семь, символическое для многих культур [Neveux, Huntley 1996: 141; Rézeau 1993: 200]. В словаре символов [Julien 1989: 361–365] дано исчерпывающее описание этого «солнечного числа» – символа космической гармонии и мирового порядка; семь небес упоминаются еще Заратустрой, семи планетам соответствует семь дней недели, семь божеств, семь звезд, семь крестов, семь магических деревьев: дуб, липа, лавр, оливковое дерево, виноград, мирта, эвкалипт; семь лекарственных растений: подорожник, хвощ, вербена, пятилистник, сахарный тростник, асфоделия, шиповник – все это растения символические для западной культуры [Palaiseul 1972; Pelt 1987, 1988].

Звезды людьми управляют, а звездами управляет Бог – так народная мудрость увязывает языческие воззрения с более поздними христианскими. Уже в далекой древности самые первые люди, сами не осознавая того, были поэтами – первые опыты ума относились к физическому миру доисторического человека, к которому тот впоследствии приближал свои ощущения и религиозные верования. Иными словами: «Религия была поэзией и заключала в себе всю мудрость, всю массу сведений первобытного человека о природе» [Афанасьев 1995а: 31], а *красный*, впоследствии *красивый*, первоначально обозначало: светлый, блестящий, огненный; оно употребляется как постоянный эпитет небесных светил, как в выражениях: *красное солнышко, красная заря, красная весна* – естественным образом с представлениями о светилах как источниках света, тепла и весеннего обновления была связана идея красоты, что нашло свое отражение в выражениях типа: *красив(-ый) (прекрасен/прекрасный) как звезды/как солнце/как утренняя заря / beau comme un astre/comme le soleil* или *louer qn jusqu'aux astres / превозносить кого-л. до небес/до звезд*. Столь «гиперболическое» употребление слова «звезда» в отношении знаменитостей – *звезд экрана/кино/эстрады* говорит

о культовом почитании звезд, уходящем в далекую древность; во французском языке *la vedette (de l'écran)*, буквально обозначает «выставленное напоказ».

Даря свет и надежду, небесные светила противодействуют темным силам на небе, точно так, как огонь – на земле и в жилище человека. У славянских народов существует поверье, что *каждое светило имеет своего ангела, а вечером всякий ангел зажигает свою звезду, а перед рассветом гасит ее* [Криничная 2004: 230–232]. В самом начале творения языка мыслью первобытных людей силам природы придавался личностный, творческий характер, что и сыграло затем большую роль в образовании мифов. У славянских и германских племен, помимо прочего, считалось, что *звезды родились от брака солнца с месяцем* [Афанасьев 1995а: 32]. Поговорку: *Яркие звезды плодят белых ярок* – народный язык образовал на корне «яр», восходящем к древнему имени одного из олицетворений древнеславянского бога солнца, благодатной весны и оплодотворения – Ярило; он совмещает в себе понятия весеннего света, тепла возбужденной силы и страсти: *ярые* пчелы – молодые, весеннего роения; *яровой* хлеб – посеянный весной; молодой неумемной силы: *ярый* – бойкий, сердитый; *разъяренный* – разгневанный; *яростный* – неукротимый; *быть в ярости* – быть в гневе; любовной страсти: *ярость* – гнев, похоть; *яриться* – чувствовать похоть (ср. *горячая любовь; Любовь – не пожар, а загорится – не потушишь*), отсюда и название молодых ягнят – *ярками* [Там же: 223–227, 349]. «Звезды простой народ называет божьими огоньками», – эта очевидная аналогия отражена в метафорах, отождествляющих огонь и небесные светила: *Звезды – свечи Божьей Матери; звезды – лампы, зажигаемые ночью ангелами пред Престолом Господним; звезды суть большие свечи, которые ангелы на ночь зажигают, а к утру опять гасят* [Там же: 38–39].

Все народы устанавливают связь между звездами и судьбой человека: *с рождением человека появляется новая звезда и всю жизнь влияет на его судьбу; под счастливой или несчастливой звездой (планидой) человек рождается* [Грушко, Медведев 1996: 163–164]. Подобные поверья положены в основу всей астрологии [Gleadow 1968: 5] и отразились в обоих языках в виде схожих идиом: *верить в чью-л. счастливую звезду / croire à l'étoile de qn; родиться под*

счастливой/несчастливой звездой / naître sous une bonne/heureuse/mauvaise étoile «родиться под хорошей/счастливой/плохой звездой» или, в силу большей вариативности французского языка [Гак 1966, 1977, 1983; Телия 1972: 30–69], *naître sous un bon/mauvais astre/sous un astre favorable/sous une heureuse constellation/planète* «родиться под хорошим/плохим небесным светилом/под светилом благоприятным/под счастливым созвездием/под счастливой планетой». Из всех увлечений античности веру в астрологию – *предсказание судьбы по положению звезд* можно с уверенностью назвать наиболее универсальной и наиболее долговечной. Столь вечными кажутся людям звезды, столь мало еще мы знаем об их природе. Их недосыгаемость, завораживающая бриллиантовая россыпь на фоне бархатного ночного неба всегда вдохновляли влюбленных и поэтов-романтиков. По утверждению астрологов, решающую роль в судьбе человека будет играть звезда, восходящая на горизонте в момент его рождения [Gleadow 1968: 5–7] – *l'astre ascendant* (от лат. гл. *ascendere* «восходить, подниматься»), что привело к возникновению в различных языках устойчивых выражений. В частности, во французском языке существуют фразеологизмы, основанные на производном значении компонента – *l'ascendant* «влияние, авторитет», такие как: *prendre/acquérir de l'ascendant sur qn / завоевать авторитет у кого-л. / превосходство перед/над кем-л.; avoir/exercer de l'ascendant sur qn / иметь/оказывать на кого-л. влияние; subir de l'ascendant de qn / испытывать чье-л. влияние*. В русском языке выражение: *восходящая звезда* тоже существует, но в значении «начала расцвета славы нового таланта или великой личности», *заходящая звезда* – говорит о закате ее творческой деятельности. Такое отождествление души усопшего со звездой – символом высокого и чистого – позднее было перефразировано в выражение: *чья-л. звезда закатилась/погасла* – так у нас говорят и поныне о смерти хорошего, известного человека, например: *Закатилась звезда поэта*; и в фигуральном значении с некоторой иронией об утрате влияния и всеобщего почитания кем-то, некогда чрезмерно блиставшим. Это выражение соответствует французскому *son étoile pâlit* «его звезда бледнеет». Магическая практика дала фразеологизмы [Volguine

1972: 8–9], типа: *consulter les astres* «читать по звездам»; *lire dans les cieux* «читать в небесах» / *читать по звездам* или читать гороскоп; *croire à l'étoile de qn* / *верить в чью-л. звезду*, – приобретающие впоследствии образное значение и употребляющиеся метафорически, например: *lire aux astres* (разг.) «читать по звездам» / *ротозейничать*; *à l'enseigne/à l'hôtel de la belle étoile/de la lune* «под вывеской/в гостях у прекрасной звезды/луны» / *под открытым небом*, употребляется обычно с гл.: *ночевать, спать, жить* / *coucher* «ложиться», *dormir* «спать», *loger* «квартировать», *vivre* «жить» и т.п. Кроме того, каждому более или менее лестно думать, что именно ему *улыбаются звезды*, многие всерьез приписывают свои *счастливые и несчастные дни* / *ses heureux et mauvais jours* исключительно их влиянию, решительно отвергая утверждение: *Всяк сам своего счастья кузнец* / *Chacun est l'artisan de sa fortune/ son destin/bonheur* «каждый есть ремесленник своего богатства/судьбы/своего счастья».

Издревле стремились люди установить и число звезд на небе, вполне осознавая, что их бесчисленное множество: *рассыпался горох на двенадцать сторон, никому не собрать – ни попам, ни дьякам, ни серебряникам; один Бог соберет, в коробочку складет* [Грушко, Медведев 1996: 163], т.е. лишь солнце скроет звезды поутру. По «образу множественности» по звездам судили языческие племена об урожае гречихи, гороха, грибов и ягод и т.п.: *яркие звезды на Васильеву ночь (13–14 января) предвещают хорошее роение пчел. Считать звезды* тем более безнадежно, что *звезд на небе столько, сколько людей на земле*, потому что *у каждого человека есть своя звезда, своя планида* [Там же: 163–164]; поэтому выражение *как звезд на небе* означает «великое множество», так что *звезды считать*, как и *мух ловить* или *зевать по сторонам* и *витать в облаках* значит заниматься бесполезным делом, лентяйничать, ротозейничать или мечтать. Эти выражения соответствуют французскому лит. *être dans les nuages* «быть в облаках» или разг. *lire aux astres* «читать по звездам», а также выражению разг. *gober du vent* «глотать ветер» (от гл. *gober* «заглотить; сцапать, (перен.) наивно верить во что-л.»). И все же народ нет-нет, да и *посчитает звезды на небе*: *Звезд на небе три тьмы, три тысячи, триста одна; одна уже после явилась, та самая*,

которая волхвам ко Христу путь показывала (Сибир.) [Ермолов 1995: 295]. Выражение *путеводная звезда*, имеющее в русском языке также фигуральное значение как источника вдохновения, не находит во французском языке эквивалента, хотя прототипом нашей *путеводной звезды*, начиная с распространения христианства, явился *Сириус – Вифлеемская звезда*, увиденная волхвами / *les Rois mages* «Короли маги» во время *Рождества Христова / la Nativité du Christ*, – по-французски она так и называется: *l'étoile des (rois) mages* «звезда (королей) чародеев» – *звездой волхвов* [De Benoist 1984: 9–14].

В завершение темы о звездах затронем поверья и приметы, связанные с *падающими звездами*. Неожиданный, столь краткий и, по словам песни, столь «ослепительный миг» падения звезды – явление редкое и, в народном сознании и языке отмеченное множеством преданий и примет, связанных, в первую очередь, с предугадыванием судьбы, будь-то прогноз урожая или *гадание о суженом-ряженом*, – так, в старину девушка, гадающая на святках, *ждала суженого со стороны, куда звезда упадет* [Забылин 1992: 49]; другая примета гласит, что *звезды падают к ветру* [Ермолов 1995: 296] и др. По поверью: *Небо – терем Божий, а звезды – это окошечки на небе Божьем, из которых смотрят на белый свет святые ангелы Господни, из которых ангелы вылетают. ... Умер человек – захлопывается ставенка, падает его звезда с выси небесной на грудь земную. Когда звезда падает – это ангел за душой усопшего полетел* [Грушко, Медведев 1996: 16–18] и *надо успеть, не дав звезде погаснуть, загадать желание – обязательно сбудется*. Французы, видя их *f.étoile filante/tombante* «звезда убегающая/падающая», загадывают три желания – *faire trois vœux* «сделать три желания». «По мнению же малороссов, падающие звезды – это *черти, которых Бог свергает с неба: звезда падает – Бог свергает сатану с неба; во время падения звезды надо креститься и произносить слово «аминь», чем большее число раз успеешь его произнести, тем глубже черт при падении уйдет в землю*» [Ермолов 1995: 296]. Считают также, что *падающие звезды – это чертовы свечки*, которые он ставит между свечками божьими, зажженными по числу людей, ведь *звезды – это светильники Божьи, но Бог видит эти сатанинские происки и козни /*

les maléfices du Satan/du diable и сбрасывает с неба *чертову свечку*. Вероятно, поэтому падающие с неба звезды и, особенно, кометы люди были склонны рассматривать как преддверие всевозможных несчастий, как для себя самих, так и для всего народа в целом [Грушко, Медведев 1996: 164]. Во Франции звезды, в изобилии падающие в конце июля – начале августа, называют *les larmes de Saint Laurent* «слезами святого Лаврентия» [Dubois 1982: 76], т.к. *день св. Лаврентия / la Saint-Laurent* приходится на 10 августа (дни святых во фр. яз. – с артиклем жен. р., т.к. часто опускается слово «праздник» *la fête*, полный вариант: *la fête de St-Laurent: в день/на святого Лаврентия / à la Saint-Laurent*). На Руси верили, что в июле и августе звезд больше падает, потому что в эти месяцы умирающих людей больше, по случаю *страдного времени* [Ермолов 1995: 297].

Многие выражения связаны с **луной**. А. Рей указывает, что «во французском языке луна выражает весь спектр недостатка умственных способностей» [Rey 2005: 487–488] от рассеянности и растерянности, капризного характера и глупости, до слабоумия и сумасшествия. Так, необычных, странноватых, задумчивых людей называют: *Lorialet* или *lunatique*, также говорят о тех, кто *вечно витает в облаках* – *demeurer/rester (toujours) dans la lune* «пребывать; проживать/оставаться (всегда) на луне» / *витать в облаках*, о мечтателях говорят: *rêveur(-euse) de lune* «мечтатель(-ница) лунный(-ая)». П. Дюбуа, классифицируя волшебные и связанные с волшебством существа, вводит термин *tempetaire* «погодный» (авторское прилагательное от лат. *tempeste*, которое дало сущ. *m.temps* «погода; время») в значении «вливающий на погоду», к ним он относит все сверхъестественные существа всех времен и народов, которые считались или считаются ответственными за те или иные природные явления, и к которым обращаются с целью повлиять на погоду [Dubois 1996: 32–33]. К разряду «погодных духов» П. Дюбуа причисляет и лунатика *Lorialet*, способного своим настроением влиять на погоду; к подобным людям относится идиома *avoir/ apporter le beau temps avec soi* [Derecker 1992: 365] «иметь/приносить хорошую погоду с собой» / *приносить хорошую погоду*. В русском языке также используются выражения *приносить/привозить/увозить* (с

собой) (хорошую) погоду/плохую погоду/дождь (из неформального опроса носителя языка). В русской народной культуре образ луны лежит в основе, в первую очередь, образных выражений о достатке, богатстве, благополучии [Коринский 1901: 401–412], так *возрастающая луна / la lune croissante* «луна растущая» (прич. наст. вр. от гл. *croître* «расти, увеличиваться»), *полумесяц / le croissant* «полумесяц; что-л. изогнутой формы» (отсюда традиционная французская булочка-рогалик – круассан, восходящая к мусульманскому полумесяцу – форма, воспринятая еще во времена Крестовых походов [Merveilles et Secrets... 2000: 31]); *молодая/новая луна / la lune jeune* «луна юная» или *новолуние / la nouvelle lune* «новая луна», а также *полная луна* или *полнолуние / la pleine lune* выступают как символ «увеличения богатства, прибýtка». На Руси в старину говорили: *Посев на молодую луна – к урожаю; На молодой месяц и рыба клюет; Кто родился в новолуние, живуч, долговечен; В новолуние не кажи луне пустой мошны: век пуста будет* и т.д. И до сих пор в ходу поверья: *Начинать что-либо следует при возрастающей луне, чтобы дело лучше пошло; Глядя на полную луну следует, вывернув карман, сказать: Луна, луна, как ты полна, так и наполни мой карман!; Волосы следует стричь при возрастающей луне, чтобы лучше росли* [Коринский 1901: 401–412] и т.д. И наоборот, *убывающая/уходящая луна / la lune décroissante* (от гл. *décroître* «убывать, уменьшаться»), *ущерб луны / le décroît/le déclin de la lune/la lune vieille* «убывание/закат луны/луна старая» (*au décroît/sur le déclin de la lune/en lune vieille / на ущербе луны*) – символ «убывания, убытка»: *От рождения молодого месяца до полнолуния – счастливые дни, а как пойдет луна на ущерб, выплывет и всякое несчастье на белый свет; В старину в это время ни новой избы не начинали строить, ни печей не клали, ни лес не рубили – сгниет; до сих пор верят: Ни в полнолуние, ни на убывающей луне не следует начинать никаких важных, в особенности денежных дел* [Грушко, Медведев 1996: 266–269]. Французские фразеологизмы, восходящие к семантическому полю «странностей поведения», часто включают компонент «луна» или его производные: *être/vivre/voyager dans la lune* «быть/жить/путешествовать на луне/у» / *витать в облаках; aller dans la lune*

«поехать/пойти на луну» / *отправиться за тридевять земель; уноситься в заоблачные дали; l'empire de la lune* «империя луны» (символ мечтаний, воображаемого [Rey 2005: 487–488]) / *царство мечты; (être) de la lune* «(быть) с луны» (характеристика рассеянного, вечно мечтающего человека [Ibid]) / *быть не от мира сего; Jean de la lune* «Жан с луны» / *простофиля* (ср. прост. *Ванька с Пресни* «простака»); *tomber de la lune* «упасть с луны» / *свалиться с луны* в значении «быть в растерянности», отсюда *avoir l'air de tomber de la lune* «иметь вид свалившегося с луны» / *как с луны свалиться*; но *tomber comme de la lune* «упасть как будто с луны» обозначает *свалиться как снег на голову*; прост. *être comme la lune* «быть как луна» / *быть простофилей*; прост. *con(-ne)/bête comme la lune* «дурацкий(-ая)/глупый(-ая) как луна» / прост. *дурацкий; круглый(-ая) идиот(-ка)/дура(-к)* (ср. рус. *круглая лицом как глупая луна* «о круглолицей и глуповатой женщине»; *сиять как полная луна* «о глупо улыбающейся круглолицей женщине» – «сравнение отражает отрицательную оценку полнолуния в духе противопоставления молодого и старого месяца – *молодика и вётоха*» [Бирих, Мокиенко, Степанова 1999: 351]); прост. *m.crétin de la lune* «кретин с луны» / *слабоумный*; *avoir des/ses lunes* «иметь (свои) луны» / *капризничать* (в отношении женщин, в просторечье обозначает также период регул); *être dans une de ses lunes* «быть в одной из своих лун» / *(иметь) новую блажь; (иметь) очередной заскок* – *Elle est dans une de ses lunes / На нее опять нашло*; *être dans une/sa bonne/mauvaise lune* «быть в (своей) хорошей/плохой луне» / *быть в хорошем/плохом настроении/расположении духа*, более современный вариант [Bernet, Rézeau 1989]: *(être) bien/mal luné(-e)* «(быть) хорошо/плохо прилуненным(-ой)» – *Il est mal luné / Он не в духе*, отсюда *prendre qq dans sa bonne/mauvaise lune* «захватить кого-л. в его хорошей/плохой луне» / *обратиться к кому-л. вовремя/не вовремя* (эти выражения связаны с фазами луны и их влиянием на поведение человека [Volguine 1972: 120]); прост. *avoir la lune/un quartier de la lune dans la tête* «иметь луну/четверть луны в голове» / *(иметь) с головой не все в порядке; не дружить с головой; быть чокнутым* (из неформального опроса носителя языка) и т.д.

Поклонение Солнцу как источнику тепла, света и самой жизни, как воплощению истинной красоты засвидетельствовано самыми древними преданиями разных народов [Dumézil 1992: 4–45]. Причем, в соответствии с разнообразием его проявлений в каждой отдельной культуре вырабатывалось и сосуществовало, взаимно дополняя друг друга, несколько метафорических образов Солнца. Например, общий для всех арийских народов образ: *Царь-Солнце объезжает небесный свод на огненной колеснице – днем оно разъезжает на белых лошадях, а ночью – на вороних*; согласно другим представлениям, *утреннее Солнце* виделось *новорожденным ребенком, а вечернее – умирающим старцем* [Афанасьев 1995а: 54–58]. В общей для славянских и европейских народов сказке о двенадцати месяцах мачеха (темные силы, Зима, Ночь и т.п.) посылает падчерицу (светлые силы, Заря или Солнце) с трудным заданием (на гору, в лес и т.д. – символ Неба), там она находит большой костер – эмблему Солнца (костры традиционно до сих пор зажигают в *праздники солнцеворотов*, например *купальские огни, костры на Масленицу*) с сидящими вокруг него двенадцатью месяцами, которые и помогают девушке, олицетворяя круговорот природы. Блестящий небесный щит – древняя метафора Солнца, славяне (в Слове о полку Игореве о них говорится как о внуках Дажьбога) изображали Солнце на щитах и знаменах. Во многих сказках народная фантазия соединяет три различных уподобления солнца: всевидящему небесному глазу, щиту и желчи. А.Н. Афанасьев объясняет, что, когда дневное светило закрывалось тучами, как бы «ослепляя» мир – погружая его во мрак, воображение древнего человека представляло его желчью (ср. желтый) внутри тела могучего небесного владыки, чтобы добыть свет – желчь, нужен был меч Перуна – молния, «разрубающий» злые силы – тучи и «освобождающий» Солнце, отсюда народное поверье, о *желчи*, как о *лучшем средстве от глазных болезней* [Там же].

Солнечный свет, источник витамина D, издревле связывался с хорошим настроением, радостью, приливом сил, – сегодня известно, что витамин D помогает организму вырабатывать так называемые гормоны радости. Интересно, что древние греки и римляне верили, что желчь как секреция печени имела

непосредственное влияние на **настроение** [Camporesi 1990: 210]: с ней связывали плохое настроение, грусть, гнев и даже ярость; одним из заблуждений древних было то, что именно печень «производит» кровь, и, образно, для выражения пассивности, слабости и трусости, ее естественному красному цвету противопоставлялся белый [Rey, Chantreau 2005: 74, 374–375]. Древние греки считали печень «очагом» страстей, пыла, рвения, в частности полагали, что любовь поражает в середину печени, о чем свидетельствуют произведения древнегреческих поэтов, например, строки: «Любовь, отпусти мое сердце и печень» [Jouet 1994: 45]; напротив «очагом» тоски и грусти, по словам автора, древняя медицина считала селезенку (гр. *splên*, лат. *splen*, старофранц. *esplen*, англ. *spleen*, в совр. англ. и франц. как заимствование из англ. *spleen* обозначает «меланхолия»), которая, в отличие от секреции печени – *la bile jaune* «желтая желчь», необходимой для пищеварения, – выделяет, предположительно, *la bile noire* «черная желчь» (черная – антипод желтой «яркой, светлой») – жидкость, ответственную за мрачное настроение. Английское слово *humor* «юмор» (франц. *un humour*) – «форма ума, которая заключается в том, чтобы представлять реальность, выделяя ее смешные и необычные аспекты» [Le Nouveau Petit Robert... 2002], – является английским искажением заимствованного из французского языка слова *f.humeur* «настроение» и, таким образом, имеет ту же этимологию, ввиду этого, предположительно, выражение *черный юмор* / *l'humour noir* может быть этимологически связано с верой древних во влияние «черной желчи», точнее секреции селезенки, на настроение человека, (ср. *la bile noire* «черная желчь» / меланхолия); меланхолия, по мнению древнегреческих и древнеримских врачей, была вызвана переполнением селезенки этой секрецией и, чтобы ее «очистить», нужно было «вылить» или *излить желчь*, и смех или гнев воспринимались как естественный способ ее «очищения» [Jouet 1994: 46], отсюда: *désopiler la rate à qn* «прочистить селезенку кому-л.» / рассмешить кого-л.; *un foie blanc* «белая печень» / трус (появилось вновь в арго в 1840 г. со значением «предатель; доносчик» [Rey, Chantreau 2005: 74]); в разговорном языке могут употребляться различные антонимы красного цвета: *le foie bleu/vert/tricolore* «печень

голубая/зеленая/трехцветная» (трехцветная, как французский государственный флаг: голубой, белый, красный, т.е. не только красная [Ibid: 374–375]); *avoir les foies (blancs/tricolores)* «иметь печенки белые/трехцветные» / трусить; не осмеливаться; *быть (из) робкого десятка; кишка тонка.*

Возвращаясь к **олицетворению Солнца** в народном языке и творчестве, отметим, что древнейшие метафорические представления о нем могли принимать самые разнообразные формы. Так, например, представление Солнца всевидящим оком, от которого ничто не может укрыться, явило *волшебное зеркальце*, «способное» показывать или рассказывать о том, *что на свете делается* [Афанасьев 1995а: 112–113]; можно сделать вывод, что в литературном варианте народных сказок, сказке А.С. Пушкина о спящей царевне и семи богатырях, представлен собирательный образ таких «зеркал», ставший уже воспроизводимой неизменяемой поговоркой: *Свет мой зеркальце, скажи, да всю правду доложи.* И все-таки одним из наиболее распространенных метафорических представлений Солнца является его олицетворение юной неописанной красавицей – для «младенческого народа не было в природе ничего прекраснее дневного светила, дающего всему жизнь и краски» [Там же: 113].

Одним из олицетворений **злых зимних сил** в русских сказках выступает *Баба-яга, костяная нога, голова пестом, нос торчком, она живет у дремучего леса в избушке на курьих ножках, которая стоит к лесу передом, а к гостю задом* [Там же: 118], и, чтобы попасть в нее, нужно сказать: *Избушка, избушка, повернись к лесу задом, а ко мне передом.* Баба-яга всегда наделена «летающими» атрибутами: ступой, метлой, *сапогами-сороходами, ковром-самолетом* – она гонится за сбежавшими героями черною тучею в сопровождении ветра; у нее есть *меч-самосек* и *волшебный прут, от которого все превращается в камень*, которые у нее должны отобрать герои, чтобы *избавиться от чар* [Грушко, Медведев 1996: 519]; она стара, безобразна, космата, с сопливым носом, острые железные зубы, которые отождествляют Бабу-ягу со Смертью. Злые силы в древних народных сказаниях и более современных сказках часто представлены, по словам А.Н. Афанасьева, «совершенно тождественными» силами – *Змеем*

Горынычем и *Кощеем Бессмертным*: оба они играют роль владык заоблачных гор (затуманенного, покрытого тучами неба), хранителей сокровищ (весеннего и летнего благоденствия, золота солнечных лучей и живительной дождевой влаги) и похитителей **добрых весенних сил** – красавицы (солнца), против них борются сказочные богатыри (которые также могут олицетворять Солнце), так что в вариантах одной и той же народной сказки они могут заменять друг друга [Афанасьев 1995а: 119]. Интересно, что в современном языке эти слова сходным образом используются в качестве бранных в отношении людей злобных, жестоких, мужского пола, с той разницей, что *кощеем* (от старослав. кошть «сухой, тощий», сначала эпитет, затем имя собственное демона – иссушителя дождевой влаги) обычно называют соответственно злых тощих старых скряг, дрожащих над затаенным сокровищем (с этим именем автор связывает слова: *кощунствовать* «совершать действия, приличные колдунам и дьяволу», *костить/костерить* «ругать, бранить»), а *Змеем Горынычем* (от слова гора, Горыныч «сын горы», т.е. горы-тучи, рождающей огненную змею-молнию, отсюда эпитет *огнедышащий*) – человека крупного, обычно бранящегося, «изрыгающего» брань; а *Бабой-ягой* – соответственно «зловредную костлявую женщину» [Там же: 120]. Многочисленны варианты народных сказок, в которых змей или кощей похищают царевну, например, сказки о *Марье Моревне* (дочери моря, богине весны – Ладе) или *Василисе Прекрасной*, где после свадьбы невеста (солнышко) похищена и заточена Кощеем *за тридевять земель* (царство тьмы, горы-тучи), *Иван-царевич* отправляется за милой, в этом ему помогают силы весны (Ветер, Гром, Дождь, ночной свет – Месяц), он поступает на трудную службу у *Бабы-яги* и за это получает «средства» одолеть *Кощея* – коня (обычно это *Сивка-бурка*, *вещая каурка*, эпитет *сивка* обозначает «светлое, блестящее», также имеет «солнечное» происхождение и восходит к корню сив- «сияющий»); народные загадки часто называют месяц *сивкою*; *Сива* – одно из названий весенней богини [Там же: 118]), меч, *секрет кощейевой смерти*, обычно совершить такой подвиг очень трудно и смерть кощеева сокрыта далеко: «*на море на окиане, на острове на Буяне есть зеленый дуб, под тем дубом зарыт железный сундук, в*

том сундуке заяц, в зайце утка, в утке яйцо», часто добавляют, что *в яйце игла – это и есть кощеева смерть,* – сломав иглу, Иван-царевич освобождает подругу, и молодые вместе возвращаются в родной край [Афанасьев 1995б: 259–321].

А.Н. Афанасьев указывает на то, что **дева Зоря** или **весеннее Солнце** получает у всех индоевропейских народов характер «богини-громовницы», сочетающей в себе образы ясного солнца и облачной нимфы, она разрывает тучи и проливает весенние дожди на Землю [Афанасьев 1995в]. Это отражено в схожих преданиях разных народов: будь-то мифы о Фрее, Фриде, Афродите, Венере или Ладе, – с их именами соединены понятия любви, юности, красоты, брачного союза, плодородия, всяческого благополучия, щедрости и материнства; у древних галлов подобным образом почитались богиня материнства и плодородия Rosmerta и богиня весенней природы Ерона, в галло-романский период соединившиеся с тождественной римской богиней Мапа [Reinach 1996: 278]. У древних славян почитались **Прия** (индоевроп. Фрея; отсюда слова *приятный, приятель*) и **Лада** (*ладно, ладный, поладить, улаживать, ладушки, оладья, оладушки; ладо/а* – в народных песнях «любимый, жених»). Выражения: *ладить свадьбу; поговорить ладком; жить ладно/в ладу; пойти на лад* (лад «согласие; любовь; гармония»); *лады!* «договорились!», изначально «помолвка»; посл. *Где у мужа с женой лад, там и божья благодать* – сохранившиеся следы культа богини любви и семьи [Словарь славянской мифологии 2009: 117].

Во всех культурах весенней богине посвящен один день недели, традиционно это **пятница**, также базарный и праздничный день (в европейских культурах – этот день посвящен Венере или Афродите, во франц. яз. vendredi «пятница» восходит к Venus «Венера» [Albert 1984: 8–10]). Отсюда такое почитание этого дня недели, у славян [Толстой 1995: 40–45] – *святых пятниц* (перед *святыми праздниками*), иначе *обетных пятниц: Ильинская пятница* (Илья пророк обличитель идолопоклонства приобрел в народе черты Перуна – бога грозы, грома и молнии, получив прозвище *Грозного Ильи; Ильин день* (2 августа) считался одним из самых опасных, и во многих местах крестьяне постились всю *Ильинскую неделю*, иначе *Ильинский пост*, чтобы предотвратить гнев пророка и

спасти от его стрел – молний); *обжорная пятница* – на масляной неделе – празднование Масленицы или *проводы честной Масленицы* повсюду начинались с четверга (в некоторых местах работы прекращались еще с понедельника), с этого времени начинаются обрядовые гулянья, веселый карнавал, хождение по гостям, обильные пиршества с обязательным поеданием блинов [Пропп 2000: 78–80]; *барыня-Масленица* изображается огромной куклой-чучелом из соломы, чаще в виде разряженной и размалеванной женщины, до пятницы Масленица хранилась где-нибудь в сарае, а после завтрака парни и девушки вывозили ее на улицу на санях, рядом с ней шла самая красивая девушка села, за ней тянулась длинная вереница запряженных парнями салазок с нарядными девушками (в отличие от субботы, когда впрягались лошади, а в сани садились парами девушки с парнями), громко пелись песни, затем Масленица открывала катание с горы на салазках – целым поездом молодежь с громкими криками и хохотом скатывалась с горы, катания продолжались до самого вечера, после чего Масленица снова пряталась до субботы, так со смехом и шутками ее водили по деревне весь остаток *сырной недели* или *Масленицы* до *Прощеного Воскресенья*, когда вечером прощались с Масленицей – сжигали ее на огромном костре под общее веселье [Пропп 1999: 174–176]; пятница на сырной неделе получила также название *тещины вечерки*, т.к. в этот день молодожены ездили *к теще на блины*, где их должна была встретить своя семейная Масленица – считалось, что такая кукла могла повлиять на потомство [Пропп 2000: 78–80]; *Страстная Пятница* – на *Страстной Неделе* в Великий пост, в честь *Страстей Христовых* – в этот день он был схвачен стражниками, предан суду и принял крестную смерть; в этот строгий постный день готовятся к *Воскресению Христову* – *Пасхе*: готовят обрядовые блюда *кулич* и *пасху* (к Пасхе начинали готовиться заранее: закупали продукты, вино), в страстную пятницу было принято помогать бедным соседям: бабы разносили по бедным домам припасы к празднику, но обязательно оставлялись деньги, чтобы *купить Богу масла, свечей и заплатить попу*; говорили: *Если на страстную пятницу пасмурно, то хлеб будет с бурьяном* [Юдина 2000: 324–326]. В пятницу традиционно не начинали работы: *Кто начнет дело в пятницу, у того оно будет*

пятиться, бабы не пряли, не шили, не стирали, мужики не пахали земли, *чтобы не запылить матушку-Пятницу и не засорить ей кострикою и пылью глаза*, – работы почитались за *большой грех*. Так в народе сложился культ *Святой Пятницы*: бабы считали ее своей заступницей и верили, что в этот день она запрещает работать, особенно выполнять женские работы и в первую очередь прясть и стирать. *Тех, кто работает в этот день, св. Пятница наказывает ногтеедою, заусеницею или болезнью глаз*. Позднее именем св. Пятницы в народе стали называть святую мученицу Параскеву, *бабья святая* или *бабья заступница* «получила» также свойства *исцелять недуги*, и в день поминовения Параскевы и Ненилы (28 октября / 10 ноября) к источникам приводили больных, детей умывали святой водой для исцеления; к этому дню женщины давали обет выполнить какую-либо работу, обычно ткацкую, во имя выздоровления близкого человека, во исполнение заветных дум, в ночь 9–10 ноября (по нов. стилю) в глубоком молчании и средоточии часто при помощи родственниц выполнялись все работы – вычесывание льна, выкатывание кудели, прядение, изготовление ткани, а утром полотно освящали в церкви [Там же: 386–387].

Можно заключить, что, подобно тому, как образ Перуна перешел в Илью-пророка, а Волос в св. Власия, древняя весенняя богиня стала *Параскевой Пятницей*, а впоследствии поверья о Параскеве Пятнице соединились с образом Пречистой Девы Марии (причем долгое время они сосуществовали), восприняв в народном представлении все атрибуты богини Лады; говорили: *По пятницам не прядут, чтобы не запылить Богородицы, которая ходит в этот день по домам*. Считалось: *Кто соблюдает пятницы, к тому не пристанет лихорадка; Параскева Пятница – бабья сватья и на Покров девушки просили о женихе: Матушка Пятница Параскева! Покрой меня поскорее! (покрываться – фатой, подобно тому, как юное солнце покрыто пеленой облаков, – значит «выходить замуж»)* [Грушко, Медведев 1996: 395–396]. Память о *Святой Пятнице* жива в народном языке и поныне, сохранилась она и во фразеологии, в поговорках: *После пятницы на четверг/После дождичка в четверг* – никогда, восходит также к обычаю откладывать платежи на следующий базарный день – пятницу; *Семь*

пятниц на неделе – о том, кто часто меняет свои решения (употребляется примерно с XVIII в.); в базарный день, устраивались всякие сделки, обычно в присутствии свидетелей, нанимаемых за определенную плату, если нужно было расторгнуть договор и т.п., то это должно было делаться опять-таки в пятницу в присутствии тех же свидетелей, последние, желая получить выгоду, часто торопили события, не дожидаясь пятницы; по другой версии: «В России народ, веруя, что матушка Пятница гневается на тех, кто в ее день работает, «праздновал Пятницу», – о бездельниках стали говорить, что у них *семь пятниц на неделе* (число «семь» считалось в древних суевериях «магическим»), возможно поговорка появилась в силу большого количества празднуемых пятниц в Древней Руси: *Успенская пятница* (в Успенский пост 14–28 августа), *Ивановская пятница* и др. (см. выше) [Бирих, Мокиенко, Степанова 1998: 483–484].

К небесному коду можно отнести и **природные явления**, во всяком случае, связанные с атмосферой и которые можно наблюдать на небе. По русским преданиям, *рассерженный Бог-громовержец мечет на землю молнии, дабы покарать нераскаянных грешников и чертей*, верили, что *молния – стрела божья и всегда бьет в то место, где бывает дьявол* [Николаев, Страхов 1985: 34–35]. Во время грозы *нечистый/лукавый* (одно из самых распространенных французских названий *le Malin* «Лукавый») только и заботится о том, чтобы укрыться от *божьего гнева*, а потому прячется, где только можно: в дупло дерева, в домах, в открытых крынках, даже за спину человека. Но *от грома небесного черту и за иконой не спрятаться*, верит народ – *везде его настигнет кара божья, разразит его громом*. Не случайно стали говорить, что *черта можно убить только золотой или серебряной пулей* – метафорическим представлением молнии. А чтобы Господь не поразил человека вместе с чертом, нужно *перекреститься и зааминиться*, т.е. сказать: *Аминь*. Известен обычай русских крестьян оберегать себя *крестной силой*: «...среди русского простонародья нелегко натолкнуться на такого рассеянного или забывчивого человека, который, зевнувши, не перекрестил бы своего рта, чтобы святым знамением заградить туда вход нечистому духу. То же самое, с произнесением слов «свят, свят, свят»,

исполняется и во время грозы при каждом раскате грома, т.к. черт боится молнии и прячется за спину людей, чтобы Господь не поразил его» [Максимов 1989: 7]. Отсюда вышли поговорки: *Есть и на черта гром!* – говорят в народе, когда злому и неправедному человеку поделом досталось; *Разрази тебя гром!* – ругаются в сердцах; и распространенная поговорка: *Пока гром не грянет, мужик не перекрестится* [Зимин 2009]. Огонь от молнии, считался *Божьим пламенем*, *погасить его* считалось *грехом* – в этом видели сопротивление *воле божьей*, подобно тому, как долгое время люди неохотно принимали медицинскую помощь, не веря в нее, – считалось, что *болезни посылаются людям Богом как испытание, божья кара* [Legroux 1954: 44], в русских деревнях гасили такой огонь не иначе как молоком; *убитый молнией человек очищается от всех грехов*, ведь он невинно погибнет вместе с укрывшимся за ним дьяволом; если человека *убивало громом*, говорили: *его убило божьей милостью* [Грушко, Медведев 1996: 114–115].

Согласно другим поверьям: когда дьявол изобрел **гром**, первые люди, которые его услышали, были так напуганы, что Бог, чтобы их успокоить, обещал предупреждать их вспышкой молнии, чтобы у тех было время *перекреститься* и, таким образом, *отвести опасность* [Там же]. От *божьей кары* или от *происков дьявола*, как у французских, так и у русских крестьян, у первых – католиков – слева направо, у православных – справа налево, было принято креститься при раскатах грома и молнии, отсюда русская поговорка: *Пока гром не грянет, мужик не перекрестится*. У французов некогда бытовало поверье: «Того, кто не перекрестится, глядя на молнию, тут же поразит слепота» [Lacotte 2001: 230]. Выражения: *un signe de croix* «знак креста» / *крестное знамение*; *faire un signe de croix* «(с-)делать знак креста» / *осенить себя крестом*; *перекреститься* – восходят к символу христианской веры – распятию [Guénon 1957: 11–24]. В Древнем Риме Юпитера (в Греции – Зевса) почитали как грозного и мстительного повелителя стихий: погоды, молнии, грома и света [Julien 1988: 139]. Из этих верований и образовалось выражения: *jeter feu et flame* «бросать огонь и пламя» / *метать громы и молнии*; *m.carreaux de Jupiter/carreaux vengeurs* «стрелы

Юпитера/стрелы мстители» (m.carreau ист. четырехлопастная арбалетная стрела) в поэтическом языке выражение обозначает *карающие стрелы (Юпитера) / Божья кара*; молнии. Римские прозвища Юпитера, воспринятые французским языком, отражают его природные проявления и сферы повелевания [Guirand, Schmidt 1996: 219] (ср. имя древнеславянского бога солнца **Ярило** в основе: **ярый**, **ярость**, **разъяриться** (см. выше)), например, Fulminator (от лат. гл. fulminare «метать молнии», совр. фр. гл. fulminer буквально «метать молнии», фигурально в сочетании с предлогом contre «гневаться, взорваться, разъяриться на/против/из-за кого-л./чего-л.») лежит в основе устойчивых сочетаний: *fulminer des reproches contre qn* «извергать упреки против кого-л.» / упрекать; *fulminer des menaces à qn* «извергать угрозы кому-л.» / угрожать кому-л.; *fulminer contre les injustices* «гневаться против несправедливостей» / возмущаться несправедливости; *fulminer l'anathème contre/sur qnn* «извергать анафему против/на кого-л.» / *предать анафеме*; *отлучить от церкви*; *проклясть*; гл. fulminer синонимичен французской идиоме *jeter/lancer feu et flamme* «бросать/метать огонь и пламя» в значении *метать громы и молнии; рвать и метать*.

3.3.2. О рождении

Рождение и все то, что с ним связано – один из основных циклов жизни человека, отмеченных и отраженных в культуре общества. Все необычное, что сопровождало процесс вынашивания ребенка и его появление на свет – от поведения родителей вовремя беременности, до особых знаков, усмотренных в проявлениях природы, в момент самого рождения – тщательно подмечалось, веками систематизировалось и, с особым смыслом, отражалось в культуре общества [Леви-Стросс 1985: 123–140]. Поверья, связанные с рождением, до сих пор сохраняются в русской и французской лингвокультуре [см. Агапкина 1994: 84–111; Арутюнова 1994; Афанасьев 1995; Богатырев 1971: 167–296; Ветухов 1907; Гуревич 1984; Ермола 1999; Забылин 1992; Иванов 1991; Криничная 2004; Левкиевская 2000; Панкеев 1998; Топоров 1995; Akoun 1990; Bourgue 1968;

Chaleil 1989; Cuisenier 1995; De Smedt 1989; Doerflinger, Leser 1986; Duby 1977; Eliade 1992; Huxley 1976; Moreau 1992; Pichot 2000; Van Gennepe 1980; 1998a]. Естественно, что такой редкий факт, как появление ребенка на свет в околозародышевой плаценте, не мог остаться незамеченным и необыгранным в самых различных языках. Наличие чего-то, безвредного для здоровья и отличающее человека от других, всегда вызывало мысль о прибавлении, преумножении «благосостояния» и становилось на практике символом благополучия [Любарт 1997: 211–249]. Уже в далекой древности многие народы мира видели в наличии такой оболочки или даже ее части при рождении *знак свыше / un (bon) signe* «(добрый) знак»; *un bon augure* «доброе предзнаменование» / *добрый знак; хорошее предзнаменование*, – который будет сопровождать новорожденного всю жизнь. В связи с этим интересно отметить поверье, общее для всей средневековой Европы [Lecouteux 1986: 98–100; 1992: 42–43]: считалось, что дети, рождавшиеся с кусочками околоплодной оболочки на голове, имели *alter ego / второе «я»*, неотделимое от ребенка, т.к. оно сопровождало его с самого рождения. Европейцы считали такой «головной убор» особой меткой, знаком *потусторонних сил / des forces surnaturelles* «сил сверхъестественных», осязаемым признаком *выпавшей на долю ребенка судьбы / le destin dévolu* «судьба доставшаяся»: верили, что именно эта «шапочка» позволяла духу покидать тело, и такой ребенок, по всеобщему убеждению, был наделен необычными способностями [Le Goff 1985: 187–190]; говорили, что *душа их может отделяться от тела и раздваиваться / se dédoubler* [Bouteiller 1958: 11–23], из подобных поверий сложилась французская идиома: *f. âme/cœur double* «душа/сердце двойное» / *двоедушный, лицемер*. Про того, кто подозревался в связях с *Нечистым / Le Malin* или в *колдовстве / la sorcellerie* говорили: *il devait être né coiffé* «он должен был родиться с покрытой головой» (*coiffé* «причесанный; с покрытой головой, в головном уборе») [Lecouteux 1986: 98–100]. Их считали *ясновидцами / clairvoyant(-e)* «ясновидящий; прозорливый» (сложное слово из двух основ: *clair* «ясно, светло» и *voyant* «видящий»; *f. clairvoyance / ясновидение, проницательность, прозорливость*), *кудесниками и кудесницами, вещунами и*

вещуньями, чародеями и чародейками, этим названиям соответствует французское слово *m.devin(f.-eresse)* (от гл. *deviner* «раз-/у-/гадывать; догадываться» (*f.devinette* «загадка»; *devinable* «угадываемый»). О том, что *известно всем и каждому*, что *знает каждый встречный и поперечный*, французы говорят: *Il ne faut pas aller au devin pour en être instruit* «не нужно ходить к кудеснику, чтобы быть об этом осведомленным»; в русском языке: *к гадалке/бабке не ходить*, в значении «не подлежит сомнению» (*бабка* – в значении *ворожеея*, *гадалка* / *f.devineresse*; как и *бабушка* в поговорке: *Это еще бабушка надвое сказала/Поживем, увидим* / *C'est une chose/affaire en l'air* «это вещь/дело в воздух»/ *C'est à savoir* «это следует знать»/ *Qui vivra verra* «кто поживет, увидит».

В России о младенцах, родившихся в родовой оболочке, говорили, что они *родились в рубашке* или *в сорочке*. Русский народ видел в пузыре, окружающем ребенка с головы до ног, как бы предохраняя его, подобие яйца – символа вечности, плодородия и созидания. Эту тонкую перепонку и до сих пор еще *крестят в церкви вместе с ребенком, затем ее высушивают, зашивают в ладанку и носят вместе с крестом на счастье, от колдовства и сглаза* [Грушко, Медведев 1996: 407]. Этот феномен лег в основу образных выражений о тех, кому *всегда везет*, кому *посчастливилось* избежать смертельной угрозы. Идиомы-синонимы: *родиться в сорочке/рубашке; родиться под счастливой звездой*; французские эквиваленты: *être né(e) coiffé(e)* «быть рожденным(-ой) с покрытой головой», *(être) né(e) sous la bonne étoile* «(быть) рожденным(-ой) под доброй звездой – оба эти выражения обладают большой выразительностью благодаря своему яркому образу, но, если первые более характерны для разговорного языка, то вторые – для литературного [Dubois, Lagane 1960]. В свою очередь, в основе французской идиомы *être né coiffé* «быть рожденным в головном уборе» лежит несколько чаще встречающееся явление появления ребенка на свет не целиком в плаценте, но с так называемым «последом» – остатками родовых оболочек, которые иногда остаются на головке новорожденного [Любарт 1997: 211–249].

К добрым духам, например, у древних греков и римлян относились духи-хранители, наблюдавшие за рождением и охранявшие каждого человека на

протяжении жизни. По поверьям древних, все, что происходило с человеком (счастье, болезни и т.д.), было волей богов, а духи могли повлиять на их решения [Akoun 1990: 76–80]. В эпоху христианства почитание своего *ангела-хранителя* / *m.ange gardien* (термин впервые употреблен в Евангелии), берущее основу в языческих верованиях, распространилось по всей Европе [Степанов, Проскурин 1993: 26]. *Сколько людей в мире, столько и ангелов. У каждой живой души свой ангел-хранитель. Народится человек – и нового ангела посылает Бог беречь его от греха наносного, от ухищрений нечистой силы; ангел-хранитель каждое дело земное в книгу небесную записывает* [Грушко, Медведев 1996: 16–18]. *Ангелом-хранителем* / *m.ange gardien* и в русском и во французском языках называют своего защитника, покровителя: – Спасибо тебе/Вам/, ты/Вы/ – *мой Ангел-хранитель!* – говорят с благодарностью человеку, который вовремя пришел на помощь делом или советом; также во французском и русском языках называют иронически полицейских и *блюстителей порядка* (в русском их называли еще *архангелами*), а также телохранителей (из неформального опроса носителя языка); *le bon/mauvais ange de qn* «добрый/плохой ангел кого-л.» / *добрый/злой гений кого-л.* – о человеке, который оказывает на кого-либо хорошее или плохое влияние; *comme un ange* «как ангел» / божественно, превосходно (что-л. делать); тихий, спокойный (*как ангел*); *aux anges* «к ангелам/у ангелов» / *на седьмом небе*; в восторге; *être/se voir aux anges* «быть/видеть себя у ангелов» / *быть/очутиться на седьмом небе/прост. жить как у Христа за пазухой; быть в восхищении/в восторге; rire/sourire aux anges* «смеяться/ улыбаться ангелам» / *быть вне себя от радости/восторга; беспричинно смеяться/улыбаться; un rire aux anges* «смех ангелам» / *смех без причины; un sourire aux anges* «улыбка ангелам» / *блаженная улыбка; aller dîner/souper avec les anges* «пойти обедать/ужинать с ангелами» / *отправиться в гости к ангелам/отправиться на небо/на тот свет.*

3.3.3. О земной жизни

Появившись на свет божий, человек начинает свой земной путь в окружении противоборствующих *злых и добрых сил*, поджидающих его на

каждом шагу. Конечно, при условии, что он в них верит. Чаще мы воспроизводим в речи выражения, устоявшиеся во времени, содержащие следы верований предшествующих поколений, иногда заимствованных из других культур.

Множество поверий и примет связано в народе со всеми **временами года и месяцами**, в основном, это касается прогнозов о погоде и урожае. Например, февраль – самый короткий, но и самый ветреный и суровый месяц на европейской части континента, в народном языке многих европейских народов рассматривался как время, когда приоткрываются границы [Dubois 1982: 19–29; Lanher, Litaize 1990], разделяющие *тот и этот мир / l'autre monde et ce monde-ci*, когда *потусторонние силы беспрепятственно скитаются по земле* (во французском языке в таком контексте употребляются глаголы синонимы: *errer* и *rôder* «рыскать; бродить, скитаться, блуждать»). Во Франции ветреный февраль называли – *le mois du bonhomme bise qui hurle par les bois comme un «perdu» de chandeleur* «месяц «ветряного» человечка, который воет по лесам, как «пропащий» с праздника свечей» (перевод наш) [Dubois 1982: 19] (*bise* «северный ветер; поэт. зима»; *perdu* – страд. прич. пр. вр. от гл. *perdre* «терять(-ся); погубить, погибнуть; сбиться с дороги», стоит в кавычках, т.к. в игре слов подразумевается французское выражение *comme un perdu* «как потерянный» / *очертя/сломя голову; что есть мочи*); напоминает русского *старика-северика* – опасный и суровый ветер, который, по поверью, мешает рыбакам на севере России, – *его просят, снимая перед ним шапку, заклинают, а если ветер не ослабевает, то и кулаком грозят, чтобы был попутный, но не слишком сильный*. Другое схожее название северо-восточного ветра – *Сиверок*, как, например, в северорусской примете: *Сиверок на Митрофана (17 июня) рожь дождями заливает* [Грушко, Медведев 1996: 72–74].

Больше всего **прогнозов** и преданий у французов было связано с весьма почитаемым во Франции праздником в честь явления Господа в Храм, официально по-французски он называется *La Purification de la Vierge* «Очищение Девы» (2 февраля), в этот день, на сороковой день после рождения Младенца Иосиф и Мария внесли Иисуса в Храм Господень. Более расхожее французское

народное название этого праздника – *la Chandeleur* «праздник свечей» (однокоренное со словом *la chandelle* «свеча»), в словарях на русский язык это название переводят как *Сретенье* (15 фев. по нов. ст. (2 фев. стар. ст.)). Это праздник *очистительного огня* [Cuisenier 1995: 39–40]: раньше повсюду разжигались праздничные костры *les feux de joie* «костры радости», устраивались факельные шествия, теперь народные гуляния сопровождаются электрической иллюминацией, но в домах и церквях по-прежнему горят свечи: *les cierges de Chandeleur éloignent l'orage, la mort, les mauvais sorts, les démons de la nuit* «свечи Шанделёр удаляют грозу, смерть, злые судьбы, демонов ночи» [Dubois 1982: 19–29]. Праздник настолько популярен во Франции, что некоторые, связанные с ним поговорки до сих пор сохранились, например: рифмованная примета *La veille de la Chandeleur l'hiver s'en va ou (re)prend rigueur* «накануне Шанделёр зима уходит или (вновь) набирает силу»; *Quand l'ours (à la Chandeleur) montre ses cornes, c'est encore pour six semaines de froid* «когда медведь (на Шанделёр) показывает рожки, это еще на шесть недель холода» (l'ours «медведь» частое обозначение солнца, во французском фольклоре; выражение *montrer les cornes* «показать рожки» значит «показаться», а также «сделать кому-л. рожки» – шуточный жест, который иногда делают кому-л., фотографируясь) [Ibid], эта примета по смыслу тождественна следующей: *Si le soleil se montre et luit, vous verrez qu'encore un hiver suit* «если солнце показывается и светит, вы увидите, что еще зима последует» [Lanher, Litaize 1989: 30]. По времени этот праздник соответствует русскому празднику *Сретения Господня*, *Сретенье* – по-славянски «встреча», в Евангелии речь идет о встрече Ветхого и Нового Завета; но крестьяне часто объясняли название праздника тем, что *в этот день зима с летом встречаются, и чувствуется, что приближается весна* [Юдина 2000: 225].

Другой пример погодных «июньских примет» наглядно показывает, что в мире крестьянина все циклически взаимосвязано – быт, природные явления, хозяйство и т.д.: *В канун Митрофана (17 июня) не ложись спать рано, – в этот вечер примечают старики, – откуда ветер дует: тянет с полудня (с юга) – яровому хороший рост* (интересно, что в языках русского и французского народов

«юг» как часть света, страны, обозначается словом *полдень / le Midi*, во франц. яз. с заглавной буквы); *Ветер с востока* (с востока) к *поветрию* (повальным болезням) [Грушко, Медведев 1996: 72–74]. Сегодняшнее прочтение идиомы *знать, откуда ветер дует* – знать, откуда исходит информация; *знать, кто зачинщик*, – отсюда переносный смысл слова *поветрие* «новое веяние/течение; мода на что-л.».

Головной убор еще совсем недавно имел чуть ли не решающее (во всяком случае, наравне с обувью, большее, чем другие атрибуты одежды) значение в определении положения человека на иерархической лестнице общества [Verdier 1979: 158–160]. Поэтому во французской идиоме *être né(e) coiffé(e)* «быть рожденным(-ой) с покрытой головой» (см. выше) выбор слова *coiffé* «с покрытой головой; причесанный» обусловлен, во-первых, употреблением слова *la coiffe* «головной убор, чехол, колпак» в качестве медицинского термина, обозначающего околоплодную оболочку, а, во-вторых, это слово и его производные являются компонентами большого числа фразеологизмов: *m.diable coiffé* «черт в шапке» / *старая карга*; *f.chèvre coiffée* «коза в головном уборе»/*m.chat/m.chien coiffé* «кот/пес с покрытой головой» / *чучело*; *свинья в ермолке* – редкий случай, когда и в обоих языках общим компонентом является головной убор; а также фразеологизмов с именами святых [Merceron 2002; Monjaret 1997: 5–7]: *(être) coiffé comme Saint-Roch* «быть покрытым как св. Рош» / *(быть) в шапке набекрень*; *coiffer Sainte Catherine* «надевать головной убор св. Катерины» / *засидеться в девках* (в возрасте 25 лет); *décoiffer Sainte Catherine* «снять головной убор св. Катерины» / *выйти наконец замуж*; *décoiffer Saint-Pierre pour coiffer Saint-Paul* «снять шапку со св. Петра, чтобы надеть ее на св. Павла» / *влезть в новые долги, чтобы заплатить старые*. Во французском языке вообще существует множество выражений, связанных с головными уборами и прическами, ведь и в наши дни головной убор служит эмблемой той или иной профессии или религиозной принадлежности, прическа, сделанная модным и дорогим модельером, красноречиво свидетельствует о вкусах и доходах ее обладателя. Так, например, в XVII–XVIII вв. во Франции были очень модны

треуголки / *m.tricorne* (букв. «трехрогий»), как следствие было распространено поверье [Lacotte 2001: 82]: *Toucher un tricorne attirait la bonne étoile* «дотронуться до треуголки, притягивало счастливую звезду». Думается, «счастливая звезда» выступает синонимом «удачи», число три имеет символическое значение «благоприятного», к тому же такие головные уборы были редки и дороги, принадлежали членам лишь высшего общества; позднее это поверье было перефразировано: *Toucher n'importe quel couvre-chef laissait présager un avenir radieux* «дотронуться до любого головного убора, предсказывало радужное будущее»; сегодня французы знают, что *Toucher le béret d'un marin porte bonheur (il faut très précisément placer l'index de la main gauche sur le pompon et embrasser ensuite le marin)* [Ibid: 83] «дотронуться до берета моряка, приносит счастье (нужно очень точно поместить указательный палец левой руки на помпон и поцеловать затем моряка). Долгое время *le chapeau* «шляпа, шапка» покрывала голову богатого и знатного вельможи, в отличие от *le bonnet* «колпак, чепчик, вязаная шапочка» простолюдина (ср. русская поговорка *по Сеньке и шапка*, где головной убор также показатель сословной принадлежности человека). Как следствие во французском языке распространены идиомы с компонентом *le bonnet*: *m.bonnet de nuit* «колпак ночной» / скучный человек; *брюзга; triste comme un bonnet de nuit (sans coiffe)* «грустный как ночной колпак (без головного убора)» / *как в воду опущенный; у jeter son bonnet* «туда бросить свой колпак» / спасовать и т.д.; и со словом *le chapeau*: *porter le chapeau (прост.)* «носить шляпу» / *расплачиваться за других*; быть виноватым; *faire porter le chapeau à qn* «заставлять носить шляпу (венки) кого-л.» / *переложить ответственность; свалить вину на кого-л.* Последнее может этимологически восходить к обряду преподношения своей избраннице или избраннику венка из цветов – *le chapeau* в средние века употреблялось также в значении *венка / la couronne de fleurs* «корона из цветов» [Segalen, Chamarat 1983: 128]. До сих пор во французских провинциях не принято класть шапку на стол или кровать, ведь еще в середине XX в., это означало бы близкую смерть в доме [Lacotte 2001: 85]: *poser un chapeau sur un lit ou sur une table laissait craindre une mort prochaine dans la maison*

«положить шапку на кровать или стол вызывало опасения близкой смерти в доме» (перевод наш); в основе лежит еще более древнее суеверие: *une couronne de fleurs placée sur un cercueil ou une tombe présageait une mort prochaine de la parenté* «венки, помещенный на гроб или могилу, предвещал близкую смерть близких» (перевод наш). Венки имели и до сих пор имеют культовое значение во множестве ритуальных игр и древних свадебных обрядов, в основном связанных с циклом весеннего возрождения [Sarg 1975: 16–30; Segalen 1998; Sondaz 1974: 200–202]. Обычай плести и дарить венки из первых цветов и поныне сохранился в некоторых традиционных играх во Франции, и еще в большей степени в России, где помимо обычая завязывать на Троицу (воскресенье, пятидесятый день после Пасхи, иначе Пятидесятница) ленточки на ветвях берез – *завивать березки*, символизирующие весну, юность и девственность, еще довольно распространено *развивать на березах венки и гадать о будущем: увядший или самостоятельно развившийся венок сулит смерть или безбрачие*. Согласно русским преданиям, на Троицу в березовые ветви вселяются души умерших родственников, и они могут помочь узнать будущее [Грушко, Медведев 1996: 36–37, 469; Пропп 2000: 100]. Кое-где в Европе, в том числе в некоторых регионах Франции, еще существует обычай, схожий с русским *завиванием березок на Троицу*: 1-го мая украшают лентами деревце или разросшуюся ветвь, и сажают так называемый *le mai* «май» / *майское дерево*, закрепив его в куче навоза перед домом, что должно привести к благополучию, плодородию: *planter l'arbre de mai/le mai* «посадить дерево мая/май»; в некоторых областях верят, что *le mai éloigne les serpents* «майское дерево прогоняет змей»; кое-где на его верхушке укрепляют венки из свежих цветов и лент. Обряд восходит к почитанию древними греками и римлянами богини Майи (лат. *Maius*), давшей название этому месяцу [Robert 1966: 34–51].

Следует также сказать о *счастливых и несчастливых часах в сутках*, которым покровительствуют соответственно добрые или злые ангелы, как источник этого поверья Е. Левкиевская указывает средневековую апокрифическую книгу «О часах добрых и злых», где подробно описывались благоприятные и неблагоприятные часы суток и дни недели [Левкиевская 2000:

495]. Согласно русскому поверью, самое опасное время суток, всецело подвластное нечистой силе, – между полуднем и часом дня и между полночью и часом ночи [Там же]; отсюда выражения: *В добрый час!*; *в не добрый час/не в час сказать/сделать*; по поверьям, всякое недоброе пожелание, высказанное в эти часы, сбывается неумолимо. Во французской лингвокультуре также существуют схожие поверья и выражения: *une mauvaise heure* «плохой час» / *неблагоприятное/неподходящее время*; посл. *Il n'est qu'une mauvaise heure en jour* «только один плохой час в сутках» / *Семь бед – один ответ*; отсюда *un mauvais/méchant/vilain quart d'heure* «плохая/злая/скверная четверть часа» / *неприятная минута*; неприятность; *passer un mauvais quart d'heure* «провести плохую четверть часа» / *пережить неприятную минуту*: *Il va passer un mauvais quart d'heure!* «он проведет плохую четверть часа» / *Ему туго/солоно/худо придется/Ему достанется/Ему худо будет!*; *avoir de bons et de mauvais quarts d'heure* «иметь хорошие и плохие четверти часа» / *быть то в хорошем, то в плохом настроении*: *Il a de bons et de mauvais quarts d'heure* «он имеет хорошие и плохие четверти часа» / *У него (часто) меняется настроение*; *à la bonne heure* «в добрый час» / совр. своевременно; заблаговременно (в классическом франц. яз. до кон. XVIII в. это выражение обозначало также *в счастливый час* «в благоприятный момент; кстати»; его также устаревший сегодня антоним: *à la male heure* «в плохой час» (*mal(-e)* уст. прил. «дурной, злой») / *в недобрый час*; *в смертный час*; некстати [Dubois, Lagane 1960]); ранее устаревшее ныне восклицание: *A la bonne heure!* являлось также, аналогично русскому напутствию, которое сохранилось и по сей день, пожеланием кому-либо удачи в начинании какого-либо дела: *В добрый час!* (обычно при отправлении в дорогу) [Duchesne, Leguay 1999].

Удачное начало является у многих народов *доброй приметой*, считается: *Как начнешь дело, так и кончишь*. Французы и сейчас говорят: *Bien commencé, à demi avancé* «хорошо начато, наполовину пройдено»; *Qui bien commence bien avance* «кто хорошо начинает, хорошо продвигается»; *Un bon début est la moitié de l'œuvre* «хорошее начало это половина дела» / *Доброе начало половина*

дела/половина пути. На первом дне недели, месяца, года лежит большая ответственность [De Caunes, Algoud 1990: 42], люди верят, что: *Как встретишь Новый Год, так его и проведешь; С кем встретишь Новый Год – с тем его и проведешь* (из неформальных опросов носителя языка, Москва, 2014–2016). В Европе, как известно, Новому Году придается значительно меньшее значение, чем Рождеству / *le Noël*, поэтому во французском можно скорее встретить фразеологизмы, связанные с этим религиозным праздником, чем с Новым Годом, как например: *On a tant chanté Noël, qu'à la fin il est venu* «так долго воспевали Рождество, что наконец оно пришло» / *Hu vot, ждали-ждали и наконец дождались!*; *Noël au jeu, Pâques au feu* «Рождество за игрой, Пасха у огня» / *После теплой зимы холодное лето*. У нас верят: *Каково начало, таков и конец* – потому и *возвращаться с полдороги – к худу/худое приключится/пути не будет*, и чтобы этого не случилось, *нужно в зеркало посмотреться и присесть на дорожку* перед вторым выходом [Панкеев 1998: 52–53]. Перед отъездом в дальний путь *присесть на минуту – это святое!* Говорят: *Посидим перед дорожкой – помолчим или посидим перед дорогой, и в путь!* – это, чтобы *опомниться*, сообразить – не забыли ли чего. И в песне об этом поется: *Присядем, друзья, перед дальней дорогой // Пусть легким окажется путь*. Считается еще, что *на удачу* перед отъездом надо *выпить на посошок*, – восходит к древнему обычаю пожелания добра, здоровья и удачи за поднятием бокала с алкоголем, который издревле считался «божественным напитком» и проводником духа и тела в высшие сферы, которые могут способствовать здоровью и благополучию, из-за дезинфицирующих свойств спирта, которые призваны в данном случае обезвредить нечистого [Ананьина 2016: 327–338], – ведь дорога это трудное предприятие, в котором не помешает помощь высших сил.

Много поверий связано с **путем-дорогой**. В целом у всех индоевропейских народов образы и образные выражения, связанные с дорогой, можно условно подразделить на три взаимосвязанные группы [Dumézil 1992: 262–265]: 1) это дорога как испытание, мытарства: *m.chemin de la croix* «дорога креста» / *путь на Голгофу*; *тяжкое испытание*; *m.chemin pineux/du paradis* «путь колючий/рая» /

тернистый путь; *faire voir du chemin* «показать дороги» / *показать почем фунт лиха/небо в алмазах*; 2) дорога-скитания, разрыв с домом и семьей: *m.coureur de grand chemin* «искатель большой дороги» / *искатель приключений*; *m.voleur de grand(s) chemin(s)* «вор большой(-ших) дороги (дорог)» / *разбойник с большой дороги*; *être toujours par chemin* «быть всегда в пути» / *всегда отсутствовать*; 3) разработанная христианством идея праведности или неверности выбранного пути: *s'écarter du bon chemin* «отойти с нужного пути» / *сбиться с дороги*; *s'battre sur le bon chemin* «сбиться с пути истинного»; *mettre en bon chemin* «поставить на хороший путь» / *наставить на путь истинный*. Проанализировав фразеологизмы русского и французского языков, связанные с дорогой, можно сделать вывод, что в русском языке (при устойчивом образе «плохих дорог») больше распространены выражения с образом пути – странствия, скитания, а во французском (при сравнительно небольшой территории Франции) – с образом тяжелого испытания и трудностей. Это можно было бы отнести к тому, что в истории Европы образ дороги связан в основном с периодом становления капитализма, когда разоренные крестьяне хлынули в город на заработки, а за бродяжничество вешали вдоль дорог [Delumeau 1978: 385–340].

Считается, если другим известны твои **намерения и планы**, то это лишняя помеха, на этом древнем представлении основаны обычаи и выражения: *Если сказать задуманное наперед, оно может не сбыться*; *Загадай желание, но никому о нем не говори! А то, не исполнится!* (из неформального опроса носителя языка). Сказать, куда ты направляешься, значит подвергнуть опасности цель путешествия: *от вопроса «куда?» дорога будет несчастливой*, и, если незадачливо спросят: «Куда идешь/едешь?», нужно ответить: *За/на Кудыкины/у горы/у (воровать помидоры – современная рифмованная концовка (из неформального опроса носителя языка))*, тем самым, во-первых, возвращая слово «куда», «обезвреживая» его, и, во-вторых, упоминанием «гор», говоря о дальности и неопределенности путешествия. К этим же представлениям относится поговорка с пожеланием удачи «наоборот», с целью как бы обмануть нечистую силу, которая всегда норовит сделать все по-своему, назло: *Ни пуха, ни*

пера!, в ответ на которую следует дружески послать доброхота: *К черту!* – эта поговорка пришла из древности, когда, провожая человека на охоту, ему так иносказательно желали хорошей добычи [Зимин 2009]. Во французском языке в подобных случаях употребляется пожелание: *Casse-toi la jambe!* «сломай себе ногу», пришедшее из театрального арго, конкретно из балета, где так говорят артисту перед выходом на сцену. В этом же контексте следует рассматривать и суеверия, связанные со счетом, у нас говорят: *Чужих кур не считай – сглазишь*, – в народе сам по себе взгляд на что-либо трактуется как его присвоение, хотя бы и частичное. У французов со схожим смыслом существует пословица *Brebis comptées, le loup les mange* «овцы посчитаны, волк их ест» / *Крадет волк и считанную овцу*, в том значении, что излишние предосторожности могут только навредить; по народному убеждению, слишком тщательно подсчитывать свое имущество – *attire la malchance* «привлекает неудачу», поэтому считалось, что *Compter un troupeau porte malheur et attire le loup* «посчитать стадо – приносит несчастье и привлекает волка» [Rey 2006: 109]. Против возможного сглаза и порчи направлен распространенный у многих народов обычай: давать ребенку несколько имен; потому, как известно, *владея именем – владеешь человеком*, например, в России этому служили два имени: мирское и данное при крещении, и долгое время *День ангела*, ближайший к дню рождения, с тем именем, которое давалось при крещении, почитался больше, чем сам день рождения [Ветухов 1907: 260–263], например, *Татьянин день* – день св. Татьяны (также *День студентов*); во Франции часто уже при рождении дается два имени, например Жан-Жак Руссо, или еще больше, например Валентин Луи Георг Евгений Марсель Пруст (Valentin Louis Georges Eugène Marcel Proust).

Распространено много поверий об **удаче** и **везении**. В русском языке отмечается несколько меньше идиом со словами «удача, везение», чем во французском, в русских эквивалентах чаще встречается слово «счастье, радость»: *dans la chance ou dans la malchance* «в везении или в невезении» / *и в горе и в радости (la malchance* «неудача», *le malchanceur* «неудачник»); *porter chance* «нести удачу» / *приносить счастье/удачу*; *avoir la bonne fortune de...* «иметь

хорошую удачу от...» / *иметь счастье что-л. делать; удостоиться какой-л. чести* и др. У нас в обиходе распространена примета: *Просыпать соль, приносит несчастье; Просыпать соль – к ссоре* (из неформального опроса носителя языка, Москва). Во Франции: *Du sel sur la nappe, le mal vous attrape* (из неформального опроса носителя языка) «соль на скатерть, беда вас схватит» – это поверье опирается на древнюю многообразную подоснову, отраженную, также и во французской культуре. У славян соль – *Божий дар*, неотъемлемый атрибут хлеба, который *всему голова*, т.к. *без хлеба не сытно, а без соли не вкусно. Хлебом-солью* встречают дорогого гостя, т.к. считают, что соли боится нечистая сила; а *без соли, без хлеба – худая беседа*, зато недруга выдворяют *несолоно хлебавши* [Розанов 1990: 120–125]. Само происхождение слова соль связано с Солнцем, старинное название которого Солонь, так же, кстати, назывался и македонский город, ныне Салоники, старинное выражение *идти посолонь* означает идти по солнцу [Иванов, Топоров 1976: 138–145]; в деревнях за едой еще можно услышать: *посолони маленько. Хлеб да соль!* – традиционное пожелание добра, отсюда такие слова: *хлебосольство* и *хлебосольный*, которые являются общепринятой характеристикой русского гостеприимства [Розанов 1990: 120–125]. *В начале обеда съест кусочек хлеба с солью – к счастью* [Панкеев 1998: 153] – такой незамысловатый, но сытный прототип соленых орешков и чипсов располагает к обильному возлиянию во время хорошего застолья (по-французски в подобных случаях говорят: *Cela porte bonheur!* «Это приносит/принесет счастье!»). *Чтобы узнать человека, нужно с ним вместе пуд соли съест*, которая существует и во французском языке: *Pour bien connaître un homme il faut avoir mangé un minot de sel avec lui* «чтобы хорошо знать человека, нужно съесть мино соли с ним» (un minot – старинная мера емкости для сыпучих веществ; в Париже составлял 39 л [Duchesne 1999; Greimas 1968]). О старом друге говорят: *Мы с ним вместе (не один) пуд соли съели*; есть поговорка: *если пересолил еду – влюбился* (из неформального опроса носителя языка, Москва, 2014–2016). В целом, можно сделать вывод, что соль имеет в русском языке положительную коннотацию. В средние века соль была очень дорога из-за известного налога на соль, в России это привело даже к так

называемым *Соляным бунтам*, что еще более способствовало исключительному к ней отношению. Французские крестьяне считали, что, если проглотить чайную ложку соли перед сном, приснится суженый, если поместить тарелку с солью под кровать больного, то он скорее выздоровеет, а опрокинутая за столом солонка приведет к неминуемой ссоре того, кто опрокинул и его соседа напротив [Lacotte 2001: 85; Menon, Lecotté 1993: 209]. Вера в неперемнное несчастье, последующее за подобной неудачей, сохраняется у многих народов и связывается с тем, что якобы *Иуда опрокинул на стол солонку во время тайной вечера*. Русский охранительный обычай: *Если просыплешь соль, нужно бросить щепотку через левое плечо*, еще лучший эффект достигается, если смеяться при этом (из неформального опроса носителя языка) – выражая тем самым презрение к страху и *нечистому / l'impropre*. Смех у древних народов в отношениях с *нечистой силой*, как и звуки музыкальных инструментов, например бубна, во время празднеств и игрищ, связанных с аграрным циклом и посвященных плодородию земли, был метафорой грома, которым бог-громовник (Перун) разгонял весной чары-тучи злой Зимы [Афанасьев 1995: 128–130; Пропп 1999].

Такое распространенное поверье, как вера в *несчастье, принесенное перебежавшей через дорогу черной кошкой*, – у нас говорят: *черная кошка дорогу перебежит – в этот день удачи не видать/несчастье случится* (из неформальных опросов носителя языка, Москва, 2014–2016), – в большой степени связано с архетипом «начала пути», и имеет древнюю и многоступенчатую историю. Полагают, что его распространение по Европе началось из греко-римской культуры, где изначально существовало поверье о ласке: *Если ласка перебежит через дорогу, – верили древние греки – нужно подождать, пока кто-нибудь не перейдет дорогу или перекинуть через дорогу три камня* [Криничная 2004: 539–540]. Поверье о кошке сложилось в Древней Греции, вероятно, под влиянием древнеегипетской культуры, где это животное (причем, любого цвета) было столь почитаемо, что вся семья надевала траур, если в доме умирала кошка, ведь долгое время ее считали настоящим живым богом [Detienne, Vernant 1979: 18]. Издревле было замечено, что кошки на удивление живучи, египтяне

приписывали кошке девять жизней [Bobis 2000: 97–99] – поверье, которое затем распространилось по всей Европе: *Кошка так живуча, что только девятая смерть и может ее уморить*, вариант: *Кошка живуча: лишь девятая смерть ее донимает* [Грушко, Медведев 1996: 225–226]. Отсюда русская идиома: *живуч(-а) как кошка* или *как кошка живучий(-ая)* – о людях, которые оправляются после тяжелых (иногда часто случающихся) физических недомоганий, травм и т.п., и ее французский эквивалент: *avoir l'âme chevillée au corps* «иметь душу приколотой к телу»; сходная французская идиома *retomber comme un chat sur ses pattes* «вновь упасть как кошка на четыре лапы» / *выкрутиться (из беды)*; *выйти сухим из воды*.

Черная кошка как фигурант поверья появляется только в позднем средневековье (причем, в тесной связи с *происками дьявола / les maléfices du Malin*, с которым людское сознание почти архетипически связывает это животное до сих пор: из-за ночного образа жизни, независимого характера, *кошачьего взгляда* и т.п.) как атрибут ведьм (*la sorcière*) [Lecouteux 1992: 75–84; Scott 1973: 138–140], уже в позднехристианский период, распространившись в той или иной степени по всей Европе и России, где ранее существовали собственные сходные поверья, но с другими животными. Непосредственно в кельтской мифологии символика кошки не присутствует: кельты, и галлы в частности, предпочитали более близкий им образ рыси (*m.lynx*), соседствовавшей с ними в лесах, к кошке кельты относились с некоторым недоверием [см. Le Tenneur 1979]. Позднее, в крестьянской Европе до Реформации, подобные поверья были связаны с образом зайца, вдруг выскочившего из-под межи во время полевых работ, до сих пор в деревнях западных регионов Франции образ «зайца, пойманного жнецами» служит для описания конца уборочных работ и лежит в основе выражений: *attraper le lièvre* «поймать зайца» в значении «последним убрать снопы на поле»; *le lièvre va sortir* «заяц сейчас выскочит» – «скоро конец работ»; *couper la patte au lièvre* «отрезать лапу зайцу» – «завершить работу» [Derecker 1992: 39]. В Средние века в Европе вопреки тому, что кошки в немалой степени спасали людей от мышей и крыс – главных разносчиков эпидемий, захлестнувших Европу, и как раз

в связи с тем, что этим эпидемиям приписывалось то дьявольское, то божественное проведение, – именно тогда кошкам, какой бы ни была их расцветка, начинают придавать статус *приспешника дьявола / le suppôt du diable* [Clebert 1971]. Между прочим, считалось, что в хвосте у этого животного спрятан волосок самого Дьявола [Scott 1973: 139]; до сих пор в некоторых французских провинциях верят, что у каждой черной кошки в шерсти обязательно найдется белый клочок (или хотя бы один волосок), который обладает исключительной *волшебной силой / la puissance magique* и *принесет счастье / porte bonheur* тому, кто его обнаружит, и будет носить в медальоне [Lacotte 2001: 84–89]. Во многих средневековых текстах демон, превратившись в черную кошку, охраняет большие богатства; было распространено представление: *le Malin se changeait en chat noir pour attendre au pied du lit d'un mourant afin de s'emparer de l'âme du défunt* «лукавый оборачивался черным котом, чтобы ждть у подножья кровати умирающего, с тем, чтобы овладеть душой покойника»; сегодня бытует поверье: если приютить бездомную кошку, это принесет удачу и богатство – *le chat errant adopté apporte la bonne fortune* «кот блудный приемный приносит добрую удачу» [Ibid]. Сходные представления о связи кошек (всех мастей) с нечистой силой бытовали и в России [Белова 2000], есть даже такая шутливая поговорка – *страшнее кошки зверя нет: Если ночью на грудь навалилась серая кошка – это домовая давит, надо его спросить: к добру или к худу?; Во время грозы нужно выкинуть кота из дому, иначе притянет молнию и будет пожар (молнией Бог поражает нечистую силу); На Ильин день (2 августа) нечисть прячется в черную кошку (Илья-Пророк мечет с неба огненные стрелы); Если кошка что-нибудь обнюхала, значит осквернила – человеку есть нельзя; Когда кошка чихает, следует ей сказать: «Будь здорова!» – зубы болеть не будут; На черную кошку можно у нечистой силы выменять шапку-невидимку и неразменный рубль* [Зимин, Спириин 1996; Грушко, Медведев 1996: 225–226]. *Кошка и ночью может разглядеть нечисть, если она ночью нервничает, значит, видит призраков* [Там же] – известно, что кошка хорошо видит, особенно ночью, – про того, кто очень хорошо видит в темноте, говорят: *видит как кошка (в темноте); avoir les yeux de*

chat «иметь глаза кошачьи» / *видеть как кошка (в темноте); иметь кошачьи глаза (зеленого цвета)*. Раньше считалось, что кошку нельзя брать в дорогу – пути не будет: кошку в дорогу не берут – от нее лошади сохнут, – известно, что кошка привыкает даже не к хозяину, а скорее к дому, месту, где живет, а также, что лошади генетически опасаются кошачьих [Панкеев 1998: 68]; ср. старое французское поверье: *Emmener le chat sur un bateau – risque de naufrage* «увезти с собой кота на корабле – риск кораблекрушения» [Lacotte 2001: 84–89]. Подобные поверья не привели в России к столь безжалостному уничтожению кошек, как это было, например, во Франции. В средневековой Европе подобные поверья привели к широкомасштабной кампании по истреблению кошек (которая длилась вплоть до официального запрещения в XVIII в.), причем коты любой масти, заподозренные в сношении с дьяволом или колдуньями, подвергались столь же изощренным процессам и пыткам, что и люди, которых преследовала Святая Инквизиция, приведем один лишь пример: «обвиненных и осужденных» кошек закрывали в корзинах и сжигали заживо в купальских кострах (в ночь на Ивана Купалу, *les feux de la Saint-Jean* «костры (праздника) св. Жана») [Bobis 2000: 120; Delumeau 1978; Le Goff 1985; Le Goff, Rémond 1988]. После запрещения официальных расправ над кошками их еще долго продолжали преследовать – народная молва настойчиво приписывала им связь с нечистыми силам, верили, что *les chats apportent de favorables présages* «кошки приносят благоприятные предзнаменования» [Lacotte 2001: 84–89]; а на юго-западе Франции крестьяне закапывали живьем кота в поле, чтобы избавиться от сорняков – *pour débarasser le champ des mauvaises herbes* «чтобы избавить поле от плохих трав», и т.п. [Achard 1983: 53]. Эти исторические факты обусловили немало французских фразеологизмов, которые вначале употреблялись со словом *le chien* «пес, собака», которое затем, в связи с распространившимися «антикошачьими» настроениями, было заменено на *le chat* «кот, кошка» [Rey 2005: 153–156]: пословица *Il ne faut pas (r-)éveiller le chat qui dort* «ненужно (раз-)будить кота, который спит» / *Не буди лиха, пока оно тихо/пока лиха спит* (первоначальный французский вариант: *éveiller le chien qui dort* «разбудить пса, который спит»; со словом «кот» впервые

употреблено у Рабле; в современном языке употребляется в основном с глаголом *réveiller*, в значении «ненужно возобновлять старую ссору»); образовавшаяся от нее идиома *éveiller/ réveiller le chat qui dort* «будить/разбудить кота, который спит» (по данным того же словаря, преимущественно с глаголом *éveiller*, в значении «(вновь) создать опасность своей неосторожностью») – согласно русским словарям, эта французская идиома обозначает: *дразнить гусей; бередить старые раны/разбередить (старую) рану*; возобновить старую ссору, и употребляется в повелительном наклонении: *n'éveille point le chat qui dort* «не буди вовсе кота, который спит» / *не буди лиха, пока оно тихо* [Гак, Рецкер 1963: 210; Смирнова 2000: 290–293; Гак, Мурадова 2005]; др.: *se servir de la patte du chat pour tirer les marrons du feu* «пользоваться лапой кота, чтобы таскать каштаны из огня», вариант *tirer les marrons de la patte du chat* «таскать каштаны лапой кота» / *чужими руками жар загребать* (восходит к крылатым словам из басни Лафонтена «Le Singe et le Chat» /Обезьяна и Кот/: *tirer les marrons du feu pour qn* «таскать каштаны из огня для кого-л.»); *C'est le chat!* «это кот!» / *Это кошка виновата!* (иронический ответ на наивную попытку оправдаться) (из неформального опроса носителя языка); *ingrat comme les chats* «неблагодарный как коты» / *в высшей степени неблагодарный*; *il n'y avait que le chat* «был только кот» / *свидетелей не было*, его вариант [Vigerie 1998: 83]: *pas la queue d'un chat* «ни кошачьего хвоста» / *ни единой души*; *avoir un chat dans la gorge* «иметь кота в горле» / *говорить охрипшим голосом*.

Вера в связь кошки с жилищем и хранителем дома – *домовым* – в России, и *le génie de la maison/le génie tutélaire/l'esprit follet* «дух дома/дух покровитель/дух сумасбродный» – во Франции – существовала до самого последнего времени и еще свежа в памяти [Lecouteux 2000: 152]. Считалось, что при въезде в новый дом: *Il ne faut jamais entrer pour la première fois dans une maison que l'on vient de faire construire sans s'y être fait précéder par un animal domestique quelconque, chien, poule ou chat* «никогда не нужно входить в первый раз в дом, который только что тебе построили, не впустив перед собой какое-либо домашнее животное, собаку, курицу или кота» [Le Braz 1982: 96]. *Il est de fort mauvais augure d'abandonner ou*

de perdre son chat «очень плохой знак – бросить или потерять свою кошку»; французы верили, что, если кошка покидает дом больного человека, то летальный исход неизбежен [Lacotte 2001: 85]. К подобным воззрениям восходит французская идиома [Esnault 1965] *emporter le chat* «унести с собой кота» / переезжать/ переселиться; арго. *улизнуть, смыться*. В России говорили: *При переходе в новый дом вперед пускай кошку и петуха*, – это поверье сохранилось у нас и по сей день: *При въезде в новый дом или квартиру первым пускают котенка*; новоселам часто дарят котенка, за которого *нужно обязательно дать выкуп, а то убежит или погибнет* (сегодня этот же обычай распространился на любое подаренное животное; также *дают выкуп за подаренный носовой платок, а то плакать будешь; дарить острые предметы – к ссоре, надо взять выкуп – тогда обойдется*) [Грушко, Медведев 1996: 225–226]. До сих пор у нас *трехцветная кошка счастье приносит* – считается *счастливой* (из неформального опроса носителя языка, Москва, 2014–2016), самая «счастливая» кошка – *семицветная: Семишерстная кошка в доме – залог благополучия* [Там же: 226]. Во Франции представления об удаче связаны с полосатой кошкой / *Le chat tigré apporte une bonne fortune* «кот полосатый приносит хорошую удачу» [Lacotte 2001: 85].

Издревле наблюдая с большим вниманием за поведением кошачьих, человек научился сопоставлять его с окружающей природой. Из этих наблюдений сложилось немало примет о погоде, иногда справедливых, иногда, основанных исключительно на суеверии, сравним некоторые из них: *Voir le félin tourner le dos à la cheminée annonce un naufrage* «увидеть кошку, повернувшуюся спиной к камину, предвещает кораблекрушение» (*un naufrage* здесь «плохая погода», также «катастрофа; неудача») [Ibid: 87]; в России говорили: *Кошка в печурку – стужа на двор* [Грушко, Медведев 1996: 226]. Интересно сопоставить приметы о «кошачьем умывании»: в большинстве французских примет за умыванием кота следует плохая погода, например, *Regarder le chat se laver le museau – signe de tempête, d'orage ou de neige* «смотреть, как кот умывает морду – признак бури, грозы или снега» [Lacotte 2001: 88]; у нас примечают: *Кошка моется – к ведру*

(вёдро – душная парящая погода перед дождем) [Ермолов 1995: 66–68]. Старые рифмованные французские приметы говорят о том же: *Quand le chat se frotte l'oreille, c'est le temps vif qui se réveille* «когда кот себе трет ухо, резкая погода пробуждается»; *Chat qui se lèche la patte et se la passe derrière l'oreille annonce le mauvais temps pour les jours suivants* «кот, который себе лижет лапу и проводит ею за ухом, предвещает плохую погоду на следующие дни» [Lacotte 2001: 88]; ср. в русском: *Кошка лижет лапу – на хорошую погоду, а лижет хвост и прячет голову – к ненастью* [Ермолов 1995: 66–68]; *Кошка лижется в плохую погоду – жди гостей*, поэтому, наверное, у нас до сих пор, хоть и в шутку, говорят: *Кошка моется – гостей намывает/зазывает*, а когда гости все же не приходят: *Кошка-пустомойка: долго мылась, гостей не заманила* [Панкеев 1998: 68], – в обществе традиционном верили, что *гостеприимство Богу угодно*; гостей с новостями ждали с нетерпением, принимали радушно, негостеприимство считалось грехом и вредило дому и семье [Маркевич 1991: 9; Розанов 1990: 120].

В русском языке из поверья о *черной кошке* образовались идиомы: *между кем-л. и кем-л. (черная) кошка пробежала*, – может переводиться французской идиомой *il y a un (certain) froid/du froid entre qn et qn* «есть (некоторый) холод между кем-л. и кем-л.», и производной от нее разговорной единицей *être en froid avec qn* «быть в холоде с кем-л.» (могут также переводиться: *в чьих-л. отношениях появился холодок; между кем-л. пробежал холодок/быть в натянутых отношениях/быть на ножках с кем-л.*); *перебежать дорогу кому-л.* в значении «умышленно или нет лишить кого-л. преимущества; помешать исполнению чьих-л. планов в свою пользу; опередить» (синонимы: *разг. обставить/обскакать; одурачить кого-л.; подставить ножку/поставить подножку*).

Французские эквиваленты идиомы *перебежать дорогу кому-л.*: *couper/faucher l'herbe sous le pied à/de qn* «обрезать/скосить траву под ногой кому-л./кого-л.» восходят к символическому значению **травы и растений** в традиционных культурах аграрных областей [см. Агапкина 1994: 84–111]. В этом контексте следует, в первую очередь, упомянуть *les herbes de la Saint-Jean* «травы (праздника) св. Жана» (*la Saint-Jean* «(праздник) св. Жан» / *День Ивана Купалы*,

см. выше), собранные *la nuit de la saint Jean* «в ночь св. Жана» / *в Иванову ночь*, например: *l'herbe de Saint-Jean* «трава Святого-Жана» / *полынь*. Известный французский этнолог Н. Кретэн пишет, что в народном представлении весь цикл движения Солнца связывался с ростом и изобилием растений, «пик» солнечного цикла ассоциировался с полным созреванием трав, которые приобретали к этому моменту наивысшую «чудодейственную» силу [Cretin 1999: 58–59]. По словам Н. Криничной, суть знахарского лечения сводилась к следующему: «Жизнь нельзя исправить, ее можно только начать сначала» особым ритуальным актом, ведомым только знахарю, его лечение было «направлено на восстановление, обновление, усиление того, что приходило в упадок, убывало, «старилось»» [Криничная 2004: 577]. Поэтому цветы и травы, собранные в этот срок, считались более целебными, чем другие: в России этот день называли еще *Иван цветной* или *Купала-травник*. Из таких поверий [см. Pelt 1987, 1988] во французском языке возникло выражение уст. *employer/avoir/ mettre dessus toutes les herbes de la Saint-Jean* «применять/иметь/приложить сверху все травы св. Жана» / *пустить в ход все средства; соблюсти все формальности*.

Выражения с компонентом f.herbe «трава» распространены во французском языке: *l'herbe sacrée/à tous les maux* «трава священная/от всех болей» / *вербена*; *les mauvaises herbes* «плохие травы» / *сорняки, сорная трава*; *(re)pousser comme une/de la mauvaise herbe/comme du chiendent* «(вновь) расти как сорная трава/как пырей (de la/du – частичный артикль для неисчисляемых существительных) / расти быстро; *расти как грибы*; *расти безо всякого ухода/как сорная трава* – в значении «быстро расти» французскую идиому употребляют, говоря о детях, которые быстро и легко растут (ср. f.*mauvaise graine* «плохое семя» – о детях, из которых, по мнению взрослых, *ничего путного не выйдет / худое семя; отродье*); *(pousser) en mauvaise herbe* «(расти) сорной травой» / *(расти) безо всякого ухода*; *Mauvaise herbe/graine croît toujours/ne meurt pas/pousse toujours/vite* «сорная трава прорастет всегда/не умирает/растет всегда/быстро» (также шутливо о детях) / *Сорная трава быстро растет*. Есть *целебные травы*, которые исцеляют и укрепляют, а есть и *вредные, ядовитые травы*, от которых у человека случаются

различные недуги, в том числе и душевные [см. Bensa 1978], отсюда: *marcher sur quelque mauvaise herbe* «пройтись по какой-н. сорной траве» / *быть не в духе/встать с левой ноги* – *Sur quelle herbe/sur quoi avez-vous/as-tu marché?* «по какой траве/по чему вы прошли/ты прошел?» / *Что с вами/тобой стряслось?/Что (это) на вас/на тебя нашло?/Что за блажь на вас/тебя?/Какая муха вас/тебя укусила?* Но наиболее соответствует русский эквивалент: – *Ты что, белены объелся?* – издревле были замечены наркотические свойства этого растения: запах беленного масла приводит человека в раздражение, и поэтому считалось, что *от нее человек начинает искать ссоры*; белена считалась *травой ведьм* – *мазь из нее якобы позволяет летать по воздуху* [Грушко, Медведев 1996: 34, 182–184].

Известен русский обычай суеверных людей – *плюнуть три раза через левое плечо от сглаза*, чтобы **предотвратить несчастье**. *Плевать через правое плечо не следует: ведь там незримо стоит ангел-хранитель, все добрые дела человека учитывает, ну а слева таится черт, стережет малую промашку, так на него и плюй!* [Там же: 18], отсюда и поговорка: *Плюнь три раза – не моя зараза!* – говорят, чтобы избежать какой-либо неприятности, болезни, неудачи в начатом деле и т.п. (из неформального опроса носителя языка): *чтобы не накликать беду/разг. не накаркать / conjurer le mauvais sort* «заклясть злую судьбу» т.е. *ne pas attirer la malchance/le malheur* «не навлечь неудачу/несчастье». *Плюнуть три раза – от сглаза* нужно, чтобы *не сглазить* удачное завершение предприятия, чтобы оправдались надежды, употребляется в виде фразеологизма: *Тьфу-тьфу-тьфу, чтоб не сглазить!* – говорят, чтобы удалось задуманное (из неформального опроса носителя языка). В обоих случаях слова сопровождаются жестом: *нужно три раза постучать по дереву* (за неимением дерева можно *постучать по голове*, из-за игры слов *дурная голова – дубовая*; также отсылка к языческим деревянным идолам, часто в виде головы) (из неформального опроса носителя языка). У французов в подобных случаях говорят: *toucher du bois* «дотронуться до дерева» [см. Bross 1989], чтобы *conjurer le mauvais sort* «заклясть злую судьбу» / *отвести сглаз/беду; чтобы не сглазить*, варианты: *je touche du bois* «я трогаю дерево», что

соответствует *je conjure le mauvais sort* «я заклинаю злую судьбу», может переводиться: *постучу по дереву; только бы ничего не случилось/ничто не помешало; Тьфу, тьфу, тьфу, чтоб не сглазить* или в императиве, например: *Touche/touchons du bois!* «постучи/постучим по дереву» – с тем же значением.

Большое внимание в традиционной культуре уделено **глазам, взору, взгляду**, т.к. древние люди верили, что через глаза происходит сообщение души с внешним миром, и если физические *недуги входят в тело через рот, то душевные недомогания – входят и выходят через глаза* [Loux, Richard 1978: 93]. Впрочем, как и все суеверия, не имеющие четких границ, рамок и определения, эти представления иногда путались между собой: по поверьям, именно *через рот душа отправляется в свой последний путь*, т.к. глаза закрываются раньше, чем человек *испустит дух* [см. Невская 1999; Jung 1965]. Подобное поверье отразилось, в частности, во французской пословице *Qui garde sa bouche, garde son âme* «кто охраняет свой рот, охраняет свою душу» / *Молчание – золото*. Считалось, что в глазах отражается душа человека [Грушко, Медведев 1996: 143–144]: *Глаза – зеркало души / Les yeux sont le miroir de l'âme* – в народе говорили: *Где сердце лежит, туда и око бежит*, более современный вариант: *Куда глаз бежит, туда и душа/сердце лежит / L'œil sait toujours du coeur les premières nouvelles* «глаз знает всегда от сердца первые новости» (эти выражения относятся уже к иной большой теме «любви», заслуживающей отдельной работы [см. Ermis 1996; Guiraud 1978; Vernant 1989]). Злой, холодный взгляд также обращал на себя внимание окружающих, настораживая их и заставляя подозревать *что-то неладное – сглаз, призор, озык*, отсюда и способы описания *недоброго взгляда* – посредством сравнения со *злыми силами* [Грушко, Медведев 1996: 425–426]. Так, во французском языке есть фразеологизм, описывающий *колючий/холодный взгляд* – *les yeux de basilic* «глаза Василиска» (Василиск – мифическое существо с телом дракона и петушиной головой, от его взгляда люди умирают на месте [Lacotte 2001: 56]); отсюда *faire les yeux de basilic* «делать глаза василиска» – смотреть злыми, сердитыми, полными ненависти глазами. Верили, и до сих пор многие верят, что *люди с черной душой могут взглядом насыпать порчу и всякие*

напасти, могут *сглазить* [см. Bouteiller 1958; Cassagnes-Brouquet 1990], отсюда фразеологизмы: *le mauvais œil* «плохой глаз» / *дурной глаз*; *сглаз*, *порча*; *avoir le mauvais œil* «иметь плохой глаз» / *(иметь) дурной глаз*; простореч. *быть глазливым*; *jeter le mauvais œil/un maléfice/des maléfices* «бросить/бросать дурной глаз/порчу/порчи» / *сглазить*; *наводить/навести порчу*; *écarter/éloigner le mauvais œil/les maléfices* «устранить/удалить плохой глаз/порчу» / *защищать/помогать от сглаза* (по-русски говорят: *от сглаза/чтобы не сглазили* – для этого носят оберег / *une amulette/une charme* – *от сглаза помогает* / *éloigne le mauvais œil* «удаляет дурной глаз»); *enlever le mauvais œil* «снять плохой глаз» – *снять сглаз/порчу*.

Повсеместно принято **загадывать желание**, например, *если успеешь загадать желание на Новый Год, пока часы бьют двенадцать, оно обязательно сбудется/исполнится* (из неформального опроса носителя языка). В Европе, как известно, больше почитается *Рождество* / *le Noël* (религ. *La Nativité*) [см. Belmont, Lautman 1993; De Benoist 1984], поэтому во французском языке можно скорее встретить устойчивые выражения, связанные с этим праздником, чем с Новым Годом, как например: *On a tant chanté Noël, qu'à la fin il est arrivé* «столько воспевали Рождество, что наконец оно наступило», что приблизительно соответствует: *Ну вот, ждали-ждали и наконец дождались!*; примета: *Noël au jeu, Pâques au feu* [Lanher, Litaize 1989] «Рождество за игрой, Пасха у огня» / *После теплой зимы холодное лето*. Соответственно во Франции *on fait des vœux* «делают желания» / *загадывают желания* в полночь на Рождество, а в церквях к этому времени подготавливают бланки для рождественских пожеланий – *f.carte votive* «карта желания», которые во время рождественской службы опускаются в специальные ящики для «пожеланий» – *f.caisse votive* «ящик желаний» (Париж, 2011). Своим родственникам и друзьям также принято желать на Новый год счастья и благополучия и у нас, и в Европе – этот древний обычай сохранился до настоящего времени [Renard 1984: 8–11]. Тема пожеланий обширна и заслуживает отдельной работы.

В давние времена во Франции в ходу были также различные, так называемые *m.billet magique* «билет волшебный» [см. Lecouteux 1996; Le Goff

1985]; позднее они легли в основу поверий о *счастливом билете* за проезд в наземном транспорте, который, *если суммы чисел совпадут, нужно съесть, загадав желание*; здесь же берет начало и *письмо счастья*, которое нужно *переписать определенное число раз, чтобы тебе было счастье* (из неформального опроса носителя языка). Такие билеты содержали *f.prière* «молитва» (от гл. *prier* в значении «молиться»), как например: *prier le Dieu/pour les morts* «молить Бога/за мертвых» / *молиться Богу/за усопших*; или *f.conjurations* «заклинание» (от гл. *conjur* «заклинать, предотвращать»), как в выражениях: *conjur*/*éloigner/détourner le mauvais sort* «заклясть/отдалить/отворотить злую судьбу» / *заклясть судьбу; отвести беду/сглаз; conjurer l'orage/la menace / отвести грозу/угрозу, поэт. развеять тучи; conjurer le danger / предотвратить опасность*. Например, чтобы остановить кровотечение, просили кровь поступить как Иордан, который приостановил свое течение, когда Иисус был крещен в нем, – как и многие другие, восходящие к библейским легендам и обращенные к *чудодейственным силам* библейских символов, это заклятие было очень популярно в Европе и составляет особый раздел *Charme du Jourdain* «Волшебство Иордана» [Lecouteux 1996: 125].

И в России, и во Франции существует древний, весьма распространенный и по сей день обычай – *бросать монетку на память в фонтаны или святые источники* / *f.source sacrée*, которые обладают *целбными свойствами* / *f.vertu curative* в местах паломничества и туризма [см. Cariou, Stum 1997; Fribourg 1993], *чтобы вернуться; на счастье / pour bonheur; от хвори / contre les maux* «против болей»; загадывают при этом желание и обязательно купаются, пьют или хотя бы окропляют этой водой одежду и лицо, – обычай, восходящий к языческому поклонению очищающей и возрождающей силе воды [Bachelard 1989: 18–20].

3.3.4. О смерти

Достойная жизнь должна увенчаться хорошим **концом** – *De bonne vie bonne fin* «хорошей жизни хороший конец», порой достойная смерть может послужить

оправданием всей жизни: *Un beau mourir toute la vie embellit* «красивое умирание всю жизнь украшает»; *Нужно всегда быть готовым к смерти – Умел пожить, умей и умереть* – говорят на Руси. Отметим, что семантическое поле идиом [Астахова 1990: 63–64; Ковшова 1990: 80–89] о смерти в обоих языках, очень широко, особенно в просторечии [см. Анучин 1890; Невская 1999; Толстая 1999: 229–234; Chaunu 1978; Courtois 1991; De Smedt 1989; Pichot 2000; Thomas 1985; Vernant 1989]. Есть большое сходство по форме и содержанию литературных и литературно-разговорных русских и французских фразеологизмов о смерти, например: *отдать богу душу / rendre son âme à Dieu* (во франц. яз. возможен вариант *consacrer son âme à Dieu* «посвятить свою душу богу»; *rendre l'esprit* «отдать дух» / *испустить дух; уйти (из жизни) / s'en aller (de la vie)/quitter la vie* «покинуть жизнь» – *Он нас покинул / Il nous a quittés; s'en aller les pieds devant* «уйти вперед ногами» / *выйти вперед ногами чаще выносить/ вынести (кого-л.) вперед ногами – Покойника принято выносить вперед ногами, чтобы душа его назад дороги не нашла, и не вернулась в дом за кем-нибудь еще, лишь При смертности от мора усопшего выносят вперед головою* [Грушко, Медведев 1996: 362–365]; *être au bord de la fosse/de la tombe* «быть на краю ямы/могилы» / *быть на краю могилы; avoir un pied dans la fosse/la tombe* «иметь одну ногу в яме/могиле» / *быть/стоять одной ногой в могиле; descendre au tombeau / сойти в могилу.*

Смерть, издревле у всех народов сравнивалась с **трудным и последним в жизни путешествием**, поэтому язык метафорически использует глаголы, связанные с дорогой, путешествием, трудностями пути [Ананьина 2016]: *отправиться в последний путь/в последнее путешествие/туда, откуда не возвращаются / faire son dernier/ultime voyage* «совершить свое последнее/конечное путешествие»; *отправиться в мир иной/в дальний путь/на тот свет/к праотцам / aller/passer dans l'autre monde* «пойти/перейти в иной мир», у которого в современном разговорном французском много синонимов: *partir/разг. décamper pour l'autre monde* «отбывать/сматываться в иной мир» (гл. *décamper* воен. «свертывать лагерь»); разг. *faire le (grand) voyage (de l'autre monde/sans*

retour) «совершить (великое) путешествие (в иной мир/без возврата)»; *aller faire un tour dans l'autre monde* «пойти сделать круг в ином мире» (зафиксировано с 1694 г., актуально и по сей день [Courtois 1991: 56]). Употребляются также фразеологизмы о последних днях жизни: *faire son paquet/ses paquets pour l'autre monde* «собирать свою поклажу/поклажи в иной мир»; *faire son bagage/sa malle* «собирать свой багаж/свой чемодан» / разг. *собираться/готовиться отправиться на тот свет*, в том же значении *дышать на ладан, стоять/быть одной ногой в могиле*. Некогда, говоря о смерти, как о предстоящем, зачастую незапланированном путешествии, французы напоминали: *Il faut toujours être botté(-e) et prêt(-e) à partir* [Dournon 1986] «нужно всегда быть обутом в сапоги и готовым уйти», потому как: *Жить надейся, а умирать готовься*, – как говорят у нас на Руси [Зимин 2009]. Отсюда фразеологизмы: *graisser ses bottes* «смазывать свои сапоги» / *готовиться к смерти; дышать на ладан; laisser ses bottes* «оставить свои сапоги» значит «умереть» (наличие сапог, говорило о знатном происхождении их хозяина, который был в состоянии обеспечить себя обмундированием и ездовой лошастью; ср.: литер. устар. рус. *сложить голову*; соврем. рус. разг. *коньки отбросить*). Новая обувь (которая в современной разговорной и жаргонной речи становится *коньками, копытами* и т.д.) – неперемный атрибут в подготовке к смерти, представляемой в различных лингвокультурах длительным путешествием [см. Aries 1985; Анучин 1890]. В заботе о покойнике на Руси было принято, снаряжая его в дальний путь, *положить во гроб подорожный посох и новую обувь (или обувь покойника в новое)*, *это облегчит ему трудности предстоящего путешествия в мир иной; покойника по смерти одевают во все чистое, чтобы он предстал перед Всевышним как подобает* [Грушко, Медведев 1996: 362]. В идиоме *dérêcher/expédier/envoyer qn dans l'autre monde* уст. «спешно отправлять (с поручением)/снаряжать/посылать кого-л. на тот свет» / разг. *отправить кого-л. на тот свет* употребление глаголов делового стиля *dérêcher* и *expédier* не случайно, – переплетение тем путешествия и войны с «бюрократической» тематикой в изображении смерти характерно и для других французских разговорных

выражений [Courtois 1991: 56–57]. Так, во время Первой Мировой войны распространяется идиома, представляющая смерть как *la grande permission* «великое позволение/(воен.) увольнение» – как освобождение от мучений, работы, боли и т.д., отсюда: *signer un permis* «подписать разрешение/пропуск» в значении «убить»; *la machine à signer les permissions* «машина для подписания увольнительных» / пулемет, – эти идиомы после войны выходят за рамки солдатского жаргона и становятся достоянием всего французского арго [Caradec 1989; Esnault 1965]. Еще раньше о приговоренных во время Великой французской революции к гильотине говорили [Arasse 1987: 128–129]: *Il a son passeport* «у него есть свой паспорт»; в современном французском разговорном языке немало выражений о «смерти», заимствованных из солдатского жаргона, например: разг. *avoir sa feuille de route pour l'autre monde* «иметь свой дорожный лист в иной мир» / *собираться в дальний путь* или *уйти в мир иной*/прост. *отдать концы* (как об уже свершившемся факте); разг. *se faire signer sa feuille de débarquement* (от гл. *débarquer* (воен.) «высаживаться на сушу», от сущ. *une barque* «лодка») «отдать на подпись свой лист на высадку», с тем же значением. В классической французской литературе смерть – это *le passage* «переход» из жизни временной в жизнь вечную, умереть значит *passer* «перейти» [Blum 1989: 420–422; Dubois, Lagane 1960], о том, чья душа вознеслась, говорят: *son âme a passé* «его душа перешла»; *passer de cette vie en l'autre/de cette vie à une meilleure* «перейти из этой жизни в другую/из этой жизни в лучшую» / *перейти/отправиться в лучший мир*; *La vie n'est qu'un passage* «жизнь это лишь переход» / *Жизнь быстротечна* – гласит пословица.

Оригинальны французские выражения, основанные на уже существующих фразеологизмах [Courtois 1991: 46–50]: *tourner le(les) coin(s)* / *повернуть за угол* / *огибать углы* в значение «умереть»; в рамках «дорожной темы» место пребывания после смерти может представляться французам, как *le pays sans retour* «страна без возврата» / *(страна,) откуда не возвращаются*, отсюда: *prendre un billet d'aller sans retour* «взять билет туда, без обратного», и более краткий вариант: *prendre un aller simple* «взять один простой туда» – взять билет в один

конец, т.е. «умереть», – эти идиомы образованы от *prendre (et) un aller retour* «взять один туда (и) обратно» / *купить билет в оба конца*; *le voyage au bout du monde* «путешествие на край света» – смерть – восходит к далеким временам, когда люди еще верили, что Земля плоская и у нее есть края, до которых очень трудно и долго добираться [Ibid: 59]; ср. *au bout du monde* «на краю мира» / очень далеко, *на краю света/за тридевять земель/у черта на куличиках/прост. у черта на рогах*; напротив: *Ce n'est pas le bout du monde* «это не край света» / *Это не так уж и далеко*, во франц. употребляется также в значении «это не так уж и сложно»; *le bout* обозначает «край; конец», *le monde* «мир; люди» – *le bout du monde* может обозначать «край/конец мира/света», причем, значение «конец света» перекликается с верой в *конец света* / *la fin du monde* в христианской религии [Forest 1961: 39], – *C'est bien le bout du monde si...* «это же край мира, если...» / *Ce serait le bout du monde si...* «это был бы конец света, если...» / Было бы крайне удивительно, если (бы)...

3.3.5. О жизни после смерти

Поверья, связанные с **обрядами погребения**, прочно сохраняются в русской и французской лингвокультуре [см. Анучин 1890; Афанасьев 1995; Виноградова 1992: 58–73; Ермола 1999; Забылин 1992; Левкиевская 2000; Невская 1999; Топоров 1995; Benoit 1950; Chaleil 1989; Cuisenier 1995; David, Delrieu 1984; Duby 1977; Favret-Saada 1977; Hulin 1985; Joisten 1977: 271–338; Saugneux 1972; Van Genner 1998b]. Поминальные церемонии у всех народов – это сохранившиеся элементы древнейшего из культов почитания предков, который находится в непосредственной связи с земледельческим циклом у крестьян. Вот что по этому поводу пишет В.Я. Пропп: «Уже давно замечено сходство между земледельческими обрядами античности и позднейшей Европы, включая и Русь... По античным представлениям смерти как полного прекращения существования не было. Умершие якобы продолжали жить под землей и имели над ней большую власть, чем земледелец, ходивший по ней с плугом. Из глубин земли умершие

могли воссылать урожай или неурожай, могли заставить землю родить или задержать ее силы. Они превращались в своего рода хтонические божества» [Пропп 2000: 28]. Молились, чтобы они восслали благословение и обилие полям, веря, что: *В Земле деды-прадеды лежат, из земли всякое слово слышат*. Земля, покрывающая всходы и могилы усопших, и находящихся в них покойников, образовывали в древнем сознании как бы единое целое, недаром в народе *средством от многих болезней считался взятый из могилы крест, который носили на шее* [Ветухов 1907: 371; Guénon 1957: 158].

Сами поминальные обряды в той или иной степени соблюдаются до сих пор: *Если в третины (третий день после смерти) будет какое-либо молитвенное приношение во храме Божьем на помин души, то ей дается утешение от скорби и она радуется; В сороковой день приводит ангел-хранитель уходившуюся с ним по мытарствам душу к подножию престола Господня на последнее поклонение Творцу, потому-то и совершается в этот день особо усердное моление об упокоении почивших рабов Божиих; Всякая душа крещеная просит погребения. Не похоронить – душу убить; Кто печет блины на поминки, печется о насыщении души покойника* [Грушко, Медведев 1996: 371]. До сих пор в народе свято соблюдается троичный цикл поминовения: *на третий, на девятый и на сороковой день* после смерти, после этого поминают почившего уже *через год*, о нем тогда говорят, как о годовалом ребенке, например *бабушке сегодня год*. День кончины – *день памяти* – «отмечают» как и день рождения: *сегодня год (пять лет), как его не стало*. *На третий день образ покойного изменяется, на девятое сутки разрушается-распадается тело, на сороковой день – истлевает сердце*. *В этот день усопший последний раз обедает за хозяйским столом, для чего и ставят ему прибор* [Там же: 362–365]. Считается, что в первые дни после смерти *усопшие могут в виде легкокрылых птиц навещать своих родичей*, для чего и держат на подоконнике воду и сыплют хлебные крошки. А когда *шесть недель после смерти прошло – пора лесенки из теста печь*. «Считается, что до шести недель душа умершего находится на Земле, а по истечении этого срока отправляется на Небо... Чтобы помочь ей взобраться, и выпекают символические лесенки»

[Панкеев 1998: 48]. У *Христовых лесенок* было и вполне конкретное применение: «С этими лесенками, отдохнув после обеда, мужики, бабы и девки идут все на свои ржи в поле. Там всякий у своей нивы, помолясь на все четыре стороны, бросает лесенку вверх, приговаривая: «Чтобы рожь моя выросла также высоко». После этого лесенки съедают» [Пропп 2000: 36].

Отсюда во фразеологии богатое наследие выражений [Courtois 1991: 55–58]: *заупокойная (обедня)* / *f.messe des morts* «месса мертвых»; *посмертные почести / les honneurs funèbres/d'enterrement*, разг. *les honneurs de croque-mort* «почести похоронные/ погребения, разг. почести похоронного служащего» (сложносостав. сущ. *le croque-mort* образовано от гл. *croquer* «грызть, есть; хрустеть» и сущ. *le mort* «мертвец; мертвое», обозначает «служащий похоронного бюро; факельщик», *de croque-mort* «похоронный, мрачный»); *поминки* / *m.repas funéraire* «погребальная еда»; *f.demeure mortelle/des morts* «жилище смертное/мертвых» или *la dernière demeure* «последнее жилище» / *последнее убежище*; могила. Но, если не соблюсти все надлежащие обряды погребения, если душа не *отошла в мир иной с миром*, – такая *душа неприкаянная* / *f.âme en peine* «душа в страдании» *застряла между тем миром и этим*, и нужно ее *успокоить*, т.е. соблюсти все обряды погребения и поминовения [Dumarchat 1990: 20–22]. Это очень древний обычай, как и почитание своих предков и земли, в которой они покоятся. Он существовал у всех древних народов, в том числе у древних славян и у галлов [Богатырев 1971: 167–296; Козубенко 2003: 104–110; Толстая 1999: 229–234; De Smedt 1989: 290–293; Praz 2001: 134–139]. Заключим: комплекс обрядов погребения являл собой особое духовное измерение, где живые воссоединяются с мертвыми и все одинаковы, здесь берут свое начало и любовь к Родине и патриотизм.

Несколько слов о **поминальных обедах**. Поминальный обед, по мнению многих исследователей, призван как бы «возместить» потерю почившего через символическое «перевоспложение», т.е. соединение своего тела с телом умершего, употребляя во время застолья еды, олицетворяющей тело покойника. Подобное воссоединение с умершим равнозначно акту каннибализма в племенах, где труп

не заменяют символическими блюдами – ведь человек в конечном итоге то, что он ест [Thomas 1985: 89]. Поминальный обед в разговорном французском языке называется *le mangé-mort* «съеденный мертвым»; литературный эквивалент *le repas funéraire* «погребальный обед»; в канадской провинции Квебеке (Québec, около 80% франкоговорящих) *manger le mort* «есть мертвеца» означает *помянуть кого-л. (за поминальным столом)* [Derecker 1990]; арго *manger un lapin* «съесть кролика» в значении *хоронить товарища*. Вероятно, эти выражения образованы по типу идиомы *manger (le bon) Dieu* «есть (доброе) Бога» – синоним *communier* / причащаться (ср. рус. *вкусить тело Господне*; также ср. франц. разг. *manger de la misère* «вкусить нищеты» / бедствовать; *подыхать с голоду*; разг. *manger de la prison* «отведать тюрьмы» / часто сидеть в тюрьме; *быть завсегдаем тюрьмы*).

Обрядовое угощение в России – это и *блины на Масленицу*, и *жаворонки – чтобы привлечь весну – на Сорок Мучеников (22 марта)*, когда из теплых стран прилетают сорок разных птиц, и первая из них – *жаворонок*; *кулич на Пасху*, и *сладкий пирог на День Ангела*, ставший сегодня пирогом со свечами на День Рождения (по паспорту) [Пропп 2000: 38–40]. Во Франции, кроме пирога на День Рождения / *le gâteau d'Anniversaire* «пирог юбилейный», еще сохранился *la galette des Rois* «пирог Королей»: пирог с сюрпризом – фарфоровой фигуркой, заменяющей боб, который некогда клали в пирог, фигурка сохранила то же название *la fève* «боб» и должна *принести счастье и удачу в текущем году, тому, кому она достанется в куске пирога*; пирог этот делят и едят с семьей и гостями за праздничным столом в *день Богоявления / l'Épiphanie* (по католическому календарю 6 января) [Beauviala 1984: 65–79]. Сохранился также *la bûche de Noël* «полено Рождества» / *рождественское полено* – рождественский пирог, изначально обозначает полено буквое, вязовое, дубовое (в пров. Прованс – оливковое), которое во Франции по традиции сжигали накануне Рождества; в провинции Франш-Конте его называли *f.tronche* «чурбан, бревно», в Бургундии – *f.suche* (диалектизм от *f.souche* «пень; чурбан»); сегодня его заменил торт в виде полена, который также традиционно подают на десерт в рождественский ужин [De Benoist 1984: 116–120; Vielfaure 1993: 58]. В России также есть торт в виде

полена, который так и называется «Полено», перенятый из европейской культуры, но в обиходе он потерял связь с рождественским застольем.

В обоих языках существуют фразеологизмы, отражающие восприятие *потустороннего мира*, например: лит. *царство Плутона / l'empire/le royaume de Pluton/l'empire des ténèbres/le royaume des morts* «империя/царство Плутона/ империя сумрака/царство мертвых» (Плутон – римское имя греческого бога смерти Аида) [Мифологический словарь 1991], в русском литературном чаще используется выражение *царство Аида*. Представления греков о душе умерших породили многочисленные суеверия. По преданию, судьбы душ умерших не зависели от социального положения людей при жизни, и если душа попадала в *страну теней*, ее ждало посмертное наказание за совершенные при жизни поступки [Eliade 1969: 18]. И в русском и во французском языке есть схожие по форме и содержанию фразеологизмы о *том* и *об этом мире*, ведь *на тот свет отовсюду одна дорога* [Ананьина 2016]: *Mon royaume n'est pas de ce monde / Мое царствие не от мира сего; En ce monde et dans l'autre* «в этом мире и в другом/ином» / *На том и на этом свете; ne pas être de ce monde* «не (быть) из этого мира» / *быть не от мира сего*; (больше) не существовать; *отойти в мир иной: La perfection n'est pas de ce monde* «совершенство не из этого мира» / *Лучшее – враг хорошего; Лучшие не бывает; Нет в мире совершенства; Нет ничего совершенного* (из неформального опроса носителя языка, Москва, 2014–2016); *Il(elle) n'est plus de ce monde* «он(-а) больше не из этого мира» (говорят во Франции о том, кто умер) / *Он(-а) отошел/отошла в мир иной. Мир иной/тот свет / l'au-delà* (м.) (иногда во мн. ч. *des au-delàs*; от *delà* «там/туда, за, дальше», предложное выражение *au-delà de qch* «по ту сторону/сверх чего-л.»); *par/dans l'au-delà* «по ту сторону/той стороне» / *на том/том свет/е; le monde d'au-delà* «мир по ту сторону» / *потусторонний мир; passer/être au pays de l'au-delà* «перейти/быть в стране по ту сторону» / *отправиться на тот свет; быть на том свете* (зафиксировано с 1640 г.) [Courtois 1991: 56]. Отметим, что в современном французском литературном и разговорно-литературном языке для описания смерти и потустороннего мира преобладают выражения, с компонентом *l'autre*

monde «другой мир», тогда как в русском языке: литературном – выражения с компонентом *мир иной*, а в разговорном и разговорно-литературном – *тот свет*.

Описание «жизни после смерти» может опираться и на вполне конкретные и материальные образы, например, на «положение снизу, под землей» [Ibid: 56–58]. В этом смысле упомянем зафиксированное в конце XIX в. и употребляющееся до сих пор в литературе живописное: *voir les pissenlits pousser par la racine* «видеть, как растут одуванчики от корня» / быть похороненным, *лежать в земле*, образованное от более раннего *manger les pissenlits par la racine* «кушать одуванчики с корня» – в том же значении. Мы видим, что, будучи натуралистичными по форме, подобные выражения тем не менее опираются на древнюю как мир веру в то, что жизнь после смерти существует. Нельзя не отметить, что большая вариативность/вариантность фразеологизмов французского языка, по сравнению с русскими [см. Гак 1966, 1983; Зимин 1972: 70–82] обуславливает существование целой серии «растительных» синонимов в значении «умирать, умереть, быть мертвым», такие как, например: *manger les choux par les trognons* «есть капусты с кочерыжек»/*manger de l'herbe/les fraises par la racine* «есть траву/клубнику с корня»/*manger des carottes* «есть морковь»/*sucer l'herbe par la racine/son géranium* «сосать траву с корешка/свою герань»/*aller sous les chrysanthèmes* «пойти под хризантемы»/*faire du fenouil/de l'herbe/des roses* «делать фенхель/траву/розы» (последняя серия основана на полисемии глагола *faire*: «заниматься; выращивать; становиться, превращаться в»). Идиома *faire des roses* «заниматься розами» происходит из уже устоявшегося в современных городах обычая: зарывать пепел кремированных усопших из-за нехватки места на кладбищах под розовым кустом, на котором вешается этикетка с именем похороненного; кладбище во французском литературном языке оправданно становится *le jardin du souvenir* «садом памяти» [Champion-Vincent 2002: 385].

Из последнего в жизни «путешествия» удастся вернуться лишь сказочным героям и редким **чужакам** *не от мира сего* [Яковлева 1994: 130–133; Eliade 1969: 129–130] – идиома *(быть) не от мира сего* означает *быть не таким как все/не вполне нормальным (человеком)/не в своем уме/(немного) того* (часто

сопровождается жестом *покручивания у виска*) или даже *быть сумасшедшим*, про таких говорят: разг. *у него/нее голова не в порядке/он(-а) немного того* (из неформального опроса носителя языка). Схожее французское выражение употребляется с глаголами *revenir* «возвращаться» или *venir* «приходить; происходить, быть родом»: *revenir/venir de l'autre monde* «возвратиться/быть из другого мира» / *быть не от мира сего*; *dire des choses/raconter des histoires de l'autre monde* «говорить вещи/рассказывать истории из другого мира» / *говорить несусветные вещи*, – верили, что те, кто побывал на том свете, и кому посчастливилось вернуться с того света, сохраняют связь с потусторонним миром [Грушко, Медведев 1996: 434], обладают необычными способностями, отличаются от других, все странности поведения в традиционном обществе подмечались и требовали объяснения [Page, Ingren 1987: 137]. В этом семантическом поле в обоих языках используются и другие интересные выражения, типа: *Il n'y a plus personne au logis* разг. «нет больше никого в жилище» / *у кого-л. не все дома*.

В результате сопоставительного анализа выбранных русских и французских фразеологизмов среди них были определены полные и частичные соответствия, а также безэквивалентные фразеологические единицы, семантика которых восходит к поверьям и приметам. Обнаруженные эквиваленты можно классифицировать согласно системе межъязыковых фразеологических эквивалентов [см. Калинина 2007]. Согласно такой классификации выделяют:

– межъязыковые полные структурно-семантические эквиваленты, которые совпадают по всем компонентам семантики и по структуре, например, *rendre son âme à Dieu* / *отдать богу душу* (умереть); *partir au bout du monde* / *уехать на край света* (уехать очень далеко) и др.;

– межъязыковые частичные структурно-семантические эквиваленты, которые при семантически соотносимом значении имеют лексические, грамматические и лексико-грамматические различия – иногда незначительные, а иногда очень заметные, например, *élever jusqu'au troisième ciel* «возносить до третьего неба» – чрезмерно хвалить кого-л. – *превозносить до небес* и др.;

– межъязыковые функционально-смысловые эквиваленты, которые реализуют в процессе функционирования один и тот же семантический инвариант, но различаются по лексико-грамматическому составу и образности внутренней формы, например, *poursuivre une chimère* «преследовать химеру» – стремиться к невозможному – *знаться за (несбыточной) мечтой* и др.;

– межъязыковые фразеологические семантические корреляты, у которых уже почти или совершенно исчезает общность синтаксической структуры и которые переводятся посредством фразеологизма совершенно иной структуры, но соотносительного по значению; корреляты обычно различаются особенностями внутренней формы (образа), оттенками значения, национально-культурным содержанием, например, *Il faut toujours être botté et prêt à partir* «нужно всегда быть обутом и готовым уйти» – следует всегда быть готовым к худшему – *Жить надейся, а умирать готовься* и др.;

– безэквивалентные фразеологические единицы, которые не находят фразеологических соответствий в другом языке; при их передаче на другой язык приходится прибегать к описательному или семантическому переводу, например, *Toucher le berét d'un marin porte Bonheur* «дотронуться до берета моряка приносит счастье» – в русском языке нет соответствия, и др.

Выявленные в результате сопоставления полные и частичные эквиваленты и безэквивалентные фразеологические единицы [Там же] русского и французского языков представлены в **Приложении** «Межъязыковые эквиваленты фразеологизмов французского и русского языков, содержащих в своей семантике приметы и поверья».

Наибольший интерес для исследований в области сопоставительной фразеологии представляют межъязыковые фразеологические семантические корреляты и безэквивалентные фразеологизмы, в которых наиболее ярко прослеживается этнокультурная и национально-культурная специфика. В русских и французских фразеологизмах, в семантике которых отображены приметы и поверья, национально-культурная самобытность проявляется в представлении

природно-климатических явлений, демонических «персонажей», потустороннего мира, имен святых, небесной сферы и др. (см. Приложение).

3.4. Выводы по главе 3

1. Приметы и поверья составляют культурный фонд русского и французского народов, сохранившийся в многообразии и красочности устойчивых языковых выражений. В приметах и поверьях, репрезентированных в русских и французских фразеологических единицах, «заложено» большое количество явлений реальной действительности, непосредственно наблюдаемых человеком природных, погодных явлений, животных, основных циклов жизни и т.п., подвергшихся мифическому переосмыслению и ставших так называемыми кодами культуры для означивания культурных смыслов.

2. В речевом оформлении примет и поверий, распространенных в русской и французской лингвокультурах, много общего. Они восходят в основном к истокам христианской и дохристианской эпох. Чем менее «прозрачна» мотивированность поверья, тем более оно «универсально». Не имея индивидуального авторства, они являются общенародными и представляют собой устойчивые высказывания неопределенно-референтного типа.

3. Этимология русских и французских фразеологических единиц, отображающих в своей семантике приметы и поверья, открывает мир верований древних людей, предопределяющих культурно-языковое поведение современных носителей русского и французского языков. Подобные фразеологизмы, являясь продуктом многовековой рефлексии, выполняют в языке функцию моделирования поведения представителей культурно-языкового социума.

4. Сигнификативные значения сопоставляемых русских и французских фразеологических единиц, в семантике которых отображены приметы и поверья, являются фактически идентичными. Различия заключаются в национально-культурной специфике, заложенной в образах внутренних форм анализируемых

фразеологизмов, и выявляются путем раскрытия и сопоставления мотивационного макрокомпонента их семантики.

5. Различия национально-культурной специфики, отраженной в семантике сопоставляемых русских и французских фразеологических единиц, зависят в основном от доминирующих в конкретном регионе культурно-языковых традиций, обусловленных геоклиматическими особенностями местности, где проживает данная общность людей, ее историческим опытом, религиозными особенностями.

6. В русских и французских фразеологических единицах, в семантике которых отображены приметы и поверья, национально-культурная специфика проявляется в основном в представлении природно-климатических явлений, демонических «персонажей», потустороннего мира, имен святых, небесной сферы, означенных в их семантике следующими кодами культуры: демонологическим, «сверхъестественным», временным, небесным, природным, зооморфным, кодами болезни и смерти, загробного (потустороннего) мира.

Заключение

Фразеологизмы имеют два плана: изначальный образный субстрат и современное сигнификативное значение. Именно поэтому они рисуют не одну, а две картины мира. Первая картина мира «рисует» значениями образных субстратов», т.е. буквально интерпретируемыми значениями компонентов, являя «сюрреалистический мир» [Добровольский 1988: 97]. Вторая картина мира содержит в себе сигнификативные (современные, реальные, актуальные) значения фразеологизмов в современном языке, в нашем случае русского или французского. Между этими двумя картинами мира лежит внутренняя форма фразеологизма, которая позволяет связать их посредством тропических средств.

Фразеологизмы, восходящие к приметам и поверьям, также представляют две картины мира. Первая картина мира рисуется образно в сознании носителей языка: ее персонажи (черт, дьявол, ведьма, леший, домовый, фея, русалка и др.) учиняют зло или приносят добро, она существует в сознании людей (рай, седьмое небо, ад, потусторонний мир и т.п.), но в ней действуют и настоящие, живые существа реального мира (кошка, собака, заяц и т.п.). А вторая картина мира – это часть общеязыковой картины мира, где содержатся как бы ответы на вопросы: что означают действия этих персонажей, как их понимать применительно к реальности. Сигнификативное значение фразеологизмов, содержащих в своей семантике приметы и поверья, – это интерпретация первой картины мира в сознании современных носителей языка. Но для людей, не верящих в приметы, сигнификативных значений у данных фразеологизмов нет: *кошка пробежала между кем-либо и кем-либо* имеет буквальное значение, и больше ничего.

Фразеологизмы, в семантике которых отражены приметы и поверья, несут значительные культурологические сведения. Нельзя представить языковую культуру русского или французского народов без той культуры, которая заложена в образах изучаемых фразеологизмов. Научная картина мира не уничтожает сюрреалистической картины мира. Обе эти картины развиваются параллельно:

давно, например, доказано наукой, что земля круглая, но люди до сих пор *едут на край земли/света*; в науке известно, что не гром, а молния поражает (убивает) человека, но до сих пор говорят: *Чтоб тебя громом зашибло* и т.п. Следовательно, фразеологизмы, отображающие в своей семантике приметы и поверья, прочно живут в языковом сознании, составляя значительное достояние французской и русской лингвокультур.

Образы фразеологизмов, чья семантика восходит к приметам и поверьям, уходят в глубокую древность. Древнейший человек старался объяснить окружающую его реальность, творя мифы путем олицетворения таинственных сил природы. Можно утверждать, что образы фразеологизмов, содержащих в своей основе приметы и поверья, также уходят в глубокую древность, а данные фразеологизмы несут неопределимые знания о мировоззрении и культуре наших далеких предков. Образы внутренних форм сопоставляемых фразеологизмов русского и французского языков соотносятся в основном с архетипическим, мифологическим, библейским, фольклорным пластами культуры, иногда с несколькими одновременно.

В поисках научной парадигмы сопоставительного анализа фразеологизмов русского и французского языков, восходящих к приметам и поверьям, напрашивается вывод, что для этой цели лучше избрать функционально-параметрическое отображение семантики фразеологизмов на функционально-коммуникативной основе. Функционально-параметрический анализ представляет семантическую структуру фразеологизма в совокупности нескольких взаимосвязанных между собой макрокомпонентов семантики: денотативный (дает информацию нашему сознанию о том явлении реальной действительности, которая отражена в значении фразеологизма), оценочный (представляет собой рационально-логическое суждение о ценности того, что отражено в семантике), грамматический (грамматические коды фразеологизма: отнесенность к той или иной части речи, ограничения в морфологических изменениях фразеологизма, функция в предложении), мотивационный макрокомпонент (дает информацию обо всех видах мотивации фразеологического значения и непосредственно

связывается с его внутренней формой и фразеологической картиной мира), эмотивный макрокомпонент (информация о совокупности всех эмоций-отношений говорящих к смысловому содержанию) и стилистический компонент (понимаемый как отмеченность фразеологизма в той или иной сфере его функционирования на основе признака уместности/неуместности). Ядром функционально-параметрического анализа семантики фразеологизма является изучение его внутренней формы и ее соотнесенности с фразеологической картиной мира. В настоящей работе продемонстрировано, что фразеологизмы, восходящие к приметам и поверьям, являются в основном ярко образными языковыми единицами, выражающими заметное ценностно-эмотивное отношение к тому, что отражено в их культурно-языковом значении, что образы их внутренних форм являются мотиваторами не только их семантики, но и их культурной коннотации. Перечисленные выводы можно отнести к общим свойствам русских и французских фразеологизмов, семантика которых отображает приметы и поверья.

Национально-культурное своеобразие фразеологизмов очевиднее при их сравнении. В настоящем исследовании русские и французские фразеологизмы представлены в трех аспектах сопоставления: структурно-семантическом, этимологическом и лингвокультурологическом. У сопоставляемых фразеологизмов, содержащих в своем значении приметы и поверья, выяснились многочисленные различия культурологического порядка. Они касаются, в первую очередь, формы выражения, т.е. выбора того или иного явления окружающей действительности, подвергнувшегося мифическому переосмыслению в качестве кода культуры, для вторичного означивания культурных смыслов. Контрастивные черты таких фразеологизмов зависят в основном от отображенных в них доминирующих культурно-языковых традиций, обусловленных геоклиматическими особенностями, историческими событиями, религиозными различиями и т.п. Следует отметить, что для лингвокультурологии наибольшую ценность представляют те фразеологизмы, в составе которых нет общих знаменательных компонентов. Они, как правило, являются безэквивалентными,

каковыми их делают имена собственные в их структуре, способность быть фразеологическими номинациями явлений окружающего мира, заключенных в поверьях и приметах, встречающихся только в одной языковой культуре – русской или французской.

В сопоставляемых русских и французских фразеологизмах национально-культурная специфика проявляется, как правило, в представлении природно-климатических явлений, демонических «персонажей», потустороннего мира, небесной сферы, означенных в их семантике следующими кодами культуры: демонологическим, «сверхъестественным», временным, небесным, природным, зооморфным, кодами болезни и смерти, загробного (потустороннего) мира. Во внутренней форме одной фразеологической единицы может одновременно заключаться несколько различных кодов культуры.

В данном исследовании представлены далеко не исчерпывающие наблюдения над фразеологизмами русского и французского языков, отображающих в своей семантике приметы и поверья. Но полученные в его ходе результаты могут быть применимы при изучении фразеологизмов, восходящих к мифическому сознанию, в иных лингвокультурах. Дальнейшие исследования разрабатываемых единиц могут быть связаны с выявлением их внутренних форм, с выяснением их исторического происхождения и с изучением того влияния, которые они оказывают на современную языковую культуру носителей русского и французского языков. Разработка лингвокультурологического комментария фразеологических единиц, семантика которых отображает приметы и поверья, может иметь значение в целом для развития сопоставительной фразеологии и лингвокультурологии на основе фразеологии.

Список литературы

1. Авалиани, Ю.Ю. Образная структура фразеологических единиц в разносистемных языках [Текст]: опыт сопоставительного типологического анализа / Ю.Ю. Авалиани // Вопросы сравнительной типологии: тезисы докладов респ. науч. конф. – Ташкент, 1981. – С. 199–201.
2. Авербух, К.Я. Общая теория термина [Текст] / К.Я. Авербух. – М.: МГОУ, 2006. – 252 с.
3. Агапкина, Т.А. Вещь, образ, символ [Текст]: колокола и колокольный звон в традиционной культуре славян / Т.А. Агапкина // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. – М.: Индрик, 1999. – С. 17–50.
4. Агапкина, Т.А. Южнославянские и поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе [Текст] / Т.А. Агапкина // Славянский и балканский фольклор. Верования. – М.: Ритуал, 1994. – С. 84–111.
5. Ананьина, Т.С. Лингвистическое и культурологическое описание фразеологизмов, содержащих в своей семантической структуре поверья и приметы [Текст] / Т.С. Ананьина // Преподаватель XXI век. – 2016. – № 1. – Ч. 2. – С. 327–338.
6. Ананьина, Т.С. Образ «пути» во фразеологических единицах семантического поля «смерть» во французском и русском языках [Текст] / Т.С. Ананьина // Романское культурное и языковое наследие: История и современность: Материалы международной научной конференции (21–22 июня 2016 г., Москва). – М.: ИИУ МГОУ, 2016. – С. 88–93.
7. Ананьина, Т.С. Пример применения функционально-параметрического анализа к французским фразеологизмам с основным компонентом – характеристикой цвета «bleu» [Текст] // Вестник Московского государственного областного университета. Лингвистика. – 2016. – № 1. – С. 99–107.

8. Ананьина, Т.С. Примеры греко-римских мифологем в составе лексических единиц современного французского языка [Текст] / Т.С. Ананьина // Актуальные проблемы лингвистики и лингвокультурологии XII: мат-лы XII междунар. науч. конф. – М.: МПГУ, 2015. – С. 63–67.

9. Антонякова, Д. Русская фразеология в зеркале суеверия [Текст] / Д. Антонякова. – Прешов: Филосовский факультет Прешовского ун-та, 2011. – 47 с.

10. Анучин, Д.Н. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда [Текст]: Археолого-этнографический этюд / Д.Н. Анучин // Древности. Труды Имп. Московского археологического общества. Т. XIV. – М., 1890. – 146 с.

11. Артемова, А.Ф. Мотивация как основание экспрессивности идиом [Текст] / А.Ф. Артемова // Фразеологическая параметризация в машинном фонде русского языка. – М.: ИРЯ АН СССР, 1990. – 145 с.

12. Арутюнова, Н.Д. Понятие судьбы в контексте разных культур [Текст] / Н.Д. Арутюнова. – М.: Наука, 1994. – 320 с.

13. Арутюнова, Н.Д. От образа к знаку [Текст] / Н.Д. Арутюнова // Мышление. Когнитивные науки. Искусственный интеллект: сборник статей. – М.: Центральн. Совет филос. (методол.) семинаров при Президиуме АН СССР, 1988. – 180 с.

14. Арутюнова, Н.Д. Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт [Текст] / Н.Д. Арутюнова. – М.: Наука, 1988. – 341 с.

15. Архангельский, В.Л. Вариации лексического состава устойчивых фраз в русской фразеологии [Текст] / В.Л. Архангельский // Вопросы изучения русского языка: тезисы докладов II науч.-методич. конф. Северо-Кавказского зонального межвузовского объединения кафедр русского языка. – Ростов-на-Дону, 1960. – С. 21–29.

16. Архангельский, В.Л. Некоторые вопросы русской фразеологии в связи с историей ее изучения [Текст] / В.Л. Архангельский // Ученые записки ГПИ Ростова-на-Дону. – 1956. – Вып. 4 (14). – С. 46–57.

17. Архангельский, В.Л. Устойчивые фразы в современном русском языке [Текст]: Основы теории устойчивых фраз и проблемы общей фразеологии / В.Л. Архангельский. – Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1964. – С. 184–185.

18. Астахова, Э.И. Внутренняя форма как смысловозначительный фактор в семантической парадигме идиом [Текст] / Э.И. Астахова // Фразеологические словари и компьютерная фразеология: тезисы сообщений школы-семинара. – Орел, 1990. – С. 63–64.

19. Афанасьев, А.Н. Поэтические воззрения славян на природу [Текст]: в 3 т. Т. 1 / А.Н. Афанасьев. – М.: Современный писатель, 1995а. – 412 с.

20. Афанасьев, А.Н. Поэтические воззрения славян на природу [Текст]: в 3 т. Т. 2 / А.Н. Афанасьев. – М.: Современный писатель, 1995б. – 412 с.

21. Афанасьев, А.Н. Поэтические воззрения славян на природу [Текст]: в 3 т. Т. 3 / А.Н. Афанасьев. – М.: Современный писатель, 1995в. – 415 с.

22. Афанасьева, О.В. Лексико-стилистические средства создания образа главной героини в романе Джулиана Бармса «Англия, Англия» [Текст] / О.В. Афанасьева, Н.О. Катаева // Вестник МГОУ. Серия: Лингвистика. – 2016. – № 3. – С. 151–159.

23. Аюпова, Р.А. Оценочный компонент значения фразеологических и паремиологических единиц с компонентом орнитонимом (на материале английского, татарского и русского языков) [Текст] / Р.А. Аюпова, К.А. Сахибуллина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 4–3 (34). – С. 28–31.

24. Аюпова, Р.А. Роль парадоксов в формировании фразеологической единицы как лингвистического знака [Текст] / Р.А. Аюпова // Филология и культура. – 2015. – № 4 (42). – С. 35–40.

25. Бабкин, А.М. Лексикографическая разработка русской фразеологии [Текст] / А.М. Бабкин. – Л.: Наука, 1964. – 76 с.

26. Баженов, Г.А. Вопросы фразеологии в сопоставительном аспекте (на материале китайского и русского языков) [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Баженов Георгий Анатольевич. – М., 1999. – 20 с.

27. Байбурин, А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян [Текст] / А.К. Байбурин. – Л.: Наука, 1983. – 188 с.
28. Балли, Ш. Общая лингвистика и вопросы французского языка [Текст] / Ш. Балли. – М.: Изд. иностр. лит., 1955. – 416 с.
29. Балли, Ш. Французская стилистика [Текст] / Ш. Балли; пер. с франц. – 2-е изд., стереот. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 392 с.
30. Баранов, А.Н. Грамматическая фразеология [Текст]: возможности компьютерного анализа / А.Н. Баранов // Фразеогрфия в машинном фонде русского языка. – М.: Наука, 1990. – С. 118–135.
31. Баранов, А.Н. Знаковые функции вещных сущностей [Текст] / А.Н. Баранов, Д.О. Добровольский // Язык – система. Язык – текст. Язык – способность. – М.: Институт русского языка РАН, 1995. – С. 80–91.
32. Баранов, А.Н., Добровольский Д.О. Идиоматичность и идиомы [Текст] / А.Н. Баранов, Д.О. Добровольский // Вопросы языкознания. – 1996. – № 3. – С. 51–64.
33. Баранов, А.Н., Добровольский Д.О. Основы фразеологии [Текст] / А.Н. Баранов, Д.О. Добровольский. – М.: Флинта, 2014. – 312 с.
34. Баранов, А.Н., Добровольский Д.О. Принципы семантического описания фразеологии [Текст] / А.Н. Баранов, Д.О. Добровольский // Вопросы языкознания. – 2009. – № 6. – С. 21–34.
35. Башиева, С.К. Стилистический компонент фразеологического значения [Текст]: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.01; 10.02.19 / Башиева Светлана Конакбиевна. – Краснодар, 1996. – 33 с.
36. Берлизон, С.Б. Эмоциональное значение – особый компонент смысловой структуры слова (фразеологической единицы) [Текст] / С.Б. Берлизон // Науч. конф. «Вопросы описания лексико-семантической системы языка»: тезисы докладов. Ч. 1. – М., 1971. – С. 55–61.
37. Бертагаев, Т.А. Синонимия фразеологических словосочетаний в современном русском языке [Текст] / Т.А. Бертагаев, В.И. Зимин // Русский язык в школе. – 1960. – № 3. – С. 4–9.

38. Бирих, А.К. К диахроническому анализу фразеологических полей [Текст] / А.К. Бирих // Вопросы языкознания. – 1995. – № 4. – С. 14–23.
39. Бирюкова, Е.В. Сравнительная типология немецкого и русского языков [Текст] / Е.В. Бирюкова, О.А. Радченко, Л.Г. Попова. – М.: МГПИ, 2012. – 256 с.
40. Блинова, О.И. Образность как категория лексикологии [Текст] / О.И. Блинова // Экспрессивность лексики и фразеологии. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 1983. – С. 3–11.
41. Богатырёв, П.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья [Текст] / П.Г. Богатырёв // Богатырёв П.Г. Вопросы теории народного искусства. – М.: Искусство, 1971. – С. 167–296.
42. Бодуэн де Куртенэ, И.А. О смешанном характере всех языков [Текст] / И.А. Бодуэн де Куртенэ // Бодуэн де Куртенэ И.А. Избранные труды по общему языкознанию: в 2 т. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – Т. 1. – С. 362–372.
43. Борисова, Е.Г. Фразеологические параметры и их описание в словаре (на материале русской идиоматики) [Текст] / Е.Г. Борисова, Е.И. Диброва, Д.О. Добровольский, В.Н. Телия, Т.З. Черданцева // Фразеологизм и его лексикографическая разработка. – Минск: Наука и техника, 1987. – С. 12–13.
44. Брагина, Н.Г. Фрагмент лингвокультурологического лексикона (базовые понятия) [Текст] / Н.Г. Брагина // Фразеология в контексте культуры. – М.: Институт языкознания РАН, 1999. – 336 с.
45. Бурнакова, К.Н. Категория вопросительности [Текст]: монография / К.Н. Бурнакова. – М.: ПАИМС, 2002. – 153 с.
46. Бушуй, А.М. Сравнительный аспект изучения фразеологии [Текст] / А.М. Бушуй // Романо-германская филология и сопоставительное изучение языков. – Самарканд: Самарк. гос. ун-т им. Алишера Навои, 1979. – С. 18–27.
47. Василенко, В.А. Ценность и оценка [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Василенко Владимир Александрович. – Киев, 1964. – 20 с.
48. Ваулина, Е.Ю. Метафорическое значение [Текст]: соотношение семантики и прагматики / Е.Ю. Ваулина // Лингвистическая прагматика в словаре.

Виды реализации и способы описания: сборник статей. – СПб.: РАН, 1997. – С. 31–34.

49. Вахитов, Р. Чарующий запах ели. Новый год – советский праздник [Текст] / Р. Вахитов. – Советская Россия. – 2006. – № 151–152 (12924). – 30 декабря.

50. Верещагин, Е.М. В поисках новых путей развития лингвострановедения [Текст]: концепция рече-поведенческих тактик / Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров. – М.: Гос. ин-т рус. яз. им. А.С. Пушкина, 1999. – 84 с.

51. Ветухов, И. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова [Текст] / И. Ветухов. – Варшава: Тип. Варшавского учебного округа, 1907. – 522 с.

52. Виноградов, В.В. Об основных типах фразеологических единиц в русском языке [Текст] / В.В. Виноградов // А.А. Шахматов: сборник статей и материалов. – Л.: АН СССР, 1947. – С. 140–161.

53. Виноградов, В.В. Основные понятия русской фразеологии [Текст] / В.В. Виноградов // Труды юбилейной сессии ЛГУ. – Л.: ЛГУ, 1946. – С. 23–40.

54. Виноградов, В.В. Основные типы лексических значений слова [Текст] / В.В. Виноградов // Вопросы языкознания. – 1954. – № 5. – С. 3–29.

55. Виноградова, Л.Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции [Текст] / Л.Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М.: Наука, 1986. – С. 83–130.

56. Виноградова, Л.Н. Общее и специфическое в славянских поверьях о ведьме [Текст] / Л.Н. Виноградова // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения – I. – М.: Ин-т славяноведения и балканистики РАН, 1992. – С. 58–73.

57. Влахов, С. Непереводимое в переводе [Текст] / С. Влахов, С.М. Флорин. – М.: Высшая школа, 1986. – 416 с.

58. Вольф, Е.М. Функциональная семантика оценки [Текст] / Е.М. Вольф. – М.: Наука, 1985. – 230 с.

59. Воробьев, В.В. Лингвокультурология в аспекте сопоставления и коммуникации [Текст] / В.В. Воробьев // Русское слово в мировой культуре: X конгресс МАПРЯЛ. Пленарные заседания: сборник докладов. Т. II. – СПб., 2003. – С. 68–74.
60. Гаврин, С.Г. Фразеология современного русского языка [Текст]: в аспекте теории отражения / С.Г. Гаврин. – Пермь: Пермск. гос. пед. ин-т, 1974. – 269 с.
61. Гак, В.Г. Беседы о французском слове (Из сравнительной лексикологии французского и русского языков) [Текст] / В.Г. Гак. – М.: Международные отношения, 1966. – 336 с.
62. Гак, В.Г. Национально-культурная специфика меронимических фразеологизмов [Текст] / В.Г. Гак // Фразеология в контексте культуры. – М.: Институт языкознания РАН, 1999. – С. 260–265.
63. Гак, В.Г. Сопоставительная лексикология [Текст] / В.Г. Гак. – М.: Международные отношения, 1977. – 264 с.
64. Гак, В.Г. Сравнительная типология французского и русского языков [Текст] / В.Г. Гак. – 2-е изд. – М.: Просвещение, 1983. – 287 с.
65. Гак, В.Г. Фразеорефлексы в этнокультурном аспекте [Текст] / В.Г. Гак // Филологические науки. – 1995. – № 4. – С. 47–55.
66. Гвоздарев, Ю.А. Слова-символы в русской фразеологии [Текст] / Ю.А. Гвоздарев // Проблемы лексики и фразеологии. – Л., 1975. – С. 4–52.
67. Говердовский, В.И. Диалектика коннотации и денотации (взаимодействие эмоционального и рационального в лексике) [Текст] / В.И. Говердовский // Вопросы языкознания. – 1985. – № 2. – С. 71–80.
68. Голев, Н.Д. Динамический аспект лексической мотивации [Текст] / Н.Д. Голев. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1989. – 252 с.
69. Графова, Т.А. Смысловая структура эмотивных предикатов [Текст] / Т.А. Графова // Человеческий фактор в языке: Языковые механизмы экспрессивности / отв. ред. В.Н. Телия; Ин-т языкознания. – М.: Наука, 1991. – 214 с.

70. Гринев, С.В. Вопросы взаимодействия языка и общества [Текст]: информационно-аналитический обзор материалов конференции «Человек, язык, время» / С.В. Гринев, Л.Г. Викулова // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Лингвистика. – 2015. – № 6. – С. 139–141.

71. Гумбольдт, В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человеческого рода [Текст] / В. фон. Гумбольдт. – М.: URSS, 2013. – 376 с.

72. Гура, А.В. Символика животных в славянской народной традиции [Текст] / А.В. Гура. – М.: Индрик, 1997. – 912 с.

73. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры [Текст] / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.

74. Гуревич, В.В. О «субъективном» компоненте языковой семантики [Текст] / В.В. Гуревич // Вопросы языкознания. – 1998. – № 1. – С. 27–36.

75. Гусева, А.Е. Лингвокогнитивное моделирование лексико-фразеологических полей (на материале немецкого и русского языков) [Текст] / А.Е. Гусева. – Saarbrücken (Germany): Palmarium Academic Publishing, 2012. – 292 с.

76. Гусева, А.Е. Сопоставительная фразеология [Текст]: состояние и перспективы развития / А.Е. Гусева // Вестник МГОУ. Серия: Лингвистика. – 2007. – Вып. 1. – С. 247–255.

77. Гусева, А.Е. Типология фразеологических синонимов по структурному признаку [Текст] / А.Е. Гусева // Вестник МГОУ. Серия: Лингвистика. – 2012. – № 2. – С. 60–67.

78. Гусманов, И.Г. Греческая мифология. Боги [Текст]: учебное пособие / И.Г. Гусманов. – М.: Флинта, 1998. – 328 с.

79. Давидян, З.О. Семантика цветообозначения bleu/azul во французском и испанском языках (универсальное и национальное) [Текст] / З.О. Давидян // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2: Языкознание. – 2009. – № 1. – С. 185–188.

80. Демьянков, В.З. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов (рецензия) [Текст] / В.З. Демьянков, М.М. Маковский // Вопросы языкознания. – 1997. – № 3. – С. 141–144.

81. Дидковская, В.Г. Системно-функциональное описание фразеологических сочетаний современного русского языка (на материале глагольно-именных сочетаний) [Текст]: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.01 / Дидковская Виктория Генриховна. – СПб., 2000. – 35 с.

82. Добровольский, Д.О. Национально-культурная специфика во фразеологии (II) [Текст] / Д.О. Добровольский // Вопросы языкознания. – 1997. – № 6. – С. 37–48; 1998. – № 6. – С. 48–57.

83. Добровольский, Д.О. О возможности моделирования внутренней формы фразеологизма [Текст] / Д.О. Добровольский // Лексикографическая разработка фразеологизмов для словарей различных типов и для машинного фонда русского языка. М.: Ин-т русского языка АН СССР, 1988. – С. 87–98.

84. Добровольский, Д.О. Образная составляющая в семантике идиом [Текст] / Д.О. Добровольский // Вопросы языкознания. – 1996. – № 1. – С. 71–93.

85. Добровольский, Д.О. Сопоставительная фразеология (на материале германских языков) [Текст] / Д.О. Добровольский, В.Т. Малыгин, Л.Б. Коканина. – Владимир: Владимир. гос. пед. ин-т им. П.И. Лебедева-Полянского, 1990. – 80 с.

86. Добровольский, Д.О. Типология идиом [Текст] / Д.О. Добровольский // Фразеология в машинном фонде русского языка. – М.: Наука, 1990. – С. 48–67.

87. Ермола, В.И. Фразеологические обороты кашубского языка, связанные с народными обрядами и поверьями [Текст] / В.И. Ермола // Славянская филология. – 1999. – Вып. VIII.

88. Ермолов, А.С. Народное погодоведение [Текст] / А.С. Ермолов. – СПб., 1905; переизд. М.: Русская книга, 1995. – 432 с.

89. Жуков, В.П. О знаковости компонентов фразеологизма [Текст] / В.П. Жуков // Вопросы языкознания. – 1975. – № 6. – С. 36–45.

90. Жуков, В.П. О смысловом центре фразеологизмов [Текст] / В.П. Жуков // Проблемы фразеологии: сборник АН СССР. – М.: Наука, 1964. – С. 140–149.

91. Жуков, В.П. Роль образности (метафоричности) в формировании целостного значения фразеологизма [Текст] / В.П. Жуков // Проблемы фразеологии и задачи ее изучения в высшей и средней школе. – Вологда: Сев.-Зап. кн. изд-во, 1967. – С. 103–112.

92. Жуков, В.П. Русская фразеология [Текст] / В.П. Жуков. – М.: Высшая школа, 2006. – 408 с.

93. Жуков, В.П. Соотношение фразеологической единицы и ее компонентов со словом свободного употребления [Текст] / В.П. Жуков // Филологические науки. – 1962. – № 3. – С. 82–93.

94. Журавлёв, А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки [Текст] / А.Ф. Журавлёв. – М.: Индрик, 1994. – 256 с.

95. Забылин, М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия [Текст]: в 4 ч. / М. Забылин. – М.: Автор, 1992 [Репринт издания 1880 г.]. – 616 с.

96. Загоровская, О.В. О семантических различиях образных и экспрессивных средств языка [Текст] / О.В. Загоровская // Экспрессивность на разных уровнях языка. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1984. – С. 37–41.

97. Зимин, В.И. К вопросу о вариантности фразеологических единиц [Текст] / В.И. Зимин // Проблемы устойчивости и вариантности фразеологических единиц. – Тула, 1972. – С. 70–82.

98. Зимин, В.И. Некоторые особенности перевода русских многозначных фразеологизмов на французский язык [Текст] / В.И. Зимин // Вопросы теории и техники перевода. – М.: УДН, кафедра иностранных языков гуманитарных факультетов, 1970. – С. 38–49.

99. Зимин, В.И. Относительность понятия внутренней формы фразеологизма [Текст] / В.И. Зимин, Л.Г. Латфуллина // Фразеологизм в тексте и

текст во фразеологизме. Четвертые жуковские чтения: материалы Международного научного симпозиума, 4–6 мая 2009 г. – Великий Новгород, 2009. – С. 19–25.

100. Зимин, В.И. Проблема верификации гипотез происхождения фразеологизмов [Текст] / В.И. Зимин // Лингвистическая герменевтика. – М.: МПГУ, 2010. – С. 38–41.

101. Зимин, В.И. Семантика фразеологизмов в функционально-параметрическом отображении [Текст]: методическая разработка к спецкурсу / В.И. Зимин. – Ярославль: Ремдер, 2004. – 48 с.

102. Зимин, В.И. Синхронная этимология фразеологизмов, пословиц и поговорок [Текст] / В.И. Зимин // Русская словесность. – 2003. – № 4. – С. 55–58.

103. Зимин, В.И. Этимологический параметр в описании пословиц и поговорок [Текст] / В.И. Зимин // Фразеография в Машинном фонде русского языка. – М.: Наука, 1990. – С. 160–167.

104. Золотова, Г.А. О категории оценок в русском языке [Текст] / Г.А. Золотова // Русский язык в школе. – 1980. – № 2. – С. 84–88.

105. Иванов, В.В. Астральные мифы [Текст] / В.В. Иванов // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – С. 116–118.

106. Иванов, В.В. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян [Текст] / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – М., 1976. – 264 с.

107. Иващинева, О.Н. Феномены российской культуры: проблемы лингвистического описания [Текст]: учебно-методическое пособие / О.Н. Иващинева. – М.–Берлин: Директ-Медиа, 2015. – 84 с.

108. Ивин, А.А. О логике оценок [Текст] / А.А. Ивин // Вопросы философии. – 1968. – № 8. – С. 53–68.

109. Ионин, Л.Г. Социология культуры: Путь в новое тысячелетие [Текст] / Л.Г. Ионин. – М.: ВШЭ, 2000. – 431 с.

110. Каика, Н.Е. Межъязыковые фразеологические соответствия (на материале русского и французского языков) [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Каика Наталья Евгеньевна. – Киев, 1989. – 21 с.

111. Калинина, А.В. Внутренняя форма идиом русского и французского языков. Опыт сопоставительного анализа [Текст] / А.В. Калинина. – М.: Инфомедиа Паблишерз, 2007. – 159 с.

112. Кезина, С.В. Оценочность цветообозначений в русском языке в сопоставлении с другими языками [Текст] / С.В. Кезина // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. – 2008. – № 3. – С. 99–107.

113. Кириллова, Н.Н. Предмет и методы исследования идиоэтнической фразеологии [Текст]: текст лекций / Н.Н. Кириллова. – Л.: ЛГПИ им. А.И. Герцена, 1988. – 54 с.

114. Кириллова, Н.Н. Принципы параметризации идиом как фрагмента языковой картины мира [Текст] / Н.Н. Кириллова // Фразеологическая параметризация в Машинном фонде русского языка. – М.: ИРЯ РАН АН СССР, 1990. – С. 55–63.

115. Кириллова, Н.Н. Фразеология романских языков: этнолингвистический аспект [Текст]: монография / Н.Н. Кириллова. – СПб.: Изд. РПГУ им. А.И. Герцена, 2003. – 319 с.

116. Ковшова, М.Л. Культурно-национальная специфика фразеологических единиц (когнитивные аспекты) [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19 / Ковшова Мария Львовна. – М., 1996. – 22 с.

117. Ковшова, М.Л. Лингвокультурологический метод во фразеологии [Текст] / М.Л. Ковшова. – М.: Либроком, 2012. – 456 с.

118. Ковшова, М.Л. Опыт семантического поля в описании идиом [Текст] / М.Л. Ковшова // Фразеография в Машинном фонде русского языка. – М.: Наука, 1990. – С. 80–89.

119. Ковшова, М.Л. Семантика и прагматика фразеологизмов (лингвокультурологический аспект) [Текст]: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.19 / Ковшова Мария Львовна. – М., 2009. – 48 с.

120. Козаренко, А. Тело как объект природы и тело как объект культуры (о семантике фразеологизмов, построенных на базе жестов) [Текст] / А. Козаренко, Г. Крейдлин // Фразеология в контексте культуры. – М.: Институт языкознания РАН, 1999. – С. 269–278.

121. Козубенко, И.И. Представление древних славян о загробном мире [Текст] / И.И. Козубенко // Актуальные проблемы лингвистической культурологии: материалы X науч.-практ. конф. – М.: Прометей, 2003. – С. 104–110.

122. Козырева, Л.Ф. О сопоставительном изучении фразеологии [Текст]: на материале перевода / Л.Ф. Козырева // Сопоставительная стилистика иностранных языков. – Ростов-на-Дону: Ростовский пед. ин-т, 1976. – С. 16–28.

123. Копыленко, М.М. Сопоставительная фразеология [Текст]: состояние и перспективы / М.М.Копыленко, З.Д. Попова // Лексические и грамматические компоненты в семантике языкового знака. – Воронеж: Изд-во Воронежск. ун-та, 1983. – С. 149–155.

124. Коралова, Г.В. Характер образности фразеологических единиц [Текст] / Г.В. Коралова // Сборник научных трудов МГПИИЯ им. Мориса Тореза. – 1978. – Вып. 131. – С. 28–35.

125. Коринский, А.А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа [Текст] / А.А. Коринский. – М.: Изд. М.В. Клюкина, 1901. – 737 с.

126. Кормилицына, Т.В. Культурно-исторический компонент фразеологизмов в свете их прагматического описания в толковом словаре [Текст] / Т.В. Кормилицына // Лингвистическая прагматика в словаре. Виды реализации и способы описания. СПб.: Институт лингвистических исследований РАН, 1997. – С. 35–39.

127. Коршунков, В.А. Дорожная традиция России. Поверья, обычаи, обряды [Текст] / В.А. Коршунков. – М.: Форум, 2015. – 240 с.

128. Костелянц, Б.Л. Пути и средства перевода французской фразеологии на русский язык [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Б.Л. Костелянц. – Л., 1955. – 19 с.

129. Костючук, Л.Я. Метафора и метонимия как основы фразеологии [Текст] / Л.Я. Костючук // Семантика и формы языковых явлений: сборник научных трудов. XXXI Герценовские чтения. – Л.: ЛГПИ им. А.И. Герцена, 1978. – С. 109–113.

130. Красных, В.В. «Свой» среди «чужих» [Текст]: миф или реальность? / В.В. Красных. – М.: Гнозис, 2003. – 374 с.

131. Криничная, Н.А. Русская мифология. Мир образов фольклора [Текст] / Н.А. Криничная. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. – 1008 с.

132. Кругликова, Л.Е. Структура лексического и фразеологического значения [Текст]: учебное пособие / Л.Е. Кругликова. – М.: МГПИ, 1988. – 83 с.

133. Крымская, М.Я. Семантический и лингвокультурологический анализ фразеологизмов русского и французского языков со значением процесса речи [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Крымская Мария Яковлевна. – М., 2005. – 22 с.

134. Кулькова, М.А. Когнитивно-смысловое пространство народной приметы [Текст]: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.01, 10.02.20 / Кулькова Мария Александровна. – Казань, 2011. – 52 с.

135. Культурология [Текст] / под ред. д-ра филос. наук, проф. Г.В. Драча. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 573 с.

136. Кунин, А.В. Курс фразеологии современного английского языка [Текст] / А.В. Кунин. – М.: Высшая школа, 1986. – 381 с.

137. Кунин, А.В. Пути образования фразеологических единиц [Текст] / А.В. Кунин. – Иностранные языки в школе. – 1971. – № 1. – С. 8–21.

138. Латина, О.В. Деонтический, аксиологический и эмотивный параметры в семантике идиом [Текст] / О.В. Латина // Лексикографическая разработка

фразеологизмов для словарей различных типов и Машинного фонда русского языка. – М.: Ин-т русского языка АН СССР, 1988. – С. 129–133.

139. Латина, О.В. Идиомы и экспрессивная функция языка [Текст] / О.В. Латина // Человеческий фактор в языке. Языковые механизмы экспрессивности. – М.: Наука, 1991а. – С. 136–157.

140. Латина, О.В. Описание деонтического параметра в семантике идиом, обозначающих поведение, для словаря машинного типа [Текст] / О.В. Латина // Макет словарной статьи для автоматизированного толково-идеографического словаря русских фразеологизмов. Образцы словарных статей. – М.: Ин-т языкознания АН СССР, 1991б. – С. 45–53.

141. Латышев, Л.К. Проблема эквивалентности в переводе [Текст]: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.20 / Латышев Лев Константинович. – М., 1983. – 38 с.

142. Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление [Текст] / Л. Леви-Брюль. – М.: Атеист, 1930. – 337 с.

143. Левкиевская, Е.Е. Мифы русского народа [Текст] / Е.Е. Левкиевская. – М.: Астрель, 2000. – 528 с.

144. Леонтьев, А.П. Деятельность. Сознание. Личность [Текст] / А.П. Леонтьев. – М.: Политиздат, 1975. – 235 с.

145. Лосев, А.Ф. Знак. Символ. Миф [Текст] / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1979. – 563 с.

146. Лосев, А.Ф. Миф, число, сущность [Текст] / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.

147. Лукьянова, Н.А. Экспрессивная лексика разговорного употребления [Текст]: Проблемы семантики / Н.А. Лукьянова. – Новосибирск: Наука, 1986. – 349 с.

148. Любарт, М.К. Народы Франции [Текст] / М.К. Любарт // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. – М.: Наука, 1997. – С. 211–249.

149. Максимов, С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила [Текст] / С.В. Максимов. – СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903. – 530 с.

150. Маркевич, Н.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян [Текст] / Н.А. Маркевич. – Киев: Добровольное общество любителей книги УССР, 1991. – 174 с.
151. Маслова, В.А. Лингвокультурология [Текст]: учебное пособие для студентов вузов / В.А. Маслова. – М.: Академия, 2001. – 208 с.
152. Мезенин, С.М. Образность как лингвистическая категория [Текст] / С.М. Мезенин // Вопросы языкознания. – 1983. – № 6. – С. 48–57.
153. Мелерович, А.М. К вопросу о типологии внутренних форм фразеологических единиц современного русского языка [Текст] / А.М. Мелерович // Активные процессы в области русской фразеологии. – Иваново: ИВГУ, 1980. – С. 187–191.
154. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа [Текст] / Е.М. Мелетинский. – М.: Прогресс, 1995. – 409 с.
155. Мигирина, Н.О. Внутренняя форма как важнейший узел системных связей в языке [Текст] / Н.О. Мигирина; под ред. Л.В. Бортэ. – Кишинев: Штиинца, 1977. – 210 с.
156. Милорадович, В.П. Заметки о малорусской демонологии [Текст] / В.П. Милорадович. – Киев: Изд-во общества «Знание» Украины, 1991. – 23 с.
157. Мокиенко, В.М. Вглубь поговорки [Текст]: Рассказы о происхождении крылатых слов и образных выражений / В.М. Мокиенко. – 3-е изд., перераб. – СПб.: Авалон, 2007. – 256 с.
158. Мокиенко, В.М. Идеография и историко-этимологический анализ фразеологии [Текст] / В.М. Мокиенко // Вопросы языкознания. – 1995. – № 4. – С. 3–13.
159. Мокиенко, В.М. Почему мы так говорим? Историко-этимологический справочник по русской фразеологии [Текст] / В.М. Мокиенко. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2012. – 480 с.
160. Мокиенко, В.М. Славянская фразеология [Текст]: учебное пособие для вузов по специальности «Русский язык и литература» / В.М. Мокиенко. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Высшая школа, 1989. – 287 с.

161. Молостова, Е.П. Экспрессивный компонент семантики фразеологизмов-антропоцентризов русского и французского языков [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Молостова Елена Павловна. – Казань, 2000. – 19 с.
162. Молотков, А.И. Основы фразеологии русского языка [Текст] / А.И. Молотков. – Л.: Наука, 1977. – 283 с.
163. Мороз, А.Б. Волк в южнославянской народной культуре. Человеческое и демоническое [Текст] / А.Б. Мороз // Миф и культура: человек – не человек: тезисы конференции. – М., 1994. – С. 30–32.
164. Муравьев, В.Л. Лексические лакуны [Текст] / В.Л. Муравьев. – Владимир: Владимирск. пед. ин-т, 1975. – 96 с.
165. Мурадова Л.А. Теоним «saint» в синхронии и диахронии. *Mélanges en hommage à Ivanka Popova-Véléva* [Текст] / Л.А. Мурадова. – Велико Търново: Ивис, 2013. – С. 154–163.
166. Мурьянов, М.Ф. К интерпретации старославянских цветообозначений [Текст] / М.Ф. Мурьянов // Вопросы языкознания. – 1978. – № 5. – С. 93–109.
167. Назарян, А.Г. История развития французской фразеологии [Текст] / А.Г. Назарян. – М.: Высшая школа, 1981. – 261 с.
168. Назарян, А.Г. Фразеология современного французского языка [Текст]: для институтов и факультетов иностранных языков / А.Г. Назарян. – М.: Высшая школа, 1976. – 318 с.
169. Невская, Л.Г. Молчание как атрибут сферы смерти [Текст] / Л.Г. Невская // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. – М.: Индрик, 1999. – 578 с.
170. Нелюбин, Л.Л. История науки о языке [Текст] / Л.Л. Нелюбин, Г.Т. Хухуни. – М.: Флинта, 2008. – 376 с.
171. Никифоровский, Н.Я. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе [Текст] / Н.Я. Никифоровский. – Вильна: Н. Мац и Ко, 1907. – 106 с.

172. Николаев, С.Л. К названию бога-громовержца в индоевропейских языках [Текст] / С.Л. Николаев, А.Б. Страхов // Балто-славянские исследования. – М.: Наука, 1985. – 112 с.

173. Носенко, И.Г. Типы толкований фразеологических единиц (вопросы таксономии и моделирования) [Текст] / И.Г. Носенко // Фразеография в Машинном фонде русского языка / отв. ред. д-р филол. наук В.Н. Телия. – М.: Наука, 1990. – 177 с.

174. Огольцев, В.М. Устойчивые сравнения в системе русской фразеологии [Текст] / В.М. Огольцев. – Л.: Ленингр. ун-т, 1978. – 160 с.

175. Панкеев, И.А. Тайны русских суеверий [Текст] / И.А. Панкеев. – М.: Яуза, 1998. – 200 с.

176. Петренко, В.Ф. Рефлексионные структуры общественного сознания (на материале семантического анализа фразеологизмов) [Текст] / В.Ф. Петренко, А.А. Нистратова, Н.В. Романова // Вопросы языкознания. – 1989. – № 2. – С. 26–35.

177. Попов, Р.Н. Фразеологизмы современного русского языка с архаичными значениями и формами слов [Текст] / Р.Н. Попов. – М.: Высшая школа, 1976. – 200 с.

178. Постовалова, В.И. Мировоззренческое значение понятия «языковая картина мира» [Текст] / В.И. Постовалова // Анализ языковых систем. История логики и методологии науки. – Киев: Наукова думка, 1986. – 117 с.

179. Потапушкин, Н.А. Фразеологические единицы русского языка в лингвокультурологическом аспекте [Текст] / Н.А. Потапушкин. – М.: Изд-во УМУ РУДН, 2000. – 123 с.

180. Потебня, А.А. Из лекций по теории словесности [Текст]: Басня. Пословица. Поговорка / А.А. Потебня. – Харьков: Тип. К.П. Счасни, 1894. – 162 с.

181. Пропп, В.Я. Собрание трудов. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2000. – 333 с.

182. Пропп, В.Я. Собрание трудов. Опыт историко-этнографического исследования. Русские аграрные праздники [Текст] / В.Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2000. – 192 с.

183. Пропп, В.Я. Собрание трудов. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре [Текст] / В.Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 1999. – 258 с.

184. Прохоров, Ю.Е. Национально-культурные стереотипы речевого общения и их роль в обучении русскому языку иностранцев [Текст] / Ю.Е. Прохоров. – М.: Изд-во ЛКИ, 1996. – 115 с.

185. Прошина, З.Г. Китайско-русское взаимодействие через английский язык как посредник [Текст] / З.Г. Прошина // Вестник МГОУ. Серия: Лингвистика. – 2012. – № 4. – С. 78–88.

186. Пятницкая, Н.Ю. Универсальное и национальное во фразеологии (семантико-стилистический анализ фразеологических единиц русского и английского языков) [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Пятницкая, Наталия Юрьевна. – Саратов, 1987. – 25 с.

187. Райхштейн, А.Д. Межъязыковое сопоставление фразеологических единиц [Текст] / А.Д. Райхштейн // Иностранные языки в школе. – 1979. – № 4. – С. 3–8.

188. Райхштейн, А.Д. О сопоставлении фразеологических единиц [Текст] / А.Д. Райхштейн // Иностранные языки в школе. – 1980. – № 4. – С. 8–14.

189. Реформатский, А.А. О сопоставительном методе [Текст] / А.А. Реформатский // Русский язык в национальной школе. – 1962. – № 5. – С. 27.

190. Рожанский, А.Я. Идиомы и их перевод [Текст] / А.Я. Рожанский // Иностранные языки в школе. – 1948. – № 3. – С. 25–29.

191. Розанов, В.В. Черты характера Древней Руси [Текст] / В.В. Розанов // Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М., 1990. – 326 с.

192. Ройзензон, Л.И. Внутренняя форма слова и внутренняя форма фразеологизма [Текст] / Л.И. Ройзензон // Вопросы фразеологии. – Ташкент: Наука УзССР, 1965. – 247 с.

193. Ройзензон, С.И. Отражение реалий в сравнительных устойчивых оборотах [Текст] / Л.И. Ройзензон // Материалы XXV науч. конф. профессорско-преподавательского состава СамГУ им. Алишера Навои. – Самарканд, 1968. – С. 126–139.

194. Рысева, Е.А. Тропеические механизмы идиомообразования и их связи с языковой картиной мира [Текст] / Е.А. Рысева // Фразеологические словари и компьютерная фразеология: тезисы сообщений школы-семинара. – Орел, 1990. – С. 19–20.

195. Сендерович, С. Ревизия юнговской теории архетипа [Текст] / С. Сендерович // Логос. – 1995. – № 6. – С. 144–164.

196. Серебренников, Б.А. Картина мира в жизнедеятельности человека [Текст] / Б.А. Серебренников // Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. – М.: Наука, 1988. – С. 57–78.

197. Скуратов, И.В. Типология английских, французских и русских слоганов [Текст] / И.В. Скуратов, Н.В. Полякова, К. Бакэ // Магия ИННО: новые технологии в языковой подготовке специалистов-международников: Материалы научно-практической конференции: к 70-летию факультета международных отношений: в 2 т. Т. 2. – М.: МГИМО–Университет, 2013. – С. 310–316.

198. Современная фразеология: тенденции и инновации [Текст]: монография / Н.Ф. Алефиренко [и др.]; отв. ред. А.П. Василенко. – М.–СПб.–Брянск: Новый проект, 2016. – 200 с.

199. Солодуб, Ю.П. К вопросу о совпадении фразеологических оборотов в различных языках [Текст] / Ю.П. Солодуб // Вопросы языкознания. – 1982. – № 2. – С. 106–114.

200. Солодуб, Ю.П. К проблеме сопоставительного исследования фразеологической картины мира различных народов [Текст]: фразеологическая модель, образно мотивирующая на основе ирреальности ситуации семантику невозможности / Ю.П. Солодуб // Фразеология и миропонимание народа: материалы Междунар. науч. конф.: в 2 ч. – Тула: Изд-во ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 2002. – Ч. 2. Фразеология и межкультурная коммуникация. – С. 49–55.

201. Солодуб, Ю.П. О двух типах безэквивалентной соотнесенности фразеологии различных языков [Текст] / Ю.П. Солодуб // Филологические науки. – 1992. – № 2. – С. 40–49.

202. Солодуб, Ю.П. Перспективы многоязычной сопоставительной фразеологии [Текст] / Ю.П. Солодуб // Филологические науки. – 2001. – № 2. – С. 48–56.

203. Солодуб, Ю.П. Фразеологическая образность и способы ее параметризации [Текст] / Ю.П. Солодуб // Фразеография в Машинном фонде русского языка. – М.: Наука, 1990. – С. 139–146.

204. Солодухо, Э.М. Понятие фразеологической эквивалентности и фразеологических интернационализмов [Текст] / Э.М. Солодухо // Исследования по семантике: лексическая и фразеологическая семантика. – Уфа: БГУ, 1982. – С. 140–147.

205. Сопоставительный диалог культур и языков (когнитивно-дискурсивное исследование) [Текст]: монография. Ч. 1 / В.А. Воропаева [и др.]; отв. ред. Н.В. Попова, Л.М. Шатилова. – Мичуринск: Мичуринский ГАУ, 2014.

206. Сорокин, Ю.А. Язык, сознание, культура [Текст] / Ю.А. Сорокин, Е.Ф. Тарасов, Н.В. Уфимцева // Сборник научных трудов. – 1991. – Вып. 326.

207. Соссюр, Ф. Курс общей лингвистики [Текст] / Ф. Соссюр. – М.: Прогресс, 1977. – 694 с.

208. Степанов, Ю.С. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия [Текст] / Ю.С. Степанов, С.Г. Проскурин. – М.: Наука, 1993. – 160 с.

209. Структурная антропология [Текст] / К. Леви-Стросс. – М.: Наука, 1985. – 536 с.

210. Сулейманова, О.А. Фреймовая структура знания как основа лингвистических решений [Текст] / О.А. Сулейманова // Вестник. Научный журнал. Западно-Казахстанский государственный университет им. М. Утемисова. Педагогика. Филология. История (Уральск). – 2013. – Вып. 4 (52). – С. 162–169.

211. Суровцева, С.И. Проявление антонимических отношений у фразеологических темпоральных предлогов (на материале русского и французского языков) [Текст] / С.И. Суровцева // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: Филология. Искусствоведение. – 2013. – Вып. 73. – № 1. – С. 272–275.

212. Сятковский, С. Основные принципы сопоставительного анализа языков [Текст] / С. Сятковский // Русский язык за рубежом. – 1976. – № 4. – С. 12–18.

213. Тарасов, Е.Ф. Язык и культура [Текст]: методологические проблемы / Е.Ф. Тарасов // Язык и культура: сборник обзоров. – М.: ИНИОН АН СССР, 1987. – 208 с.

214. Телия, В.Н. Вариантность идиом и принципы идентификации вариантов [Текст] / В.Н. Телия // Проблемы устойчивости и вариантности фразеологических единиц: материалы межвузовского симпозиума, 1968. – Тула, 1972. – С. 30–69.

215. Телия, В.Н. Внутренняя форма и ее роль в формировании значения слова и фразеологизма [Текст] / В.Н. Телия // Семантика языковых единиц: материалы III науч.-исслед. конф.: в 2 ч. – М.: Альфа, 1993. – Ч. II. Фразеологическая семантика. – С. 57–61.

216. Телия, В.Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц [Текст] / В.Н. Телия. – М.: Наука, 1986. – 142 с.

217. Телия, В.Н. Культурно-языковая компетенция [Текст]: ее высокая вероятность и глубокая сокровенность в единицах фразеологического состава языка / В.Н. Телия // Культурные слои во фразеологизмах и в дискурсивных практиках / отв. ред. В.Н. Телия. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 19–31.

218. Телия, В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты [Текст] / В.Н. Телия. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 224 с.

219. Телия, В.Н. Семантика идиом в функционально-параметрическом отображении [Текст] / В.Н. Телия // Фразеография в Машинном фонде русского языка. – М.: Наука, 1990. – С. 32–48.

220. Телия, В.Н. Экспрессивность как проявление субъективного фактора в языке и ее прагматическая ориентация [Текст] / В.Н. Телия // Человеческий фактор в языке. Языковые механизмы экспрессивности. – М.: Наука, 1991. – С. 5–36.

221. Толстая, С.М. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора [Текст] / С.М. Толстая // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения – I. – М.: Ин-т славяноведения и балканистики РАН, 1992. – С. 33–45.

222. Толстая, С.М. Славянские народные представления о смерти в зеркале фразеологии [Текст] / С.М. Толстая // Фразеология в контексте культуры. – М.: Институт языкознания РАН, 1999. – С. 229–234.

223. Толстой, Н.И. О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса [Текст] / Н.И. Толстой // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. – Л.: Наука, 1983. – С. 181–190.

224. Толстой, Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике [Текст] / Н.И. Толстой. – М.: Индрик, 1995. – 512 с.

225. Топоров, В.Н. Миф. Ритуал. Образ. Исследования в области мифопоэтического [Текст] / В.Н. Топоров. – М.: Прогресс – Культура, 1995. – 622 с.

226. Топоров, В.Н. О некоторых теоретических основаниях этимологического анализа [Текст] / В.Н. Топоров // Вопросы языкознания. – 1960. – № 3. – С. 34–46.

227. Трипольская, Т.А. Семантическая структура экспрессивного слова и ее лексикографическое описание [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Трипольская Татьяна Александровна. – Новосибирск, 1984. – 20 с.

228. Тянь Цзюнь. Структурные и семантические особенности соматических фразеологизмов в русском и китайском языках [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Тянь Цзюнь. – Волгоград, 2001. – 22 с.

229. Уфимцева, Н.В. Русские глазами русских [Текст] / Н.В. Уфимцева // Язык – система. Язык – текст. Язык – способность. – М.: Институт русского языка РАН, 1995. – С. 242–250.
230. Федоров, А.И. Образная речь [Текст] / А.И. Федоров. – Новосибирск: Наука, 1985. – 120 с.
231. Федоров, А.И. Семантическая основа фразеологических средств языка [Текст] / А.И. Федоров. – Новосибирск: Наука, 1969. – 90 с.
232. Федуленкова, Т.Н. Системные отношения в английской, немецкой и шведской фразеологии [Текст]: сопоставительный анализ / Т.Н. Федуленкова // European Social Science Journal (Европейский журнал социальных наук). – 2014. – № 6. – Т. 3. – С. 272–279.
233. Феоктистова, А.Б. Культурно значимая роль внутренней формы идиом с позиций когнитологии [Текст] / А.Б. Феоктистова // Фразеология в контексте культуры / Институт языкознания РАН; проблемная группа «Общая фразеология»; отв. ред. В.Н. Телия. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 174–179.
234. Фразеография в машинном фонде русского языка [Текст]. – М.: Наука, 1990. – 206 с.
235. Хайруллина, Р.Х. Картина мира во фразеологии (тематико-идеографическая систематика и образно-мотивационные основы русских и башкирских фразеологизмов) [Текст]: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.01, 10.02.20 / Хайруллина Райса Ханифовна. – М., 1997. – 42 с.
236. Хомякова, Н.А. Эмотивные фразеологизмы в русском, французском и английском языках (сопоставительный анализ) [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Хомякова Надежда Анатольевна. – М., 2008. – 23 с.
237. Черданцева, Т.З. Внутренняя форма идиом и национально-культурная специфика их мотивированности (сопоставительный анализ описания) [Текст] / Т.З. Черданцева // Лексикографическая разработка фразеологизмов для словарей разных типов и для Машинного фонда русского языка: материалы к методической школе-семинару. – М.: Ин-т русского языка АН СССР, 1988. – С. 80–87.

238. Черданцева, Т.З. Идиоматика и культура (постановка вопроса) [Текст] / Т.З. Черданцева // Вопросы языкознания. – 1996. – № 1. – С. 91–99.

239. Черданцева, Т.З. Метафора и символ во фразеологических единицах [Текст] / Т.З. Черданцева // Метафора в языке и тексте. – М.: Наука, 1988. – С. 78–92.

240. Черданцева, Т.З. Язык и его образы [Текст] / Т.З. Черданцева. – М.: Наука, 1977. – 168 с.

241. Черкасова, И.Н. Символьный компонент в составе идиом [Текст] / И.Н. Черкасова // Макет словарной статьи для Автоматизированного толково-идеографического словаря русских фразеологизмов. Образцы словарных статей. – М.: Институт языкознания АН СССР, 1991. – 96 с.

242. Чибышева, О.А. Концепт «женщина» в русской и английской фразеологии (на материале предметных фразеологизмов, именующих женщину) [Текст]: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Чибышева Ольга Анатольевна. – Челябинск, 2005. – 22 с.

243. Чьунг Донг Сан. Фразеологизмы в языке и речи (на материале русского и вьетнамского языков) [Текст]: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.01 / Чьунг Донг Сан. – М., 1977. – 38 с.

244. Шадрин, Н.Л. Перевод фразеологических единиц и сопоставительная стилистика [Текст] / Н.Л. Шадрин. – Саратов, 1991. – 220 с.

245. Шанский, Н.М. Фразеология современного русского языка [Текст] / Н.М. Шанский. – М.: Высшая школа, 1969. – 300 с.

246. Шелестюк, Е.В. О лингвистическом исследовании символа (обзор литературы) [Текст] / Е.В. Шелестюк // Вопросы языкознания. – 1997. – № 4. – С. 73–80.

247. Шмелева, Т.В. К проблеме национально-культурной специфики «эталона» сравнения (на материале английского и русского языков) [Текст] / Т.В. Шмелева // Этнопсихоллингвистика. – М.: Наука, 1988. – С. 120–124.

248. Юдина, А.В. Русская народная духовная культура [Текст]: учебное пособие для студентов вузов / А.В. Юдина. – М.: Высшая школа, 2000. – 331 с.

249. Юнг, К.Г. Психология бессознательного [Текст] / К.Г. Юнг. – М.: Канон, 1996. – 320 с.
250. Яковлева, Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия) [Текст] / Е.С. Яковлева. – М.: Наука, 1994. – 253 с.
251. Ярцева, В.Н. Контрастивная грамматика [Текст] / В.Н. Ярцева. – М.: Наука, 1981. – 112 с.
252. Ярцева, В.Н. Теория и практика сопоставительного исследования языков [Текст] / В.Н. Ярцева // Известия АН СССР. Серия: ЛиЯ. – 1986. – Т. 45. – № 6. – С. 493–499.
253. Achard, C. Anthologie des expressions en Languedoc [Text] / C. Achard. – Marseille, 1983. – 172 p.
254. Akoun, A. L'Europe, mythes et traditions [Text] / A. Akoun. – Brepols, 1990. – 375 p.
255. Albert, J.P. Les œufs du Vendredi saint dans le folklore français. Ethnologie française [Text] / J.P. Albert. – Paris: CNRS, 1984. – 196 p.
256. Allais, A. L'Almanach du Père Peinard [Text] / A. Allais. – Paris: S.P.A.G.-Papyrus, 1984. – 245 p.
257. Altenbach, G. Lieux magiques et sacrés [Text] / G. Altenbach, B. Legrais. – Paris: Laffont, 1987. – 201 p.
258. Arasse, D. La guillotine et l'imaginaire de la Terreur [Text] / D. Arasse. – Flammarion, 1987. – 471 p.
259. Aries, Ph. L'Homme devant la mort [Text]: 2 vol. / Ph. Aries. – Paris: Le Seuil. Points, 1985. – 343 p.
260. Audouard, Y. Les Nouveaux Contes de ma Provence [Text] / Y. Audouard. – Paris, 1987. – 458 p.
261. Bachelard, G. L'Eau et les rêves [Text] / G. Bachelard, J. Corti. – PUF, 1989. – 100 p.
262. Balazs, E. La Bureaucratie céleste [Text] / E. Balazs. – Paris: Gallimard, NRF, 1977. – 232 p.

263. Beaujouan, G. Par raison de nombres. L'art du calcul et les savoirs scientifiques médiévaux [Text] / G. Beaujouan. – Pfris, 1991. – 268 p.
264. Beauviala, A.C. Fêtes, coutumes et gâteaux [Text] / A.C. Beauviala, N. Vielfaure. – Paris: Bonneton, 1984. – 169 p.
265. Belmont, N. Ethnologie des faits religieux en Europe [Text] / N. Belmont, F. Lautman. – CTHS, 1993. – 361 p.
266. Benoit, F. Les Mythes de l'outre-tombe [Text] / F. Benoit. – Bruxelles: Latomus, 1950. – 230 p.
267. Bensa, A. Les Saints guérisseurs du Perche-Gouët-Espace symbolique du Bocage [Text] / A. Bensa. – Paris: Institut d'Ethnologie, 1978. – 100 p.
268. Bernet, Ch. Richesses lexicales du français contemporain. Equipe Usages et Marges du français [Text] / Ch. Bernet, P. Rézeau. – Paris: Klincksieck, 1995. – 347 p.
269. Berteaux, R. La Symbolique des Nombres [Text] / R. Berteaux. – Edimaf, 1984. – 279 p.
270. Bertrand, R. Crèches et santons de Provinces [Text] / R. Bertrand. – Avignon, 1992. – 275 p.
271. Bettelheim, B. Psychanalyse des contes de fées. Traduit de l'américain par Théo Carlier [Text] / B. Bettelheim. – Paris: Laffont, 1976. – 479 p.
272. Blum, C. La représentation de la mort dans la littérature française de la Renaissance [Text]: 2 vol. Vol. 1 / C. Blum. – Paris: Librairie Honoré Champion, 1989. – 863 p.
273. Bobis, L. Le Chat, histoire et légendes [Text] / L. Bobis. – Fayard, 2000. – 158 p.
274. Bologne, J. C. Les Sept merveilles. Les expressions chiffrées [Text] / J.C. Bologne. – Paris: Larousse; coll. Le Souffle des mots, 1994. – 274 p.
275. Bologne, J.C. Du flambeau au bûcher. Magie et superstition au Moyen Age [Text] / J.C. Bologne. – Paris: Plon, 1993. – 292 p.
276. Bologne, J.C. Histoire morale et culturelle de nos boissons [Text] / J.C. Bologne. – Paris: Laffont, 1991. – 354 p.

277. Bologne, J.C. Les Allusions bibliques [Text] / J.C. Bologne. – Paris: Larousse; coll. Le Souffle des mots, 1991. – 254 p.
278. Bologne, J.C. Les Allusions littéraires [Text] / J.C. Bologne. – P.: Larousse; coll. Le Souffle des mots, 1989. – 286 p.
279. Bonnaud, P. Vocabulaire auvergnat. Collection Documents régionaux [Text] / P. Bonnaud. – Clermont-Ferrand: CNDP, 1984. – 94 p.
280. Borgeaud, P.-H. La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie [Text] / P.-H. Borgeaud. – Paris, 1996. – 264 p.
281. Bourgue, A. Vieilles coutumes, vieilles chansons, vieilles légendes du Val d'Arvioux (Queyras) [Text] / A. Bourgue. – Cavaillon: Imprimerie Mistral, 1968. – 112 p.
282. Bouteiller, M. Sorciers et jeteurs de sorts [Text] / M. Bouteiller. – Plon, 1958. – 178 p.
283. Bouvier, J.-C. (sous la direction) Les Français et leurs langues [Text] / J.-C. Bouvier. – Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence Aix-Marseille I, 1991. – 550 p.
284. Brasseur, P. Le parler normand, mots et expressions de terroir [Text] / P. Brasseur. – Paris, 1990. – 243 p.
285. Brekilien, Y. La Vie quotidienne des paysans bretons au XIX siècles [Text] / Y. Brekilien. – Paris, 1966. – 295 p.
286. Brosse, J. Mythologie des arbres [Text] / J. Brosse. – Plon, 1989. – 230 p.
287. Burkert, W. Les Cultes à mystères dans l'Antiquité [Text] / W. Burkert. – Paris, 1992. – 279 p.
288. Caillois, R. Approches de l'imaginaire [Text] / R. Caillois. – Paris: Gallimard, NRF, 1975. – 319 p.
289. Camporesi, P. La sève de la vie. Symbolisme et magie du sang [Text] / P. Camporesi. – Paris, 1990. – 486 p.
290. Cariou, A. Pardons et pèlerinages de Bretagne [Text] / A. Cariou, P. le Stum. – Ouest-France, 1997. – 237 p.

291. Carton, F. Récits & Contes populaires des Flandres. Collection dirigée par Cuisenier J. [Text] / F. Carton. – Paris: Gallimard, 1980. – 189 p.
292. Cassagnes-Brouquet, S. Vierges noires, regad et fascination [Text] / S. Cassagnes-Brouquet. – Paris, 1990. – 377 p.
293. Cellard, J. Ça ne mange pas de pain! [Text] / J. Cellard. – Paris: Hachette, 1982. – 384 p.
294. Cellard, J. Histoire de mots. Le Monde. La Découverte [Text] / J. Cellard. – Paris, 1985–1986. – 218 p.
295. Chaleil, L. La Mémoire du village [Text] / L. Chaleil. – Montpellier, 1989. – 478 p.
296. Champion-Vincent, V. Des fauves dans nos campagnes. Légendes, rumeurs et apparitions [Text] / V. Champion-Vincent. – Paris: Imago, 1992. – 278 p.
297. Champion-Vincent, V. La Légende des vols d'organes [Text] / V. Champion-Vincent. – Paris, 1997. – 184 p.
298. Champion-Vincent, V. Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui [Text] / V. Champion-Vincent, J.-B. Renard. – Paris: Edition Payot & Rivages, 2002. – 436 p.
299. Chaunu, P. La mort à Paris XVI, XVII, XVIII siècles [Text] / P. Chaunu. – Paris: Fayard, 1978. – 460 p.
300. Courtois, M. Les mots de la mort [Text] / M. Courtois. – Paris: Ed. Belin, 1991. – 412 p.
301. Courtois, M. Les mots du vin et de l'ivresse [Text] / M. Courtois. – Paris: Ed. Belin, 1984. – 428 p.
302. Cretin, N. Fêtes et traditions occidentales. Que sais-je? [Text] / N. Cretin. – Paris: PUF, 1999. – 127 p.
303. Cuisenier, J. La tradition populaire. Que sais-je? [Text] / J. Cuisenier. – Paris: PUF, 1995. – 132 p.
304. Darriulat, J. L'Arithmétique de la grâce [Text] / J. Darriulat. – Paris: Les Belles Lettres, 1994. – 230 p.
305. David, M. Aux sources des chansons populaires [Text] / M. David, A.-M. Delrieu. – Paris, 1984. – 319 p.

306. De Benoist, A. Fêter Noël. Atlas [Text] / A. de Benoist. – Paris, 1984. – 157 p.
307. De Caunes, A. Pas mal pour un lundi [Text] / A. de Caunes, A. Algoud. – Paris: Le Seuil, 1990. – 357 p.
308. De Smedt, M. (sous la direction de). La mort est une autre naissance [Text] / M. de Smedt. – Paris, 1989. – 393 p.
309. Delumeau, J. La peur en Occident (XIV–XVIII siècles) [Text] / J. Delumeau. – Paris: Fayard, 1978. – 572 p.
310. Demazière, R. Le Caractère révélé par le corps et les gestes [Text] / R. Demazière. – Famot, 1980. – 364 p.
311. Depecker, L. Les mots de la francophonie [Text] / L. Depecker. – Paris: Ed. Belin, 1990. – 450 p.
312. Depecker, L. Les mots des régions de France [Text] / L. Depecker. – Paris: Ed. Belin, 1992. – 447 p.
313. Detienne, M. Dionysos mis à mort [Text] / M. Detienne. – Paris: Gallimard, 2000. – 360 p.
314. Detienne, M. La Cuisine du sacrifice en pays grec [Text] / M. Detienne, J.-P. Vernant. – Paris, 1979. – 338 p.
315. Detienne, M. Les Jardins d'Adonis, la Mythologie des aromates en Grèce [Text] / M. Detienne. – Paris, 1989. – 268 p.
316. Doerflinger, M. A la Quête de l'Alsace profonde. Rites, traditions, contes et légendes [Text] / M. Doerflinger, G. Leser. – Ingershiem-Colmar: SAEP, 1986. – 325 p.
317. Dontenville, H. Les Dits et Récits de mythologie française [Text] / H. Dontenville. – Paris, 1950. – 540 p.
318. Doppagne, A. Esprits et Génis du terroir [Text] / A. Doppagne. – Paris: Ed. Duculot, 1977. – 176 p.
319. Dubois, P. L'Almanach sorcier [Text] / P. Dubois. – Belgique: Casterman, 1982. – 188 p.
320. Duby, G. Histoire de la civilisation française [Text]: 3 vol. / G. Duby, R. Mandrou. – Paris, 1968. – 349 p.

321. Duby, G. L'économie rurale et la vie des campagne dans l'Occident médiéval [Text]: 2 vol. / G. Duby. – Paris, 1977. – 288 p.
322. Dud'huit, A. Trésor du parler percheron [Text] / A. Dud'huit, A. Morin, M.-R. Simoni-Aurembou. – La Chapelle-Montligeon: Association des Amis du Perche, 1979. – 316 p.
323. Dumerchat, F. Les autos-stoppeurs fantômes. Communications [Text] / F. Dumerchat. – Paris: Éditions du Seuil, 1990. – 325 p.
324. Dumézil, G. Mythe et Epopée [Text] / G. Dumézil. – Paris: Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, NRF, 1976. – 1484 p.
325. Dumézil, G. Mythes et dieux des Indo-Européens. Introduction dotée d'une orientation bibliographique [Text] / G. Dumézil. – Paris: Flammarion, 1992. – 330 p.
326. Duneton, C. La Puce à l'oreille. Anthologie des expressions populaires avec leur origine [Text] / C. Duneton. – Paris: Stock, 1978. – 390 p.
327. Duneton, C. Le Bouquet des expressions imagées. Encyclopédie thématique des locutions figurées de la langue française [Text] / C. Duneton, S. Claval. – Paris: Seuil, 1990. – 206 p.
328. Durant, G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire [Text] / G. Durant. – Paris: Bordas, 1969. – 358 p.
329. Duval, P.M. Les Dieux de la Gaule [Text] / P.M. Duval. – Paris: Payot, 1992. – 250 p.
330. Eliade, M. Le Mythe de l'Eternel Retour [Text] / M. Eliade. – Gallimard: Idées, 1969. – 236 p.
331. Eliade, M. Naissance mystique. Essai sur quelques types d'initiation [Text] / M. Eliade. – Paris, 1992. – 274 p.
332. Eliade, M. Traité d'histoire des religions [Text] / M. Eliade. – Paris: Payot, 1975. – 358 p.
333. Ermisse, G. L'Amour. France: Ministère de la Culture [Text]: Carnet du patrimoine ethnologique / G. Ermisse. – Terrain N 27, 1996. – 175 p.
334. Ernst, G. (sous la direction). La mort dans le texte. Colloque de Cerisy [Text] / G. Ernst. – Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1988. – 327 p.

335. Fabre, D. Carnaval ou la Fête à l'envers [Text] / D. Fabre. – Découvertes Gallimard, 1992. – 381 p.
336. Favret-Saada, J. Les mots, la mort, les sorts [Text] / J. Favret-Saada. – Paris: Gallimard, NRF, 1977. – 332 p.
337. Forest, J. L'Apocalypse. Paris: Musée d'Art Moderne de la ville de Paris [Text] / J. Forest. – Paris, 1961. – 269 p.
338. Foucault, M. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines [Text] / M. Foucault. – Paris: Gallimard, 1966; réédition: Gallimard, 2001. – 400 p.
339. Franz, M.-L. von. La Femme dans les contes de fées [Text] / M.-L. von Franz. – Albin Michel, 1995. – 190 p.
340. Fribourg, J. Le pèlerinage: fête privée du village. Ethnologie des faits religieux en Europe [Text] / J. Fribourg. – CTHS, 1993. – 173 p.
341. Gaster, T. Les Plus Anciens Contes de l'humanité [Text] / T. Gaster. – Paris: Payot, 1953. – 400 p.
342. Geoffrey Holson, M. Les Fées au travail et au jeu [Text] / M. Geoffrey Holson. – Adyar, 1995. – 230 p.
343. Gleadow, R. Les Origines du Zodiaque [Text] / R. Gleadow. – Stock, 1968. – 298 p.
344. Gougenheim, G. Les Mots français dans l'histoire et dans la vie [Text]: 3 vols. Vol. 1 / G. Gougenheim. – Picard, 1966. – 263 p.
345. Graves, R. Les Mythes celtes et la Déesse blanche [Text] / R. Graves. – Paris: Ed. du Rocher, 1984. – 270 p.
346. Graves, R. Les Mythes grecs [Text] / R. Graves. – Paris: Hachette, 1983. – 390 p.
347. Gravier, G. Franche-Comté, pays des légendes [Text] / G. Gravier. – Ed. Marque-Maillard, 1980. – 236 p.
348. Guardini, R. Les Signes sacrés [Text] / R. Guardini. – Paris: Spes, 1938. – 165 p.
349. Guedj, D. L'Empire des nombres [Text] / D. Guedj. – Gallimard, 1996. – 176 p.

350. Guénon, R. Le Symbolisme de la Croix [Text] / R. Guénon. – Vega, 1957. – 472 p.
351. Guillebaud, J.-C. L'Accent du pays [Text] / J.-C. Guillebaud. – Paris: Le Seuil, 1990. – 359 p.
352. Guirand, F. Mythes. Mythologie [Text] / F. Guirand, J. Schmidt. – Paris: Larousse-Bordas, 1996. – 550 p.
353. Guy, R. L'Insolite dans la Maine, le Perche et leurs confins [Text] / R. Guy. – Siloë, 1984. – 238 p.
354. Harrison, R. Forêts – Essai sur l'imaginaire occidental [Text] / R. Harrison. – Flammarion, 1992. – 470 p.
355. Hulin, M. La face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà [Text] / M. Hulin. – Paris, 1985. – 269 p.
356. Huxley, Sir J. Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal [Text] / Sir J. Huxley. – Paris, 1976. – 198 p.
357. Isambert, F.-A. Le Sens du Sacré, fête et religion populaire [Text] / F.-A. Isambert. – Paris, 1982. – 278 p.
358. Jeanmaire, H. Dionysos [Text] / H. Jeanmaire. – Paris: Payot, 1970. – 386 p.
359. Joisten, C. Cinq figures de Magiciens en Dauphiné et Savoie. Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie. No. 1 [Text] / C. Joisten, A. Joisten. – Grenoble, 1986. – 135 p.
360. Joisten, C. Etres fantastiques dans les Alpes. Recueil d'études et de documents en mémoire de Charles Joisten (1936–1981). Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie. No. 1–4 [Text] / C. Joisten. – Grenoble, 1992. – 360 p.
361. Joisten, C. La mort, Dieu et le diable dans un ethnotexte du Haut-Embrunais. Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie. No. 1–4 [Text] / C. Joisten. – Grenoble: Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, 1977. – P. 271–338.
362. Joisten, C. Récits & Contes populaires du Dauphiné 1. Collection dirigée par Cuisenier J. [Text] / C. Joisten. – Gallimard, 1978. – 187 p.
363. Jouet, J. Les Mots du corps dans les expressions de la langue française [Text] / J. Jouet. – Paris: Larousse; coll. Le Souffle des mots, 1994. – 286 p.

364. Jung, C.G. L'Homme à la découverte de son âme [Text] / C.G. Jung. – Payot, 1965. – 571 p.
365. Kauss, A. Le Monde des Esprits [Text] / A. Kauss. – B.F. Ed., 1993. – 271 p.
366. Lacotte, D. Contes et légendes en terres de France [Text] / D. Lacotte. – Rennes, 2000. – 300 p.
367. Lacotte, D. La Dame blanche [Text] / D. Lacotte. – Luneau-Ascot, 1980. – 187 p.
368. Lacotte, D. Peurs, croyances et superstitions [Text] / D. Lacotte. – Rennes, 2001. – 303 p.
369. Lanher, J. Au fil du temps: dictons de Lorraine [Text] / J. Lanher, A. Litaize. – Nancy, 1989. – 143 p.
370. Larbaud, V. Sous l'invocation de saint Jérôme [Text] / V. Larbaud. – Paris: Gallimard, 1999. – 269 p.
371. Le Braz, A. Magie de la Bretagne [Text] / A. Le Braz. – Robert Laffont: Bouquins, 1994. – 245 p.
372. Le Glay, M. La Religion romaine [Text] / M. Le Glay. – Paris: Armand Colin, 1991. – 478 p.
373. Le Goff, J., Rémond R. Histoire de la France religieuse [Text]: 4 vol. Vol. 1 / J. Le Goff. – Paris: Seuil, 1988. – 572 p.
374. Le Goff, J. Le Merveilleux dans l'Occident médiéval [Text] / J. Le Goff. – Paris, 1985. – 438 p.
375. Le Roux de Lincy, A.-J.-V. Le Livre des proverbes français [Text]: 2 vol. / A.-J.-V. Le Roux de Lincy. – Paris, 1^e éd. 1718; 2^e éd. 1859. – 409 p.; Genève: Slatkine, 1968.
376. Le Roux, F. Les Fêtes celtiques [Text] / F. Le Roux, C.-J. Guyyonvarc'h. – Rennes, 1995. – 210 p.
377. Le Souëzec, G. Guide de la France mystérieuse [Text] / G. Le Souëzec. – Paris, 1964. – 470 p.

378. Le Tenneur, R. Magie, Sorcellerie et fantastique en Normandie, des premiers hommes à nos jours [Text] / R. Le Tenneur. – Coutances: Ocep, 1979. – 290 p.
379. Lecouteux, C. Charms, Conjurations et Bénédiction [Text]: lexique et formules / C. Lecouteux. – Paris: Champion, 1996. – 210 p.
380. Lecouteux, C. Chasses fantastiques et Cohortes de la nuit au Moyen Age [Text] / C. Lecouteux. – Paris: Imago, 1999. – 237 p.
381. Lecouteux, C. Démons et Génies du terroir au Moyen Age [Text] / C. Lecouteux. – Paris, 1995. – 210 p.
382. Lecouteux, C. Fantômes et Revenants au Moyen Age [Text] / C. Lecouteux. – Paris: Imago, 1986. – 200 p.
383. Lecouteux, C. Fées, Sorcière et Loups-garous [Text] / C. Lecouteux. – Paris: Imago, 1992. – 227 p.
384. Lecouteux, C. La maison et ses génies [Text] / C. Lecouteux. – Paris: Imago, 2000. – 202 p.
385. Lecouteux, C. Les Nains et les Elfes au Moyen Age [Text] / C. Lecouteux. – Paris: Imago, 1988. – 246 p.
386. Lecouteux, C. Mélusine et le Chevalier au cygne [Text] / C. Lecouteux. – Paris: Imago, 1997. – 190 p.
387. Léonard, J.L.B. La Grande Initiation [Text] / J.L.B. Léonard. – PIC, 1970. – 314 p.
388. Leproux, M. Magie, médecine et sorcellerie [Text] / M. Leproux. – PUF, 1954. – 198 p.
389. Lévi-Strauss, C. Mythologiques. Du Miel aux Cendres [Text] / C. Lévi-Strauss. – Paris, 1967. – 456 p.
390. Lévi-Strauss, C. Mythologiques. L'Origine des manières de table [Text] / C. Lévi-Strauss. – Paris, 1968. – 349 p.
391. Lévi-Strauss, C. Mythologiques. Le Cru et le Cuit [Text] / C. Lévi-Strauss. – Paris: Librairie Plon, 1964. – 402 p.

392. Loux, F. Sagesses du corps. La santé et la maladie dans les proverbes français [Text] / F. Loux, Ph. Richard. – Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1978. – 459 p.
393. Macrobe. Les Saturnales. Livres I–III. Les Belles Lettres [Text] / Macrobe. – Paris, 1997. – 289 p.
394. Markale, J. Contes et légendes des pays celtés [Text] / J. Markale. – Ed. Ouest-France, 1995. – 260 p.
395. Martel, C. Le parler provençal [Text] / C. Martel. – Paris: Rivages, 1988. – 197 p.
396. Martel, L. Petit recueil des proverbes français [Text] / L. Martel. – Paris, 1883. – 329 p.
397. Martin, Ph.-H. Jours de Fête. Le Guide agenda des fêtes, ferias, foires, cérémonies et concours insolites en France [Text] / Ph.-H. Martin. – Arléa, 1995. – 246 p.
398. Martinet, A. Eléments de linguistique générale [Text] / A. Martinet. – Paris, 1960. – 384 p.
399. Massignon, G. Atlas linguistique et ethnographique de l'Ouest [Text]: 3 vol. / G. Massignon, B. Horiot. – Paris: CNRS, 1971–1983. – 349 p.
400. Matoré, G. Histoire des dictionnaires français [Text] / G. Matoré. – Paris: Larousse, 1964. – 469 p.
401. Matoré, G. Le vocabulaire et la société médiévale [Text] / G. Matoré. – Paris: PUF, 1985. – 336 p.
402. Menon, P.L. Au village de France, les traditions, les travaux, les fêtes [Text] / P.L. Menon, R. Lecotté. – Ch. de Bartillat, 1993. – 367 p.
403. Monjaret, A. La Sainte-Catherine, culture festive dans l'entreprise [Text] / A. Monjaret. – CTHS, 1997. – 158 p.
404. Moreau, A. L'Initiation [Text]: 2 vol. / A. Moreau. – Publications de l'université de Montpellier-III, 1992. – Vol. I. L'acquisition d'un savoir ou d'un pouvoir. Le lieu initiatique. Parodies et perspectives; Vol. II. Les rites d'adolescence et les mystères.

405. Mozzani, E. Le Livre des superstitions [Text] / E. Mozzani. – Laffont, 1995. – 300 p.
406. Muchembled, R. Une histoire du diable [Text] / R. Muchembled. – Paris: Senil, 2000. – 180 p.
407. Nataf, G. Symboles, signes et marques [Text] / G. Nataf. – Berg International, 1973. – 459 p.
408. Neveux, M. Le Nombre d'or [Text] / M. Neveux, H.E. Huntley. – Paris: Le Seuil, 1996. – 167 p.
409. Noctiflore, B. La Légende de Petit Fayt [Text] / B. Noctiflore. – Le Chemin herbu, 1947. – 67 p.
410. Palaiseul, J. Nos grands-mères savaient la vérité sur les plantes et la vie naturelle [Text] / J. Palaiseul. – Robert Laffont, 1972. – 256 p.
411. Papin, Y.D. Les expressions bibliques et mythologiques [Text] / Y.D. Papin. – Paris: Belin, 1989. – 238 p.
412. Pellet, J. Le jeu de boules lyonnais et son vocabulaire [Text] / J. Pellet. – Paris, 1991. – 125 p.
413. Pelt, J.-M. Drogues et plantes magiques [Text] / J.-M. Pelt. – Fayard, 1987. – 200 p.
414. Pelt, J.-M. Fleurs, fêtes et saisons [Text] / J.-M. Pelt. – Fayard, 1988. 214 p.
415. Pichavant, R. Le douarneniste comme on cause... Etude des mots et des expressions populaires [Text] / R. Pichavant. – Quimper, 1978. – 206 p.
416. Pichot, A. Histoire de la notion de vie [Text] / A. Pichot. – Paris: Gallimard, 2000. – 459 p.
417. Potte, J.-C. Atlas linguistique et ethnographique de l'Auvergne et du Limousin [Text]: 2 vol. / J.-C. Potte. – Paris: CNRS, 1975–1987. – 320 p.
418. Pouget, E. Le Père Peinard, 1889–1900, par Langlais R. Galilée [Text] / E. Pouget. – 1976. – 344 p.
419. Praz, M. La chair, la mort et le diable [Text] / M. Praz. – Paris: Gallimard, 2001. – 369 p.

420. Reinach, S. Cultes, mythes et religions [Text] / S. Reinach. – Paris: Robert Laffont, 1996. – 1258 p.
421. Renard, J.-B. Bandes dessinées et croyances du siècle. Essai sur la religion et le fantastique dans la bande dessinée franco-belge [Text] / J.-B. Renard. – Paris, 1986. – 235 p.
422. Renard, J.-B. Le merveilleux et l'homme contemporain [Text] / J.-B. Renard. – Paris: Bordas, 1984. – 232 p.
423. Renard, J.-B. Rumeurs et légendes urbaines [Text] / J.-B. Renard. – Paris: PUF, № 3445, 1999. – 175 p.
424. Reumaux, F. L'actualité de la rumeur [Text] / F. Reumaux // Sociétés. – 1991. – No. 31. – P. 15–20.
425. Rey, A. La lexicologie [Text] / A. Rey. – Paris: Klincksieck, 1970. – 237 p.
426. Rey, A. Le lexique: images et modèles [Text] / A. Rey. – Paris: A. Colin, 1977. – 278 p.
427. Robert, M. Coutumes champenoises. “Les Mais aux Filles”. Les Farces du 1er mai dans les vallées de la Blaise et du Blaiseron (Haute-Marne) [Text] / M. Robert // Maisonneuve et Larose: Arts et traditions populaires. – 1966. – No. 3. – P. 34–51.
428. Roussel, F. Les Contes de fées. Lecture initiatique [Text] / F. Roussel. – Amrita, 1993. – 258 p.
429. Ruffat, A. La Superstition à travers les âges [Text] / A. Ruffat. – Payot, 1977. – 198 p.
430. Saintyves, P. Le Charivari de l'adultère et les courses à corps nus [Text] / P. Saintyves. – Paris: l'Ethnographie, 1935. – 168 p.
431. Sarg, F. Le Mariage en Alsace [Text] / F. Sarg. – Strasbourg: Oberlin, 1975. – 150 p.
432. Saugneux, J. Les danses macabres de France et d'Espagne et leurs prolongements littéraires [Text] / J. Saugneux. – Paris: Les Belles Lettres, 1972. – 395 p.
433. Scott, W. Démonologie et Sorcellerie [Text] / W. Scott. – Paris: Payot, 1973. – 390 p.

434. Segalen, M. La rosière et la “Miss”: les “reines” des fêtes populaires [Text] / M. Segalen, J. Chamarat // L’Histoire. – 1983. – No. 53.
435. Segalen, M. Rites et rituels contemporains [Text] / M. Segalen. – Paris: Nathan Université, 1998. – 294 p.
436. Simoni-Aurembou, M.-R. Atlas linguistique et ethnographique de l’Ile-de-France et de l’Orléanais (Ile-de-France, Orléanais, Perche) [Text] / M.-R. Simoni-Aurembou. – Paris: CNRS, 1973–1978. – 383 p.
437. Simoni-Aurembou, M.-R. Trésor des légendes du Perche [Text] / M.-R. Simoni-Aurembou. – Mortagne, 1984. – 257 p.
438. Sondaz, M.L. Le Langage des Fleurs [Text] / M.L. Sondaz. – Solar, 1974. – 312 p.
439. Taverdet, G. Anthologie des expressions en Bourgogne [Text] / G. Taverdet, F. Dumas. – Marseille: Rivages, 1984. – 177 p.
440. Taverdet, G. Les origines françaises de Halloween [Text] / G. Taverdet. – A.B.D.O., 1999. – 17 p.
441. Thomas, L.-V. Fantômes au quotidien [Text] / L.-V. Thomas. – Paris: Librairie des méridiens, 1984. – 239 p.
442. Thomas, L.-V. Rites de mort. Pour la paix des vivants [Text] / L.-V. Thomas. – Paris: Fayard, 1985. – 470 p.
443. Troxler, H.J. Proverbes d’Alsace. Elsässische Sprichwörter [Text] / H.J. Troxler. – France, 1977. – 231 p.
444. Van Gennep, A. Coutumes et croyances populaires [Text] / A. Van Gennep. – Paris, 1980. – 583 p.
445. Van Gennep, A. Les rites de passage [Text] / A. Van Gennep. – Picard, 1981. – 369 p.
446. Van Gennep, A. Manuel de Folklore français contemporain [Text]: 9 vol. Vol. I / A. Van Gennep. – Paris, 1946–1958; rééditions chez Robert Laffont, Bouquins, 1998a.

447. Van Gennep, A. Manuel de Folklore français contemporain [Text]: 9 vol. Vol. IV / A. Van Gennep. – Paris, 1946–1958; rééditions chez Robert Laffont, Bouquins, 1998b.
448. Van Gennep, A. Manuel de Folklore français contemporain [Text]: 9 vol. Vol. V / A. Van Gennep. – Paris, 1946–1958; rééditions chez Robert Laffont, Bouquins, 1998–1999.
449. Verdier, Y. Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière [Text] / Y. Verdier. – Paris: Gallimard, 1979. – 219 p.
450. Vernant, J.-P. L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne [Text] / J.-P. Vernant. – Gallimard, N.R.F., 1989. – 469 p.
451. Vidal, P. Calendrier, histoire du monde [Text] / P. Vidal. – Paris: Traditionnelles, 1978. – 528 p.
452. Vidocq, E.-F. Les voleurs, physiologie de leurs moeurs et de leur langage [Text]: 2 vol. / E.-F. Vidocq. – Paris, 1837. – 299 p.
453. Vielfaure, N. Fêtes et gâteaux de l'Europe traditionnelle [Text] / N. Vielfaure. – Bonneton, 1993. – 242 p.
454. Vigerie, P. La Symphonie animale; Les Animaux dans les expressions de la langue française [Text] / P. Vigerie. – Paris: Larousse; coll. Le Souffle des mots, 1998. – 325 p.
455. Volguine, A. L'Astrologie lunaire [Text] / A. Volguine. – Dervy-Livres, 1972. – 296 p.
456. Vovelle, M. Histoires figurales. Des monstres médiévaux à Wonderwoman [Text] / M. Vovelle. – Éd. Usher, 1989. – 426 p.
457. Walter, H. Des mots sans-culottes [Text] / H. Walter. – Paris: Robert Laffont, 1989. – 396 p.
458. Weber, E. La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale, 1870–1914 [Text] / E. Weber. – Paris: Fayard, 1983. – 352 p.
459. Weil, S. Trésor des expressions françaises [Text] / S. Weil, L. Rameau. – Paris: Belin, 1981. – 410 p.

Лексикографические источники

460. Адамчик, В. Словарь символов и знаков [Текст] / В. Адамчик. – Минск: Харвест, 2006. – 240 с.
461. Белова, О.В. Славянский бестиарий [Текст]: Словарь названий и символики / О.В. Белова. – М.: Индрик, 2000. – 320 с.
462. Библейская цитата [Текст]: Словарь-справочник. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 223 с.
463. Бирих, А.К. Русская фразеология [Текст]: Историко-этимологический словарь / А.К. Бирих, В.М. Мокиенко, Л.И. Степанова; под ред. В.М. Мокиенко. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Астрель: АСТ: Хранитель, 2007. – 926 с.
464. Бирих, А.К. Словарь русской фразеологии [Текст]: Историко-этимологический справочник / А.К. Бирих, В.М. Мокиенко, Л.И. Степанова. – СПб.: Фолио-Пресс, 1999. – 926 с.
465. Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий [Текст] / отв. ред. д-р филол. наук В.Н. Телия. – М.: АСТ-Пресс Книга, 2006. – 782 с.
466. Грушко, Е. Словарь русских суеверий, заклинаний, примет и поверий [Текст] / Е. Грушко, Ю. Медведев. – Нижний Новгород: Русский купец, Братья славяне, 1996. – 560 с.
467. Даль, В. Пословицы русского народа [Текст] / В. Даль. – М.: Художественная литература, 1957. – 991 с.
468. Зимин, В.И. Пословицы и поговорки русского народа [Текст]: Объяснительный словарь / В.И. Зимин, А.С. Спирин. – М.: Сьюита, 1996. – 543 с.
469. Зимин, В.И. Словарь-тезаурус русских пословиц, поговорок и метких выражений [Текст] / В.И. Зимин. – М.: АСТ-Пресс, 2009. – 729 с.
470. Иллюстрированный словарь иностранных слов [Текст] / авт.-сост. Е.А. Гришина. – М.: Астрель – АСТ, 2008. – 320 с.
471. Керлот, Х.Э. Словарь символов [Текст] / Х.Э. Керлот. – М.: REFL-book, 1994. – 608 с.

472. Культурология. XX век [Текст]: Словарь. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 640 с.
473. Кунин, А.В. Англо-русский фразеологический словарь [Текст] / А.В. Кунин. – М.: Живой язык, 1998. – 944 с.
474. Лебедева, Л.А. Устойчивые сравнения русского языка [Текст] / Л.А. Лебедева. – Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 1998. – 270 с.
475. Лингвистический энциклопедический словарь [Текст]. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 685 с.
476. Маковский, М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов [Текст] / М.М. Маковский. – М.: Владос, 1996. – 413 с.
477. Мифологический словарь [Текст]. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – 736 с.
478. Мифы народов мира. Энциклопедия [Текст]: в 2 т. – М.: Советская энциклопедия, 1980–1982. – Т. 1. 672 с.; Т. 2. 721 с.
479. Михельсон, М.И. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний [Текст]: в 2 т. Т. 1 / М.И. Михельсон. – М.: Русские словари, 1994. – 779 с.
480. Молотков, А.И. Учебный русско-французский фразеологический словарь [Текст]: Около 1000 словарных статей / А.И. Молотков, М.-Л. Жост. – М.: Астрель-АСТ, 2001. – 330 с.
481. Новый большой французско-русский фразеологический словарь [Текст] / В.Г. Гак [и др.]; под ред. засл. деятеля науки РФ, д-ра филол. наук, проф. В.Г. Гака. – М.: Русский язык – Медиа, 2005. – 1624 с.
482. Ожегов, С.И. Толковый словарь русского языка [Текст] / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. – М.: АЗЪ, 1992. – 944 с.
483. Русское культурное пространство [Текст]: Лингвокультурологический словарь. Вып. 1 / под ред. И.В. Захаренко, В.В. Красных, Д.Б. Гудкова. – М.: Гнозис, 2004. – 315 с.

484. Словарь образных выражений русского языка [Текст] / под ред. д-ра филол. наук В.Н. Телия. – М.: Отечество, 1995. – 366 с.
485. Словарь русского языка [Текст]: в 4 т. – 3-е изд., стереот. – М.: Русский язык, 1987. – 2985 с.
486. Словарь славянской мифологии [Текст] / сост. Н.П. Рябошлык. – М.: Центрполиграф, 2009. – 238 с.
487. Степанов, Ю.С. Константы [Текст]: Словарь русской культуры / Ю.С. Степанов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Академический Проект, 2001. – 990 с.
488. Федоров, А.И. Фразеологический словарь русского литературного языка [Текст]: в 2 т. Т. I / А.И. Федоров. – Новосибирск: Наука, 1995. – 390 с.
489. Фелицына, В.П. Русские фразеологизмы [Текст]: Лингвострановедческий словарь / В.П. Фелицына, В.М. Мокиенко; под ред. Е.М. Верещагина, В.Г. Костомарова. – М.: Русский язык, 1990. – 222 с.
490. Французско-русский фразеологический словарь [Текст] / сост.: В.Г. Гак [и др.]; под ред. Я.И. Рецкера. – М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1963. – 1112 с.
491. Шанский, Н.М. Опыт этимологического словаря русской фразеологии [Текст] / Н.М. Шанский, В.И. Зимин, А.В. Филиппов. – М.: Русский язык, 1987. – 238 с.
492. Шанский, Н.М. Школьный фразеологический словарь русского языка. Значение и происхождение словосочетаний [Текст] / Н.М. Шанский, В.И. Зимин, А.В. Филиппов. – М.: Дрофа, 2002. – 366 с.
493. Энциклопедия суеверий [Текст]. – М.: Локид-Миф, 1997. – 560 с.
494. Bernet, Ch. Dictionnaire du français parlé [Text] / Ch. Bernet, P. Rézeau. – Paris: Le Seuil, 1989. – 362 p.
495. Bloch, O. Dictionnaire étymologique de la langue française [Text]. – 6 éd. / O. Bloch, W. von Wartburg. – Paris: PUF, 1975. – 674 p.

496. Caradec, F. Dictionnaire du français non argotique et populaire. N'ayons pas peur des mots [Text] / F. Caradec. – Paris: Larousse; coll. Le souffle des mots, 1989. – 320 p.
497. Clebert, J.-P. Dictionnaire du symbolisme animal [Text] / J.-P. Clebert. – Albin Michel, 1971. – 348 p.
498. Dauzat, A. Dictionnaire étymologique de la langue française [Text] / A. Dauzat. – Paris, 1955. – 762 p.
499. Dictionnaire de l'Académie française [Text]. – 9^{ème} édition. – Paris, 1994–2000.
500. Dournon, J.-Y. Dictionnaire des proverbes et dictons de France [Text] / J.-Y. Dournon. – Hachette, 1986. – 484 p.
501. Dubois, J. Dictionnaire de la langue française classique [Text] / J. Dubois, R. Lagane. – Paris, 1960. – 507 p.
502. Dubois, P. La Grande encyclopédie des fées [Text] / P. Dubois. – Paris: Editions Hoëbeke, 1996. – 183 p.
503. Dubois, P. La Grande encyclopédie des monstres [Text] / P. Dubois. – Paris, 1997. – 183 p.
504. Duchesne, A. Dictionnaire des mots perdus. L'Obsolète [Text] / A. Duchesne, T. Leguay. – Paris: Larousse; coll. Le Souffle des mots, 1995. – 340 p.
505. Duchesne, A. Dictionnaire des sens perdus. La Surprise [Text] / A. Duchesne, T. Leguay. – Paris: Larousse; coll. Le Souffle des mots, 1999. – 286 p.
506. Duchesne, A. Dictionnaire des subtilités du français. La Nuance [Text] / A. Duchesne, T. Leguay. – Paris: Larousse; coll. Le Souffle des mots, 1994. – 351 p.
507. Esnault, G. Dictionnaire des argots [Text] / G. Esnault. – Paris: Larousse, 1965. – 644 p.
508. Greimas, A.J. Dictionnaire de l'ancien français [Text] / A.J. Greimas. – Larousse, 1968. – 675 p.
509. Guiraud, P. Dictionnaire des étymologies obscures [Text] / P. Guiraud. – Paris: Payot, 1982. – 523 p.

510. Guiraud, P. Dictionnaire érotique [Text] / P. Guiraud. – Paris: Payot, 1978. – 640 p.
511. Julien, N. Dictionnaire des Mythes [Text] / N. Julien. – Belgique: Allier, Marabout, 1988. – 430 p.
512. Julien, N. Dictionnaire des Symboles. Significations psychologiques, morales, religieuses [Text] / N. Julien. – Belgique: Allier, Marabout, 1989. – 447 p.
513. Lanher, J. Dictionnaire du français régional de Lorraine [Text] / J. Lanher, A. Litaize. – Paris: éd. Bonneton, 1990. – 160 p.
514. Larchey, L. Dictionnaire historique, étymologique et anecdotique de l'argot parisien [Text] / L. Larchey. – Paris, 1872 (1^{re} éd. 1860).
515. Larousse, P. Grand Larousse [Text] / P. Larousse. – Paris, 1976. – 2934 p.
516. Lasne, S. Dictionnaire des superstitions [Text] / S. Lasne, A.P. Gaultier. – Tchou, 1980. – 379 p.
517. Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française [Text]. – Paris, 2002. – 2949 p.
518. Littré, E. Dictionnaire de la langue française [Text] / E. Littré. – 1872, 4 vol.; Réed. Monte Carlo: Ed. du Cap, 1958–1960; 1500 p.
519. Merceron, J.E. Dictionnaire thématique et géographique des saints imaginaires, facétieux et substitués [Text] / J.E. Merceron. – Paris: Seuil, 2002. – 1296 p.
520. Merveilles et Secrets de la Langue Française. Sélection du Reader's Digest [Text]. – Paris, 2000. – 496 p.
521. Mollard-Desfour, A. Le Dictionnaire des mots et expressions de couleur. Le Bleu [Text] / A. Mollard-Desfour. – Paris: CNRS Editions, 1998. – 257 p.
522. Montreynaud, F. Dictionnaire des proverbes et dictons [Text] / F. Montreynaud, A. Pierron, F. Suzzoné. – Paris, 2003. – 760 p.
523. Page, M. Encyclopédie des mondes qui n'existent pas [Text] / M. Page, R. Ingpen. – Paris, 1987. – 240 p.
524. Pastoureau, M. Dictionnaire des couleurs de notre temps. Symbolique et société [Text] / M. Pastoureau. – Paris: Bonneton, 1992. – 356 p.

525. Quitard, P.-M. Dictionnaire étymologique, historique et anecdotique des proverbes et des locutions proverbiales de la langue française [Text] / P.-M. Quitard. – Paris, 1842. – 530 p.

526. Rey, A. Dictionnaire historique de la langue française [Text]: 3 vol. / A. Rey. – Paris, 1992–1998. – 4304 p.

527. Rey, A., Chantreau S. Dictionnaire des expressions et locutions. Les Usuels du Robert [Text] / A. Rey. – Paris, 2006. – 916 p.

528. Rézeau, P. Dictionnaire du français régional de Poitou-Charentes et de Vendée [Text] / P. Rézeau. – Paris: éd. Bonneton, 1990. – 159 p.

529. Rézeau, P. Petit Dictionnaire des chiffres en toute lettres [Text] / P. Rézeau. – Paris: Seuil, coll. Point-Virgule, 1993. – 254 p.

530. Thibaud, R.-J. Dictionnaire de mythologie et de symbolique celtes [Text] / R.-J. Thibaud. – Dervy, 1995. – 460 p.

531. Trésor de la langue française, dictionnaire de la langue du XIX-e et XX-e siècle [Text]: 16 vol. – Paris, 1995.

Межъязыковые эквиваленты фразеологизмов французского и русского языков, содержащих в своей семантике приметы и поверья

В приложении² представлены результаты сопоставительного анализа выбранных для исследования русских и французских фразеологизмов, семантика которых восходит к поверьям и приметам. Здесь можно наглядно наблюдать типологические и контрастивные свойства проанализированных фразеологических единиц, классификация которых проведена согласно системе межъязыковых фразеологических эквивалентов (см. Калинина, 2007).

1. Межъязыковые полные структурно-семантические эквиваленты (совпадают по всем компонентам семантики и по структуре): *l'âme damnée* «душа проклятая» (говорили о матери, совершившей детоубийство) – *проклятая/окаянная душа*; *rendre son âme à Dieu* – *отдать Богу душу* (умереть); *l'âme double* – *двойная душа* (колдуны, ведьмы, люди, отдавшие душу дьяволу); *comme un ange* – *как ангел* (божественно, превосходно); *le bon/mauvais ange de qn* – *добрый/злой ангел кого-л.* (человек, который оказывает на кого-либо хорошее или плохое влияние); *l'ange gardien* – *ангел-хранитель*; *naitre sous un mauvais astre/une mauvaise étoile* – *родиться под плохой звездой*; *naitre sous un astre favorable* – *родиться под благоприятной звездой*; *la baguette magique* – *волшебная палочка*; *pour bonheur* – *на счастье*; *partir au bout du monde* – *уехать на край света*; *le cercle magique* – *магический круг*; *être (ravi(-e)) au septième ciel* – *быть (радостным(-ой)) на седьмом небе*; *avoir confiance à son (sa bonne) étoile* – *верить*

² **Примечания к оформлению приложения:** фразеологические единицы выделены курсивом, французские фразеологизмы сопровождаются переводом на русский язык: буквальный перевод приводится в кавычках, русский эквивалент и/или сигнификативное значение – через тире; русские фразеологизмы даны без перевода; факультативные компоненты – в круглых скобках, варианты – через косую черту без пробелов (/), синонимы – через запятую, полисемия – через точку с запятой; пояснения – в круглых скобках.

в свою (счастливую) звезду; *naître sous une heureuse constellation* – родиться под счастливым созвездием; *la corne d'abondance* – рог изобилия; *comme un coup de tonnerre dans un ciel serein/tranquille* – как гром среди ясного неба; *les crêpes de la Chandeleur* – сременские блины; *la dernière demeure* «последнее жилище» – могила – последнее пристанище; *Que Dieu vous protège* – Да хранит Вас Бог!; *les esprits maléfiques* – злые духи; *naître sous une bonne/heureuse étoile* – родиться под счастливой звездой; *les forces impropres* – нечистые силы; *les forces surnaturelles* – сверхъестественные силы; *Pour bien connaître un homme il faut avoir mangé un minot de sel avec lui* – чтобы узнать человека, надо с ним пуд соли съесть (несколько снижает полноту эквивалентности слова: *minot* – старинная французская мера емкости для сыпучих тел, и *pud* – старинная русская мера); *l'humeur noir* – черный юмор; *allonger les jambes* – протянуть ноги (умереть); *le jeu de pair et impair* – игра в чёт и нечет; *jouer à pair et impair* – играть в чёт и нечет; *les heureux et mauvais jours* – счастливые и плохие дни; *la pleine lune* – полная луна; *tomber de la lune* – свалиться с луны; *Un malheur ne vient jamais seul* «несчастье не приходит никогда одно» – Беда не приходит одна; *porter malheur* – приносить несчастье; *le monde des Bonnes Gens* – мир добрых людей; *aller/passé dans l'autre monde* – уйти/перейти в мир иной; *voir la mort en face/de près* – видеть смерть в лицо/вблизи; *râle comme la mort* – бледный как смерть; *contre les maux* – против хвори; *le mauvais œil* – дурной глаз (сглаз, порча); *se lever du pied gauche* – встать с левой ноги (быть не в духе); *croire aux présages* – верить в приметы; *un bon/heureux/mauvais présage* – добрая/счастливая/плохая примета; *un faux prophète* – ложный пророк (лжепророк); *le royaume de cieux* – царство небесное; *le royaume des morts* «царство мертвых»; *le serviteur de Satan* «слуги Дьявола» – слуга Дьявола (ведьмы, колдуны и пр.); *une source sacrée* – святой источник; *sortir de la vie* – уйти из жизни; *la Voie Lactée* – Млечный путь; *Les yeux sont le miroir de l'âme* – глаза зеркало души.

2. Межъязыковые частичные структурно-семантические эквиваленты (при семантически соотносимом значении имеют лексические, грамматические и лексико-грамматические различия – иногда незначительные, а иногда очень

заметные): *l'âme en peine* «душа в страдании» – душа неприкаянная; *fulminer l'anathème* «проклятие» – предать анафеме; *(c'est) un ange (qui) passe* «(это) ангел (который) пролетает» – тихий ангел пролетел (так говорят, когда общий разговор неожиданно смолкает); *subir de l'ascendant de qn* «испытывать превосходство кого-л.» – испытывать чье-л. влияние; *consulter les astres* «советоваться со звездами» – гадать по звездам; *toucher du bois* «дотронуться до деревянного» – чтобы отвести сглаз – постучать по дереву; *s'écarter du bon chemin* «сойти с нужного пути» – сбиться с пути (истинного); *mettre en bon chemin* «поставить на хороший путь» – наставить на путь истинный; *se repaître de chimères* «питаться химерами» – питаться иллюзиями; *élever jusqu'au troisième ciel* «возносить до третьего неба» – перевозносить до небес; *être aux cieux/aux anges* «быть на небесах/у ангелов» – быть на седьмом небе; *sous d'autres cieux* «под другими небесами» – под чужим небом; *entendre sonner les cloches et ne pas savoir dans quelle paroisse* «слышать, как звенят колокола и не знать, в каком приходе» – слышать звон, да не знать, где он; *comme frappé d'un coup de foudre* «как пораженный ударом молнией» – точно громом пораженный; *accompagner/conduire qn à sa dernière demeure* «сопроводить/проводить кого-л. в его последнее жилище» – проводить кого-л. в последний путь; *courir comme un dératé* «бежать как лишенный селезенки» – бежать как оглашенный/угорелый; *Quand on donne au diable son petit doigt, il vous prend vite toute la main* «когда даете дьяволу свой мизинец, он у вас быстро отбирает всю руку» – Дай черту палец, он всю руку откусит; *l'Esprit Malin* «Дух Лукавый» – Злой Дух, Нечистый, Лукавый; *Son étoile pâlit* «его звезда побледнела» – Его/ее звезда закатилась; *Etoiles plus brillantes que de coutume – pluie probable* «звезды более блестящие, чем обычно – дождь вероятен» – Звезды ярко блещут – к погоде, тускло – к ненастью; *la fée Carabosse* «фея Карабос» – приблизит. Баба-яга; старая карга; *la fête de Saint Jean* «праздник Святого Жана» (24 июля) – Иван Купала (7 июля); *jeter feu et flamme* «бросать огонь и пламя» – метать громы и молнии; *des feux follets* «огни сумасбродные» – блуждающие огоньки (на болотах); *les feux de la Saint-Jean* «костры святого Жана» – купальские/купальные костры (костры в ночь на Ивана

Купалу); *des forces maléfiq̄ues/impures* «силы зловредные/нечистые» – злая/нечистая сила; *la guigne noire* «невезение черное» – сплошное невезение; *porter guigne/malchance* «приносить невезение/неудачу» – приносить несчастье; (*ne pas attirer la malchance* «(не) привлечь неудачу» – (не) накликать беду; *revenir/venir de l'autre monde* «возвратиться/явиться из другого мира» – быть не от мира сего; явиться с того света; *présider aux naissances/aux destins* «заведовать рожденьями/судьбами» – вершить судьбы людей; *enlever le mauvais œil* «снять плохой глаз» – снять порчу/сглаз; *jeter le mauvais œil* «бросить плохой глаз» – сглазить; навести порчу; *tirer à la courte paille/au court fêtu* «потянуть за короткую соломинку» – вытянуть короткую соломинку; тянуть жребий; *passer/être au pays de l'au-delà* «пройти в страну/быть в стране по ту сторону» – отправиться на тот свет/быть на том свете; *le Père Noël* «Папаша Рождество» (под Рождество он разносит подарки послушным детям и наказывает непослушных детей) – Дед Мороз; *jouer à pile ou face* «играть в решку или орла» – играть в орлянку; *souffrir comme un possédé* «страдать как одержимый» – неустово страдать; *se sentir/être possédé par qch* «чувствовать себя/быть одержимым чем-л.» – чувствовать себя/быть во власти чего-л.; *Nul n'est prophète en/dans son pays* «никто не пророк в своей стране» – Нет пророка в своем отечестве; *le royaume de Pluton* «царство Плутона» – царство Аида (Плутон – римское имя греческого бога смерти Аида, которое более распространено в русском языке); *faire un signe de croix* «сделать знак креста» – перекреститься – осенить себя крестом; *tonner contre les vices* «гневаться против пороков» – громить пороки; *faire les yeux de basilic* «делать глаза василиска» – смотреть злыми, сердитыми, полными ненависти глазами – иметь глаза василиска; смотреть глазами василиска.

3. Межъязыковые функционально-смысловые эквиваленты (реализуют в процессе функционирования один и тот же семантический инвариант, но различаются по лексико-грамматическому составу и образности внутренней формы): *être l'âme damnée de qn* «быть душой проклятой кого-л.» – быть беззаветно преданным кому-л. – быть чьей-л./ходить за кем-л. тенью; *sous la*

calotte des cieux «под куполом небес» – *на этом свете*; *poursuivre une chimère* «преследовать химеру» – стремиться к невозможному – *гнаться за (несбыточной) мечтой*; *lire dans les cieux* «читать в небесах» – *читать гороскоп*; *гадать по звездам*; *avoir des cloches aux oreilles* «иметь колокола в ушах» – *у кого-л. в ушах звенит*; *On ne parle pas de malheur!* «не говорят о несчастье!» – *Как бы не было беды*; *Как бы беды не накликасть!*; *Не каркай!*; *être né coiffé(-e)* «быть рожденным с покрытой головой» – *родиться в рубашке/сорочке*; *On a tant chanté Noël, qu'à la fin il est venu* «так долго воспевали Рождество, что наконец оно пришло» – *Ну вот, ждали-ждали и наконец дождались*; *Tel rit vendredi qui dimanche pleurera* «тот смеется в пятницу, кто в воскресенье будет плакать» – *Смеется тот, кто смеется последним*; *la Grande Vieille* «Большая Старуха» – *смерть – старуха с косой*.

4. Межъязыковые фразеологические семантические корреляты (фразеологизмы, у которых уже почти или совершенно исчезает общность синтаксической структуры и которые переводятся посредством фразеологизма совершенно иной структуры, но соотносительного по значению; корреляты обычно различаются особенностями внутренней формы (образа), оттенками значения, национально-культурным содержанием): *errer/rôder comme une âme en peine* «блуждать/бродить как душа в страдании» – *не находить себе места/покоя*; *être aux anges* «быть у ангелов» – *чувствовать себя восхитительно – быть на седьмом небе*; *rire/sourire aux anges* «смеяться/улыбаться ангелам» – *сильно радоваться – быть вне себя от радости*; *улыбаться во сне*; *aller dîner/souper avec les anges* «отправиться обедать/ужинать с ангелами» – *отправиться на тот свет/небо*; *Chacun est l'artisan de sa fortune* «каждый творец своей удачи» – *Всяк сам своего счастья кузнец*; *accepter l'augure de qch* «принять предзнаменование» – *быть готовым поверить, охотно верить чему-л. – Вашими/твоими бы устами да мед пить*; *épancher/décharger sa bile* «освободить/излить свою желчь» – *прийти в ярость*; *Il faut toujours être botté et prêt à partir* «нужно всегда быть обутом и готовым уйти» – *следует всегда быть готовым к худшему – Жить надейся, а умирать готовься*; *Bouche cousue!* «рот

защитый» – молчи, ни слова – *Чур, молчать!*; *les carreaux de Jupiter/carreaux vendeurs* «стрелы Юпитера/стрелы мстители» – поэтич. карающие стрелы (Юпитера), Божья кара, молнии; *Il est mon cauchemar* «он мое наваждение» – Как бельмо на глазу; *la chaleur de foie* «жар печени» – приступ ярости/гнева; *Bonne chance!* «хорошего везения» – пожелание удачи – *Удачи!*; *В добрый час!*; *faire porter le chapeau à qn* «заставить носить шляпу кого-л.» – переложить ответственность, свалить вину на кого-л. – *перекладывать/переложить с больной головы на здоровую*; *chat/chien/chèvre coiffé(-e)* «кот/пес/коза с покрытой головой» – о ком-л., кто одет уродливо или вычурно – *чучело; свинья в ермолке*; *Le chat tigré apporte une bonne fortune* «кот полосатый приносит хорошую удачу» – *Разноцветная кошка приносит счастье*; *Il n'y a pas de quoi fouetter un chat* «не из-за чего стегать кота» – результат не оправдывает затраты – *(Это) дело выеденного яйца не стоит*; *jeter le chat aux jambes à/de qn* «бросить кота в ноги кому-л./кого-л.» – сделать подлость кому-л. – *подложить свинью кому-л.*; *le chemin du ciel* «дорога неба» – *Млечный путь*; *faire voir du chemin* «заставить увидеть дорогу» – *показать, почем фунт лиха/показать небо в алмазах*; *ne pas avoir de chemise* «не иметь рубахи» – испытывать крайнюю нужду – *гол как сокол*; *donner (jusqu'à) sa dernière chemise* «отдать (все) до последней рубахи» – всем пожертвовать – *отдать все до последней нитки*; *s'en moquer/s'en soucier comme de sa première chemise* «насмеяться/заботиться как о своей первой рубашке» – мало беспокоиться о чем-л. – *фамил. плевать на что-л.*; *les Chevaux Fées* «Лошади Феи» – сказочные кони, схожие с *Сивкой-Буркой*; *C'est une chose/affaire en l'air* «эта вещь/дело в воздух» – *Это еще бабушка надвое сказала*; *Поживем – увидим*; *Justes cieux!* «справедливые небеса» – восклицание – *Боже правый!*; *sonner la grosse cloche* «звонить в большой колокол» – пускать в ход крайние средства – *пуститься во все тяжкие* (связано с тяжелыми (тяжкими) колоколами); *le conte de fée* «сказка феи» – (волшебная) сказка; *le démon du midi* «демон полудня» – о мужчине средних лет, который волочится за женщинами – *Седина в бороду, (а) бес в ребро*; *le diable coiffé* «дьявол с покрытой головой» – выражение недовольства, презрения кому-л. (чаще женщине) – *старая карга*;

manger (le bon) Dieu «есть (доброе) Бога» – причащаться – *вкусить тело Господне*; *les doigts de fée* «пальцы феи» – умелый человек – *золотые руки*; *Les grands esprits se rencontrent!* «великие умы встречаются!» – так говорят, если несколько людей сказали хором одно и то же – *Великие умы мыслят одинаково/У дураков мысли сходятся!*; *avoir sa feuille de route pour l'autre monde* «иметь свой дорожный лист в иной мир» (из военного жаргона) – *уйти в мир иной, отдать концы*; *avoir les foies blancs/tricolores* «иметь печенки белые/ трехцветные» – трусить, не осмеливаться – *кишка тонка*; *ne pas avoir les foies blancs* «не иметь белые печенки» – быть храбрым, смелым – *быть не из робкого десятка*; *foutre les foies à qn* «влепить печенок кому-л.» – сильно отчитать кого-л. – *задать жару кому-л.*; *La fortune rit aux sots* «фортуна смеется глупцам» – *Дуракам везет*; *être en froid avec qn* «быть в холоде с кем-л.» – *холодок пробежал между кем-л.*; *быть в натянутых отношениях с кем-л.*; *laisser ses grègues* «оставить свои штаны» – умереть – *сложить голову*; *guignon guignonnant* (тавтологический фразеологизм приблиз. «невезенье невезучее») – *злой дух*; *couper/faucher l'herbe sous le pied de qn* «обрезать/скосить траву под ногой кого-л.» – помешать кому-л. – *подставить ножку кому-л.*; *marcher sur quelque mauvaise herbe* «наступить на какую-то плохую траву» – быть не в плохом настроении – *встать с левой ноги*; *Sur quelle herbe/sur quoi avez-vous/as-tu marché* «по какой траве/по чему вы прошли/ты прошел» – *Что с вами/с тобой стряслось?, Что за блажь на вас/на тебя нашла?, Ты что белены объелся/Вы что белены объелись?*; *l'herbe de Saint-Jean* «травя святого Жана» – трава, собранная в ночь Ивана Купалы – *верное средство; средство от всех болезней*; *employer/avoir/mettre dessus toutes les herbes de la Saint-Jean* «применить/иметь/приложить все травы (дня) святого Жана» уст. – *пустить в ход все средства; предусмотреть/соблюсти все формальности*; *avoir son heure* «иметь свой час» – *(еще) показать себя*; *Il n'est qu'une mauvaise heure en jour* «есть только один плохой час в сутках» – так говорят, когда знают, что придется отвечать за свои действия, и еще одно не изменит ситуацию – *Семь бед – один ответ*; *l'humeur l'a pris de f qch* «настроение его захватило сделать что-л.» – *что-л. взбрело кому-л. в голову*; *avoir des idées de l'autre monde* «иметь

идеи из другого мира» – говорить странные вещи – *нести чушь/ахиною/околесицу, нести несусветный вздор; Casse-toi la jambe!* «сломай тебе ногу» (из балетного жаргона) – доброе пожелание – *Hu пуха ни пера!; avoir la lune dans sa tête* «иметь луну в своей голове» разг. – *быть не от мира сего; aller dans la lune* «поехать на луну» – *отправиться за тридевять земель; demeurer/rester (toujours) dans la lune* «пребывать/оставаться (всегда) на луне» – быть отстраненным – *витать в облаках; jeter un maléfice/des maléfices* «бросить порчу/порчи» – *сглазить – наводить/навести порчу; écarter les maléfices* «устранить порчу» – *снять порчу/сглаз; Il n'y a plus personne au logis* «Нет больше никого в жилище» – *у кого-л. не все дома; manger les pissenlits par la racine* «есть одуванчики с корня» – быть мертвым – *быть на том свете/в мире ином; se désopiler/se dilater la rate* «прочистить себе/расширять себе селезенку» – *надрываться от смеха; coiffer Sainte-Catherine* «покрывать Святую Катерину» – *засидеться в девках; être coiffé comme Saint-Roche* «быть в головном уборе, как у Святого Рош» – быть с причудами – *(быть) в шапке набекрень; Du sel sur la nappe, le mal vous attrape* «соль на скатерти, беда вас схватит» – *Просыпать соль – к ссоре; passer une tisane à qn* «облить настоем кого-л.» – *отругать кого-л. – устроить головомойку кому-л., прочистить мозги кому-л.; recevoir une bonne tisane* «получить хороший настой» – *получить нагоняй – получить на орехи; aller du tonnerre* «идти от грома» – отлично, замечательно – *идти как по маслу; au tonnerre de Dieu* «к грому/у грома Бога» – далеко-далеко – *к черту/у черта на рога(-х); Mille tonnerres!* «тысяча громов» – выражение угрозы, ярости – *Черт возьми/побери!; les yeux de basilic* «глаза Василиска» (Василиск – мифическое существо с телом дракона и петушиной головой, от его взгляда люди умирают на месте) – *колючий/холодный взгляд.*

5. Безэквивалентные фразеологические единицы (фразеологизмы, которые не находят фразеологических соответствий в другом языке; при их передаче на другой язык приходится прибегать к описательному или семантическому переводу): *aux anges* «к ангелам/у ангелов» – великолепно – *божественно; planter l'arbre de mai/le mai* «посадить майское дерево/май» – 1 мая

перед домом сажали саженец (куст, ветку, букет и т.п.), по поверью, это приносило удачу; *le berger du Shéol* «пастух того света» (*le Shéol* – страна мертвых в Ветхом завете; потусторонний мир) – одно из прозвищ смерти; *Toucher le berét d'un marin porte bonheur* «дотронуться до берета моряка приносит счастье» – в русском языке нет соответствия; *Il ne trouvera pas le bonheur sur la terre* «он не найдет счастья на Земле» – так говорят о лунатиках и о людях странного поведения, т.к., по поверью, они родом с Луны; *le Bonhomme Noël* «Человечек Рождества» – добрый человек (противоположный более строгому *le Père Fouettard*); *Poser un chapeau sur un lit ou sur la table laissait craindre une mort prochaine dans la maison* «положить шапку на кровать или на стол, вызывало опасения близкой смерти в доме» – в русском языке отсутствует; *Les charbons de la bûche possédaient de multiples vertus: ils guérissaient de diverses maladies et protégeaient les maisons de la foudre* «угли полена (рождественского) обладали многочисленными свойствами: они излечивали от разных болезней и охраняли дома от удара молнии» – в русском языке нет соответствия; *faire du charme* «наводить чары» – стараться понравиться, произвести впечатление, кокетничать; *porter un charme sur soi* «носить волшебство на себе», m.charme «чары, волшебство; талисман, амулет») – носить амулет; f.*chemise d'Hercule* «рубашка Геркулеса» – губительный дар; *se croire (sorti) de la cuisse de Jupiter/de la côte d'Adam* «считать себя вышедшим из бедра Юпитера/из ребра Адама» – кичиться своим происхождением/своей голубой кровью; быть чванливым; *La cuscute – chandelle de Saint-Jean* «повилика – свеча святого Жана» – в русском языке отсутствует; *les Dames* «Дамы» (общее название духов, призраков «в женском обликии»): *les Dames Blanches* «Дамы Белые» (синоним *le fantôme* «признак, привидение»; арго: *une dame blanche* – бутылка белого вина), *les Dames Bleues/Vierges de glace* «Дамы Голубые/Девы льда» – духи альпийских вершин, *les Dames Grises/de Puits* «Дамы Серые/Колодца» – колодезные девы, духи колодцев, чердаков и библиотек, *la Dame de grange* «Дама риги/гумна» – призрак риги/гумна, *les Dames Rouges et Noires* «Дамы Красные и Черные» – напоминают русалок, злые духи-людоеды, девы неотразимой красоты; *les Dames Vertes* «Дамы

зеленые» – духи лесов, деревьев, лугов, полей (наиболее схожи с русскими русалками); *les danses satyriques* «танцы сатирические» – непристойные танцы; *Demoiselles d'eau* «Барышни водяные» (дух воды): *Amoureuse de l'onde* «Влюбленная из волны», *la Bête Havette* «Чудовище Канавное» диалект. (живет в канаве и пожирает тех, кто туда попадает), *les Chanteuses de nuit* «Певушки ночные», *Madeleine de grands cheveux* «Мадлен с большими волосами» (опутывала своими волосами того, кто сваливался в навозную жижу), *la Mère Angueule* «Матушка Пасть» (деформация от *engueuler* «драть глотку; ругать, бранить», сущ. f. *gueule* «пасть, горло, глотка»), *L'Ogresse Verte* «Людоедка Зеленая» (топила и пожирала людей), *Claire Pucelle* «Чистая Девственница», *Vierge d'eau* «Дева водяная»; *l'esprit du grain* «дух зерна» – в русском языке отсутствует; *la fée blanche* «фея белая» – кокаин, морфий; *la fée brune* «фея коричневая» – опиум; *la fée verte* «фея зеленая» – l'absinthe (полынная водка) – абсента; *Voir le félin tourner le dos à la cheminée annonce un naufrage* «увидеть кота, повернувшего спину к камину, предвещает кораблекрушение» (о плохой погоде на море) – в русском языке отсутствует; *les Femmes Sages* «Женщины Мудрые» – вещуньи, ведьмы (отсюда: *une sage-femme* – повитуха; акушерка); *un feu follet* «огонь сумасбродный» – *непоседа*; *Hans Trapp* «Ганс Западня» (f. *trappe* – ловушка, западня, от гл. *attraper* – поймать, схватить; ловить) – страшилище, которое отлавливает непослушных детей; *l'Homme vert* «Человек зеленый» – Лесовик, живет в лесу, одет во все зеленое, разъезжает по окрестным лесам на совершенно зеленой лошади и пугает местных жителей – схож с русским *Лешим* – *Хозяином Леса*; *les larmes de Saint Laurent* «слезы святого Лаврентия» – говорится о падающих звездах (праздник св. Лаврентия 10 августа; в это время года с неба падает много звезд); *chercher la lune en plein jour* «искать луну в разгар дня» – напрасно стараться; *Celui qui regarde trop longtemps la lune est dans son plein risque de s'en faire avaler l'esprit* «тот, кто смотрит слишком долго на луну, берет на себя риск дать ей проглотить свой разум» – в русском языке нет соответствия; *Ils se vêtent pour attirer la lune et le regard des Fées* «они одеваются так, чтобы привлечь луну и взгляд фей» – говорится о тех, кто необычно одевается (или вообще не

следит за одеждой), по поверью, они – родом с Луны, из таких вырастают поэты, музыканты, бродяги, искатели приключений и т.п. – в русском языке нет соответствия; *Madame la Pluie* «Госпожа Дождь» или *la sorcière Gagache* «ведьма Гагаш» – она мочит свою метлу в ведре и вызывает дождь; *Le mai éloigne les serpents* «майское дерево отгоняет змей» – в русском языке отсутствует; *Le Maître du Logis* «хозяин жилища» – Домовой; *Marie au Blé* «Мария с Пшеницей» – живет в колодце, куда время от времени попадают девочки и держат экзамен на умение вести домашнее хозяйство; под Рождество, наводя порядок в своей хижине, Мария выметает мусор, а девушки помогают ей взбивать перину, отчего снег летит большими хлопьями; говорят: *Il neige, Marie au Blé fait son nid* «Идет снег, Мария Пшеничная убирает свое гнездо»; *La Mère Bernard/Banard* «Матушка Бернар/Банар» – так называли долгий ливень в январе; к ней обращались, когда молили о дожде; *La Mère Lusine/la Mélusine* «Матушка Люзин/Мелузина» – полуженщина, полузмея, покровительница новорожденных и рожениц; *la messe de moisson* «месса урожая» (обычно 15 августа) – соломенный крест в церкви; *Le millepertuis – sang de saint Jean, protège du tonnerre, chasse le diable et améliore la vue* «зверобой – кровь святого Жана, защищает от грома, прогоняет дьявола и улучшает зрение» – в русском языке отсутствует; *Monsieur Gris* «Господин Серый» или *Sacrispin* приблиз. «Шалопай» – когда он стирает рубашку на дне колодца, то идет дождь; *Noël au jeu Pâques au feu* «Рождество за игрой, Пасха у огня» – после теплой зимы холодное лето; *le Père Fouettard* «Папаша Стегун» – сказочный дед с розгами, наказывающий непослушных детей и одаривающий послушных; *Il faut toujours chausser le pied droit avant le pied gauche* «нужно всегда обувать правую ногу перед ногой левой» – в русском языке отсутствует; *les Pierres* «Камни» (камни, булыжники и т.п., наделенные, согласно местным поверьям, чудодейственной силой): *la Pierre qui berce* «камень, который качается/успокаивает (боль)» – камень, который успокаивает боль (основано на полисемии гл. *bercer* «укачивать; успокаивать (о боли); приманивать») – нет русского соответствия; *la Pierre de la bonne Vierge* «камень доброй Девы» или *la Grosse Pierre* «Большой Камень» – чудотворный камень; *les Pierres Trésorières*

«Камни Хранители сокровищ» – за ними будто бы спрятаны несметные сокровища – нет русского соответствия; *casser la/sa planète à qn* «разбить (его/ее) планету» – разбить чье-л. счастье; *les Rois Mages/les trois mages* «Короли Волшебники/трое волшебников» – волхвы, пришедшие восславить Христа; *décoiffer Sainte-Catherine* «снять головной убор со святой Катерины» – выйти наконец замуж; *les Taties de Noël* «Тетушки Рождества» – одновременно добрые и злые колдуньи, схожие с русской Бабой-ягой: *la tante Arie* «тетушка Ари» – одна из Рождественских Тетушек (под Рождество она спускается с гор на ослике, нагруженном подарками и одаривает послушных детей), *la Trotte-Vieille* «Старушка-Попрыгушка» (от гл. *trotter* «бегать; семенить, сновать») – это старуха с зеленой головой и рогами, которая скачет на метле, послушным детям она раздает подарки, а непослушных нанизывает на рога и купает в ближайшем ручье, самых непослушных она пожирает; *la tête de Méduse* «голова Медузы» – разг. *страшилище*; ошеломляющая, неприятная неожиданность; *Il faut finir par une belle voiture pour obtenir une belle récolte l'année suivante* «нужно закончить красивой телегой, чтобы получить красивый урожай в следующем году» – по окончании сбора урожая украшали последнюю телегу, обычно просто зеленой веткой, иногда с лентами.