

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ
ИМЕНИ ПАТРИСА ЛУМУМБЫ»

На правах рукописи

Гао Мэнлинь

**Отражение праздничных традиций в поговорках
русского и китайского языков**

Специальность 5.9.8. Теоретическая, прикладная и
сравнительно-сопоставительная лингвистика

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
доктор филологических наук
Ломакина Ольга Валентиновна

Москва
2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ ПРАЗДНИКА В РУССКОЙ И КИТАЙСКОЙ ПАРЕМИОЛОГИИ	12
1.1. Паремиология как отрасль современной лингвистики	12
1.1.1 История изучения паремий в русском языкознании	12
1.1.2 Основные направления изучения современной паремиологии	16
1.1.3 Понятие паремии в китайской лингвистике	19
1.1.4 Определение и системный характер русских и китайских паремий	34
1.2. Праздник в русской и китайской лингвокультурах	43
1.2.1 Праздник как предмет исследования в русской и китайской лингвистике	43
1.2.2 Описание праздника как фрагмента языковой картины мира	47
1.2.3 Праздничный нарратив в языковой системе	51
1.3. Лингвокультурологический и лингвоаксиологический потенциал паремий, подходы к изучению паремии	55
1.3.1 Понятие лингвокультурологического потенциала	55
1.3.2 Этнолингвомаркеры как носители культурной информации	60
1.3.3 Понятие лингвоаксиологического потенциала	63
1.3.4 Кумулятивная функция и функциональный потенциал паремий в тексте	68
Выводы по первой главе	72
ГЛАВА 2. ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ И ЛИНГВОАКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПАРЕМИЙ С КОМПОНЕНТОМ-НАЗВАНИЕМ ПРАЗДНИКА В РУССКОМ И КИТАЙСКОМ ЯЗЫКАХ	74
2.1. Лингвокультурная характеристика паремий с компонентом-названием праздника в русском и китайском языках	74
2.1.1 Репрезентация праздничных традиций и обрядов в русских и китайских паремиях	75

2.1.2 Этнолингвомаркеры праздника в русских и китайских паремиях: геортонимы, антропонимы и артефакты	88
2.1.3 Хрононим как этнолингвомаркер праздника в русских и китайских паремиях	101
2.2. Аксиологическая характеристика паремий с компонентом-названием праздника в русском и китайском языках: лингвокогнитивный анализ	114
2.2.1 Аксиологические доминанты в русских и китайских паремиях с компонентом-названием праздника	115
2.2.2 Репрезентация ценностного концепта РАДОСТЬ в русских и китайских паремиях с компонентом-названием праздника	123
2.2.3 Репрезентация ценностного концепта ТРУД в русских и китайских паремиях с компонентом-названием праздника	128
Выводы по второй главе	133
ГЛАВА 3. ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ПАРЕМИЙ И ИХ РЕАЛИЗАЦИЯ В РУССКОМ И КИТАЙСКОМ ПРАЗДНИЧНОМ НАРРАТИВЕ	135
3.1. Паремии в русском и китайском праздничном нарративе: анализ материала и его общая характеристика	135
3.2. Функционирование паремий в праздничном нарративе	139
3.2.1 Кумулятивная функция праздничных паремий	139
3.2.2 Сюжетообразующая и текстообразующая функции паремий	149
3.3. Реализация функционального потенциала паремий в праздничном контексте	161
3.3.1 Метаязыковая функция паремий и их литературная практика	161
3.3.2 Вариативность и трансформация паремий в художественном тексте ..	169
Выводы по третьей главе	182
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	185
БИБЛИОГРАФИЯ	190

ВВЕДЕНИЕ

Диссертационное исследование посвящено изучению лингвокультурологического, лингвоаксиологического и функционального потенциала русских и китайских паремий, связанных с традиционными праздниками народов.

В антропоцентрической парадигме особое внимание уделяется взаимодействию языка и культуры. Язык рассматривается не только как средство коммуникации, но и как носитель национального мировоззрения и системы ценностей, при этом наиболее ярким информативным потенциалом обладают паремии. Традиционные праздники аккумулируют исторический опыт народа, религиозные представления, обрядовые практики и социальные нормы. Паремии, связанные с праздниками, позволяют реконструировать определённые фрагменты национальной картины мира.

Процессы глобализации стимулируют интерес к различным культурам. Россия и Китай имеют многовековую историю и обладают богатой культурой. Несмотря на типологические различия языков и культур, механизмы языковой репрезентации праздничных представлений и ценностей обнаруживают как универсальные, так и национально-специфические черты, что делает их сопоставительный анализ особенно перспективным.

Актуальность исследования определяется рядом факторов: во-первых, необходимостью дальнейшей разработки проблематики взаимодействия языка и культуры в рамках антропоцентрической парадигмы; во-вторых, недостаточной изученностью паремиологического фонда как источника репрезентации праздничной культуры, особенно в системном сопоставительном аспекте; в-третьих, необходимостью введения в научный оборот не описанного ранее массива русских и китайских паремий, связанных с праздниками, на фоне их соответствий; наконец, потребностью в комплексном анализе лингвокультурологического, лингвоаксиологического и функционального потенциала данных единиц, что позволит выявить ценностные доминанты и

национально-культурную специфику двух лингвокультур, а также их роль в формировании и передаче национальной картины мира.

Степень научной разработанности проблемы. Теоретические основы паремиологии как самостоятельного направления лингвистики заложены в трудах В.М. Мокиенко [Мокиенко 2010] и получили развитие в коллективных монографиях «Паремиология в дискурсе» (2015), «Паремиология без границ» (2020), «Паремиология на перекрёстках языков и культур» (2021). В последние десятилетия активное развитие получили лингвокультурологический [Семененко 2011; Бредис 2019; Ломакина 2022б; Иванов 2023б] и лингвоаксиологический [Ничипорчик 2015; Ломакина 2021, 2025б; Нелюбова 2025а; Бочина 2023] подходы к изучению языка. В современной паремиологии активно разрабатываются такие направления, как сравнительно-сопоставительный анализ паремий родственных и неродственных языков [Бредис, Димогло, Ломакина 2020; Мокиенко, Никитина 2022; Alyoshin, Ivanov 2023; Бредис 2023], изучение их национально-культурной специфики [Иванов, Ломакина, Петрушевская 2021], аксиологических доминант [Денисенко, Ломакина, Нелюбова 2025], функционального потенциала в тексте [Ломакина 2018б] и компонентов-онимов в структуре паремий [Гао 2025в; Теодориду 2026; Лысенкова 2026].

Феномен праздника как объект научного анализа рассматривался в фольклористике и этнографии [Серов 1983; Пропп 1995; Капица 2011; Сахаров 2013; Левкиевская 2023], а также в этнолингвистике и лингвокультурологии [Афанасьев 2002; Толстая 2010; Толстой 2013; Атрошенко, Кривошапова, Осипова 2015]. Концепт ПРАЗДНИК в различных языковых картинах мира исследовался в ряде работ [Пэй 2022; Чжан 2025; Разыкова 2025], однако паремии, отражающие праздничные традиции, до настоящего времени не становились центральным объектом специального комплексного анализа, особенно в сравнительно-сопоставительном аспекте при исследовании русского и китайского языков. В связи с этим актуальность данного исследования определяется необходимостью выявления внутренних механизмов репрезентации праздничных традиций в паремиологической картине мира русского и китайского языков.

Объектом исследования являются русские и китайские паремии, связанные с традиционными праздниками.

Предметом исследования выступают лингвокультурологические, лингвоаксиологические особенности и функциональный потенциал русских и китайских паремий, связанных с традиционными праздниками.

Цель исследования заключается в выявлении лингвокультурологической специфики русских и китайских паремий, отражающих праздничные традиции и их аксиологические доминанты, а также в определении их функционального потенциала в художественном тексте.

Для достижения данной цели необходимо решить следующие **задачи**:

1) рассмотреть теоретические основы изучения паремиологии в современной лингвистике, уточнить содержание понятий *паремия* и *паремиологический фонд языка* в русской и китайской научных традициях;

2) создать картотеку русских и китайских паремий, связанных с праздниками, приёмом сплошной выборки из авторитетных словарей;

3) охарактеризовать концепт ПРАЗДНИК / 节日 как фрагмент русской и китайской языковой картины мира;

4) выявить и сопоставить лингвокультурологические особенности русских и китайских паремий;

5) проанализировать систему этнолингвомаркеров в составе русских и китайских паремий и интерпретировать их национально-специфическое содержание;

6) исследовать аксиологические доминанты паремий в рамках русской и китайской лингвокультур;

7) представить функциональный потенциал паремий в русской и китайской литературе, описав особенности их реализации в художественном тексте.

Научная новизна исследования заключается в том, что *впервые*:

– русские и китайские паремии, отражающие традиционные праздники, выделены в качестве самостоятельного объекта комплексного сопоставительного

исследования; осуществлён их анализ с позиций лингвокультурологического, лингвоаксиологического и функционального подходов;

- системно описаны лингвокультурологические особенности русских и китайских паремий с компонентом-названием праздника и репрезентируемые ими традиции и обряды; выявлены этнолингвомаркеры праздничной культуры в двух лингвокультурах, включая геортонимы, хрононимы, антропонимы и названия артефактов;

- определены аксиологические доминанты паремий с компонентом-названием праздника и установлены универсальные и национально-специфические ценностные константы в русской и китайской лингвокультурах; исследован функциональный потенциал паремий в праздничных нарративах.

Теоретическая значимость исследования определяется его вкладом в развитие сопоставительной лингвокультурологии и лингвоаксиологии: представлением современного состояния национальных паремиологий с учётом ассимиляции терминосистем русского и китайского языков; введением в научный оборот корпуса паремиологических единиц, связанных с русскими и китайскими праздниками; развитием методологии сравнительно-сопоставительной аксиопаремиологии и лингвокультурологии в связи с рассмотрением паремий определённой тематической группы.

Практическая значимость исследования заключается в возможности использования его результатов в вузовской практике при подготовке учебных курсов по лексикологии, лингвокультурологии, межкультурной коммуникации и сравнительно-сопоставительному языкознанию. Материалы и выводы работы могут быть использованы при разработке спецкурсов по паремиологии, а также в практике преподавания русского и китайского языков как иностранных. Собранный паремиологический материал может стать основой двуязычного лингвокультурографического словаря русских и китайских паремий.

Теоретико-методологическую базу исследования составляют труды отечественных и зарубежных учёных в области паремиологии и фразеологии

(М.А. Бредис, В.П. Жуков, Е.Е. Иванов, О.В. Ломакина, В.М. Мокиенко, Г.Л. Пермяков, Л.Б. Савенкова, Н.Н. Семененко, Е.И. Селиверстова), лингвокультурологии (Е.И. Зиновьева, М.Л. Ковшова, В.А. Маслова, В.Н. Телия), лингвоаксиологии (Т.Г. Бочина, О.В. Ломакина, Т.В. Маркелова, Н.Ю. Нелюбова, Е.В. Ничипорчик), паремиологии и фразеологии китайского языка (Дуаньчжэн Вэнь, П.П. Ветров, И.В. Войцехович, Вэйчжан Сунь, Чжанькунь У), а также этнолингвистики и теории праздника (Ж.В. Андриевская, А.Н. Афанасьев, Ф.С. Капица, Е.Е. Левкиевская, В.Я. Пропп, И.П. Сахаров, С.М. Толстая).

Материалом исследования послужила авторская картотека, включающая более 2000 паремий, связанных с праздниками (русский – 1548, китайский – 806 единиц), полученных приёмом сплошной выборки из авторитетных русских и китайских словарей, среди которых: «Большой словарь русских пословиц» под редакцией В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитиной, Е.К. Николаевой (2010); «Пословицы русского народа» В.И. Даля (1989); этнолингвистический словарь «Русский народный календарь» под редакцией Е.Л. Березович (2015); «Китайско-русский фразеологический словарь» О.М. Готлиба и Хуаин Му (2019); «Большой словарь китайских пословиц» («中国谚语大全») под редакцией Дуаньчжэна Вэня (2004); «Большой словарь китайских сехоуэй» («中国歇后语大全») под редакцией Дуаньчжэна Вэня (2004); «Большой словарь китайских гуаньюнь» («中国惯用语大全») под редакцией Дуаньчжэна Вэня (2004). Источниками текстового материала для анализа функционального потенциала паремий послужили художественные произведения: роман И.С. Шмелёва «Лето Господне» (1948), роман Сюэциня Цао «Сон в красном тереме» (1791–1792) и его русский перевод (1958)¹.

Методология исследования основана на использовании комплекса общенаучных и лингвистических методов: описательно-аналитического метода, метода компонентного анализа, сравнительно-сопоставительного метода, метода контекстуального анализа, а также лингвокультурологического,

¹ Здесь указывается год создания произведения, а не год издания версии, использованной в данном исследовании.

лингвоаксиологического и интерпретативного анализа. При создании авторской картотеки применялся приём сплошной выборки. Для выявления национально-культурной специфики использовались элементы историко-этимологического анализа и метод лингвокультурологического комментирования.

Гипотеза исследования заключается в том, что паремии, связанные с традиционными праздниками, обладают лингвокультурологическим, лингвоаксиологическим и функциональным потенциалом. Русские и китайские паремии отражают как сходные культурные особенности и ценностные представления о празднике, так и национальную специфику. Посредством праздничного фрагмента паремиологического фонда языка репрезентируются значимые элементы русской и китайской языковых картин мира.

Положения, выносимые на защиту:

1. Паремии, связанные с традиционными праздниками, образуют культурно значимый и внутренне организованный сегмент паремиологического фонда русского и китайского языков. Его тематическая организация включает праздничную пищу, подготовительные и обрядовые действия, социальные ритуалы, религиозные практики, народные приметы и запреты. Наличие общих тематических групп при различиях в их содержательном наполнении свидетельствует о сочетании универсальных и национально-специфических способов языковой репрезентации праздника.

2. Национально-культурная специфика русских и китайских паремий с компонентом-названием праздника репрезентируется посредством системы этнолингвомаркеров, включающей геортонимы (названия праздников), агеоантропонимы (имена святых), хрононимы (названия календарных дат и периода) и названия праздничных артефактов. В русских паремиях праздничное время кодируется преимущественно посредством хрононимов и агеоантропонимов, связанных с православным календарём; в китайских паремиях ведущую роль играют хрононимы, связанные с системой двадцати четырёх сезонов, что отражает соответственно сакрализованную антропоцентрическую и

натурфилософскую циклическую модели времени.

3. Русские и китайские паремии с компонентом-названием праздника репрезентируют как общие ценностные доминанты (радость, счастье, семья, труд, опыт, ум и вера в Бога), так и национально-специфические ценностные установки. Для русской лингвокультуры характерно доминирование духовно-религиозного измерения праздника, ценность внутреннего очищения и коллективное переживание праздничной радости. Для китайской лингвокультуры важно семейное единение, почитание предков, материальное благополучие и согласование человеческой деятельности с природным и хозяйственным циклами.

4. В русском и китайском праздничном нарративе паремии выступают как полифункциональные смысловые доминанты художественного текста и реализуют кумулятивную, сюжетообразующую, текстообразующую, метаязыковую функции, что обеспечивает связь индивидуального повествования с коллективной культурной памятью, участвует в композиционной организации текста, интерпретации событий и формировании речевых портретов персонажей. Вариативность и трансформация паремий служат средствами их контекстуальной актуализации и реализации авторского замысла. Национальные модели праздничной цикличности определяют особенности реализации функции паремий в русском и китайском художественном тексте.

Достоверность и степень обоснованности результатов. Достоверность полученных результатов обеспечивается широтой теоретико-методологической базы, репрезентативностью проанализированного языкового и текстового материала (объём выборки – более 12 000 единиц, из которых в авторскую картотеку вошло около 2000 паремий), а также комплексным характером использованных методов исследования, адекватных поставленным целям и задачам.

Апробация работы. Основные теоретические положения и практические результаты исследования прошли апробацию в форме докладов и сообщений на следующих мероприятиях: XIII Международный конгресс по когнитивной лингвистике (Пятигорск, 2026 г.); Международная научно-практическая

конференция «VII Фирсовские чтения: Язык. Культура. Коммуникация» (Москва, 2025 г.); VI Всероссийская научно-практическая конференция «Восточный калейдоскоп» (Москва, 2025 г.); Всероссийская научная конференция «Когнитивные исследования языка и дискурса» (Москва, 2025 г.); II Международная научно-практическая конференция «Цифровая гуманитаристика в глобальном мире» (Могилёв, 2025 г.); Международная научная конференция по когнитивной лингвистике «Когнитивные исследования в цифровую эпоху» (Тюмень, 2025 г.); Международная научно-практическая конференция «Язык. Личность. Культура» (Чебоксары, 2024 г.); круглый стол памяти Е.С. Кубряковой «Когнитивные описания языка: концепции, методы, процедуры» (Москва, 2024 г.); II Международный лингвокультурологический форум «Лингвокультурология в эпоху инноваций: ожидания и возможности, модели и практики» (Москва, 2024 г.).

Основное содержание исследования отражено в 15 научных публикациях, 11 из которых опубликованы в ведущих рецензируемых научных изданиях, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ, в том числе 5 статей в изданиях, индексируемых в международной базе данных Scopus.

Личный вклад автора является определяющим и состоит в разработке комплексной модели анализа фрагментов паремиологической картины мира; в уточнении и введении в научный оборот метаязыка и терминологического аппарата современной паремиологии применительно к китайскому материалу; в личном участии автора на всех этапах исследования от постановки цели и задач до их реализации и апробации в публикациях и докладах на конференциях.

Структура исследования включает введение, три главы, заключение и библиографию.

ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ ПРАЗДНИКА В РУССКОЙ И КИТАЙСКОЙ ПАРЕМИОЛОГИИ

1.1. Паремиология как отрасль современной лингвистики

Паремия является актуальным объектом современных лингвистических исследований. Паремиология «оформилась в отдельное, самостоятельное в плане объекта и задач направление» [Паремиология на перекрёстках языков и культур 2021: 4]. Для того чтобы подробно изучить паремии в русской и китайской лингвистике, необходимо сначала представить основные понятия и их определения, а также рассмотреть историю становления науки, показать её системный характер.

1.1.1 История изучения паремий в русском языкознании

Изучение паремий в русской традиции имеет длительную историю и проходит несколько этапов развития: от лексикографического описания до выделения паремиологии как самостоятельного направления лингвистики.

Сборники мудрых изречений издавались на Руси уже с XI в. с целью укрепления христианской морали в обществе. Эти сборники афористических выражений, как правило, не имели конкретного автора и по своей форме отличались от пословиц, однако их содержание во многом было близко к паремиологической традиции [Алефиренко, Семененко 2009: 317]. Как отмечают Н.Ф. Алефиренко и Н.Н. Семененко, «фиксация пословиц и поговорок в словарях и сборниках начинается ещё в XVII в.» [Там же]. Афористические выражения, собранные в конце XVII – начале XVIII века, обладали нравоучительным характером, имели признаки фольклорного текста и широко бытовали в народной среде.

Систематическое научное изучение русских паремий начинается в XIX в. Значительный вклад в развитие паремиологических исследований внесли известные учёные-фольклористы И.М. Снегирёв и В.И. Даль. Сборник И.М. Снегирёва «Русские народные пословицы и притчи» (1848) и фундаментальный труд В.И. Даля «Пословицы русского народа» (1862) предоставили богатый и разнообразный материал для дальнейших исследований паремиологии. В этих работах были собраны не только пословицы и поговорки, но и другие формы народных изречений – приметы, присловья, скороговорки, прибаутки. Такой корпус текстов создаёт яркий этнокультурный фон для изучения паремиологического фонда языка и до настоящего времени сохраняет научную ценность.

В.И. Даль и И.М. Снегирёв предложили собственные трактовки понятия пословицы. В сборнике «Пословицы русского народа» В.И. Даль определяет пословицу как «коротенькую притчу», то есть «суждение, приговор, поучение, высказанное обиняком и пущенное в оборот, под чеканом народности», отмечая, что полная пословица состоит из двух частей и обладает как буквальным, так и переносным смыслом [ПРН Т.1: 14]. Кроме того, в его труде представлены подробные пояснения и конкретные примеры различных устойчивых единиц народной мудрости [Там же: 13–19]. В свою очередь, И.М. Снегирёв рассматривал пословицу как «краткое, резкое и замысловатое изречение», сформировавшееся в результате народного наблюдения и размышления и являющееся «мирским приговором, общим мнением», а также представляющее собой «тайное, но сильное средство к соединению умов и сердец». Пословица воплощает в себе нравственные понятия народа, «правила нравственности и благоразумия», отражая народный быт и мировоззрение [Снегирёв 2012].

Новый этап развития паремиологических исследований связан с работами учёных к. XIX – н. XX в. Если на раннем этапе основное внимание уделялось сбору и систематизации пословиц, то в дальнейшем паремии становятся объектом специального научного анализа. Исследователей начинает интересовать не только живой народный язык, но и ранние письменные фиксации паремий в различных

текстах, выступающих как источники паремий. Некоторые пословицы «никогда в народе не жили и за пределы книг или обихода узкой группы людей не выходили» [ППЗ: 13].

В XX в. исследования паремий приобретают более системный характер. Появляются научные работы, посвящённые различным аспектам их изучения – семантике, структуре, функционированию и прагматике. Пословицы и поговорки активно собираются, систематизируются и публикуются в словарях и тематических сборниках. Паремиографические сборники создаются как по алфавитному принципу (например, в сборниках В.П. Аникина и В.П. Жукова), так и по тематическому принципу (в словарях М.А. Рыбниковой, В.И. Зимина и А.С. Спирина) [подробнее: Ломакина 2011a]. Подобные публикации способствовали не только накоплению материала, но и развитию научных методов описания паремиологического фонда языка. Фактически «Словарь русских пословиц и поговорок» В.П. Жукова представляет собой многоаспектное исследование: автор идёт от разделения паремий на пословицы и поговорки, представляет массив устойчивых единиц фольклорного содержания, включает в словник их варианты, осуществляет семантизацию и показывает контекстуальное употребление [Жуков 1991: 9–21].

В конце XX – начале XXI в., в постсоветский период развития российской лингвистики и в связи с развитием идей В.М. Мокиенко и представителей его школы, исследования постепенно выходят за рамки одного языка и всё чаще включают сопоставительный анализ паремий различных языков, что позволяет выделить сравнительно-сопоставительную паремиологию и паремиографию. В этом контексте особый интерес представляет поиск универсального и специфического, который осуществляется на широком паремиологическом фоне (например: «Русско-немецкий словарь пословиц с европейскими соответствиями» Х. Вальтера и В.М. Мокиенко, «Словарь пословиц на восьми языках» Д. Сверчинской и А. Сверчинского, «European proverbs» Д. Пацоллаи и др.). Основой для анализа иноязычных пословиц послужили наиболее репрезентативные как по количеству единиц, так и по языковому разнообразию полилингвальные

паремиологические словари и сборники М. Кууси (1985), К. Григаса (1987), Э. Штрауса (1994), Д. Пацоллаи (1997), Д. Сверчинской и А. Сверчинского (1998), М.Ю. Котовой (2000), Х.С. Муньос (2001), О. Чобаноглу (2004), Ю.А. Петрушевской (2020) и др. [подробнее: Иванов 2024]. В связи с реализацией подобного вектора в исследованиях, особенно многоязычных сопоставительных, учёные всё больше осознают необходимость выявления универсальных пословиц [Петрушевская 2023], универсальности и национальной специфики паремиологического фонда языка [Иванов, Ломакина, Нелюбова 2021; Иванов, Ломакина, Петрушевская 2021] и лингвокультурологического комментария к паремиям [Бредис, Иванов 2022]. Толкование значений, комментариев с учётом этимологии компонентов, рассмотрение этнокультурного контекста – всё это вносит значительный вклад в изучение паремиологии, в том числе в лингвострановедческом аспекте. Вместе с тем следует признать, что китайский язык, как и ряд других, в том числе иероглифических (корейский, японский) языков, в силу сложности графики не включён в евроазиатский паремиологический континуум.

Работы российских учёных, посвящённые изучению паремиологического фонда языка, паремиологического пространства, паремиологической картины мира, значительно расширяют границы исследований устойчивых единиц фольклорного происхождения, но не ставят своей целью терминологическое упорядочивание метаязыка паремиологии.

Несмотря на значительное количество исследований, проблема определения сущности паремии остаётся дискуссионной. Как отмечает Л.Б. Савенкова, различные научные дисциплины – фольклористика, поэтика, лингвистика – «обращают внимание на различные аспекты её сущности и в соответствии с этим дают определения с нетождественными наборами признаков» [Савенкова 2002: 52]. Учёные определяют паремии как «словесно выраженные стереотипы народного сознания» [Маслова 2001: 43], мини-тексты [Балова, Кремшюкалова 2009], свёрнутые тексты [Ломакина 2011б] и «афоризмы фольклорного происхождения» [Семененко 2011: 8].

В современной лингвистике существуют различные подходы к определению места паремий в системе языка. Одни исследователи (В.П. Жуков, В.М. Мокиенко, Г.Л. Пермяков и др.) относят их к сфере фразеологии, другие (В.Г. Костомаров, Е.Е. Иванов и др.) рассматривают их как разновидность народных афоризмов, третьи выделяют паремии в самостоятельную подсистему устойчивых языковых единиц фольклорного происхождения (М.А. Бредис, О.В. Ломакина, Н.Ю. Нелюбова и др.). Большинство исследователей сходятся во мнении о том, что паремии являются важным источником изучения народного сознания, системы ценностей и традиций.

1.1.2 Основные направления изучения современной паремиологии

Паремиология как самостоятельная дисциплина, изучающая устойчивые единицы народной афористики, прошла длительный путь развития – от накопления и фиксации устойчивых единиц фольклорного происхождения к формированию комплексной научной теории. Возникновение фольклористики в XIX в. заложило методологические основы изучения пословиц и других паремиологических единиц, что позволило рассматривать их как важную часть народной культуры и коллективной памяти [Mieder 1997].

Во второй половине XX в. паремиология выходит за пределы исключительно фольклористического подхода и приобретает междисциплинарный характер. Паремии начинают изучаться на стыке лингвистики, семиотики, культурологии, психологии и социологии, т.е. комплексно. Значительный вклад в развитие теоретических основ паремиологии внёс Г.Л. Пермяков, который рассматривал пословицы как особые знаковые образования, отражающие универсальные логико-семантические модели народного мышления [Пермяков 1988]. В его работах пословицы анализируются не только как фольклорные тексты, но и как структурные элементы системы культурных знаков.

В XXI в. исследования в области паремиологии демонстрируют высокую степень методологической разработанности и разнообразие научных подходов. Современные исследователи уделяют внимание определению статуса паремий в системе языка, их структурно-семантическим особенностям, прагматическим функциям, а также роли паремиологических единиц в формировании языковой картины мира [Мокиенко 2010; Бредис, Димогло, Ломакина 2020].

Современная паремиология характеризуется многообразием исследовательских подходов и направлений. В работе М.А. Бредиса, М.С. Димогло и О.В. Ломакиной выделяется семь основных аспектов исследования паремий, отражающих различные научные подходы к их описанию [Бредис, Димогло, Ломакина 2020]:

- паремии как фольклорный жанр;
- тематико-идеографический принцип;
- историко-этимологический анализ;
- лингвокультурологический аспект;
- переводоведческий аспект;
- дискурсивный (функциональный) анализ;
- сравнительно-сопоставительный лингвокультурологический анализ как интегративный аспект описания паремий [Там же: 268–270].

Важно отметить, что в последние годы паремиология как раздел лингвистики демонстрирует динамичное развитие. После того как В.М. Мокиенко определил научный статус паремиологии и обозначил ряд актуальных исследовательских задач, связанных с описанием паремиологического фонда языка, в данной области были достигнуты значительные научные результаты [Мокиенко 2010].

В последующие годы разработаны теоретические основы исследования паремий, уточнены подходы к их дефиниции и систематизации, а также предложены новые методологические модели анализа. В междисциплинарной перспективе сформирована теоретическая модель изучения паремий, охватывающая вопросы определения паремиологических единиц, построения

классификационных систем и разработки современных методов их анализа [Бредис, Ломакина, Мокиенко 2019; Иванов, Ломакина, Петрушевская 2021; Иванов 2023а; 2024; Ломакина 2025а,б; Нелюбова 2025а].

Существенное значение для современной паремиологии имеет развитие антропоцентрической парадигмы, в рамках которой паремии рассматриваются как особые кумулятивные единицы, аккумулирующие культурный опыт народа и выступающие средством реконструкции языковой картины мира [Комова, Ломакина 2019]. В этом контексте паремии анализируются как важные средства репрезентации национальных ценностных систем и культурных стереотипов [Ломакина, Мокиенко 2021; Нелюбова 2022; Ломакина 2025а]. Кроме того, они рассматриваются как средство сохранения исторической памяти и отражения культурных традиций народа [Паремиология на перекрёстках языков и культур 2021; Ломакина 2022б; Гао 2024а, б].

Методология современных исследований паремиологического фонда языка основывается на идее системности паремиологии. Под паремиологической системой понимается совокупность устойчивых единиц фольклорного происхождения, существующих в конкретном языке и образующих его паремиологическое пространство, которые «характеризуются устойчивостью состава во времени и пространстве, обладают функциональным потенциалом, имеют варианты, образуют различные парадигмы» [Ломакина 2024в: 53].

В современной паремиологии возрастает роль сравнительно-сопоставительного анализа, охватывающего как родственные, так и неродственные языки [Мокиенко, Никитина 2022; Бредис 2023; Alyoshin, Ivanov 2023; Иванов 2023б]. Лингвокультурологический и лингвоаксиологический аспекты, а также функциональное изучение паремий в тексте всё чаще привлекают внимание исследователей.

Таким образом, современная паремиология представляет собой междисциплинарную область исследований, объединяющую различные научные подходы и методы анализа.

1.1.3 Понятие паремии в китайской лингвистике

Китайский язык как изолирующий язык характеризуется развитой системой устойчивых единиц, а иероглифическая письменность усиливает образность подобных единиц и способствует высокой степени семантической концентрированности.

В китайской научной традиции сформировалась дифференцированная понятийная система, отражающая разнообразие устойчивых единиц китайского языка. В силу типологических особенностей языка в китайском языкознании отсутствует прямой эквивалент термина *паремия*. В связи с этим в рамках данного исследования китайские паремии рассматриваются в более широком контексте устойчивых единиц китайского языка, прежде всего пословиц. Соответственно, анализ китайской традиции изучения паремий предполагает рассмотрение нескольких взаимосвязанных аспектов: исторического развития исследований народных изречений, формирования терминологической системы китайской паремиологии, а также описания основных типов устойчивых единиц современного китайского языка.

На этом основании в данном исследовании в первую очередь рассматривается историческое измерение традиции изучения китайских пословиц и поговорок, прослеживается её эволюция от фиксации в древних текстах до формирования современной научной дисциплины; во-вторых, анализируется терминологическая система китайской паремиологии, описываются основные типы устойчивых единиц, а также предпринимается попытка построения единого метаязыка, позволяющего корректно описать китайский материал в рамках категориального аппарата русской паремиологии.

1. История изучения китайских паремий

Китайская паремиология демонстрирует своеобразную траекторию развития. До XX в. исследования народных изречений в Китае были тесно связаны с традиционной филологической дисциплиной сюньгусюэ (кит. 训诂学)

(одним из разделов традиционного китайского языкознания, занимающимся комментированием древних текстов [подробнее см.: Яхонтов 1980: 92; Завьялова 2014: 220]), а также с диалектологическими исследованиями. Основное внимание уделялось собиранию языкового материала, толкованию значений и этимологическому анализу выражений, тогда как систематическое теоретическое осмысление паремий практически отсутствовало. В традиционной китайской научной практике народные изречения рассматривались главным образом как часть литературного и культурного наследия, а их изучение осуществлялось преимущественно в рамках филологического комментирования древних текстов и описания народной культуры [Chen 2021].

Вместе с тем традиция фиксации и изучения народных изречений в китайской культуре имеет весьма древние корни. По мнению Дуаньчжэна Вэня, если рассматривать собирание паремий как составную часть паремиологических исследований, то история изучения китайских пословиц насчитывает почти две тысячи лет и восходит к памятнику «Пословицы земледельцев» (кит. «农家谚», палл. Нунцзянь), относящемуся к концу эпохи Восточной Хань (около 220 г.) [Вэнь, Вэнь 2009: 1].

В последующие исторические периоды народные изречения активно фиксировались в различных письменных источниках. Так, в период династии Северная Вэй (386–535 гг.) многие распространённые в то время пословицы были включены в сочинения, посвящённые обобщению опыта сельскохозяйственного производства, например «Циминь яошу» Сысе Цзя (кит. «齐民要术»). В эпоху династии Тан (618–907 гг.) Шаньинь Ли составил одно из ранних собраний паремиологических выражений, в котором были зафиксированы многочисленные пословицы и *сехоуяу* (кит. 歇后语), многие из которых используются и в современном китайском языке.

В период династии Сун (960–1279 гг.) существовало значительное количество антологий народных изречений: некоторые из них содержали главным образом толкования значений без указания источников, в других же сначала

приводилось объяснение выражения, а затем указывались литературные или исторические аллюзии, связанные с его происхождением.

Особого развития собрание и изучение народных изречений достигло в эпоху династий Мин и Цин (1368–1911 гг.). В этот период появляются обширные собрания пословиц и других устойчивых единиц, отличавшиеся не только богатством материала, но и стремлением указать источник их происхождения. В ряде случаев подобные сборники сопровождались краткими толкованиями значений. Среди наиболее известных работ можно назвать сборники «Гу цзинь янь» (кит. «古今谚») Шэня Яна и «Гу яо янь» (кит. «古谣谚») Вэньляня Ду [Там же: 3–5].

Современный этап в изучении китайских паремий начинается в 1920–1930-х гг. с работ Шаоюя Го и Чэнчжи Сюэ, которые, рассматривая пословицы как особую языковую форму, преодолели рамки традиционной парадигмы и на основе анализа природы пословиц осуществили относительно всестороннее и системное рассмотрение их содержания и формы [Вэнь, Чжоу 1999: 38–65].

После середины XX в. исследование китайских паремий вступает в период активного развития: появляются не только многочисленные лексикографические издания, но и специальные научные исследования, посвящённые структуре, семантике и функционированию пословиц. Запущенный в 1980-х гг. проект «Сборник китайских пословиц» продолжался два десятилетия и завершился созданием базы данных пословиц, включающей 300 000 единиц, что заложило прочную эмпирическую основу для их системного изучения [An 2021: 5].

В последние годы исследования в области китайской паремиологии демонстрируют парадигмальный сдвиг от микродескриптивного подхода к макроинтерпретативной модели. Исследовательский фокус выходит за рамки классификации и описания структурных форм, семантических признаков и культурных особенностей пословиц, смещаясь в сторону анализа механизмов семантической генерации, когнитивных моделей понимания и социально-функциональных связей.

Изучение китайских паремий прошло длительный путь развития – от собирания и фиксации народных изречений в традиционных текстах до формирования современной научной области, в рамках которой паремии рассматриваются как особый тип устойчивых единиц языка и важный источник исследования национальной культуры.

2. Терминологическая система китайской паремиологии

В китайском языкознании проблема обозначения устойчивых народных единиц связана с формированием собственной терминологической системы. В отличие от европейской лингвистической традиции, где широко используется обобщающий термин *паремия*, в китайской науке на протяжении длительного времени существовало несколько конкурирующих обозначений устойчивых единиц языка.

Систематическое обсуждение данной проблемы начинается в середине XX в. В 1950-х гг., во многом благодаря влиянию советского языкознания, в Китае окончательно сформировалась лексикология как самостоятельная научная дисциплина. Одним из признаков этого процесса стало появление и закрепление таких терминов, как *лексикология* (кит. 词汇学), *фразеология* (кит. 熟语学), *лексико-семантический вариант* (кит. 义项/词汇语义变体) и др. В этот период на основе освоения советских лингвистических теорий началось также систематическое исследование устойчивых единиц китайского языка. Однако одновременно возникли проблемы терминологической неопределённости и разнообразия классификационных подходов.

В книге «Объяснение лингвистических терминов» («语言学名词解释») указывается, что термин *шуюй* (кит. 熟语) является переводом русского термина *фразеологизм* или английского термина *phraseology* [ОЛТ: 97]. При этом точные причины выбора данного термина в качестве эквивалента в научной литературе не фиксируются. Однако его семантическая структура позволяет объяснить логику такого выбора: морфема *шу* связана со значениями ‘зрелый’, ‘освоенный’, ‘известный’, ‘привычный’ [БКРС Т.4: 940]. Соответственно, языковая единица

становится *шуйюй* в результате длительного функционирования в речи и закрепления её структуры и значения в языковой практике. Таким образом, термин *шуйюй* можно интерпретировать как ‘устоявшееся’ или ‘привычное’ выражение.

Несмотря на широкое распространение термина *шуйюй*, его содержание и границы трактуются по-разному. Большинство исследователей рассматривают его как родовое понятие, объединяющее различные типы устойчивых единиц, включая *яньюй*, *гуаньюньюй*, *сехоуей* и др. [Ван 2006; Сунь 1989; У 2007]. В то же время некоторые учёные интерпретируют *шуйюй* как видовое понятие, ставя его в один ряд с такими единицами, как *чэньюй*, *яньюй* или *сехоуей* [подробнее: Вэнь 2005: 22]. Существуют также точки зрения, согласно которым к категории *шуйюй* следует относить все устойчивые единицы языка, включая собственные имена и другие фиксированные словосочетания [Лю 1982: 156–179].

В связи с терминологической неопределённостью Дуаньчжэн Вэнь предложил альтернативную концепцию разграничения «слова» и «выражения» (кит. “语词分立”), введя термин *юйхуэй* (кит. 语汇). По его мнению, *юй* (кит. 语) представляет собой языковую единицу, превышающую слово по объёму, обладающую относительно устойчивой структурой и выполняющую различные коммуникативные функции, при этом совокупность подобных единиц образует самостоятельную систему. Фактически исследователь обращает внимание на такой обязательный признак, как раздельнооформленность. Дуаньчжэн Вэнь предложил развивать специальную дисциплину – *юйхуэйсюэ* (кит. 语汇学), параллельную лексикологии китайского языка. В дальнейшем им были опубликованы монографии «Китайский юйхуэйсюэ» («汉语语汇学») [Вэнь 2005], «История исследования китайских юйхуэй» («汉语语汇研究史») [Вэнь, Вэнь 2009], «Основы юйцзысюэ» («语词学基础») [Вэнь 2019] и учебное пособие «Учебный курс по китайской юйхуэйсюэ» («汉语语汇学教程») [Вэнь и др. 2006], а также составлен ряд словарей, основанных на данной концепции [БСКП 2004; БСКС 2004; БСКГ 2004; Юйхай 2022].

Однако данная теория *юйхуэйсюэ* вызвала и критические оценки. Некоторые исследователи считают, что подобное разделение недостаточно обосновано теоретически и может привести к искусственному дроблению лингвистических дисциплин. По их мнению, исследование устойчивых единиц целесообразно осуществлять в рамках общей лексикологии, уделяя больше внимания системным связям между словами и устойчивыми единицами [Лю 2018; Сюй, Чжоу 2018]. Дискуссии вокруг понятий *шуйюй* и *юйхуэй*, а также соответствующих дисциплин *шуйюйсюэ* (фразеология) и *юйхуэйсюэ* (паремиология) были особенно активны до начала 2010-х гг.

Параллельно с развитием китайской лингвистической терминологии в научный оборот вошёл и западный термин *idiom*, который был переведён как *сиюй* (кит. 习语). Некоторые исследователи считают, что понятия *шуйюй* и *сиюй* являются эквивалентными [БЭСКЯ: 280; Чжан 1979]. В более широком смысле термин *сиюй* используется для обозначения различных типов устойчивых единиц, тогда как в узком понимании под ним иногда подразумеваются прежде всего чэньюй [Чжан 2010; Ван, Яо 2004].

В ранних исследованиях также встречается использование терминов *чэньюй* (букв. ‘готовое выражение’) [Войцехович 2007: 16] или *яньюй* для обозначения всех типов устойчивых единиц, т.е. как родовой термин. Подобная вариативность объясняется особенностями понимания морфемы *юй* (кит. 语), которая может обозначать ‘изречение’, ‘разговор’ или ‘речь’ [БКРС Т.2: 466–467], что подчёркивает коммуникативный характер фразеологии.

Особое место в китайской научной традиции занимает термин *суйюй* (кит. 俗语). В широком понимании его значение во многом совпадает с понятием *шуйюй* (кит. 熟语). Морфема *су* (кит. 俗) имеет значения ‘обычный’, ‘массовый’, ‘популярный’ или ‘повседневный’ [Там же: 513]. Дуаньчжэн Вэнь определяет *суйюй* как китайские устойчивые единицы, созданные народом и бытующие в устной речи, отличающиеся разговорным характером и общедоступностью [Вэнь 2005: 73]. Ему противопоставляется понятие *яюй* (кит. 雅语), связанное с

просвещённой, культурной традицией. Однако граница между «народным» и «культурным» языком является относительной [Там же: 76–78].

Российский китаист П.П. Ветров указывал на проблему размытости терминологической системы и классификационных критериев устойчивых единиц китайского языка [Ветров 2007: 9–48], причём произошедший в последние годы под влиянием западной лингвистики сдвиг научных интересов не привёл к существенному изменению данной ситуации. Следует отметить, что в современной китайской лингвистике выбор термина для обозначения устойчивых единиц в значительной степени обусловлен исследовательской традицией и научной школой: в работах, ориентированных на англоязычную традицию, преобладает термин *idiom*, или *сиюй*; в исследованиях, опирающихся на русскоязычную лингвистическую школу, чаще используются термины *фразеологизм*, или *шуюй*; при этом собственно в китайской филологической традиции в качестве родового понятия наиболее широко используется термин *суюй*. Тем не менее независимо от выбора доминирующего термина все обозначения – *суюй*, *сиюй* или *шуюй* – были адаптированы в рамках китайской лингвистической традиции. Несмотря на различия в классификациях, они обозначают устойчивые языковые единицы народного происхождения, широко распространенные в устной речи, и в широком контексте могут использоваться как синонимы.

Кроме того, исследования последних лет свидетельствуют о том, что термин *яньюйсюэ* (кит. 谚语学) предложенный Цзюйвэнем Чжаном в качестве перевода англ. *paremiology*, вошёл в академический дискурс. Под влиянием исследовательской парадигмы выдающегося международного паремиолога Вольфганга Мидера учёные в области фольклористики обратили внимание на недостаточную систематизацию китайских пословиц. Исследователи высоко оценивают китайские пословицы как уникальное воплощение народной мудрости и особую форму народного творчества [Мидер, Чжан 2022; Ань 2020а; Фу 2018], а также анализируют отражённые в них мировоззренческие и ценностные установки [Чжан 2020; Zhang 2021]. Наряду с этим, благодаря адаптации к

национальному контексту таких концептов, как *anti-proverb* (кит. 戏用谚语; рус. *антипословица*) [Чжан 2020: 28] и *counter-proverb* (кит. 反义谚语) [Ань 2022], учёными была выдвинута научная концепция построения паремиологии с китайской спецификой [Ань 2020б].

Стоит добавить, что в традиционных китайских филологических источниках встречаются и другие обозначения устойчивых единиц, такие как *биюй* (кит. 鄙语), *суянь* (кит. 俗谚), *сухуа* (кит. 俗话), *еюй* (кит. 野语), *миньюй* (кит. 民语), *чанъянь* (кит. 常谚) и др. Однако в современной лингвистике данные термины используются значительно реже, находясь на периферии, поэтому в данном исследовании они не рассматриваются.

3. Основные типы устойчивых единиц современного китайского языка

В современной китайской лингвистике система устойчивых единиц характеризуется значительным разнообразием форм и реализуемых функций. В рамках исследований китайской паремиологии обычно выделяют несколько основных типов устойчивых единиц, среди которых наиболее употребительными являются *яньюй*, *чэньюй*, *сехоуэй* и *гуаньюньюй*. Эти единицы различаются по своему происхождению, структуре, стилю и сфере употребления, однако все они служат для обозначения устойчивых единиц, закрепившихся в языковой практике и отражающих культурный опыт китайского народа.

На основе анализа китайских и российских научных источников выделяются следующие, наиболее часто упоминаемые единицы (в узком смысле) [Ветров 2007; Войцехович 2007; Яо 2012; У 2007; Ван 2006; Сунь 1989]:

- *яньюй* (кит. 谚语; букв. пословица)
- *чэньюй* (кит. 成语; букв. готовое выражение)
- *сехоуэй* (кит. 歇后语; букв. недоговорка-иносказание)
- *гуаньюньюй* (кит. 惯用语; букв. привычное выражение)
- *суюй* (кит. 俗语; букв. общепринятое выражение)
- *гэянь* (кит. 格言; букв. афоризм)
- *цзиньцзюй* (кит. 锦句; букв. крылатое выражение)

Примечательно, что *яньюй*, *чэньюй*, *сехоуэй*, *гуаньюньюй*, а также *суюй* в узком смысле признаются вышеупомянутыми лингвистами в качестве устойчивых единиц, формирующих ядро объекта исследования фразеологии в широком её понимании.

Ряд исследователей настаивает на включении в этот перечень *гэянь*. В частности, Вэйчжан Сунь указывает на то, что *гэянь*, подобно *яньюй*, представляют собой номинативно соотнесённые речевые единицы, обладающие структурной устойчивостью, семантической концентрированностью и широкой распространённостью [Сунь 1989: 292–359]. Кроме того, Чжанькунь У и Сиюань Яо предлагают относить к категории фразеологизмов так называемые *цзиньцзюй*. По их мнению, некоторые устойчивые единицы, восходящие к классической поэзии, характеризуются высокой степенью узуальности [У 2007: 141–146; Яо 2012: 123–128]. Так, строка из поэмы Цзюйи Бо «Песнь о пипе» (白居易 «琵琶行») *同是天涯沦落人* ‘Мы оба, люди, скитающиеся по свету, разделяющие одну и ту же судьбу’ [БСКГ: 426], а также вариант строки из стихотворения Ю Лу «Прогулка в деревню к западу от гор» (陆游 «游山西村») *水穷山尽疑无路, 柳暗花明又一村* ‘Когда, казалось бы, всё во мраке, вдруг открывается новая деревня среди света и цветов’ [Там же: 396]. По мере закрепления в языковой практике и регулярного воспроизводства в речи такие единицы постепенно приобретают статус общеупотребительных фразеологических единиц. Сам факт включения указанных выше единиц в словари служит дополнительным аргументом в пользу их фразеологизации.

Наряду с этим, Цинь Ван, Чжанькунь У и Сиюань Яо, опираясь на дефиниции и классификацию признаков различных устойчивых единиц, подробно рассматривают их лингвокультурное содержание и функциональную роль в процессах речевой коммуникации.

Таким образом, система устойчивых единиц китайского языка включает различные типы единиц: *яньюй*, *суюй*, *чэньюй*, *сехоуэй*, *гуаньюньюй*, *гэянь* и

цзиньцзюй в совокупности образуют сложную систему китайских паремиологических единиц.

4. Метаязык и терминология современной китайской фразеологии

Анализ терминологической системы китайского языкознания показывает её гетерогенность и отсутствие единого термина, полностью соответствующего европейскому понятию *паремия*. В китайской научной традиции устойчивые единицы народного происхождения дифференцируются на различные типы (*яньюй*, *чэньюй*, *сехоу* и др.), тогда как в русской лингвистике для обозначения пословиц, поговорок, примет и других жанров народных изречений используется обобщающий термин *паремия*.

Считаем необходимым формирование единого метаязыка, позволяющего адекватно описывать китайский материал в рамках категориального аппарата русской паремиологии. Под терминологической ассимиляцией в данном контексте понимается не механическая замена китайских терминов русскими, а установление иерархических соответствий между понятиями двух языковых традиций для обеспечения сопоставимости описания. Основной принцип данной ассимиляции заключается в том, что различные типы китайских устойчивых единиц рассматриваются в рамках широкого понимания фразеологии – как единицы, обладающие сходными семантическими и функциональными характеристиками.

В рамках сравнительно-сопоставительного исследования термин *паремия* используется в качестве ключевого метаязыкового понятия, выполняющего интегративную функцию по отношению к разнородным классам китайских устойчивых единиц. Выбор данного термина обусловлен его устойчивым статусом в русской паремиологии, а также значительной семантической ёмкостью, позволяющей включать как собственно пословицы, так и различные типы народных изречений (приметы, поговорки, загадки и др.). Термин *паремия* является не только общеупотребительным термином, но и важным элементом системы ключевых слов в научном дискурсе.

Применение зонтикового термина *паремия* к китайскому материалу позволяет объединить в рамках единого понятия те устойчивые единицы, которые соответствуют следующим методологическим принципам:

- народное происхождение;
- системность паремиологических единиц;
- лингвокультурологический и лингвоаксиологический потенциал;
- вариативность и парадигматизация [Ломакина 2024в; Гао и др. 2025].

В китайской лингвистической традиции наиболее близкими к родовому понятию *паремия* являются *суюй* в широком смысле (по Д. Вэню) или *чэньюй* (по П.П. Ветрову). Однако, учитывая размытость границ указанных терминов, в данном исследовании приоритет отдаётся использованию русского зонтикового термина *паремия*, что обеспечивает практический учёт методов анализа, разработанных в рамках русской паремиологии.

Объединение различных типов народных устойчивых единиц в единой системе ключевых понятий способствует обеспечению их сопоставимости на межъязыковом уровне. На этом основании в рамках данного исследования составлен терминологический словник современной фразеологии в широком понимании объёма фразеологии (Табл. 1)

Таблица 1

**Терминологический аппарат современной фразеологии
в сопоставительном аспекте**

Общепотребительный термин (рус.)	Русский язык (англ.)	Китайский язык	Исследователи, использующие данный кит. термин
Фразеологизм	фразеологизм, фразеологическая единица, фразеологический оборот (идиома / idiom)	俗成语/сучэньюй 雅成语/ячэньюй	Лю Юйкай, Цяо Юнься (1991); Вэнь Дуаньчжэн (2005)
	пословица (proverb)	谚语/яньюй	Вэнь Дуаньчжэн (2005) и др.

Паремия (как родовое понятие)	примета (sign)	预兆/юйчжао	Редакционная коллегия «Собрания китайских пословиц» (1997, 2001)
	поговорка (saying)	俗语/сююй	Ван Цинь (2005); Яо Сиюань (2012)
	загадка (riddle)	谜语/миюй	Тань Жувэй (2004)
	присловье (byword)	惯用语/гуаньюньюй	Вэнь Дуаньчжэн (2005) и др.
	скороговорка/чистоговорка (tongue twister)	绕口令/жаокоулин	Тань Жувэй (2004)
	приговорка/пустоговорка (set phrase)	口头禅/коуточань 套语/таоюй	Тань Жувэй (2004)
	прибаутка/пустобайка (humorous saying /witty-remark)	俏皮话/цяопихуа 顺口溜/шунькоулю	Ван Таоюй, Сунь Юйфэнь (1992)
Крылатая единица	крылатое слово (winged word) /крылатое выражение (winged expression)	名言/миньянь 锦句/цзиньцзюй	Лю Шусинь (1982) У Чжанькунь (2007)
Афористическ ая единица	афоризм (aphorism)	格言/гэянь	Лю Шусинь (1982)

Необходимо подчеркнуть, что включение китайской лингвистики в мировой терминологический континуум не исключает необходимости соотнесения метаязыка паремиологии с англоязычной научной традицией. Несмотря на установление терминологических соответствий, объекты исследования соответствующих единиц и их границы в разных лингвистических традициях полностью не совпадают. В исследованиях устойчивых единиц современного китайского языка *яньюй*, *чэньюй*, *сехоу* и *гуаньюньюй* признаются подавляющим большинством исследователей в качестве основных типов. Поэтому в таблице 1 применительно к таким категориям, как *яньюй* и *гуаньюньюй*, указаны главным образом наиболее репрезентативные исследователи с пометой «и др.».

Следует особо подчеркнуть, что термин *суюй*, представленный в таблице, используется в узком понимании, то есть как один из типов устойчивых единиц, соотносимый с *яньюй*, *чэньюй*, *гуаньюньюй* и др., а не как общее обозначение всех народных устойчивых единиц.

Как уже отмечалось выше при рассмотрении терминов, обозначающих устойчивые единицы, противопоставление 雅 / 俗 (т.е. изящного, книжного, и народного, разговорно-просторечного) в языке является объективным явлением китайской лингвокультуры. Однако в конкретной исследовательской практике граница между ними оказывается трудно поддающейся строгому разграничению. Принято считать, что в системе устойчивых единиц китайского языка *чэньюй* в наибольшей степени соотносятся с традиционным понятием *яюй* (кит. 雅语), обозначающим изящную литературную речь. Вместе с тем состав *чэньюй* не является полностью однородным: к ним относятся как единицы, восходящие к классическим письменным источникам и обладающие явно выраженной книжной окраской *ячэньюй*, так и так называемые «разговорно-просторечные чэньюй» (*сучэньюй*), длительное время функционировавшие в устной традиции [Вэнь 2005].

Данное явление отчётливо проявляется в китайской лексикографии. Так, Юйкай Лю и Юнься Цяо составили словарь «Китайские разговорно-просторечные чэньюй», в который включены *сучэньюй*, созданные в разные исторические эпохи коллективным устным творчеством народа и получившие распространение в речевой практике [Лю, Цяо 1991]. В то же время в «Китайско-русском фразеологическом словаре» О.М. Готлиба и Хуаиня Му в китайском предисловии отмечается, что словарь ориентирован преимущественно на включение «общеупотребительных китайских чэньюй, а также “книжной части” китайских чэньюй» («常用汉语成语以及汉语成语中的雅语部分»), сопровождаемых толкованием с точки зрения их происхождения, источников и примеров употребления [Готлиб 2019: 8]. Как отмечают составители, «культурно-языковая парадигма 雅 / 俗, которая в какой-то степени аналогична древнегреческой

кали- / како-, как нам кажется, является одной из базовых этнокультурных оппозиций, требующих серьёзного изучения» [Готлиб 2019: 10].

Для верификации соотношения между двумя типами *чэньюй* проведён количественный сопоставительный анализ единиц, представленных в словарях «Китайские разговорно-просторечные чэньюй» и «Китайско-русский фразеологический словарь», при составлении которых основными принципами отбора материала выступали соответственно ориентация на «просторечные чэньюй» и на «книжные чэньюй». В двух словарях зафиксировано соответственно 8543 и 3398 чэньюй; при этом 559 единиц, например 一草一木 ‘Одна травинка, одно дерево’ [Лю, Цяо 1991: 8; Готлиб 2019: 503] и 七上八下 ‘Семь раз подняться, восемь раз опуститься’, представлены в обоих словарях [Лю, Цяо 1991: 17; Готлиб 2019: 326]. Свидетельствует, что между «книжными чэньюй (ячэньюй)» и «разговорно-просторечными чэньюй (сучэньюй)» не существует абсолютной границы, поскольку они в значительной степени образуют континуум. Поэтому с учётом признаков фразеологизма, сучэньюй и ячэньюй рассматриваются совместно как метаязыковые единицы, соотносимые с понятием *фразеологизм (идиома)*.

Соответственно, в китайской лингвистической традиции отсутствует термин, полностью соответствующий русскому понятию *примета*. Как правило, устойчивые единицы, обладающие прогностической функцией, включаются в категорию *яньюй*. Например, такие единицы, как 燕子低飞蛇过道, 蚂蚁搬家有雨到 ‘Ласточки летают низко, змеи переползают дорогу, муравьи переносят жилище – к дождю’ [БСКП Т.1: 1137] и 霜重见晴天, 瑞雪兆丰年 ‘Сильный иней предвещает ясную погоду, благодатный снег сулит урожайный год’ [Там же: 939], относятся к типичным прогностическим пословицам. В «Собрании китайских пословиц», в частности, в томе, посвящённом провинции Фуцзянь, представлены тематические разряды пословиц, обозначенные как *юйчжао* (кит. 预兆); при этом в томе, посвящённом провинции Хэнань, для обозначения сходной группы используется термин *чжэнчжао* (кит. 征兆). Содержание данных разрядов

связано преимущественно с природными явлениями, народными верованиями, локальными обычаями и опытом сельскохозяйственного производства [СКПФ: 825–827; СКПХ: 613–617].

В ряде исследований авторы, преимущественно занимающиеся русским языком, используют термин *чжэнчжао* для обозначения подобных устойчивых единиц (см.: [Хун Хань 2003, Яньжун Гао 2014]); другие исследователи обращаются к термину *юйчжао* (см.: [Яньсинь Ху 2008, Чуньюй Гао 2015]). Вместе с тем в фольклористических исследованиях понятия *юйчжао* и *чжэнчжао* употребляются в одном ряду с такими действиями и понятиями, как «гадание», «запрет», «чёрная магия», и рассматриваются как часть народной культуры или традиционной обрядово-бытовой практики. С учётом словарных дефиниций китайского языка, а также результатов фольклористических и лингвистических исследований в качестве метаязыкового термина межъязыкового сопоставления используется *юйчжао*, под которым понимается устойчивая единица, преимущественно представленная в форме пословицы, обладающая прогностической функцией и определённой культурной значимостью.

В китайском языке *цяопихуа* обычно рассматриваются как одна из форм народной речи, тесно связанная с *сехоуей*. Некоторые исследователи даже относят их к числу компонентов системы *сехоуей*, подчёркивая их образный и пояснительный характер. Такие формы народной речи, как *миуй*, *жаокоулин*, *коутуочань* и др., изучаются в рамках лингвофольклористики [Тань 2004]. Также в традиционной китайской культуре существуют особые языковые формы с ярко выраженной национально-культурной спецификой, например: 对联 / *дуйлянь* (парные надписи), 酒令 / *цзюлин* (застольные речевые игры) и 诗谜 / *шими* (стихотворные загадки). Подобные единицы, как правило, не входят в ядро исследований современной китайской фразеологии; однако, поскольку часть из них отличается относительно устойчивой структурой, воспроизводимостью и функцией культурной трансляции, они могут рассматриваться как периферийные элементы китайской паремии и также заслуживают внимания в рамках системного межъязыкового сопоставительного исследования.

В то же время в англоязычной научной традиции термин *idiom* часто используется как наиболее распространённое и легко идентифицируемое обозначение устойчивых единиц, по своему содержанию соотносясь преимущественно с фразеологизмом в узком смысле. В связи с этим мы полагаем, что русская терминологическая система может быть представлена в виде концентрической структуры, в которой движение от периферии к ядру: афоризм – крылатое выражение – паремия – фразеологизм (идиома).

Таким образом, в данном разделе систематизирована терминологическая система китайской паремиологии и описаны основные типы устойчивых единиц. Формирование единого метаязыка в современной русско-китайской фразеологии закладывает необходимый фундамент для дальнейшего сравнительно-сопоставительного анализа, обеспечивая единство концептуально-категориального аппарата при изучении русских и китайских паремий.

1.1.4 Определение и системный характер русских и китайских паремий

В современной паремиологии различные научные школы по-разному определяют границы паремий, а также набор единиц, входящих в состав паремиологического фонда. В связи с этим в данной работе представляется необходимым уточнить определение паремии, определить её основные характеристики, а также рассмотреть системный характер русских и китайских паремий.

Исходя из этого, в первую очередь необходимо определить, что понимается под термином *паремия* в рамках данного исследования, и очертить границы этого понятия.

1. Определение паремии в рамках настоящего исследования

В современной лингвистике термин *паремия* используется для обозначения различных жанров кратких народных изречений, обладающих устойчивой

формой и обобщённым содержанием. В исследованиях паремиологов подчёркивается, что паремии представляют собой особые устойчивые единицы фольклорного происхождения, функционирующие в языке как воспроизводимые высказывания и отражающие коллективный жизненный опыт народа [Мокиенко 2010; Бредис 2015; Бредис, Димогло, Ломакина 2020].

В рамках современных российских исследований мы опираемся на точку зрения Н.Н. Семененко, О.В. Ломакиной и др. (см. [Семененко 2011; Ломакина 2018б]), согласно которой «термин *паремия* используется как родовое наименование для обозначения различных классов народных афоризмов, прежде всего пословиц, поговорок, загадок и примет, а также присловий, прибауток и т. д.» [Паремиология без границ 2020: 14].

В китайском языкознании отсутствует прямой терминологический эквивалент понятию *паремия*. Соответствующие языковые единицы традиционно рассматриваются в рамках более широкой системы устойчивых единиц. Понятия *юйхуэй* и *юйхуэйсюэ*, предложенные Д. Вэнем, представляют собой системные научные понятия, которые обнаруживают сходство с современной русской паремиологией как самостоятельной научной дисциплиной, а также с её системным характером. Проведённые исследования системности китайских паремий [Гао и др. 2025], их лингвокультурологического и лингвоаксиологического потенциала [Гао 2026] свидетельствуют о том, что в рамках данной методологии сравнительно-сопоставительное исследование русских и китайских паремий является осуществимым.

В связи с этим с учётом сформулированных выше четырёх методологических принципов включения китайского материала в сферу паремиологических исследований, а также установленных метаязыковых соответствий и результатов предшествующих исследований, в данной работе дополнительно уточняются границы китайского паремиологического материала на основе понятия *юйхуэйсюэ* Д. Вэня. Согласно его подходу, объектом изучения *юйхуэйсюэ* являются различные типы устойчивых единиц китайского языка, прежде всего *яньюй*, *чэньюй*, *сехоуюй* и *гуаньюньюй*. В качестве обобщающего

термина для этих единиц Д. Вэнь использует широкое понятие *суюй* [Вэнь 2005]. В связи с этим в данном исследовании *яньюй*, *чэньюй*, *сехоу* и *гуаньюньюй* рассматриваются как ядерные типы китайского паремиологического материала и как основной объект русско-китайского сопоставительного анализа.

Вместе с тем в традиционной китайской культуре существуют и некоторые периферийные единицы паремиологического характера, например, *загадки*, *цяопихуа*, *шунькоулю*, *дуйлянь*, *цзюлин*, а также отдельные поэтические тексты, обнаруживающие тенденцию к устойчивости. Данные единицы не тождественны *яньюй*, *чэньюй*, *сехоу* и *гуаньюньюй*, однако при определённых условиях могут проявлять признаки, сближающие их с паремиями. В диахроническом аспекте такие единицы, будучи частью речевой практики и фольклора, способны отражать культурные представления, ценностные ориентации и фольклорно-этническую психологию определённой эпохи, вследствие чего они обладают определённой значимостью для паремиологического анализа.

Необходимо подчеркнуть, что в данном исследовании не все стихотворные тексты, загадки или импровизированные словесные игры индивидуально-авторского происхождения включаются в паремиологическую систему. Такие текстовые единицы могут рассматриваться как периферийный паремиологический материал лишь в том случае, если они характеризуются относительно устойчивой структурной формой, семантической обобщённостью, выходящей за пределы конкретного контекста, способностью выражать устойчивое культурное суждение или ценностную оценку, а также если в последующей языковой практике или лексикографической фиксации они получили определённую степень цитирования, распространения или реконтекстуализации. Иными словами, под периферийным паремиологическим материалом в данном исследовании понимаются не литературные тексты в общем смысле, а такие языковые единицы, которые возникли в литературном тексте или были в нём зафиксированы, но при этом обнаруживают тенденцию к устойчивости, обобщённости и культурно-символической значимости.

Так, в трёх словарях китайского языка, составленных под редакцией Д. Вэня на основе понятия *юйхуэйсюэ*, зафиксирована 581 единица, связанная с романом «Сон в красном тереме». В их число входят как выражения с очевидным литературным или разговорным происхождением, так и устойчивые единицы, получившие в последующем языковом употреблении высокую степень воспроизводимости. Например, парная надпись *假作真时真亦假* ‘Когда за правду выдается ложь, тогда за ложь и правда выдается!’ [БСКП Т.2: 1668] и *世事洞明皆学问, 人情练达即文章* ‘Тот, кто в дела мирские проникает, постиг сполна премудрости наук. Тот, кто в людские чувства углубился, постиг сполна изысканности суть!’ [Там же: 2037], а также пророческое изречение *势败休云贵, 家亡莫论亲* ‘И сбита спесь, нет никакого толку вновь повторять, что знатен этот род. Семья распалась, о родных и близких да не промолвит даже слова рот!’ [Там же: 2039] включены в собрание пословиц. Несмотря на индивидуально-авторское происхождение, подобные единицы демонстрируют определённую тенденцию к формальной устойчивости, семантической универсализации и функциональной обобщённости, что позволяет рассматривать их как периферийный паремиологический материал.

Таким образом, объект исследования китайских паремий в данной работе имеет двухуровневую структуру. Первый уровень составляет ядро, включающее *яньюй*, *чэньюй*, *сехоуюй* и *гуаньюньюй*. Второй уровень образует периферия, представленная такими единицами, как *загадки*, *цяопихуа*, *дуйлянь*, *цзюлин* и отдельные устойчивые поэтические тексты, которые при определённых условиях обнаруживают паремиологические признаки. Эти два уровня занимают неодинаковое место в исследовании: ядерные типы образуют основную материальную базу русско-китайского паремиологического сопоставления, тогда как периферийные типы привлекаются главным образом для раскрытия открытости паремиологической системы, её культурной включённости и функционального потенциала в художественном тексте.

¹ Курсивное выделение перевода паремий обусловлено тем, что он приводится по русскому переводу романа «Сон в красном тереме» (1995).

Следовательно, в рамках данного исследования под *паремиями* в русском языке понимаются различные классы народных афоризмов, а в китайском языке паремии рассматриваются как система, включающая четыре ядерных типа: *яньюй*, *чэньйуй*, *сехоууй* и *гуаньюньйуй*, а также периферийные единицы, в частности *загадки*, *цяопихуа*, *шунькоулю*, *дуйлянь*, *цзюлин* и отдельные устойчивые поэтические тексты.

2. Основные признаки паремий

В современной паремиологии выделяется ряд признаков, позволяющих рассматривать паремии как особый тип устойчивых единиц языка.

Паремии характеризуются устойчивостью и воспроизводимостью. Они функционируют в языке как готовые высказывания, воспроизводимые носителями языка в относительно неизменной форме. Устойчивость структуры сочетается с определённой вариативностью, возникающей в процессе длительного функционирования паремий в речи. Варианты могут затрагивать отдельные лексические компоненты или синтаксическую структуру, однако при этом сохраняется семантическое ядро высказывания [Мокиенко 2010].

Важной характеристикой паремий является их афористичность и обобщённость содержания. Паремии представляют собой краткие высказывания, в которых закрепляются обобщённые жизненные наблюдения, нормы поведения и оценочные представления общества. Благодаря лаконичности формы и высокой семантической ёмкости, паремии выступают своеобразным «компактнымместилищем» народного опыта [Бредис, Ломакина, Мокиенко 2019: 36].

Существенным признаком паремий является также их образность и метафоричность. Народные изречения часто основаны на метафорах, символах и традиционных культурных образах, отражающих особенности национального мировосприятия. Благодаря образной структуре паремии легко запоминаются и активно используются в повседневной коммуникации.

Наконец, паремии обладают выраженной культурной маркированностью. Они аккумулируют исторический опыт народа, отражают традиции, ценностные установки и элементы национальной картины мира. В этом смысле паремии

выступают этнолингвистическими маркерами культуры и важным источником изучения лингвокультурных особенностей различных народов [Там же].

Особенности китайских паремий во многом связаны со структурой китайского языка и спецификой его паремиологической системы. Как отмечают исследователи китайской паремиологии, устойчивые единицы китайского языка отличаются высокой степенью структурной компактности, образности и семантической концентрированности [Ван 2006; Яо 2012].

В рамках понятия *юйхуэй*, предложенного Д. Вэнем, китайские паремиологические единицы рассматриваются как языковые единицы повествовательного характера, состоящие из слов или сочетаний слов, обладающие относительно фиксированной структурой и выполняющие многообразные функции [Вэнь 2005]. По характеру повествовательного признака (кит. 叙述性) и способу выражения содержания данные единицы подразделяются на три типа: единицы суждения (кит. 表述语), описательные единицы (кит. 描述语) и цитатные единицы (кит. 引述语).

В соответствии с данной классификацией отдельные типы китайских паремий обладают рядом формальных особенностей. Так, *чэньюй* обычно реализуются в форме четырёхзнаковых описательных единиц или единиц суждения, характеризующихся структурой «два-два» (кит. 二二相承) в грамматическом, семантическом или фонетическом отношении. *Яньюй* представляют собой единицы суждения, направленные на передачу знаний и практического опыта народа. *Гуаньюньюй* относятся к описательным единицам, используемым для характеристики действий, состояний и свойств различных явлений. Особый тип цитатных устойчивых единиц китайского языка образуют *сехоу* – двучленные выражения, состоящие из образного зачина и пояснительной части, раскрывающей основное значение всей единицы.

Д. Вэнь чётко определяет и разграничивает указанные четыре типа китайских паремиологических единиц (*чэньюй*, *яньюй*, *гуаньюньюй* и *сехоу*) в узком смысле как по форме, так и по содержанию, подчёркивая при этом, что

характер повествования является основным признаком, отличающим данные единицы от других типов устойчивых языковых единиц.

Таким образом, как в русской, так и в китайской языковой традиции паремии представляют собой устойчивые, воспроизводимые и культурно значимые единицы языка. Вместе с тем специфика китайского языка обуславливает более развитую систему структурных типов устойчивых единиц, что отражается в разнообразии форм китайских паремий.

3. Системный характер паремий

В современной лингвистике паремии рассматриваются не как изолированные фольклорные высказывания, а как элементы целостной системы устойчивых единиц, обладающих внутренними семантическими и структурными связями. Как отмечает О.В. Ломакина, под паремиологической системой понимается совокупность устойчивых единиц фольклорного происхождения, «существующих в конкретном языке и составляющих его паремиологическое пространство, единицы которого характеризуются устойчивостью состава во времени и пространстве, обладают функциональным потенциалом, имеют варианты и образуют различные парадигмы» [Ломакина 2024в: 52–53].

Системный характер паремиологического фонда проявляется, прежде всего, в существовании различных типов взаимосвязей между отдельными паремиями. Эти связи формируют сложную сеть единиц, объединённых общностью смысловых моделей, образных представлений и тематических сфер. В рамках паремиологической системы могут выделяться отношения вариативности, синонимии, антонимии, а также гиперо-гипонимические и тематические связи между отдельными единицами.

Одним из наиболее характерных проявлений системности является вариативность паремий. В процессе длительного функционирования в языке многие паремии существуют в нескольких структурно-семантических вариантах, которые сохраняют общее семантическое ядро. Варианты могут различаться лексическим составом или синтаксической структурой, однако их смысл остаётся неизменным. Подобная вариативность является естественным результатом

исторического развития паремиологического фонда языка и свидетельствует о его динамическом характере [Мокиенко 2010; Ломакина 2024в].

Явление вариативности паремий по своей сути представляет собой прагматически детерминированный процесс динамической адаптации, при котором формальные трансформации и функциональные дифференциации напрямую соотносятся с параметрами конкретной коммуникативной ситуации. Теория «пословичного конденсата», предложенная Е.И. Селиверстовой, предоставляет эффективную аналитическую рамку для интерпретации подобных вариативных процессов. Ключевым понятием теории является промежуточное звено между обозначаемой ситуацией и самой паремией – «двухкомпонентное (реже – трёхкомпонентное) безобразное выражение, отражающее в конденсированном виде значение пословицы» [Селиверстова 2017: 60]. Ср.: рус.: *Не все коту масленица, будет и Великий пост* и *Не все коту масленица* [ПРН Т.1: 44]; кит.: *路遥知马力, 日久见人心* ‘В дальней дороге узнают силу коня, со временем – сердце человека’ и *日久见人心* ‘время выявляет истинную сущность человека’ [БСКП Т.1: 545].

Другим важным проявлением системности являются синонимические отношения между паремиями. Различные паремии могут выражать сходные жизненные наблюдения или ценностные установки, формируя своеобразные синонимические ряды. Ср.: рус.: *Слово не воробей: вылетит, так не поймаешь* и *Плюнешь – не воротишь; выпустишь слово – не поймаешь* [ПРН Т.2: 157]; кит. *钟不打不响, 话不说不明* ‘Колокол без удара не звенит, слово без произнесения не ясно’ и *钟不扣不鸣, 鼓不打不响* ‘Колокол без удара не звенит, барабан без удара не гремит’ [БСКП Т.1: 1333].

В паремиологической системе также наблюдаются антонимические отношения между отдельными паремиями, которые проявляются в противопоставлении различных жизненных установок или моделей поведения и позволяют выявить различные аспекты народного мировосприятия. Ср.: рус.: *Брань (битва) славна лучше мира студна* [ПРН Т.1: 230] и *Худой мир лучше*

доброй брани (драки) [Там же: 234]; кит.: 人无害虎心, 虎无伤人意 ‘Человек не замышляет зла против тигра, и тигр не намерен вредить человеку’ и 人无害虎心, 虎有伤人意 ‘Человек не замышляет зла против тигра, но тигр может причинить вред’ [БСКП Т.2: 1930].

Важную роль в структуре паремиологической системы играют также гиперо-гипонимические отношения, которые служат средством обобщения или конкретизации: отдельные паремии могут выражать более общие или более конкретные жизненные наблюдения. Например, общая мысль о том, что сущность человека проявляется в его действиях, может конкретизироваться в различных образных моделях. Ср.: рус.: *Каково дерево, такова и отрасль (и плод)* и *Яблоко от яблони недалеко откатывается* [ПРН Т.2: 207]; кит.: 爱叫的鸟不做窝 ‘Крикливая птица гнезда не вьёт’ и 爱叫的麻雀不长肉 ‘Крикливый воробей не растёт’ [БСКП Т.1: 4].

Системность паремиологического фонда проявляется также в формировании тематических групп, объединяющих паремии вокруг ключевых сфер жизненного опыта: труда, семьи, социальных отношений, морали, природных наблюдений и т.д. Тематическая классификация позволяет выявить комплекс народных представлений и служит основой для лингвоаксиологического и лингвокогнитивного анализа.

Проведённое исследование показывает, что русский и китайский паремиологические фонды обладают системным характером. Это проявляется в устойчивых отношениях между паремиями – синонимических, антонимических, гиперо-гипонимических и вариативных. Следовательно, паремиологические фонды русского и китайского языков можно рассматривать как внутренне организованные пространства, объединённые формальными, семантическими, тематическими и аксиологическими связями.

1.2. Праздник в русской и китайской лингвокультурах

Важным аспектом изучения паремиологического фонда является анализ культурных феноменов, отражённых в пословицах и поговорках. Одним из таких феноменов выступает такое многогранное явление, как праздник, который занимает значительное место в традиционной культуре и коллективном опыте народа. Праздники организуют временную структуру жизни общества, отражая систему ценностей, формы коллективной памяти и традиционные модели поведения. В языке праздничная культура получает разнообразные формы репрезентации, закрепляясь в лексике, фразеологии, особенно в паремиологическом фонде.

В связи с этим рассмотрение праздника как лингвокультурного феномена имеет принципиальное значение для исследования национальной языковой картины мира. В данном разделе праздник рассматривается как объект лингвистического описания, фрагмент языковой картины мира и элемент праздничного нарратива, актуализирующий культурную память и ценностные представления народа.

1.2.1 Праздник как предмет исследования в русской и китайской лингвистике

Изучение любого ключевого концепта культуры логично начинать с его имени — с анализа того, как слово, его обозначающее, формировалось и наполнялось смыслами в истории языка. Этимологический и лексико-семантический анализ позволяет выявить те первичные, архетипические признаки, которые легли в основу дальнейшего развития понятия и определили его место в языковой картине мира. Сочетание дефиниционно-этимологического анализа с исследованием паремиологического материала применяется и в современных сопоставительных исследованиях русской и китайской

лингвокультур [Калинин 2023]. В данном параграфе мы обратимся к происхождению и словарной фиксации русского слова *праздник* и китайского слова 节日 (палл. цзежи), чтобы установить исходные культурные смыслы, заложенные в этих понятиях.

В русском языковом сознании концепт ПРАЗДНИК генетически связан с идеей пустоты, свободы, незанятости. Согласно «Этимологическому словарю русского языка» М. Фасмера, слово «праздник» является заимствованием из церковнославянского языка, где *празднь* восходит к общеславянскому *prazdъnъ*, родственному русскому слову *порожний* [Фасмер 1987: 330]. Это значение чётко фиксируется и в древнейших памятниках. «Старославянский словарь» определяет *празднь* как «пустой, незанятый, праздный, ничего не делающий», а *празднь день* – как «свободный, нерабочий день» [СС: 497]. В.И. Даль в «Толковом словаре живого великорусского языка» представляет этимологическое гнездо вокруг понятия «праздный», трактуя его через пространственную метафору пустоты: «о месте, просторе, незанятый, порожний, свободный, пустой» [Даль 1882: 392]. Сам праздник он определяет как «день, посвященный отдыху, не деловой, не рабочий, противоположное будням» [Там же].

Таким образом, в основе русского понимания праздника лежит оппозиция *труд – отдых, дело – безделье*. Праздник – это, прежде всего, время, освобождённое от повседневного труда, время, свободное от рутинной деятельности. Эта семантика праздности первоначально не имела негативной коннотации, а означала общепринятый перерыв в повседневной деятельности. Однако она создавала предпосылки для синкретического, нерасчленённого восприятия праздника и как отдыха, и как лени, о чём пишет В.В. Колесов, анализируя древнерусские тексты [Колесов 2019: 516]. Позднее, как отмечает С.М. Толстая в этнолингвистическом словаре «Славянские древности», к этому значению добавилось ещё одно, не менее важное – «святость, сакральность» [Толстая 2009: 237]. Праздник противопоставлен не только будням как рабочим дням, но и категории профанного, т.е. повседневному времени. Это второе

значение, связанное с религиозным культом, пришло вместе с христианством и наложилось на древнюю основу, создав сложный смысловой комплекс.

Словарные дефиниции современного русского языка закрепляют эту многозначность. В «Толковом словаре русского языка» под ред. Д.Н. Ушакова и в «Словаре русского языка» под ред. А.П. Евгеньевой выделяются основные значения: 1) день торжества в честь или в память какого-либо выдающегося события (в т.ч. церковного); 2) веселье, торжество, устраиваемое по какому-либо поводу; 3) выходной, нерабочий день; 4) перен. испытываемое от чего-либо наслаждение, радостное чувство, а также сам источник радости. Это показывает, как от конкретного временного отрезка (свободного дня) понятие расширилось до обозначения самого действия (празднования) и его эмоционального наполнения (радости, наслаждения) [ТСРЯ: 699; МАС Т.3: 356].

Совершенно иную этимологическую картину мы наблюдаем в китайском языке. Понятие *праздник* обозначается китайским словом 节日 (палл. цзежи), которое является композитом, состоящим из двух иероглифов: 节 (палл. цзе) и 日 (палл. жи). Как отмечает О.И. Калинин, «ввиду типологических особенностей китайского языка понятийно-дефиниционный анализ должен включать также рассмотрение семантики и структурных особенностей каждого иероглифа, входящего в состав слова-репрезентанта» [Калинин 2023: 21]. Иероглиф 日 имеет прозрачное и устойчивое значение – «солнце», а в расширительном смысле – «день». Ключевым для понимания специфики концепта является иероглиф 节. Его анализ отсылает нас к фундаментальному словарю «Изъяснение писем и толкование иероглифов» (кит. «说文解字»), где указывается, что первоначальное, исходное значение «節» (традиционной формы иероглифа 节), связано с «узлом на бамбуке», то есть сочленением, разделяющим стебель на сегменты [ИПТИ: 919].

Образ бамбукового узла является ключом к пониманию всей концептуальной структуры китайского праздника. Бамбуковый узел представляет собой не простой разрыв, а значимую структурную точку, которая одновременно

и соединяет, и разделяет отдельные части стебля. Он является естественной границей, организующей непрерывный рост растения. В результате переноса это значение легло в основу понимания времени: год, как и стебель бамбука, членится на отдельные отрезки, ключевыми точками которых являются «узлы» – праздники. В китайской лингвокультуре праздник осмысливается прежде всего как временная веха, структурирующая ход времени. Семантика «членения», «части», «этапа» закрепилась за иероглифом 节 и вошла в семантику слова 节日 ‘праздник’.

В «Словаре современного китайского языка» (《现代汉语词典》) слово 节日 определяется как «день традиционного празднования или жертвоприношения» и как «памятная дата» [ССКЯ: 664]. В китайской лингвокультуре значение праздника как временной вехи прослеживается и в самих названиях праздников. Например, Чуньцзе (кит. 春节, Праздник весны, китайский Новый год) символизирует начало весны (кит. 春天 – “весна”), а Чжунцюцзе (кит. 中秋节, Праздник середины осени, празднуемый 15-го числа 8-го месяца по лунному календарю) приходится на середину осени, где «中/чжун» означает «середина», а «秋/цю» – «осень».

Проведённый этимологический и семантический анализ создаёт важную теоретическую основу для сравнительно-сопоставительного исследования. Русский концепт ПРАЗДНИК сформировался вокруг идеи «пустого, свободного от труда времени», к которой позже добавилась идея «святости» и «сакральности». Китайский концепт 节日 строится на семантике «узла времени», структурного элемента, организующего течение жизни. Русское понимание акцентирует состояние (отдых, радость, свобода от дел), в то время как китайское – позицию во временном ряду и связанные с ней ритуальные действия. Как уже было показано в нашем предыдущем анализе, в русском языке семантический объём слова «праздник» шире и включает компоненты, отсутствующие в китайском языке, что напрямую отражает расхождения в культурных практиках и ценностных установках двух лингвокультур [Гао 2025а: 337].

При этом традиционный праздник следует рассматривать не как изолированную календарную дату, а как открытую культурную систему, в структуре которой сохраняются базовые смыслы традиции и репрезентируются ценности, социальный опыт и коллективные представления народа. Праздник объединяет временную веху, ритуальное действие, систему запретов и предписаний, формы коллективного поведения и символические модели обновления. В этом отношении важным представляется положение М.М. Бахтина, рассматривавшего праздничность как одну из первичных форм человеческой культуры: «моменты смерти и возрождения, смены и обновления всегда были ведущими в праздничном мироощущении» и играют существенную роль в формировании праздничной атмосферы и обрядовых практик [Бахтин 1990: 14]. Следовательно, праздник может быть описан как особый фрагмент языковой картины мира, в котором взаимодействуют представления о времени, сакральности, коллективной памяти и ценностной организации культуры.

1.2.2 Описание праздника как фрагмента языковой картины мира

Языковая картина мира (ЯКМ) является одним из центральных объектов исследования современной лингвистики. «Языковая картина мира содержит слова, словоизменительные и словообразовательные формативы и синтаксические конструкции. В различных языках языковые картины мира могут варьироваться» [Зиновьева 2016: 27]. Обращение к данной проблематике позволяет выявить способы концептуализации действительности, характерные для различных культур, а также установить особенности национального мировосприятия, закреплённого в языке. Язык выступает не только средством коммуникации, но и механизмом фиксации культурного опыта общества, поскольку в нём отражаются представления человека о времени, природе, социальном устройстве и системе ценностей.

В исследованиях последних десятилетий подчёркивается, что языковая картина мира формируется в результате длительного взаимодействия языка, культуры и коллективного опыта народа. Как отмечает Ю.М. Лотман, культура функционирует как сложный семиотический механизм, который обеспечивает сохранение и передачу культурной информации между поколениями [Лотман 1993]. В этой системе язык выступает одним из основных средств хранения и трансляции культурной памяти, а различные языковые единицы фиксируют отдельные фрагменты культурного знания.

Концепт представляет собой ментальное образование, возникающее в результате взаимодействия языка и мышления и обладающее национально-культурной спецификой. Он закрепляется в языке через различные формы вербализации и выступает важным элементом концептосферы народа. По словам А.В. Коногоровой, «образ мира является структурообразующим компонентом культуры этноса» [Коногорова 2010: 147].

Одним из значимых концептов, формирующих национальную картину мира, является концепт ПРАЗДНИК. В структуре концептосферы любого народа он занимает особое место, поскольку связан с представлениями о времени, социальной жизни, ритуальной практике и культурных традициях общества.

Праздники как важный элемент традиционной культуры давно находятся в центре внимания исследователей различных гуманитарных дисциплин, прежде всего фольклористики, этнографии и культурологии. В рамках этих научных направлений они рассматриваются в связи с народным календарём, обрядовой практикой и системой символических представлений, отражающих коллективный опыт и мировосприятие народа [Пропп 1995; Сахаров 2013; Андриевская 2024]. С.Я. Серов исследовал функцию праздника как средства измерения и структурирования времени, его роль в сохранении коллективной памяти, а также соотношение линейного исторического и циклического праздничного времени [Серов 1983: 39–54]. Накопленный в этих работах фактический материал позволяет говорить о празднике как о сложном культурном явлении, тесно

связанном с природным и хозяйственным циклом, а также с системой традиционных верований и норм.

В современных исследованиях особое внимание уделяется пониманию народного календаря как механизма организации времени и формы культурной памяти. Праздники, обряды, приметы и поверья образуют единую систему, в которой закрепляются знания о природе, хозяйственной деятельности и социальной жизни. При этом календарные даты сопровождаются паремиями и другими фольклорными текстами, выполняющими функцию носителей и трансляторов культурной информации [РНК: 4–7]. Существенный вклад в системное описание традиционной культуры и её символики внесли также обобщающие работы по славянской традиции, в которых праздники рассматриваются как важный элемент духовного наследия и культурной памяти народа [Капица 2011].

На современном этапе исследование праздничной культуры всё активнее развивается в рамках лингвистики, прежде всего этнолингвистики и лингвокультурологии. В этих подходах праздники интерпретируются как элементы языковой картины мира и культурные знаки, отражающие коллективный опыт народа. Как показывают исследования Н.И. Толстого и С.М. Толстой, язык фиксирует ключевые культурные концепты, связанные с представлениями о времени, природе и ритуале [Толстая 2010; Толстой 2013]. С позиций лингвокультурологии особый интерес представляет анализ языковых единиц, связанных с праздничной культурой, таких как хрононимы, фразеологизмы, пословицы и поговорки. Эти единицы не только обозначают календарные события, но и передают культурные смыслы, закреплённые в традиции.

В ряде работ концепт ПРАЗДНИК всё чаще рассматривается как значимый фрагмент языковой картины мира. В диссертационных работах последних лет анализируются семантические особенности праздничной лексики, структура соответствующих семантических полей и культурные значения, закреплённые в языке [Пэй 2022; Чжан 2025; Разыкова 2025]. В частности, исследуются языковые

средства репрезентации праздничных традиций в художественной литературе, а также особенности функционирования праздничной лексики в различных типах дискурса. Кроме того, праздничная культура рассматривается и в литературоведческом аспекте в связи с анализом художественных функций, образной системы и культурной памяти в изображении праздников в произведениях русских писателей-эмигрантов [Чуньюй Гао 2026].

Так, Х. Пэй на основе ассоциативных экспериментов выявляет особенности репрезентации концепта ПРАЗДНИК в русском и китайском лингвокультурном сознании, а также сходства и различия в его представленности в двух лингвокультурах; с привлечением знаковых материалов различного типа автор реконструирует национально-специфические признаки данного концепта и выделяет его мотивационный, понятийный, образный, ценностный и ассоциативный компоненты [Пэй 2022]. Исследование Ю. Чжан посвящено концептуальному полю ПРАЗДНИК в русской языковой картине мира: в нём описываются ядерные, околоядерные и периферийные компоненты макрополя, а также микрополя и субполя, связанные с традиционной культурой, трудом, пищей, танцем, музыкой, песней и другими элементами праздничной культуры [Чжан 2025]. В диссертации М.Б. Разыковой концепт ПРАЗДНИК анализируется на материале таджикской и англо-американской языковых картин мира; при этом паремиологический материал, наряду с лексикографическими, корпусными, поэтическими и ассоциативно-экспериментальными данными, составляет источниковую базу исследования [Разыкова 2025].

Следует подчеркнуть, что, несмотря на наличие работ, посвящённых концепту ПРАЗДНИК и праздничной культуре, паремиологические единицы, связанные с традиционными праздниками, требуют специального анализа как самостоятельный объект исследования. Данные единицы не только называют праздник или соотносимые с ним реалии, но и фиксируют относительно устойчивые культурные сценарии, включая календарные циклы, обрядовые действия, пищевые традиции, запреты, приметы и ценностные нормы. В связи с

этим праздник рассматривается как особый фрагмент паремиологической картины мира, обладающий многоаспектным потенциалом.

«Праздники присутствуют во всех лингвокультурах, однако имеют национальное преломление, которое выражается как в репертуаре праздников, так и в культурных традициях празднования» [Комова, Ломакина 2019: 80]. Паремии, номинирующие праздники или отражающие праздничные традиции, содержат важнейшую информацию, необходимую для реконструкции целостной и более репрезентативной паремиологической картины мира, включая традиции празднования, ценностные ориентации и другие культурно значимые компоненты. Лингвокультурологическое сопоставление паремий, связанных с праздниками, позволяет не только выявить общие культурные черты, но и определить культурную специфику и национально-культурную идентичность.

Существующие исследования праздников проводятся преимущественно по следующим направлениям: этнографическое изучение народного календаря и обрядов, культурологический анализ праздников, этнолингвистические исследования, изучение концепта ПРАЗДНИК в языковой картине мира, а также сравнительно-сопоставительные лингвокультурологические исследования. В связи с этим исследование праздничной тематики в паремиях русского и китайского языков представляется перспективным направлением, позволяющим выявить особенности национальной лингвокультуры и ценностной картины мира.

1.2.3 Праздничный нарратив в языковой системе

В рамках современной лингвистики паремии рассматриваются как важный компонент художественного текста, активно участвующий в процессе смыслообразования, интерпретации текста и конструирования языковой картины мира [Ломакина 2018б; Бредис, Димогло, Ломакина 2020; Гао, Красильникова, Ломакина 2026]. Особое внимание исследователей привлекают функции паремий в художественном тексте, при этом отмечается, что они часто выходят за рамки

чисто референтного или иллюстративного использования, интегрируясь в сложные текстуальные структуры, прагматические отношения и ценностные системы [Комкова, Ломакина 2024; Королькова, Новикова 2025; Красильникова, Ломакина, Соколова 2025]. В этом контексте праздничный нарратив, выступающий как дискурсивное пространство высокой концентрации культурной памяти и традиционного опыта, представляет собой перспективную исследовательскую базу для анализа паремий в художественном тексте с точки зрения семиотики памяти.

Изучение паремий в семиотическом аспекте заложено в трудах русского фольклориста П.Г. Богатырева, ещё в 1930-е годы прямо указавшего, что «исследование пословиц в их семиотическом аспекте является одной из самых благодарных задач для фольклориста» [Богатырев 1971: 366]. В фундаментальных работах Фридриха Зайлера [Seiler 2012] и Андре Йоллеса [Jolles 1930] отмечен недостаток тщательных семиотических штудий, где пословицы являлись предметом серьезного и тщательного изучения.

С 1960–1970-х гг. на волне распространения структурных подходов в лингвистике, а затем и в антропологии семиотика как междисциплинарная перспектива приобретает особую значимость. В традиции, восходящей к работам Ч. Морриса [Morris 1938], семиотику принято подразделять на три основных измерения – прагматику, синтактику и семантику. Семиотический подход, предполагающий рассмотрение трёх названных направлений, отличается более широким предметным охватом и методологической универсальностью, чем узкоязыковые модели. Моррис в связи с этим отмечал, что с прагматическим измерением соотносится отношение знака и его пользователей; с синтактическим – формальные отношения знаков между собой; с семантическим – отношения знаков к объектам, на которые они указывают [Там же: 6]. В широком смысле прагматика фокусируется на «отношении знаков к интерпретаторам» [Там же] и определяется как та часть семиотики, «которая изучает происхождение, использование и влияние знаков в поведении, в котором они появляются» [Там же]

в конкретных контекстах. Исследование того, каким образом контекст воздействует на значение, включая знания участников коммуникации и предшествующие дискурсивные события, приобретает центральное значение для понимания семиотики паремий и их функционирования в речевой практике.

В художественной литературе паремии выступают в роли «семиотических единиц», указывающих на включённость повествования в широкую семиотическую сферу традиционной культуры – текст памяти как метатекстовое пространство смысла, создающее бесконечное число смысловых комбинаций. Единицы хранения памяти – паремии – в этой связи приобретают статус семиотических знаков. В литературном поле они, употребляясь в контексте, становятся полноценными семиотическими конструкциями.

Выступая в роли «мелких семиотических единиц», которые сигнализируют о включённости повествования в широкую семиотическую сферу народной культуры, смысловой феномен оказывается в поле несобственных номинаций – пословица или поговорка воспринимается как отклонение от доминирующих литературных конвенций. Через повторение, ситуативное употребление и контекстуализацию паремии обретают дополнительную смысловую автономность, становясь полноценными семиотическими конструкциями. В этом процессе они выполняют функцию «якоря памяти», фиксируя традиционные представления о времени (церковный календарь, праздники), семейных и общественных ролях, этике повседневности.

В текстах русских и китайских писателей паремии интегрированы в праздничные и бытовые сцены таким образом, что они становятся «свёрнутым» (компактно репрезентированным) текстом памяти – в них сосредоточены целые пласты коллективного опыта, религиозных или традиционных представлений и языковой традиции. Благодаря этому паремии обеспечивают непрерывность между индивидуальной повседневностью героя и коллективной исторической практикой. В качестве иллюстрации можно обратиться к роману И.С. Шмелёва «Лето Господне», который выстроен в соответствии с православным календарём и представляет традиционные русские праздники и сопутствующие им обряды; это

произведение обладает ярко выраженной фольклористической и лингвокультурологической ценностью и может рассматриваться как «текст памяти» [Красильникова 2014]. Подобным образом в китайской литературе роман «Сон в красном тереме» («Хунлоумэн») содержит богатый материал для анализа праздничного нарратива и функционирования устойчивых единиц, которые органично вплетены в описание традиционных китайских праздников, семейных ритуалов и повседневного быта, отражая глубокую связь между народной мудростью, культурной памятью и художественным текстом.

Как отмечает Я.О. Гудзова применительно к русскому материалу, «без обращения к запечатлённому в фольклорных жанрах традиционному народному миропониманию невозможна также актуализация памятного аспекта» художественного произведения [Гудзова 2018: 39]. В данном контексте праздничные мотивы, репрезентирующие народную традицию, органично сочетаются с паремиями как носителями народной мудрости, что позволяет выявить глубокое единство религиозного или традиционного сознания, повседневного жизненного опыта и языковой традиции в национальной культуре.

В контексте коммуникативной функции паремий данные формулы смысла помогают герою и читателю интерпретировать происходящее через онтологическую призму народной мудрости, являясь критерием оценивания поступков героев. Мнемоническая функция паремий проявляется как формулы коллективной памяти, в частности, паремии способствуют закреплению обрядовых практик, календарных циклов и топосов автобиографической и коллективной памяти в текстовом пространстве произведения. Процесс интеграции паремий в элемент текста памяти проходит посредством нескольких связанных операций: ситуативного воспроизведения в конкретной сцене; контекстуализации в сопоставлении с описанием обряда, праздника или поступка героя; повторения в похожих ситуациях и интерпретации (реакций персонажей, авторских ремарок). В результате паремии выступают универсальной единицей текстообразования и смыслообразования.

1.3. Лингвокультурологический и лингвоаксиологический потенциал паремий, подходы к изучению паремии

Паремии как устойчивые, воспроизводимые и культурно маркированные единицы языка обладают значительным исследовательским потенциалом. В них в концентрированной форме отражаются коллективный опыт народа, традиционные представления о мире, ценностные ориентиры и модели поведения, закреплённые в национальной культуре. В связи с этим изучение паремий требует комплексного подхода, предполагающего движение «от культуры через язык и дискурс к человеку» [Калинин, Игнатенко 2025: 42] и объединяющего лингвокультурологический, этнолингвистический, лингвоаксиологический и функционально-дискурсивный аспекты анализа.

В данном разделе рассматриваются основные теоретические понятия и методологические подходы, необходимые для дальнейшего анализа праздничных паремий русского и китайского языков. Особое внимание уделяется лингвокультурологическому потенциалу паремий, этнолингвомаркерам как носителям культурной информации, лингвоаксиологическому потенциалу паремиологических единиц, а также их функциональной реализации в тексте.

1.3.1 Понятие лингвокультурологического потенциала

Язык в современной гуманитарной науке рассматривается не только как средство коммуникации, но и как важнейший механизм хранения и передачи культурного опыта общества. В рамках антропоцентрической парадигмы особое внимание уделяется языковым единицам, которые способны репрезентировать коллективные представления народа о мире, фиксировать социальные нормы и ценностные ориентиры культуры. К таким единицам относятся паремии, в которых в концентрированной форме отражаются жизненные наблюдения, исторический опыт и культурные традиции народа. Благодаря своей

семантической ёмкости и устойчивости формы паремии выступают важным источником реконструкции национальной картины мира и анализа культурных смыслов, закреплённых в языке.

Интерес к паремиям в лингвистике значительно возрос в последние десятилетия. Пословицы и поговорки традиционно привлекали внимание исследователей как выражение народной мудрости, однако в современной науке они становятся объектом системного лингвистического анализа. Это связано с развитием междисциплинарных исследований языка, включающих элементы фольклористики, этнолингвистики и культурологии. В рамках такого подхода паремии рассматриваются не только как фольклорный жанр, но и как важный элемент языковой системы, отражающий особенности национального мировосприятия и коллективного сознания народа [Мокиенко 2010].

Особое место в структуре языковой картины мира занимают паремии. Благодаря своей лаконичности и образности они способны концентрировать культурные смыслы и ценностные установки народа. Паремии аккумулируют коллективный опыт и отражают устойчивые модели интерпретации действительности, что позволяет рассматривать их как важный источник реконструкции национальной картины мира. В работах по современной паремиологии подчёркивается, что пословицы и поговорки представляют собой своеобразные «культурные тексты», в которых закрепляются традиционные представления народа о мире и месте человека в нём [Там же].

В лингвокультурологическом аспекте паремии представляют собой особый тип языковых знаков, в которых органически соединяются языковая форма и культурное содержание. В краткой и образной форме они аккумулируют результаты коллективного опыта и передают их в виде устойчивых моделей интерпретации действительности. Как отмечается в коллективной монографии «Паремиология без границ», именно в пословицах и поговорках наиболее ярко проявляется способность языка сохранять и передавать социальный и культурный опыт народа, отражая его нравственные и мировоззренческие установки [Паремиология без границ 2020].

Сходная точка зрения представлена в исследованиях Д.Д. Комовой и О.В. Ломакиной, рассматривающих паремии как важный элемент паремиологической картины мира. По мнению исследователей, реконструкция паремиологической картины мира позволяет выявить особенности менталитета народа и систему его ценностных ориентиров, поскольку именно в паремиях наиболее отчётливо проявляются культурные модели интерпретации действительности [Комова, Ломакина 2019]. Таким образом, паремии отражают не только знания о мире, но и способы их оценки, что делает их важным материалом для изучения национальной лингвокультуры.

Лингвокультурологический потенциал паремий проявляется также в их способности аккумулировать и передавать культурную память народа. Как отмечает О.В. Ломакина, паремиологический фонд языка представляет собой систему, в которой отражаются традиции, обычаи и ценностные ориентиры общества. Паремии функционируют как кумулятивные единицы культуры, поскольку они сохраняют коллективный опыт и передают его последующим поколениям. «Лингвокультурологическое содержание паремий неотделимо, с одной стороны, от их прототипов – соответствующих элементов материальной и духовной культуры народа, отражённых в этноязыковой картине мира, а с другой – от этнокультурного смысла их отдельных лексических компонентов, которые выступают в качестве этнолингвомаркеров» [Ломакина 2022б: 10].

Рассмотрим паремии, обладающие лингвокультурологическим потенциалом.

Несмотря на существенные культурные различия между Россией и Китаем, в частности, между православно-христианской и аграрно-календарной традициями, в паремиях двух лингвокультур сельскохозяйственный производственный цикл отражается через систему календарных маркеров. Ср.: рус. *Ранний посев ярового с Юрья (23 апреля), средний с Николя (9 мая), поздний с Ивана (15 мая) до Тихона (16 июня)* [ПРН Т.2: 345]; кит. 立秋早, 白露迟, 油菜处暑正当时 ‘Лицю – рано, Байлу – поздно, а Чушу – самое время сеять рапс’ [БСКП Т.1: 515].

Также в паремиях календарные праздники и сезоны представлены как временные цепи годового цикла: рус. *Варвара мостит, Савва (5 декабря) гвозди острит, Никола (6 декабря) прибывает* [ПРН Т.2: 359]; кит. 小雪大雪冷, 小寒大寒寒 ‘Сяосюэ и Дасюэ – холодны, Сяохань и Дахань – морозны’ [ПСЗП: 575].

Следует отметить, что интерпретация паремий может быть ограничена «не только скрытыми смыслами, но и компонентами, требующими комментария» [Бредис, Ломакина 2021: 211]. В таких случаях возникает необходимость в лингвокультурологическом комментарии, который «не только демонстрирует и истолковывает национально-культурную специфику пословиц, но и позволяет её установить, выявить тонкие межкультурные различия» [Бредис, Иванов 2022: 8].

В современной паремиологии примета рассматривается как особый тип «культурного текста». Примета представляет собой своеобразную «прогностическую формулу», основанную на условно-следственных отношениях и сформированную в результате многовековых наблюдений человека за природой и окружающим миром [Ломакина 2022a]. Подобные тексты фиксируют не только практический опыт народа, но и систему культурных представлений, поскольку интерпретация природных явлений и событий всегда связана с определёнными ценностными установками и культурными традициями.

К таким текстам относятся народные приметы, содержащие прогностическую информацию и отражающие систему ценностных координат определённого этноса. В отличие от пословиц и поговорок, основная функция примет заключается в прогнозировании событий на основе наблюдений за природными явлениями, поведением животных или бытовыми ситуациями.

Прогностические тексты формируются на основе коллективных знаний этноса и отражают способы интерпретации окружающей действительности, характерные для определённой культуры. Наблюдения за погодными явлениями, поведением животных или особенностями природных циклов осмысляются как знаки, позволяющие предсказать благоприятный или неблагоприятный исход событий.

Например, в русской и китайской традиции широко распространены погодно-хозяйственные приметы: рус. *Как в мае дождь – так будет и рожь* [ПРН Т.2: 367] и кит. 五月旱, 枣成串 ‘Как в мае засуха – так будут и финики гроздьями’ [БСКП Т.1: 1053]. Эти паремии демонстрируют сходство механизмов народного прогнозирования, основанного на наблюдении за природными циклами, и одновременно отражают культурную специфику аграрных традиций разных народов.

В связи с этим в лингвокультурологическом анализе особое значение приобретает лингвокультурологический комментарий, позволяющий раскрыть скрытые культурные смыслы паремий и объяснить особенности их функционирования в национальной культуре. Такой комментарий предполагает обращение к культурному фону, историческим реалиям и традиционным представлениям народа, лежащим в основе образной структуры паремии.

Как отмечает Е.Е. Иванов, лингвокультурологический комментарий является одной из ключевых зон паремиологического словаря, поскольку он позволяет интерпретировать культурно маркированные элементы пословиц и представить их национально-культурную специфику на фоне других лингвокультур [Иванов 2023б]. Такой комментарий направлен на выявление культурных реалий, символических образов и историко-культурных ассоциаций, лежащих в основе паремиологического текста.

Лингвокультурологическое комментирование позволяет выявить культурные коды, отражённые в структуре паремий. Компоненты пословиц могут выступать носителями различных культурных кодов – природного, зооморфного, числового, пространственного и других, формируя систему символических значений в языке [Бредис, Ломакина, Сюэ 2023]. Компоненты паремий, относящиеся к этим кодам, выполняют функцию своеобразных культурных сигналов, позволяющих реконструировать особенности национальной картины мира [Ковшова 2016; Телия 1999]. Например, русская паремия *Вот тебе, бабушка, и Юрьев день!* [ПРН Т.2: 73] связана с исторической отменой права крестьян на переход от одного помещика к другому. Её понимание требует знания

этого историко-культурного контекста или пресуппозитивных знаний. Аналогично китайская пословица *不到黄河心不死* 'Не дойдя до Хуанхэ, сердце не успокоится' [БСКП Т.1: 45] также требует лингвокультурологического комментария. Для её понимания важно учитывать, что река Хуанхэ в китайской культуре может символизировать труднодостижимую цель или серьёзное испытание.

Лингвокультурологический анализ паремий позволяет рассматривать их как тексты культуры, в которых закреплены представления народа о мире и системе ценностей общества. Изучение паремиологического фонда языка открывает возможности для реконструкции культурных смыслов и выявления особенностей национального мировосприятия. Выявление лингвокультурологического потенциала паремий предполагает обращение к тем элементам их структуры, которые непосредственно связаны с национальной культурой и выполняют функцию носителей культурной информации. К таким элементам относятся *этнолингвомаркеры* (термин О.В. Ломакиной), рассмотрению которых посвящён следующий раздел исследования.

1.3.2 Этнолингвомаркеры как носители культурной информации

Одним из ключевых понятий лингвокультурологического анализа паремий является понятие *этнолингвомаркера*. Данный термин активно используется в современных исследованиях по паремиологии и лингвокультурологии и связан с выявлением культурной информации. Лингвокультурологическое содержание паремий во многом определяется этнокультурной семантикой их компонентов, которые выступают в качестве этнолингвомаркеров и отражают традиции, ценностные установки и особенности мировосприятия определённого народа [Ломакина 2022б].

Этнолингвомаркеры представляют собой элементы языковой структуры, обладающие культурно значимой семантикой и отсылающие к специфическим

реалиям национальной культуры. Они могут быть выражены различными номинациями – именами собственными (антропонимами, топонимами, зоонимами, хрононимами), названиями артефактов материальной культуры и другими культурно маркированными компонентами [Ломакина 2018a].

Так, в русской паремиологии в качестве этнолингвомаркеров выступают религиозные реалии и элементы православной традиции. Например, пословица *Без Бога ни до порога, а с ним хоть и за море* [РНПП: 46] отражает традиционное представление о зависимости человеческой жизни от божественной воли. Компонент *Бог* в данном случае выступает культурным маркером, указывающим на религиозную основу традиционного мировоззрения.

В китайской паремиологии аналогичную функцию могут выполнять элементы традиционной культуры и исторические персонажи. Например, пословица *三个臭皮匠, 顶个诸葛亮* ‘Три простых мастера могут заменить Чжугэ Ляна’ [БСКП Т.1: 823] содержит антропоним *诸葛亮* ‘Чжугэ Лян’, который выступает этнолингвомаркером, отсылающим к образу легендарного стратега китайской истории.

Вслед за Е.Е. Ивановым, О.В. Ломакиной и Ю.А. Петрушевской под национально-культурной маркированностью пословицы понимается свойство единицы пословичного фонда, в плане содержания которой (как целостного знака или отдельных его элементов) выявляется фоновая, национально обусловленная семантика [Иванов, Ломакина, Петрушевская 2021]. Иными словами, пословица выступает не только как универсальное суждение о мире, но и как текст, отражающий специфический опыт, верования, историю и мировидение конкретного этноса.

Важной задачей лингвокультурологического анализа является выявление национальной специфичности пословичного фонда языка. Для решения этой задачи Е.Е. Иванов, О.В. Ломакина и Ю.А. Петрушевская предложили методику определения национально-культурной маркированности паремий. Цель данной методики заключается в установлении степени и характера национальной специфики пословиц на фоне их межъязыковых аналогов [Там же].

Исследователи отмечают, что национальная специфичность пословичного фонда проявляется не столько в наличии уникальных пословиц, сколько в национально-языковом своеобразии и культурной маркированности тех пословиц, которые имеют аналоги в других языках. Это означает, что даже универсальные или интернациональные пословицы могут содержать элементы, отражающие особенности национальной культуры.

Методика выявления национальной специфичности, предложенная Е.Е. Ивановым, О.В. Ломакиной и Ю.А. Петрушевской, включает несколько основных этапов:

- межъязыковое сравнение пословиц, позволяющее определить наличие аналогичных структурно-семантических моделей в разных языках;
- структурно-семантическое моделирование, направленное на выявление общих и специфических элементов паремий;
- этнолингвистический анализ, позволяющий установить культурные смыслы отдельных компонентов пословиц;
- лингвокультурологическое описание, раскрывающее национально-культурную семантику паремий [Там же].

Согласно предложенной методике, национально-культурная маркированность пословицы может быть обусловлена наличием различных элементов, выступающих в роли этнолингвомаркеров. К ним относятся следующие элементы:

- национально-культурно детерминированный пословичный прототип;
- безэквивалентное слово-компонент;
- слово-реалия;
- национально-специфическое понятие;
- национально специфический образ [Там же: 1023].

Наличие подобных элементов в структуре или внутренней форме паремии позволяет рассматривать её как культурно маркированный текст, понимание которого требует фоновых знаний, выходящих за пределы собственно языковой компетенции. Таким образом, этнолингвомаркеры являются ключевым

компонентом выявления национальной специфики и эффективным инструментом лингвокультурологического анализа.

1.3.3 Понятие лингвоаксиологического потенциала

В рамках антропоцентрической парадигмы особое значение приобретает исследование взаимодействия языка и ценностных представлений, которое в последние десятилетия оформилось в одно из ведущих направлений лингвистических исследований. Паремии как культурно маркированные языковые единицы аккумулируют исторический опыт народа, его нравственные нормы и способы оценки действительности. Осмысление ценностного содержания паремий и механизмов его языкового выражения привело к формированию самостоятельного научного направления – лингвоаксиологии.

Лингвоаксиология представляет собой область языкознания, изучающую ценности, закреплённые в языковых единицах, а также способы их оценочной репрезентации в языке. В центре внимания данного направления находится вопрос о том, каким образом язык, выступая инструментом познания и интерпретации действительности, структурирует ценностный опыт этноса и формирует его иерархически организованную систему языковых представлений.

Теоретическую основу лингвоаксиологии составляют два взаимосвязанных понятия – ценность и оценка. С философско-гносеологической точки зрения ценность понимается как положительная или отрицательная значимость объектов и явлений объективного мира для человека, социальной группы или общества. Эта значимость не является внутренним свойством объекта, а определяется его включённостью в систему человеческой деятельности, интересов и социальных отношений. Оценка, в свою очередь, представляет собой мыслительную операцию установления ценности объекта, а также результат этой операции, закреплённый в языковом знаке [Маркелова, Петрушина 2019]. Как отмечает Е.В. Ничипорчик, в лингвоаксиологическом аспекте ценность и оценка образуют

единое ценностно-оценочное отношение, при котором языковая единица не только называет фрагмент действительности, но и одновременно выражает отношение к нему [Ничипорчик 2015]. Именно это отношение и составляет центральный объект лингвоаксиологического исследования.

Применительно к паремиям данное понимание позволяет выделить ключевое понятие – *лингвоаксиологический потенциал*. Под этим термином понимается способность языковой единицы, в частности паремии, выражать в своей семантической структуре одну или несколько ценностей и тем самым включаться в систему ценностных координат [Ломакина 2021; Ломакина 2022б]. Наличие такого потенциала позволяет паремиям выходить за пределы буквального значения и функционировать в качестве носителя культурной памяти, нравственных норм и коллективного опыта. В этом смысле паремии выступают не только как языковые единицы, но и как особые формы фиксации ценностных представлений народа.

Кроме того, Т.Г. Бочина вводит понятие коммуникативной аксиологической валентности, позволяющее показать многоместный характер аксиологической валентности, при котором определённая ценность включается в организованную систему связей с другими ценностями в рамках аксиосферы [Бочина 2023].

Дальнейшее развитие лингвоаксиологического подхода связано с введением ряда уточняющих понятий. В работах О.В. Ломакиной особое внимание уделяется структуре ценностной системы культуры, в рамках которой различаются ценностные константы и ценностные переменные. *Ценностные константы* (термин В.М. Мокиенко, О.В. Ломакиной) представляют собой устойчивые духовные ориентиры, сформировавшиеся в процессе исторического развития народа и отражающие базовые элементы его мировоззрения. К таким константам относятся, например, категории семьи, труда, веры и другие фундаментальные ценности культуры. Они образуют ядро национальной картины мира и регулярно репрезентируются в паремиях в виде повторяющихся тем и смыслов [Ломакина, Мокиенко 2018: 313].

Ценностные переменные (термин О.В. Ломакиной) характеризуются большей динамичностью и зависят от изменений социального, исторического и культурного контекста. Они отражают трансформации общественного сознания и переосмысление ценностных приоритетов в различные исторические периоды [Ломакина 2020: 82]. Разграничение ценностных констант и переменных создаёт методологическую основу для анализа паремий как в синхроническом, так и в диахроническом аспекте.

С лингвоаксиологическим потенциалом тесно связано также понятие *ценностных ориентаций*. Е.В. Ничипорчик определяет их как регулятивные образования индивидуального или коллективного сознания, определяющие направленность целей, мотивов и моделей поведения. Ценностные ориентации задают способы восприятия и интерпретации действительности и оказывают влияние на характер её языковой категоризации [Ничипорчик 2015: 16–18]. В этом смысле лингвоаксиологический потенциал паремий можно рассматривать как языковую проекцию ценностных ориентаций этноса, закреплённую в системе народной мудрости.

Реализация лингвоаксиологического потенциала осуществляется посредством конкретных языковых механизмов. Прежде всего, речь идёт о ценностной семантике паремий. Н.Н. Семененко подчёркивает, что анализ значения пословиц невозможен без учёта сложной структуры их ценностного компонента, поскольку именно он связывает паремию с культурной памятью народа и обеспечивает её когнитивную и нормативную функции [Паремиология без границ 2020: 98]. Ценностная семантика может проявляться как в явной форме – через прямое выражение нравственного принципа, – так и в имплицитной форме, реализуемой посредством образности, метафор и символических ассоциаций.

Одним из важнейших средств выражения ценностного содержания являются лингвоаксиологические маркеры. Н.Ю. Нелюбова определяет их как совокупность языковых средств различных уровней, посредством которых в структуре паремии выражается ценностно-оценочное отношение. Исследователь

выделяет несколько типов таких маркеров, образующих систему с ядром и периферией [Нелюбова 2025б].

К эксплицитным маркерам относятся лексические единицы, непосредственно называющие ценность или антиценность, например: добро, зло, честь, правда. Они представляют собой наиболее прямой способ выражения ценностной семантики.

Имплицитные маркеры выражают ценностную оценку косвенно – через метафорические образы, символические ассоциации и культурно закреплённые представления. Так, образы животных, растений, природных явлений или предметов быта могут выступать носителями оценочного смысла, причём их интерпретация определяется коллективным культурным опытом.

Особую группу составляют этнолингвомаркеры, фиксирующие национально-культурную специфику и транслирующие элементы культурной памяти. К ним относятся наименования реалий традиционного быта, предметов хозяйства, элементов религиозной или обрядовой культуры, которые выступают носителями этнокультурной информации и отражают особенности исторического опыта народа [Ломакина 2010].

Важную роль играют оценочные лексико-грамматические средства, включающие слова с выраженной оценочной семантикой, а также грамматические конструкции, приобретающие оценочную функцию в определённом контексте (например, сравнительные формы, отрицательные конструкции, обобщённо-личные предложения). Они формируют периферийную зону системы лингвоаксиологических маркеров.

Существенным параметром лингвоаксиологических маркеров является их плотность и характер сочетания в пределах одной паремии. Чем выше концентрация подобных элементов и чем сложнее их взаимодействие, тем более значимой оказывается соответствующая ценность в системе национального сознания [Нелюбова 2025б: 119–121].

Таким образом, лингвоаксиологический потенциал можно определить как присущую языковой единице способность выражать ценностно-оценочные

отношения посредством системы языковых средств различной степени выражения. В этом качестве паремии выступают своеобразными носителями национального аксиологического опыта.

Исследование ценностного содержания паремий требует применения комплексного методологического подхода. Современные лингвоаксиологические исследования ориентированы на интеграцию различных аналитических процедур, позволяющих раскрыть многослойную структуру паремийной семантики. По наблюдению О.В. Ломакиной, в изучении ценностных аспектов паремий можно выделить несколько основных исследовательских направлений: концептуальный анализ, когнитивно-семантический анализ, лингвокультурологический анализ, дискурсивный и контекстный анализ, а также собственно лингвоаксиологический анализ [Ломакина 2025a: 674].

Концептуальный анализ позволяет выявить структуру ценностного концепта, когнитивно-семантический анализ – установить способы его языковой категоризации, лингвокультурологический анализ – соотнести ценностное содержание с культурным контекстом, а дискурсивный и контекстный анализ – проследить особенности функционирования оценочных смыслов в конкретных коммуникативных условиях.

На этом фоне лингвоаксиологический анализ выступает как интегративный метод, специально направленный на выявление ценностного содержания языковых единиц, и включает следующие задачи:

- выделение ценностных констант и переменных;
- идентификацию и интерпретацию лингвоаксиологических маркеров;
- выявление семантических доминант ценностных концептов;
- анализ механизмов эксплицитного и имплицитного выражения ценностного смысла [Ломакина 2021; Нелюбова 2025б; Ломакина 2025a].

Следовательно, лингвоаксиологический анализ представляет собой интегративную исследовательскую стратегию, объединяющую различные лингвистические подходы для реконструкции ценностной картины мира, закреплённой в языке. Применение данного подхода к паремиологическому

материалу позволяет выявить систему ценностей, отражённую в народной мудрости, тем самым раскрыть лингвоаксиологический потенциал паремий как важного элемента национальной культуры.

1.3.4 Кумулятивная функция и функциональный потенциал паремий в тексте

Паремии, аккумулирующие национальный опыт и народную мудрость, обладают не только лингвокультурологическим и лингвоаксиологическим потенциалом, но и демонстрируют значительный функциональный потенциал в языковой практике. Когда паремия выходит за пределы абстрактной языковой системы и включается в конкретный дискурс или текст, в частности в художественный текст, её скрытая семантическая, прагматическая и культурная энергия активизируется. В этом случае она становится элементом текстовой структуры, участвуя в конструировании художественного мира, выражении авторской интенции, создании образов персонажей и даже в развитии сюжета [Ломакина 2018б; Фокина 2007]. Системное исследование функционального потенциала паремий позволяет глубже понять их роль как лингвокультурных единиц и служит связующим звеном между лингвоаксиологическим анализом и динамической интерпретацией текста.

Одной из фундаментальных характеристик паремий является их способность аккумулировать культурный опыт народа. В паремиях закрепляются представления о мире, нормы поведения, социальные установки и нравственные ценности, сформировавшиеся в процессе исторического развития общества. Благодаря этому паремии выполняют кумулятивную функцию, выступая своеобразным хранилищем коллективной памяти и культурных традиций.

Кумулятивная функция проявляется в том, что паремии сохраняют и передают знания, сформированные на основе многовекового практического опыта народа. В них отражаются представления о природных циклах, трудовой

деятельности, семейных отношениях и социальных нормах. Данная способность к накоплению и трансляции культурной информации позволяет рассматривать паремии как особые языковые единицы, в которых в концентрированной форме выражается культурный и когнитивный опыт этноса. Именно поэтому паремиологический фонд языка рассматривается исследователями как один из важнейших источников реконструкции национальной картины мира.

Паремии представляют собой «свёрнутые тексты» [Ломакина 2011б], в которых в предельно сжатой форме зафиксированы типичные модели интерпретации действительности. Они обладают высокой степенью семантической ёмкости и способны функционировать как самостоятельные коммуникативные единицы. Благодаря этому паремии не только сохраняют культурную информацию, но и активно участвуют в её передаче в процессе речевой коммуникации.

Особенно наглядно функциональный потенциал паремий проявляется в тексте. Включаясь в структуру художественного, публицистического или разговорного дискурса, паремии реализуют широкий спектр коммуникативных и текстовых функций. Их функционирование обусловлено особенностями контекста, жанровой принадлежностью текста и коммуникативными задачами автора.

Одной из ключевых функций паремий является текстообразующая функция. В этом случае паремия выступает как структурный элемент текста, способный организовывать его композицию и формировать смысловые акценты. Паремии занимают так называемые сильные позиции текста – начало, кульминацию или завершение высказывания. Их использование позволяет концентрировать основную мысль высказывания и придавать тексту афористическую завершённость. Как отмечается в исследованиях, посвящённых функционированию фразеологии в художественном тексте, устойчивые выражения могут выступать смысловыми доминантами произведения и участвовать в формировании его тематической структуры [Ломакина 2018б].

С текстообразующей функцией связана дискурсивно-организующая функция. В этом случае паремии выполняют роль смысловых ориентиров, связывающих различные части текста. Пословицы могут вводить новую тему, служить переходом между фрагментами повествования или подводить итог рассуждениям. Как отмечает О.В. Ломакина, зафиксированы случаи, когда паремия «выходит за пределы данного текста и помогает охарактеризовать авторское / писательское мировидение» и реализуется как дискурсивная единица [Там же: 107].

Паремии обладают и сюжетообразующей функцией: они могут выступать как в качестве структурного элемента сюжета, так и в качестве ключевого средства его развития, обеспечивая динамику повествовательного процесса. Паремии способны становиться смысловой доминантой повествования как на уровне отдельной части, так и на уровне всего текста в целом. Нередко паремии также выполняют проспективную функцию по отношению к сюжету. Вступая в интертекстуальное взаимодействие с сюжетом, паремии обретают нарративную жизнеспособность через конкретно-образную репрезентацию. Особого внимания заслуживают паремии, повторяющиеся в тексте, поскольку они зачастую выступают «средством создания сюжетной линии произведения, композиционного рисунка» [Там же: 114].

Язык обладает способностью к самоописанию и рефлексии, то есть метаязыковой функцией. В художественном тексте паремии могут выполнять метаязыковую функцию: они обладают двойственной природой, сочетая в себе выражение и оценку, и выступают одним из средств интерпретации языка и культуры. Паремии выходят за пределы собственно семантического выражения и трансформируются в рефлексивную практику автора, направленную на осмысление самого языка, народной мудрости и способов мышления.

Будучи единицами устного народного происхождения, паремии часто встречаются в речи персонажей художественного текста. Их народная и кумулятивная специфика обуславливает возможность использования паремий автором для создания образа персонажа, а также для отражения уровня его

образования, системы ценностей, мировоззрения и даже социального статуса. Кроме того, употребление паремий способствует усилению эффекта реалистичности и погружает читателя в соответствующую культурную среду.

Следует отметить, что библейские тексты играют значительную роль в русской литературе. Так, библейские тексты, будучи высокоавторитетными претекстами, выступают одним из ключевых источников интерпретации ценностной презентации и механизмов интертекстуальности [Красильникова, Ломакина, Соколова 2025]. Когда библейские тексты используются в художественных произведениях в интертекстуальном контексте, они способны направлять внимание читателя на «второстепенно-знакомые смыслы» [Комкова, Ломакина 2024: 114], стоящие за словами, и способствуют интерпретации авторской интенции, сюжетных особенностей и концепции образов персонажей.

Кроме того, варьирование проявляется не только в самой паремиологической системе, но и в текстах, особенно в художественных. Под влиянием конкретного контекста или нарратива паремии могут подвергаться различным типам трансформации. Подобные преобразования позволяют выявить скрытые смысловые возможности паремиологических единиц и свидетельствуют о значительном прагматическом потенциале фразеологического фонда языка.

Таким образом, паремии обладают значительным функциональным потенциалом в тексте. С одной стороны, они выполняют кумулятивную функцию, аккумулируя культурную память и передавая ценностные представления народа. С другой стороны, в конкретном текстовом окружении паремии реализуют широкий спектр функций: текстообразующую, дискурсивно-организующую, сюжетообразующую, оценочную, характерологическую и интертекстуальную. Их многофункциональность обуславливает активное использование паремий в различных типах дискурса и подтверждает их важную роль в формировании смысловой структуры текста.

Выводы по первой главе

В первой главе данного исследования рассмотрены теоретические основы изучения праздников в русской и китайской паремиологии. Проведённый анализ позволяет сформулировать следующие обобщающие выводы.

Паремиология в современной лингвистике рассматривается как самостоятельное и динамично развивающееся направление, обладающее собственным объектом, методами и системой понятий. Паремии представляют собой устойчивые единицы народной речи, в которых концентрируются коллективный опыт, мировоззрение и система ценностей народа. Благодаря семантической ёмкости, образности и афористичности они функционируют как «свёрнутые тексты», способные в лаконичной форме передавать сложные культурные и социальные смыслы, что делает их важным источником реконструкции национальной языковой картины мира.

Проанализированы функционирование и интерпретация термина *паремия* в современном русском и китайском языкознании. Установлено, что в рамках данного исследования под русскими *паремиями* понимаются различные классы народных афоризмов (*пословицы, поговорки, загадки, приметы, а также присловья, прибаутки и др.*). В китайском языкознании из-за отсутствия прямого терминологического эквивалента понятия *паремия* исследование опирается на теорию *юйхуэйсюэ* Д. Вэня, в рамках которой *яньюй, чэньюй, сехоу* и *гуаньюньюй* рассматриваются как ядерные типы китайского паремиологического материала, а *загадки, цяопихуа, шунькоулю, дуйлянь, цзюлин* и отдельные устойчивые поэтические тексты – как его периферийная зона.

Этимологический и семантический анализ праздника как лингвокультурного феномена демонстрирует, что русский концепт ПРАЗДНИК обладает более широкой репрезентацией по сравнению с китайским «*节日*», что отражает различия в праздничных традициях и культурных установках двух лингвокультур.

Концепт ПРАЗДНИК в языке репрезентируется через разнообразные языковые средства, среди которых наиболее яркой формой вербализации выступает паремия. Паремии, являясь «свёрнутыми текстами», обладают кумулятивной функцией, содержат культурную информацию и стереотипные представления народа о мире и его социокультурном опыте, представляют собой компактное вместилище коллективного опыта и в наибольшей степени отражают национальную специфику и ценностные ориентиры народа.

Доказано, что паремии с компонентом-названием праздника обладают значительным лингвокультурологическим и лингвоаксиологическим потенциалом, выступая носителями культурной информации, репрезентируя этнокультурные коды, что позволяет реконструировать ценностные доминанты народа. При этом методологически обосновано, что выявление лингвокультурного потенциала паремий предполагает учёт *этнолингвомаркеров*, тогда как лингвоаксиологический анализ требует обращения к *ценностным константам* и *ценностным переменным*, а также к их типологической классификации.

Кроме того, паремии обладают значительным функциональным потенциалом в тексте. Включаясь в структуру дискурса, они выполняют текстообразующую, сюжетообразующую, оценочную, характерологическую, интертекстуальную и другие функции. Использование паремий в художественном тексте позволяет репрезентировать индивидуально-авторскую картину мира.

В целом в современной лингвистике язык рассматривается не только как средство коммуникации, но и как культурный код народа, в котором паремия занимает важное место как хранитель исторической памяти. Транслируя информацию о традициях празднования, атрибутах праздника и приметах, паремии становятся ключевым объектом изучения лингвокультурного концепта ПРАЗДНИК. Реконструкция данного фрагмента языковой картины мира обладает значительным потенциалом, при этом наиболее перспективными представляются лексикографический и дискурсивный подходы.

ГЛАВА 2. ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ И ЛИНГВОАКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПАРЕМИЙ С КОМПОНЕНТОМ-НАЗВАНИЕМ ПРАЗДНИКА В РУССКОМ И КИТАЙСКОМ ЯЗЫКАХ

2.1. Лингвокультурная характеристика паремий с компонентом-названием праздника в русском и китайском языках

Паремиологический фонд языка, как средоточие народной мудрости и культурного опыта, является важнейшим источником для реконструкции языковой картины мира. Паремии не только отражают «способ восприятия мира человеком» [Хайруллина 1996: 14], но и выступают «зеркалом национальной культуры, психологии и философии» [Толстой 2013: 7], аккумулируя в себе знания о традициях, обычаях, верованиях и системе ценностей народа.

Особое место в этом контексте занимают паремии, связанные с традиционными праздниками. Праздники, будучи ключевым фрагментом национальной картины мира, «присутствуют во всех лингвокультурах, однако имеют национальное преломление» [Комова, Ломакина 2019: 80]. Они не только закрепляют и передают социальный опыт из поколения в поколение, но и служат ориентирами временного порядка, хранителями культурной памяти и маркерами этнической идентичности. По данным Д.Д. Комовой и О.В. Ломакиной, наиболее содержательной подгруппой паремий, репрезентирующих праздники, являются единицы, содержащие хрононимы – названия праздников и их производные [Там же]. Эта группа обладает значительным лингвокультурологическим потенциалом, поскольку в свёрнутом виде фиксирует обрядовую сторону праздника, его символику, социальные нормы и религиозные представления.

В рамках данного раздела ставится задача охарактеризовать лингвокультурную специфику русских и китайских паремий с компонентом-названием праздника.

2.1.1 Репрезентация праздничных традиций и обрядов в русских и китайских паремиях

Паремии как единицы малых жанров фольклора служат средством репрезентации концептуальной системы языка, или концептуальной модели мира [Серебренников и др. 1988: 143]. Традиционные национальные праздники как социокультурный феномен являются важным механизмом сохранения и трансляции культуры народа и находят отражение в языке, в том числе в его паремиологическом фонде, который содержит сведения о национальной культуре, мировоззрении и мироощущении народа, а потому должен рассматриваться с учётом интегративного подхода, перспективного для когнитивно-дискурсивной парадигмы [Кубрякова 2006: 27].

Праздники являются всеобщим феноменом лингвокультуры, однако их особенности существенно варьируются в зависимости от национальных традиций, проявляясь как в разнообразии самих праздников, так и в способах их празднования. Паремии о праздниках сложились в ходе длительной истории, отражают культурные традиции народа и включают в себя практически все аспекты национальной культуры и быта, всесторонне отражая обычаи, религиозные верования, национальную психологию, эстетический вкус, ценностные ориентации, темперамент и национальный характер народа. Как явление культуры, праздники выступают одним из факторов социальной идентичности страны и значимым дифференцирующим признаком, отличающим одну культуру от другой. Поэтому паремии, связанные с праздниками, несут в себе уникальные национально-культурные особенности, что делает их важным источником информации для изучения национальных традиций.

Репрезентация праздничных традиций и обрядов в русских и китайских паремиях классифицируется и анализируется по следующим основным тематическим направлениям: праздничная пища, подготовительные и обрядовые действия, социально-этикетные ритуалы, религиозные практики, а также табуизация в приметах.

1. Праздничная пища

Праздничная пища является одним из центральных элементов праздничной обрядности, что находит яркое отражение в паремиях. В русской традиции Масленица немыслима без блинов, что отражено в паремиях *Без блина не Маслена* [ПРН Т.2: 288]; *Где блины, там и мы* [Там же: 267], которые не просто констатируют наличие блинов на столе, но и утверждают их статус как неотъемлемого атрибута праздника, своеобразного маркера самого события. Блины выступают не только угощением, но и ритуальным символом солнца, достатка и поминовения предков: *Первый блин за упокой (на маслене)* [Там же: 385]. Показательны и пищевые запреты, маркирующие границы праздника: *Мясное только до Масленой, а в Масленую ели только молочное. А ещё блины стряпали* [РНК: 249]; *Мясо не ели в Масленицу, ели только масло и рыбу, пироги некли, блины* [Там же: 251].

Пасхальный стол также строго регламентирован. Главными символами выступают крашеные яйца, кулич и творожная пасха. Паремия *Дорогу яичко к светлому дню, а сыр молодой к Петрову дню* [РНПП: 97] подчёркивает сакральную ценность этого символа. Ср.: *На Пасху готовят всякой еды, пасху пекут из муки, и творожную*. Даже в малые праздники, такие как день Сорока мучеников (22 марта), выпечка играет ключевую роль – пекут «жаворонков», символизирующих приход весны: *Жаворонков стряпают к празднику Сорока Мучеников* [РНК: 404]; *Сорок Сороков, Сорок Мучеников и сорок птиц вылетают*, – когда катаешь (шарики из теста), приговариваешь [Там же].

В китайской лингвокультуре столь же важное место занимает ритуальная пища. Новогоднее застолье немыслимо без пельменей (кит. 饺子, палл. цзяоцзы), форма которых напоминает древние слитки серебра и символизирует богатство. Паремия-сехоуэй 大年初一吃饺子—只等下锅 ‘В первый день Нового года пельмени готовы – остаётся только бросить их в кипяток’ [БСКС: 1005] отражает переносное значение: всё готово к успеху. Ещё более показательны новогоднее печенье няньгао (кит. 年糕), название которого является омофоном выражения «высокий год» (кит. 年高, палл. няньгао), что отражено в паремии 年糕, 年糕,

一年更比一年高 ‘Няньгао, няньгао, год от года – всё выше’ [БСКП Т.1: 633]. Обилие и разнообразие блюд также находят отражение в пословицах: 三十无鱼不为宴, 初一无鸡不成席 ‘В канун Нового года без рыбы не бывает пира, а в первый день года без курицы не обойтись’ [Там же: 835]. Здесь иероглифы «рыба» (кит. 鱼, палл. юй) и «курица» (кит. 鸡, палл. цзи) созвучны словам «избыток» (кит. 余, палл. юй) и «удача» (кит. 吉, палл. цзи). Как пельмени (цзяоцзы) и няньгао, так и рыба и курица благодаря формальному сходству или фонетическому созвучию наделяются символическим значением, воплощающим пожелания удачи, благополучия и изобилия в наступающем новом году.

В паремиях о других праздниках также встречаются единицы, связанные с праздничными блюдами. Так, с Праздником фонарей соотносится юаньсяо: 正月十五卖元宵—抱成团 ‘На Праздник фонарей продают юаньсяо – собираются в тесный круг’ [БСКС: 917]; с Праздником середины осени – лунные пряники: 八月十五吃月饼—遇圆 ‘На Праздник середины осени едят лунные пряники – к встрече и полноте’ [Там же: 13]; с Днём зимнего солнцестояния – цзяоцзы: 冬至不端饺子碗, 冻掉耳朵没人管 ‘На Дунчжи не возмёшь миску с цзяоцзы – уши отморозишь, и никто не позаботится’ [СКПХ: 602]; с Праздником драконьих лодок – цзунцзы: 端午节包粽子—有棱有角 ‘Готовят цзунцзы к Празднику драконьих лодок – с углами и гранями’ [БСКС: 171].

Праздничная пища является важной составляющей праздничной культуры. Особенно в эпоху материального дефицита она выступала в качестве значимого культурного символа, в котором концентрировались эмоциональные переживания и устремления народа. Эти пищевые продукты приобретали культурные смыслы, выходящие за пределы их чисто материальной природы, и становились одним из механизмов трансляции праздничных традиций из поколения в поколение.

2. Подготовительные и обрядовые действия

Подготовительные и обрядовые действия к празднику составляют важную часть праздничного цикла в обеих культурах. В русской традиции паремии с

компонентом-названием праздника, а также связанные с ними этнографические свидетельства фиксируют разнообразные подготовительные действия и формы коллективной обрядности. Праздник не ограничивается только моментом торжества, но включает и предшествующие ему действия, направленные на создание особого сакрального и социального пространства.

Например, в паремии *На Маслене у воробья пиво* [РНК: 249] отражается радостная и весёлая атмосфера, характерная для Масленицы. Одна из основных функций праздника заключается в организации отдыха и развлечений, и Масленица в этом отношении не является исключением. К наиболее распространённым развлечениям Масленичной недели относились катание на санях и лошадях, катание с гор, кулачные бои и др.: *Мы на Масленой неделе с горушки катались, с горушки катались, с парнями целовались* [Там же: 250]; *Кулачные бои на Масленой неделе* [Там же: 253]. В паремии *На масленах в Масленку катались* [Там же: 250] слово *Маслены* обозначает сани, на которых катались во время Масленичной недели. Паремия *Плохой праздник в дому, если мусор лежит на полу* [БСРП: 716] подчёркивает важность предпраздничной уборки как необходимого условия праздничного порядка и благополучия. Поэтому в паремии зафиксированы подготовительные действия, предшествующие празднованию Масленицы и Пасхи: *В понедельник ездили с метлой, Масленицу, на лошадях, в санях, мужики и бабы, заходили даже в дома с метлой* [Там же: 252]; *На Пасху всё ножом скребли, полотенца вешали на иконы* [Там же: 304].

В китайской традиции также широко представлены ритуальные действия, связанные с подготовкой к праздникам. Так, в преддверии Праздника весны (Чуньцзе) формируется целый комплекс обычаев, отражённых в паремиях: *二十四, 扫房日; 二十五, 炸豆腐; 二十六, 炖羊肉; 二十七, 宰公鸡* ‘Двадцать четвёртый день – день уборки дома; двадцать пятый – жарят тофу; двадцать шестой – тушат баранину; двадцать седьмой – режут петуха’ [БСКП Т.1: 237]. Обряд очищения жилища интерпретируется как символическое избавление от всего старого и неблагоприятного, создающее пространство для прихода счастья

и благополучия. Приготовление тофу, покупка мяса и забой птицы, в свою очередь, выступают как формы активной подготовки к празднованию Нового года. Паремии не только фиксируют последовательность предпраздничных действий, но и выполняют регулятивную функцию, задавая нормативную модель поведения.

Наряду с подготовительными действиями паремии фиксируют и обряды, совершаемые непосредственно в процессе празднования. Так, праздник Ивана Купалы тесно связан с народными обрядами: молодёжными гуляньями, гаданиями, разжиганием костров и сбором трав, что отражено в следующих паремиях: *Завсегда на Ивана-Купала гулянье весёлое и гаданье даже* [РНК: 171]; *В день Ивана-Купалы костёр жгли* [Там же]; *На Иван-Купала вся молодёжь в лес собирается* [Там же]; *В Иван-Купала сорок трав запасали* [Там же].

В китайской традиции аналогичную функцию выполняют паремии, отражающие праздничные обряды Праздника весны: *腊月里, 置办年, 好画子, 想几联; 请门神, 买对联, 月红纱绿捎个全; 天井地下摆香案, 百般神灵都来过新年* 'В двенадцатом месяце готовятся к Новому году: покупают праздничные предметы, украшают дом, приглашают духов-хранителей ворот и устраивают жертвенный стол для предков и божеств' [БСКП Т.1: 483]. В данной паремии зафиксированы основные ритуальные действия, сопровождающие подготовку и празднование Нового года.

Кроме того, различные праздники характеризуются устойчивыми обрядовыми символами. Так, в русской традиции Святки связаны с колядованием, ряженьем и гаданиями, что отражено в таких паремиях: *На Святках всегда колядовали* [РНК: 380]; *На Святки-то и гадали, и рядились, и шалили* [Там же]; *На Святой рубаха хоть плохонька, да беленька; к Рождеству хоть сурова, да нова* [ПРН Т.2: 361]. День Сорока святых (Сорока мучеников) ассоциируется с выпечкой «жаворонков» и встречей весны: *В пост Сорок Святых живут, жаворонков пекли, ребятишки на проталинки ходили, кидали их и кричали* [РНК: 405]. В китайской традиции аналогичную функцию выполняют такие обрядовые символы, как праздничные фонари и лодки-драконы. Паремия *正月迎花灯, 五月*

爬龙船 ‘В первый месяц встречают праздничные фонари, в пятый месяц участвуют в гонах на лодках-драконах’ [БСКП Т.1: 1315] указывает соответственно на обычай любования праздничными фонарями в Праздник юаньсяоцзе и на проведение лодочных состязаний в праздник Дуаньуцзе. Со временем подобные обрядовые действия становятся устойчивыми культурными символами соответствующих праздников.

3. Социально-этикетные ритуалы

Значительный пласт паремий отражает социальные взаимодействия и семейные отношения во время праздников. В русской лингвокультуре важным элементом праздничной культуры выступают социальные ритуалы, направленные на укрепление семейных и общественных связей. Так, в масленичной обрядности особое значение имеют регламентированные формы праздничного общения. Согласно В.И. Далю, праздник Масленицы продолжался семь дней, причём каждый день имел собственное народное название: *Понедельник – встреча, вторник – заигрыши, среда – лакомства, четверг – широкий четверг; пятница – тёщины вечёрки, суббота – золовкины посиделки, воскресенье – проводы, прощанье, целовник или прощёный день* [Даль 1881: 308]. Вместе с тем продолжительность празднования Масленицы и конкретные формы её обрядового наполнения могли варьироваться в зависимости от региона. Так, в Прикамье Масленичная неделя была связана со следующими действиями: *Понедельник, тут всё чистили и мыли, вторник – уже Масленицу встречали, пекли оладьи, в среду уже начинали печь блины, в четверг катались на катушках* [РНК: 255]. На территории Среднего Урала начало Масленицы могло приходиться на вторник: *Масленка начиналась со вторника. Молодые во вторник катались на конях* [Там же].

Особый обычай в масленичной обрядности связан с посещением тёщи зятем. Например: *Когда в Масленую зять приезжал к тёще на блины, она лила ему на голову ложечку масла* [Там же: 249]; *В четверг на неделе Масленичной молодые ездили к тёще на блины* [Там же: 255]. Приведённые примеры показывают, что данный обычай имел характер регламентированного ритуала, он был связан не

только с угощением, но и с поддержанием родственных связей. Сходная социально-этикетная норма представлена и в китайской праздничной традиции. После наступления Нового года посещение родного дома жены также воспринимается как необходимый элемент праздничного поведения. В паремии-схоюй 正月初二拜丈母娘—正适时 ‘Навещать тещу на второй день Нового года – самое подходящее время’ [БСКС: 917] фиксируется обычай посещения семьи жены в определённый день Нового года.

В китайской традиционной праздничной культуре социально-этикетные нормы также имеют большое значение. Подобно русской Масленице, каждый день после наступления китайского Нового года связывается с определёнными обычаями, однако их конкретное содержание может варьироваться в зависимости от региона. Например: 初一初二磕头儿, 初三初四耍球儿, 初五初六跳猴儿 ‘В первый и второй дни Нового года – поклоны, в третий и четвёртый – игры с мячом, в пятый и шестой – “обезьяний танец”’ [Там же: 124].

Новогодний визит *байнянь* (кит. 拜年) как один из важнейших ритуалов социального взаимодействия в период Праздника весны обычно включает посещение старших, родителей и родственников, а также новогодние поздравления. Данный обычай отражён в пословицах: 有心拜年, 重五不迟 ‘Когда есть искреннее желание нанести новогодний визит, не поздно сделать это и на Чунью (праздник Дуаньцзе)’ [Там же: 1252]; 初一不拜长, 四季无来往 ‘Если в первый день Нового года не навестить старших, то весь год не будет близкого общения’ [Там же: 124].

Вместе с тем календарная организация новогодних обычаев в разных регионах Китая не является полностью одинаковой. В некоторых местных традициях посещение родителей жены приходится не на второй день первого месяца, а на третий или четвёртый день. Так, пословица 初一初二敬祖神, 初三初四拜丈人 ‘В первый и второй дни первого месяца почитают предков и божеств, в третий и четвёртый дни навещают тестя’ [Там же] показывает, что начальный период Нового года включает как ритуалы почитания предков и божеств, так и

посещение родственников со стороны жены. В других паремиях, например: *初一仔, 初二郎, 初三初四女拜娘; 初五六, 娘送女; 初七八, 圓滿場* ‘В первый день – дети, во второй – зять; в третий и четвёртый дни замужняя дочь навещает мать; в пятый и шестой дни мать провожает дочь; к седьмому и восьмому дням праздничный цикл завершается’ [Там же: 125]; *初四縮一縮, 初五看抬阁* ‘В четвёртый день празднование несколько затихает, в пятый день смотрят тайгэ – праздничное шествие с переносной украшенной платформой’ [Там же: 124]. В этих паремиях последовательность дней используется для обозначения семейных визитов, возвращения замужней женщины в родительский дом, а также народных праздничных развлечений.

Кроме того, пятый день первого месяца по традиционному календарю в старых обычаях воспринимался как день рождения бога богатства и как важный момент возобновления торговли, когда лавки и магазины вновь открывались после праздника. Поэтому соответствующие паремии отражают связь новогодней обрядности не только с семейно-родственными отношениями, но и с хозяйственной деятельностью, пожеланием достатка и урожая. Ср.: *冬咯饱, 年唔饱, 大年初五得餐饱* ‘Зимой не наедаются досыта, в Новый год тоже не хватает еды, а на пятый день Нового года наконец можно поесть вдоволь’ [Там же: 214]; *初五吃顿面, 一亩打一石* ‘Если на пятый день первого месяца съесть лапшу, с одного му можно собрать один дань зерна (урожай будет богатым)’ [Там же: 124].

Русские и китайские паремии фиксируют временную организацию праздничных действий и их обрядово-этикетное содержание, отражая значимость семейной этики, социального взаимодействия и общинного порядка в традиционном обществе, а также сходство русских и китайских праздников в укреплении родственных отношений и поддержании социальных связей.

4. Религиозные практики

Религиозные практики также находят отражение в праздничных паремиях двух культур. В русской традиции паремии сохраняют память о религиозных представлениях и действиях, связанных как с православным календарём, так и с

более архаическими формами народной веры. Даже в тех случаях, когда паремия на первый взгляд фиксирует бытовой элемент праздника, за ним часто стоит религиозный или поминальный смысл. Например, уже упомянутая паремия *Первый блин за упокой (на маслене)* [ПРН Т.2: 385] указывает на связь праздничной пищи с поминовением умерших.

В пасхальной обрядности обнаруживается и поминальная семантика. Хотя Пасха в православной традиции связана прежде всего с идеей Воскресения Христова, в народной культуре она могла включать действия, направленные на символическое общение с умершими родственниками. Так, в тамбовском материале отмечается ритуальное использование пасхального яйца на могиле: *На Паску на могиле яичко катают посредине три раза. Поцелуем яичко и крошим, да и так ложут яйца. Целуешь, вроде как христосоваешься с ним, с упокойным* [РНК: 305]. В паремийной форме представление о связи Пасхи с миром умерших выражено в записи: *Кто умрёт на Пасху – яичко в руку* [Там же].

Кроме того, многие русские календарные праздники включали действия, связанные с памятью предков, обращением к святым, ожиданием помощи свыше, а также с освящением отдельных периодов года. Например, в день Герасима-грачевника (17 марта) существовал обряд изгнания кикиморы: *На Герасима кикимору выживают (заговорами)* [ПРН Т.2: 342]. В праздник Крещения Господня центральное место занимали ритуалы, связанные с водой и её сакральной очистительной силой: *В Крещенье на воду ходили, делали ердань на реке* [РНК: 220]; *К Крещенью окна закрепщивали мелом; На Крещенье крестили все углы, окна, печи* [Там же: 221]. В день Благовещения охранительные действия могли распространяться и на сферу хозяйства: *В Благовещенье крестили около дома скотинку, прыскали святой водой* [Там же: 48].

В китайских паремиях также широко представлены ритуальные действия. Новый год является одним из наиболее важных периодов для совершения соответствующих ритуалов. Поклонение предкам рассматривается не только как выражение уважения и памяти, но и как просьба о благословении потомков со стороны предков. Традиционно считается, что духи предков возвращаются домой

на Новый год, поэтому во дворе или в доме устраивают жертвенный стол, чтобы приветствовать предков, возвращающихся для воссоединения с семьёй. Помимо почитания предков, китайские праздничные ритуалы включают жертвоприношения божествам, таким как Бог очага Цзао-ван (кит. 灶王) и Бог богатства Цай-шэнь (кит. 财神). Это отражено, например, в пословице 三十接祖宗, 初一迎财神 ‘В канун Нового года встречают предков, а в первый день Нового года – Бога богатства’ [СКПХ: 600]. Традиция наклеивания изображений божеств на двери также находит отражение в паремиях: 文臣武将贴大门, 大鬼小鬼难进门 ‘В праздник на ворота наклеивают изображения гражданских чиновников и военачальников, большим и малым бесам не проникнуть в дом’ [Там же: 603].

Следует отметить, что Китай с древности представляет собой страну сосуществования различных религий. Хотя в процессе исторического развития китайской нации не сформировалась единая религия, различные религиозные верования оказали глубокое влияние на культуру отдельных этнических групп. Так, праздники Рузи и Курбан у уйгуров, сформировавшиеся под влиянием ислама, а также Пасха у русских Китая, связанная с православной традицией, непосредственно соотносятся с конкретными религиозными практиками. В традиционной культуре ханьцев значительное влияние на календарные праздники и процесс их фольклоризации оказали даосизм и буддизм. Некоторые праздники, первоначально имевшие религиозную окраску, в ходе длительного исторического развития постепенно трансформировались в народные календарные праздники.

Так, даосские «три праздника юань» (кит. 三元节) включают Шаньюань (кит. 上元), Чжуньюань (кит. 中元) и Сяюань (кит. 下元): Шаньюань соотносится с Праздником фонарей, Чжуньюань приходится на пятнадцатый день седьмого месяца по лунному календарю, а Сяюань связан с осенними обрядами поминовения предков и обычаем «посылания зимней одежды» умершим. Пятнадцатый день седьмого месяца, испытавший также влияние буддийской традиции, известен как День Радости Будды (кит. 佛欢喜日); в народной

культуре он именуется Праздником демонов (кит. 鬼节) и связан главным образом с ритуалами жертвоприношения умершим и поминовения предков [Корнильева 2010: 46]. Соответствующие праздничные практики получают отражение и в пословицах: 七月十五, 人穷鬼富 ‘Пятнадцатого числа седьмого месяца люди бедны, а духи богаты’ [БСКП Т.1: 681]; 正月三, 把坟添; 清明日, 上坟去; 七月十五, 上坟大哭; 十一月, 坟上祭 ‘На третий день первого месяца подновляют могилы; в день Цинмин идут на кладбище; пятнадцатого числа седьмого месяца громко оплакивают умерших; в одиннадцатом месяце совершают жертвоприношения у могил’ [Там же: 1314].

Праздник Лаба (кит. 腊八节) также демонстрирует соединение религиозных элементов с народной традицией. На раннем этапе он, вероятно, был связан с жертвоприношениями конца года, однако позднее постепенно вообрал в себя буддийские культурные элементы, что проявилось, в частности, в обычае есть кашу лаба [Корнильева 2010: 52–55]. Паремии 吃过腊八粥, 今年到了头 ‘Съел кашу лаба – год подошёл к концу’ [БСКП Т.1: 105] и 打了千斋饭, 怎禁得这一顿腊八粥 ‘Даже собрав тысячу постных подаваний, трудно выдержать эту одну кашу лаба’ [Там же: 162], отражают не только место праздника Лаба в структуре завершающегося года, но и связь буддийских обычаев с повседневной народной жизнью.

5. Табуизация в приметах

Важным аспектом является также связь праздников с хозяйственным циклом и природными явлениями, что отражено в паремиях обеих культур. Русские приметы о Масленице указывают на сроки сева: *Какой день Масляны красный, в такой день сей пшеницу* [Даль 1881: 308]; *Ненастная погода в воскресенье перед Масленицей – к урожаю грибов* [РНК: 251]. День Конона-огородника (18 марта) маркирует начало полевых работ: *На Конона копай грядку; Конон на огород позвал* [Там же: 213]. День Акулины (26 июня) связан с севом гречихи: *На Акулину не работай, чтобы греча родилась* [БСРП: 17]; *Видно Акулину, что пироги пекла* [Там же].

Кроме того, многие приметы Нового года связаны с предсказанием погодных условий и будущего урожая. Например: *Тепло, снег на Новый год – лето наступит тёплое, с дождями* [РНК: 291]; *Какая сторона неба будет в день Нового года покрыта тучами, в той стороне будет урожай хлеба* [Там же].

В китайской паремиологии также встречаются паремии с компонентом-названием праздника, выступающие как приметы: *八月十五云遮月, 正月十五雪打灯* ‘Если в Праздник середины осени луну закрывают облака, то в Праздник фонарей снег будет бить по фонарям’ [БСКП Т.1: 10]; *雨打上元灯, 谷米贵如金* ‘Если дождь бьёт по фонарям в Праздник фонарей, зерно и рис будут дороги как золото’ [Там же: 1261]; *初一早起, 一年吉利* ‘Если в первый день Нового года встать рано, весь год будет благополучным’ [Там же: 125]

Ещё один интересный пример: примета *二月二, 龙抬头; 大仓满, 小仓流* ‘Второго числа второго месяца дракон поднимает голову; большие закрома полны, малые закрома переполняются’ [Там же: 238]. Согласно китайским поверьям, «Лунван (дракон) появлялся второго февраля, благодаря чему количество осадков на севере Китая увеличивалось» [Подробнее: Гоу 2022: 135]. Данная паремия не только фиксирует дату праздника («Дракон поднимает голову») и выражает надежду на богатый урожай и достаток, но и содержит этнолингвомаркер «дракон», имеющий мифологический компонент семантики.

Особую группу составляют запреты и верования, связанные с праздничным временем. Завершение Масленицы ознаменовано сожжением чучела: *А катушку-то жгали, дак масленицу из соломы как-то делали, привозили сё к катушке и жгли* [РНК: 252]; В праздничный период существовали и чётко регламентированные запреты, указывающие на то, что не следовало совершать определённые действия: *На Льва Катанского не глядеть на падающие звёзды* [ПРН Т.2: 340]; *Если пряхь на Гавриила (или после, позже Гавриила), работа не впрок* [Там же: 343]. После праздника следовало ритуальное очищение: *Масленку смывать. Мыться в бане в первый понедельник Великого поста; Чистый понедельник, в бане мылись, смывали Масленку* [РНК: 257].

Праздник воспринимается как время, способное повлиять на будущее человека, его жизнь. Например, в русской паремии *Вот под Новый год заплат не плотют* (диал. плотить ‘ставить заплаты’), *да. Это, говорят, целый год будешь заплатки носить* [РНК: 291] выражается убеждение, что определённые действия в праздничный период могут повлиять на судьбу человека в течение всего года. Запреты на работу в праздники призваны обеспечить благополучие. В день Конона-Градара (18 марта) нельзя было брать в руки вилы и грабли, чтобы град не побил хлеба.

В Китае аналогичную роль играет запрет на уборку и использование ножниц в первые дни Нового года: *正月初五无忙人, 用了剪刀有祸根* ‘На пятый день Нового года нельзя суетиться, а использование ножниц может привести к беде’ [СКПХ: 619]; *过年不扫地, 正月不劈柴* ‘В Новый год не метут пол, в первый месяц нового года не рубят дрова’ [Там же: 829]. Это поверье основано на стремлении не «вымести» счастье и не «отрезать» удачу в начале года.

Другие праздничные обычаи также подкрепляются паремиями, предупреждающими о негативных последствиях при их несоблюдения. В праздник Цинмин (День поминовения усопших) существует обычай носить ивовые ветки, что отражено в поговорке: *清明不戴柳, 来生变黄狗* ‘Если на Цинмин не носить ивовую веточку, в следующей жизни превратишься в жёлтую собаку’ [БСКП Т.1: 727]. Ива в китайской традиции символизирует защиту от злых духов и связь с миром предков, поэтому нарушение обычая рассматривается как опасное пренебрежение. Аналогично в праздник Дуанью (Праздник драконьих лодок) обязательным является ношение полыни, о чём гласит паремия: *端午不插艾, 死咧变个怪* ‘Если на Дуанью не прикрепить ветку полыни, после смерти превратишься в чудовище’ [Там же: 226]. Полынь, согласно народным верованиям, отпугивает злых духов и болезни, и её отсутствие в этот день может иметь фатальные последствия для загробной участи человека. Данный запрет подчёркивает сакральный характер праздничного времени и его ключевую роль в обеспечении благополучия человека и общины.

Таким образом, анализ русских и китайских паремий с компонентом-названием праздника демонстрирует, что в обеих культурах широко представлены различные элементы праздничной культуры: традиционная пища, подготовительные действия, семейные визиты, религиозные обряды, запреты и приметы, которые образуют целостную систему народных представлений о празднике и отражают особенности национальной лингвокультуры.

При наличии универсальных черт (обязательность праздничной пищи, регламентация визитов, наличие запретов) культурная специфика проявляется в конкретных символах и формах обрядов. Особенно отчётливо это различие прослеживается в религиозной сфере: русская традиция тяготеет к поминальным традициям и синкретизму христианских и языческих верований, а китайская – к прагматически ориентированному культу предков и божеств, призванному обеспечить благополучие в наступающем году. Данные наблюдения подводят нас к необходимости более детального изучения этнолингвомаркеров, которые аккумулируют в себе эту уникальную культурную информацию.

2.1.2 Этнолингвомаркеры праздника в русских и китайских паремиях: геортонимы, антропонимы и артефакты

Паремиологический фонд языка выступает хранилищем информации о традициях, обычаях, образе жизни, системе ценностей, характерных для определённого этноса. Наличие данной информации в паремиях позволяет говорить об их лингвокультурологическом потенциале. В современной паремиологии всё большее внимание уделяется устойчивым единицам, аккумулирующим уникальную культурную информацию и не имеющим аналогов в других языках. Для обозначения таких единиц О.В. Ломакина вводит термин *этнолингвомаркер*, под которым понимаются компоненты устойчивых единиц (фразеологизмов, паремий, крылатых выражений), отражающие национальное

своеобразие, культурную память и не имеющие прямых аналогов в другом языке [Ломакина 2010: 217; Ломакина, Мокиенко 2016: 120–121].

Существующая классификация этнолингвомаркеров может дополняться с учётом анализируемого материала. В рамках паремий с компонентом-названием праздника этнолингвомаркеры образуют особую систему, поскольку они репрезентируют не только сам праздник как календарно-обрядовое событие, но и связанные с ним культурные реалии. Центральное место в этой системе занимают геортонимы, т.е. собственные имена праздников, памятных дат, торжеств, фестивалей и других праздничных событий [Чеснокова 2011]. Наряду с этим, геортоним как имя праздника актуализирует целое праздничное лингвокультурное поле, включающее антропонимические и агнионимические компоненты, хрононимы, обрядовые действия, пищевые и предметные артефакты.

В связи с этим в данном разделе рассматриваются основные типы этнолингвомаркеров праздника в русских и китайских паремиях: геортонимы, обозначающие собственно названия праздников; антропонимы и агнионимы, связанные с праздничным календарём и культурными персонажами; а также праздничные артефакты, т.е. названия ритуальной пищи, предметов, атрибутов и материальных символов праздника.

1. Геортонимы как ядерные этнолингвомаркеры праздника

В русских паремиях этнолингвомаркеры представлены названиями праздников и календарных дат, которые обладают значительным историко-культурным содержанием и значением для лингвокультуры. Одним из наиболее известных примеров является пословица *Вот тебе, бабушка, и Юрьев день!* [ПРН Т.2: 73], семантика которой связана с историческим правом крестьянского перехода в Юрьев день и последующей отменой этого права. В результате выражение приобрело ироническое значение и связано с разочарованием из-за несбывшегося ожидания. Тем самым этнолингвомаркер *Юрьев день* выполняет в паремии функцию свёрнутого историко-культурного кода: для носителя культуры он активизирует целый фрагмент национальной памяти, тогда как для внешнего адресата требует обязательного комментария.

К числу русских этнолингвомаркеров относится и компонент *Масленица*, *Маслена*, *Масленка*, который выступает не просто обозначением календарного периода, а сложным культурным знаком, включающим информацию о проводах зимы, начале весеннего цикла, ритуальной пище, развлечениях и предстоящем Великом посте. В разных регионах употребляются различные номинации праздника: *Маслена*, *Маслёна*, *Масленая*, *Масленка* и др., причём каждая лексема сохраняет культурную связь с народным календарём и традициями. Этнолингвомаркированность данного компонента проявляется и в том, что само название праздника способно порождать дополнительные коннотации: *Не жизнь, а Масленица* [Даль 1881: 308]; *Без кота мышам Масленица* [Там же]; *Масленица-Кривошейка* (*Масленица-Кривошейка, встречаем тебя хорошенько!* [РНК: 254]), *Масленица-Обманищица* (*Масленица-Обманищица: обманула, провела, нагуляться не дала!* [Там же]) и др. В подобных случаях название праздника выходит за пределы календарной семантики и начинает функционировать как знак беззаботной, радостной, сытой жизни или, напротив, как образ временного изобилия, за которым следует ограничение.

Не менее показательным является компонент *Пасха* / *Паска*, который в русских паремиях отличается выраженной полисемией. В русской паремиологии отмечается, что одна лексема может выражать несколько значений, а для понимания смысла необходим богатый культурный контекст: *Пасха* обозначает и сам праздник, и традиционные блюда, связанные с ним. Подобное явление П. Чеснокова определяет как деонимизацию (апеллятивацию) геортонимов, т.е. переход имени собственного праздника в разряд нарицательных слов [Чеснокова 2011: 49]. Например, в паремиях *Экая Пасха – шире Рождества* [ПРН Т.2: 75]; *На Пасху готовят всякой еды, пасху пекут и из муки, и творожную* [РНК: 307]; *Пасха больша, на свадьбу бывает испечён* [Там же: 308], этнолингвомаркеры *Пасха* / *Паска* репрезентирует одновременно название праздника, ритуальную выпечку и сакрализованную пищу, используемую как в церковно-обрядовом, так и в бытовом пространстве.

К этой же группе относятся и другие русские этнолингвомаркеры, связанные с конкретными календарными днями и народно-церковными праздниками: *Благовещение*, *Радоница*, *Красная Горка*, *Кузьминки*, *Жаворонки* и др. Например, компонент *Благовещение* маркирует не только церковный праздник, но и целый комплекс народных представлений: *На Благовещенье птица гнезда не вьет (не завивает), а завьет, так делается на все лето пешею* [ПРН Т.2: 343]; *Благовещенская просвирка в сусеке (поверье и обычай: хлеба будет больше)* [Там же]; *С Благовещенья осталось сорок морозов (утренников)* [Там же]. Этнолингвомаркер *Радоница* репрезентирует поминальную семантику и связь с пасхальным циклом: *На Радоницу несли (на кладбище) рыbnик и яички крашеные, а также то, что ели в Пасху, – для умерших. Радоница – это их Пасха* [РНК: 353]; *Маленькие четырехугольные поминальные лепешки, выпекаемые в воскресенье после пасхи* [Там же]. Этнолингвомаркер *Красная Горка* также требует лингвокультурного комментария, поскольку в разных областях обозначает либо воскресенье после Пасхи (*На Красную Горку родители из могилы теплом дохнут* [Там же: 216]), либо особый период праздничного гулянья, связанный с брачной и поминальной семантикой (*Красная Горка – молодёжный праздник. Молодёжь ходит в лес на поляны* [Там же: 217]). Все эти названия функционируют как культурно маркированные единицы, за которыми стоит пласт представлений о времени, традиционных обрядах и особенностях народной жизни.

В китайской лингвокультуре паремии также насыщены этнолингвомаркерами, связанными с праздниками, среди которых особое место занимают названия традиционных праздников и связанных с ними культурных реалий: *Чуньцзе* (Праздник весны), *Дуаньцзе* (Праздник драконьих лодок), *Чжунцзюцзе* (Праздник середины осени) и др. Уже сами эти названия отражают культурный код.

Например, праздник *Чжунцзюцзе* (кит. 中秋节) приходится на пятнадцатый день восьмого месяца по китайскому календарю. Иероглиф 中 означает «середина», 秋 означает «осень», а сама дата ассоциируется с образом полной

луны, что нашло отражение в паремии *八月十五月儿圆, 西瓜月饼摆得全* 'В пятнадцатый день восьмого месяца луна особенно полна, арбузы и лунные пряники выставлены в полном праздничном наборе' [БСКП Т.1: 10]. Название праздника не просто фиксирует дату, а включает представления о полной луне, сезонности, зрелости плодов, семейной общности и особой ритуальной пище.

Праздник Дуаньцзе (кит. 端午节) отмечается в пятый день пятого месяца по лунному календарю. Иероглиф 端 'дуань' имеет значения «начало» и «правильный», а иероглиф 午 'у' связан с циклическим знаком, обозначающим середину дня и соотносимым с пятым месяцем в традиционном календаре. В китайской традиции считается, что в этот день «летающий дракон находится на небесах», что воспринимается как благоприятный знак, символизирующий гармонию и торжество сил Ян (кит. 阳). Поэтому праздник связан с представлениями о середине, идеей правильности и равновесия, столь важных для китайской культуры. Это также находит отражение в народной пословице: *五月五日午, 天师骑艾虎* 'В полдень пятого дня пятого месяца Небесный наставник восседает на полынном тигре' [Там же: 1054]. В ней соединились символы очищения, защиты от злых духов (полынь, тигр) и фигура даосского Небесного наставника, что подчёркивает стремление к гармонии и благополучию в этот сакральный полдень, когда силы природы достигают своего пика.

Такие этнолингвомаркеры, как лунные пряники (кит. 月饼), цзунцзы (кит. 粽子) и драконьи лодки (кит. 龙舟), обуславливают появление у традиционных праздников дополнительных номинаций, базирующихся на культурных символах и актуализирующихся в современном контексте. Например, Праздник середины осени именуется также «Праздником лунных пряников» (кит. 月饼节), Праздник Дуаньцзе может называться «Праздником цзунцзы» (кит. 粽子节) или «Праздником драконьих лодок» (кит. 龙舟节). Подобное многообразие наименований отражает социокультурную трансформацию традиций, при которой этнолингвомаркеры способствуют сохранению культурной памяти.

В ходе анализа паремиологического материала выявлен следующий языковой факт: в китайских паремиях праздничной тематики конкретная дата празднования часто может непосредственно указывать на название праздника. Например, канун Нового года обозначается как 大年三十 ‘тридцатый день последнего месяца года’, Праздник фонарей – как 正月十五 ‘пятнадцатый день первого месяца’, а Праздник середины осени – как 八月十五 ‘пятнадцатый день восьмого месяца’. Это свидетельствует, что в китайской лингвокультуре сама дата обладает номинативной функцией, т.е. название праздника и время его празднования тесно связаны между собой, а некоторые репрезентативные даты лунного календаря уже стали важной частью культурной памяти о празднике.

С другой стороны, данное явление тесно связано с числовой символикой традиционного китайского календаря. В системе китайских традиционных праздников пятнадцатый день лунного месяца как день полнолуния часто наделяется такими культурными значениями, как единение, полнота, жертвоприношение, а также связь между мирами инь и ян. К таким праздникам относятся Праздник фонарей (Юаньсяоцзе) – 15-й день 1-го месяца, Праздник духов (Чжунъюаньцзе) – 15-й день 7-го месяца, Праздник Сяюань (Сяюаньцзе) – 15-й день 10-го месяца, а также Праздник середины осени (Чжунцзюцзе) – 15-й день 8-го месяца.

Кроме того, особое значение имеют даты, в которых число месяца совпадает с числом дня: Праздник весны (Чуньцзе) – 1-й день 1-го месяца, Праздник Лунтайтоу (или «Дракон поднимает голову») – 2-й день 2-го месяца, Праздник Шансы (Шансыцзе) – 3-й день 3-го месяца, Праздник драконьих лодок (Дуаньцзе) – 5-й день 5-го месяца, Праздник китайских влюблённых (Цисицзе) – 7-й день 7-го месяца, Праздник Чунъян (Чунъянцзе) – 9-й день 9-го месяца. Повторение чисел усиливает сакральную и символическую значимость даты, превращая её в особый временной знак традиционной культуры.

Символика праздничных дат также фиксируется в паремиях: 正月正, 闹花灯; 二月二, 推闲食; 三月三, 王母娘娘过生日; 四月四, 簪槐芽; 五月五, 食角黍;

六月六, 见谷秀; 七月七, 牵牛会织女; 八月八, 手抱夹; 九月九, 财神往家走; 十月一, 上坟去烧纸; 腊七腊八, 洗碗冻煞 ‘В первый месяц – праздник фонарей; во второй месяц, во второй день, – туйсяньши; в третий месяц, в третий день, – день рождения Владычицы-матери Запада; в четвёртый месяц, в четвёртый день, – закалывают в волосы побег софоры; в пятый месяц, в пятый день, – едят цзяошу; в шестой месяц, в шестой день, – появляются колосья; в седьмой месяц, в седьмой день, – Волопас встречается с Ткачихой; в восьмой месяц, в восьмой день, – шоу баоцзя; в девятый месяц, в девятый день, – Бог богатства идёт в дом; в первый день десятого месяца идут на могилы жечь бумажные деньги; в седьмой и восьмой дни двенадцатого месяца моют посуду, и мороз пробирает до костей’ [Там же: 1315]. Данная паремия объединяет в соответствии с месяцами и датами ряд традиционных праздников, календарных действий и народных обычаев. В китайской праздничной традиции число участвует в формировании названий праздников и придаёт праздничному времени символическую интерпретацию. Именно поэтому в китайских паремиях обозначение календарной даты нередко приобретает значение названия праздника, выступая в функции геортонима и одновременно временного этнолингвомаркера.

Таким образом, в обеих лингвокультурах геортонимы функционируют как этнолингвомаркеры, однако их характер различен. В русских паремиях они чаще связаны с историческими событиями, религиозными праздниками и народно-календарными традициями, тогда как в китайских паремиях названия праздников тесно связаны с календарной системой, числовой символикой и культурными образами, закреплёнными в традиционной философии и народных обычаях.

2. Антропонимы в паремиях, связанных с праздниками

Особую группу этнолингвомаркеров составляют антропонимические и агионимические компоненты, связанные с праздничным календарём, религиозной традицией и именами святых.

В русской традиции особенно значимыми являются антропонимы, включённые в систему народного календаря. Имена святых в подобных паремиях

часто выступают не изолированно, а в составе устойчивых единиц, так или иначе связанных с календарем: *Юрьев день, Николин день, Егорьев день, Варварин день, Конон-Градарь* и др. Такие единицы связаны с православным календарём, однако в народной культуре они получают дополнительную аграрную, метеорологическую и обрядовую семантику. Например, в паремии *В день Конона-Градара не следует брать в руки ни вил, ни граблей, иначе летом хлеб будет побит градом* [РНК: 213] упоминается святой Конон, который в народном сознании воспринимается как «градарь», т.е. садовник или огородник [Даль 1880: 391], защитник от града. В данном случае антропоним соединяется с народной характеристикой святого и мотивирует запрет на определённые действия в день его памяти.

Подобная модель широко представлена в русских паремиях и календарных формулах. Например, в паремии *Егорий с водой, Никола с травой, Троица с листом, Илья с просвирой* [Там же: 137] соответствующие имена и названия обозначают не только конкретных святых и праздники, но и последовательные календарные точки годового цикла. Как отмечает П. Чеснокова, «нельзя не отметить специфику отагионимичных геортонимов, отражённых в бытовых святцах русского народа» [Чеснокова 2011: 47]. Поэтому такие компоненты занимают промежуточное положение между антропонимами и хрононимами: с одной стороны, они восходят к именам святых, с другой – функционируют как обозначения календарных точек, значимых для народной культуры.

В китайской традиции аналогичную роль играет образ Цзао-вана (кит. 灶王爷) – Бога очага. В сехоуе *灶王爷上天—有一句说一句* ‘Бог очага возносится на небо – говорить всё как есть’ [БСКС: 905] и *灶王爷吃糖瓜—稳拿* ‘Бог очага ест ритуальную сладость тангуа – успех обеспечен’ [Там же: 906] смысл этих единиц невозможно адекватно интерпретировать без знания народных представлений о домашнем божестве, которое в конце года отправляется на небо с отчётом о жизни семьи. Для китайской культуры Цзао-ван связан с домашним благополучием, ритуалом подношения сладостей, надеждой на благоприятный

«отчёт» и, в более широком плане, с новогодним переходом от старого года к новому.

Другим показательным примером являются мифологические персонажи Нялан (Пастух) и Чжинюй (Ткачиха) (кит. 牛郎织女), составляющие основу праздничного нарратива Цисицзе – китайского праздника влюблённых. Их имена актуализируют широко известный мифологический сюжет о ежегодной встрече Пастуха и Ткачихи, который закреплён в паремиях: 七月里来七月七, 牛郎织女配夫妻 ‘Наступает седьмой день седьмого месяца – Пастух и Ткачиха становятся супругами’ [БСКП Т.1: 683]; 七月七牛郎会织女 — 一年一度 ‘В седьмой день седьмого месяца Пастух и Ткачиха встречаются – один раз в году’ [БСКС: 587]. В данных примерах имена мифологических персонажей выступают этнолингвомаркерами, поскольку репрезентируют не только персонажей народного предания, но и культурную память о празднике Цисицзе, связанную с мотивами любви, разлуки, верности и циклического ежегодного свидания.

Таким образом, антропонимы (агионимы и мифонимы) в паремиях, связанных с праздниками, выступают важными этнолингвомаркерами, поскольку связывают краткое паремиологическое высказывание с религиозной традицией, народным календарём и культурной памятью. В русских паремиях особенно заметна связь имён святых с календарными датами и сезонными изменениями погоды. Поэтому часть подобных единиц, функционирующих одновременно как имена святых и как обозначения календарных дат, будет подробнее рассмотрена в следующем разделе, посвящённом хронониму как этнолингвомаркеру праздника.

3. Артефакты как предметные этнолингвомаркеры праздника

В паремиологическом контексте геортоним актуализирует целый комплекс культурных реалий, связанных с праздничной традицией. Существенное место в этом комплексе занимают артефакты, через которые абстрактное представление о празднике получает предметную конкретизацию. В отличие от геортонимов, обозначающих собственно названия праздников, артефакты репрезентируют различные стороны праздничной культуры и функционируют в паремиях как

предметные этнолингвомаркеры, актуализируя связанные с праздником обрядовые, символические и ценностные смыслы.

В русской традиции важное место среди таких артефактов занимают названия ритуальных блюд. В первую очередь это *блины* как главный знак Масленицы. В паремиях *Без блина – не Маслена* [ПРН Т.2: 288] и *На горах покататься, в блинах поваляться* [Там же: 362] компонент *блины* выступает не только как бытовое обозначение пищи, но и как символ праздника, маркирующий обрядовую функцию еды. То же относится к пасхальной пище: *пасхе, паске, куличу, яйцам*. В русской картине мира названия этих блюд неотделимы от праздничной ситуации и потому являются культурными индексами, легко распознаваемыми носителями языка, но часто непрозрачными для внешнего наблюдателя. Показательно, что пасхальная выпечка могла использоваться и в аграрных целях: *засевательная паска* («Засевательная паска – вот сеять – дак чтоб эта паска была батюшком освящена <...> когда будут сеить, тогда вот с этой паски берут с собой (сеют там овёс, сеют ли ячмень ли чёго)» [РНК: 307]) и обычай *через паску сеять* (*Через паску сеять. Тогда хороший урожай будет*) [Там же] отражают связь сакральной пищи с представлениями о плодородии.

Помимо ритуальных блюд, в русском языке артефакты, связанные с праздниками, также выступают в качестве этнолингвомаркеров, отражающих национально-культурную специфику. Например, *колокол* и *колокольный звон* часто ассоциируются с церковными праздниками и торжественными событиями: паремия *В толстый колокол звонят, так праздник* [ПРН Т.2: 294] показывает, что предмет материальной культуры становится символом праздничного времени и сакрального пространства. Аналогичную функцию выполняют *качели* и *праздничные горки*, связанные с масленичными гуляниями, что отражено в паремии *В саях девка сидит – прядёт. Это чтобы лён долгий вырос* [РНК: 249], где конкретный предмет праздничного досуга становится знаком народного веселья и общего празднования.

Кроме того, *чучело Масленицы* (маслена, масленица) является центральным символом проводов зимы; его изготовление и сожжение зафиксированы в

паремиях: *В Прощёное воскресенье жгут масленицу, десять веников берут и жгут, дровы собирали, всю ночь горели* [Там же: 253]. В традиционном крестьянском сознании слово *масленица* в значении «чучело» активизирует не только предмет, но и весь обрядовый комплекс: проводы зимы, очищение огнём, надежды на будущий урожай.

Другим примером служит *прорубь на Крещение – иордань (ёрдань)*, которую вырубали во льду для освящения воды. Ср.: паремии *На Крещение воду из церкви принесут и лют её в колодцы* [Там же: 220]; *На Крещенье положено купаться – эту нечисть смыть себя* [Там же]; *На Крещенье воду воровали – в двенадцать ночи идут на прорубку* [Там же]. Прорубь выступает не просто местом забора воды, а сакральным объектом, через который, по народным верованиям, происходит очищение и приобщение к святости праздника.

Особую группу составляют атрибуты святочных ряжений. Например, *шуликуны* (ряженные, ходившие по домам на Святки): *Вот на Рождество ходили шуликуны. Маски делали. Там бересту сделают, рот сделают – прорежут... «Му-му» – идёт так бык.* [Там же: 361]; *На Рождество ёрданы-те рубят, оттуда шуликуны вылезут* [Там же: 366]. Само слово *шуликун* является этнолингвомаркером, обозначающим ряженого и святочные игрища, связанные с переодеванием, народным театром и магическими действиями.

В китайской лингвокультуре важную роль играют этнолингвомаркеры, связанные с ритуальной пищей. Упоминание пельменей (кит. 饺子), новогоднего рисового пирога няньгао (кит. 年糕), лунных пряников (кит. 月饼) в паремиях обычно сопровождается культурными коннотациями. Паремия 八月十五蒸年糕—趁早(枣) ‘На Праздник середины осени готовят рисовый пирог няньгао с финиками – лучше заранее’ [БСКС: 14] строится на омофонии слов *финик* (кит. 枣, палл. цзао) и *рано* (кит. 早, палл. цзао), что указывает на необходимость подготовки заранее. При этом для понимания данной паремии необходимо знать, что *няньгао* традиционно готовят с финиками, а Праздник середины осени совпадает с сезоном их созревания.

Другим интересным примером является дайкон (китайская редька), который в паремии *腊月三十的萝卜—操淡心* ‘Редька в канун Нового года – напрасные волнения’ [Там же: 397] ассоциируется с обыденностью и дешевизной, подобно репе в русской традиционной культуре, поэтому его присутствие на праздничном столе, предполагающем изобилие более дорогих блюд, воспринимается как неуместное и служит метафорой пустых хлопот. Здесь возможно сопоставление с русскими паремиями: *Бойтся Маслена горькой редьки да пареной репы* [Даль 1881: 308]; *Пришла редька да хрен, да книга Ефрем (Вел. пост)* [ПРН Т.2: 362]; *Не всякому сказывай, что по деньге редька!* [ПРН Т.1: 361].

Особого внимания заслуживают предметы, связанные с праздниками, которые выступают этнолингвомаркерами национальной культуры. Так, в китайской лингвокультуре *парные новогодние надписи* (кит. 春联), *новогодние лубочные картины* (кит. 年画) и *традиционные фонари* (кит. 灯笼) функционируют как ключевые визуальные символы и материальные носители Праздника весны и получают устойчивую номинацию в паремиях: *腊月三十贴春联—一年一回* ‘Наклеивать новогодние парные надписи в канун Нового года – раз в году’ [БСКС: 397], *年画上的鱼—中看不中吃* ‘Рыба на новогодней картине, на вид красива, но есть её нельзя’ [Там же: 560], а также в чэньюе *张灯结彩* ‘Развешивать фонари, делать иллюминацию’ [Готлиб 2019: 548].

Кроме того, такие артефакты, как *петарды* (кит. 鞭炮), связанные с Праздником весны, и *драконьи лодки* (кит. 龙舟), ассоциируемые с Праздником Дуаньбу, выступают в качестве знаков ритуального действия и репрезентируют символическое содержание праздника. Ср.: паремия *节日里的鞭炮—一串一串的* ‘Петарды на празднике – непрерывно, одна за другой’ [БСКС: 358] и *五月龙舟逆水去—力争上游* ‘Драконья лодка в пятом месяце идёт против течения – изо всех сил стремиться вперёд’ [Там же: 779].

Наряду с предметными артефактами, в китайских паремиях этнолингвомаркерами выступают и названия обрядовых действий и обычаев:

новогодние поздравления (кит. 拜年), предпраздничная уборка (кит. 扫房), бодрствование в новогоднюю ночь (кит. 守岁). В китайской лингвокультуре этнолингвомаркеры в поговорках чаще обладают ассоциативной и символической природой. Китайские поговорки более ассоциативны, а их смысл часто раскрывается через культурно значимые образы и скрытые связи между прямым и переносным значением.

Другим значимым примером является 拜年 (новогоднее поздравление, новогодний визит). Для носителя китайской культуры это действие непосредственно связано с ритуалом поздравления старших, обменом благопожеланиями, семейной иерархией и новогодним этикетом. В сехоуе 黄鼠狼给鸡拜年—没安好心 ‘Хорёк поздравляет курицу с Новым годом – замышляет что-то недоброе’ [Там же: 318] именно компонент 拜年 служит этнолингвомаркером, без которого невозможно понять комизм и иронию всей ситуации. Смысл строится на противопоставлении нормативной положительной коннотации новогоднего поздравления и аномальной ситуации, в которой поздравитель оказывается естественным врагом адресата.

Сопоставление русских и китайских поговорок показывает, что этнолингвомаркеры праздника в двух лингвокультурах выполняют общую функцию хранения и передачи культурной памяти, однако реализуют её по-разному. В русских поговорках доминируют единицы, тесно связанные с календарно-обрядовой системой, православной традицией, исторической памятью и полисемией праздничной лексики. В китайских поговорках, в свою очередь, более заметны ассоциативность, символика бытового предмета, а также активное использование языковой игры.

Таким образом, этнолингвомаркеры в русских и китайских поговорках выступают важными носителями лингвокультурной информации: закрепляют в языке национально значимые представления о празднике, сохраняют историческую и обрядовую память, репрезентируют систему символов и ценностей народа и тем самым подтверждают высокий

лингвокультурологический потенциал паремий, связанных с праздниками. Они не только отражают культурные обычаи, создавая фрагменты этноязыковой картины мира, но и актуализируют культурную память о традиционных праздниках.

2.1.3 Хрононим как этнолингвомаркер праздника в русских и китайских паремиях

В рамках паремиологии хрононимы, т.е. собственные имена при обозначении календарных отрезков и точек времени, могут рассматриваться как этнолингвомаркеры, поскольку они связывают паремиологический текст с системой народного календаря, природными циклами, религиозными представлениями и хозяйственным укладом народа [Комова, Ломакина 2019: 80; Гао 2025в]. В паремиях, связанных с праздниками, геортонимы и хрононимы нередко пересекаются, поскольку праздник всегда приурочен к определённом времени. Однако, как отмечает А.В. Суперанская, «от хрононимов следует отличать названия праздников, юбилеев, торжеств и т.п. Именуемый ими объект – не время, а торжество со всеми его настроениями, церемониями, актами и т.п.» [Суперанская 1973: 198]. «Любой праздник содержит в себе временной компонент значения, но не каждое определение времени является геортонимом» [Чеснокова 2011]. В связи с этим необходимо специально рассмотреть хрононимы, обладающие праздничной семантикой и выступающие в качестве этнолингвомаркеров.

Русский народный календарь сохраняет древнее мифологическое восприятие времени, отражая «отношения человека не только со временем, но и с окружающим миром и обществом» [Левкиевская 2023: 2]. Это восприятие кристаллизуется в паремиях, где хрононимы выступают не просто обозначениями дат, но и сложными культурными символами. В русской лингвокультуре особую группу календарных этнолингвомаркеров составляют антропонимы, которые в

народном календаре подвергаются хрононимизации и начинают обозначать не только имя святого, но и связанный с его именем календарный день.

В китайской традиционной культуре двадцать четыре сезона цзеци представляют собой специфическую календарную систему и являются типичными хрононимами. Сезон и праздник взаимосвязаны, но не тождественны: первые обозначают даты, связанные с климатическими особенностями и земледельческим циклом, вторые в большей степени ориентированы на выражение социальных обычаев, ритуальных практик и культурных ценностей. Однако в процессе исторического развития некоторые хрононимы, относящиеся к системе сезонов, постепенно приобрели геортонимический статус и стали обозначать не только календарное время, но и связанный с ним комплекс праздничных практик и народных представлений. В данном разделе проводится сопоставительный анализ русских и китайских паремий с компонентами-хрононимами.

1. Хрононимы-антропонимы как этнолингвомаркеры в русских паремиях

Как отмечает Ф.С. Капица, уникальность системы русских праздников состоит в том, что православный календарь органично наложился на древний календарь, основанный на природных циклах, сформировав сложную и многослойную систему [Капица 2011: 186]. В результате имена святых приобрели в народном сознании дополнительные, функциональные значения, став маркерами определённых видов деятельности, природных явлений и социальных норм. Славянский народный календарь как неотъемлемая часть традиционной духовной культуры отражает синтез христианства и язычества, сакральных и магических элементов [Толстая 2010: 179]. Анализ паремий позволяет выделить несколько аспектов функционирования этих этнолингвомаркеров.

Религиозно-символический аспект. Имена святых в паремиях часто выступают как символы сакрального времени и носители религиозных ценностей. Религиозный компонент проявляется прежде всего в том, что имена святых становятся основой устойчивых паремических формул и производных лексем, связанных с календарными днями. Например, паремии *Евдокия-Замочи подол* –

под порогом мокро; Евдокия-Плющиха, лужинки были [РНК: 132]; *Авдотья-весновка весну снаряжает* [Там же: 18]; *Евдокии – подмочи пирог. Новичок. Свистунья. Пролетье. Авдотьи плющихи, плюшнихи; снег плющит настом; первая встреча весны* [ПРН Т.2: 341] отражают народные представления о первых признаках весны, которые связывались с днём святой Евдокии (14 марта). Святая Евдокия предстаёт в этих паремиях в образных характеристиках «весновки» или «плющихи», поскольку считалось, что «она заведовала у Бога весной и держала ключи от весенних вод» [Левкиевская 2023: 45]. В данных примерах религиозное имя святой совмещается с природно-календарной семантикой: образ Евдокии переосмысливается как знак наступления весны и пробуждения водной стихии.

В паремии *Просаввились мужики, проварварились, последний грош прониколили* [РНК: 61] дериваты от имён святых («просаввились», «проварварились», «прониколили») иронически описывают расточительное поведение, связанное с праздничными тратами. Хотя паремиологические тексты не всегда напрямую демонстрируют нравоучительную функцию, атрибутируемую святым, они имплицитно выражают отношение к вере как ценности и уважение к святым.

В паремиях многомерно отражается статус святых в религиозной и культурной традиции. Так, в церковной традиции святой Николай пользуется особым почитанием, а в народной русской культуре воспринимается как покровитель и защитник крестьян. В некоторых регионах день Николы считался вторым по значимости после Пасхи: паремии *Благому чудотворцу Николаю два праздника в году, а Касьяну немилостивому один в четыре года* [ПРН Т.2: 360].

Святые Кузьма и Демьян в народных верованиях считались покровителями кур, поэтому их день в деревнях называли «куриными именинами» [Левкиевская 2023: 131]. В Тамбовской области существовала традиция в этот день забивать курицу и готовить её для праздничного стола: *На Козьмодемьяна курицу на стол* [ПРН Т.2: 358]; *На Козьму и Демьяна курячи именины: неси попу цыпленка* [Там же]; *Козьма и Демьян да жен мирносиц – куриная смерть (режут кур)* [Там же].

Несмотря на почитание святых и праздничные обряды, существовали и строгие запреты, нарушение которых, по поверьям, могло навлечь беду: *На Ильин день в поле не работают* [Там же: 352]; *На Ильин день стогов не мечут, спалит грозой* [Там же]; *Кто на Палея (Пантелеймона) работает, у того гроза спалит хлеб. Пан телеймона целителя* [Там же: 353]; *Кто на Кирика и Улиту жнет, тот маньяки видит (видения, мороку; ворон.)* [Там же: 351].

Аграрно-календарный аспект. Многие православные антропонимы стали маркерами начала или окончания сельскохозяйственных работ. Жизнь русского крестьянина строилась на постоянном диалоге с сакральным миром, где святые выступали посредниками. По святцам определялось время свадеб, начало различных сельскохозяйственных работ, а «составлявшие годовой круг праздники служили точками отсчета, круг праздников повторялся из года в год» [Капица 2011: 186]. Анализ паремий с компонентами-антропонимами позволяет выявить связь природных циклов с сельскохозяйственными работами, молитвами святым об урожае и с сакрализацией природы. Основными характеристиками данного аспекта являются:

– отражение временной последовательности и связи между праздниками.

В русских народных паремиях праздники образуют временную цепь, отражающую смену сезонов. Например, в пословице *Варвара заварит, Савва засалит, Никола закует* [ПРН Т.2: 359] последовательность дней святых (Варвары, Саввы и Николая) символизирует усиление зимних холодов, достигающих апогея ко дню Николая. Пословица *Никола придет, все праздники подберет* [РНК: 281] подчеркивает особую роль этого дня в календаре. Хрононимы выступают в качестве этнолингвомаркеров, синхронизируя сельскохозяйственную деятельность с природными циклами. Например: *До Петрова взорать, до Ильина заборонить, до Спаса (16 авг.) засеять* [ПРН Т.2: 351]; *Илья-пророк дыру прожет а Петр и Павел еще поприбавил* [БСРП: 389]; *До Николы крепись, хоть разопрись, с Николы живи – не тужи* [Там же: 597].

– отражение сельскохозяйственного цикла.

Хрононимы как этнолингвомаркеры демонстрируют интеграцию религиозной веры и крестьянского быта. Например: *Еремея (Ермил) опусти сетево, покинь сетево (севалку)* [ПРН Т.2: 349]; *С Митрофания сей лен и гречу* [Там же]; *С Федорова дня пошла навозница (влад.)* [Там же]; *Гречу сеют либо за неделю до Акулины, либо неделю после Акулины* [Там же].

Никола празднуется дважды в год: Никола Зимний (19 декабря) и Никола Вешний (22 мая), которые соответствуют ключевым точкам аграрного цикла, что отражено в паремиях: *Коли весенний Егорий с кормом, то осенний Никола будет с мостом (т.е. зима настанет, путь)* [Там же: 346]; *Никола зимний лошадь на двор загонит, Никола вешний лошадь от кормит* [Там же: 360].

– отражение природных явлений.

Паремии с компонентами-хрононимами фиксируют сезонные переходы в народном календаре: *На Николин день прилетают кукушки и стрижи* [РНК: 284]; *Кукушке разрешено куковать с Николы Вешнего по Прокопьев день* [Там же: 288]; *Соловей поет до Петрова дня. Кукушка кукует до Петрова дня* [ПРН Т.2: 351]. Кукушка выступает как природный, орнитологический маркер сезонного перехода. Ср.: кит. 布谷鸟儿叫, 种谷时节到 ‘С сезоном Гуюй слышен крик кукушки, снова хорошее время для посадки зерна’ [БСКП Т.1: 74].

На протяжении веков крестьяне соотносили наблюдения за погодными условиями с церковными праздниками [Афанасьев 2002]. Наблюдения за природными явлениями связывались с урожаем, например: *На Григория Никийского иней на стогах – к мокрому году* [ПРН Т.2: 339]; *На Евдокеи снег – урожай, теплый ветер – мокрое лето, ветер от Москвы (с севера) – холодное лето* [Там же: 341]; *Мокия мокрого. В день Мокия мокро, все лето мокрое, и наоборот; Туман на Мокия – к мокрому лету* [Там же: 348]. Ср.: кит. 立夏刮阵风, 小麦一场空 ‘Если в Лися подует порывистый ветер, пшеница погибнет’ [ПСЗП: 223]; 谷雨有雨棉花好 ‘Если в Гуюй пойдёт дождь – хлопок будет хорошим’ [Там же: 200].

Сопоставительный материал позволяет выявить одну показательную особенность: в русских приметах объектами прогноза урожая часто выступают картофель, грибы и ягоды, тогда как в китайских предиктивных текстах чаще упоминается пшеница, хлопок и бобовые культуры.

Социально-регулятивный аспект. Особая значимость обрядов и их торжественное исполнение способствовали формированию праздников, включающих «сложные ритуальные комплексы» [Капица 2011: 185–186]. Их структура состояла из нескольких элементов, среди которых центральное место занимали народные гуляния. Хрононимы-антропонимы выступают маркерами социальных норм, запретов и предписаний. Нарушение запрета работать в день святого могло, по поверьям, навлечь беду, что отражено в паремиях о Симоне Зилоте: *На Симона Зилота земля именинница: грех пахать* [ПРН Т.2: 348]. В день Ерофея (17 октября) существовало строгое табу: *На Ерофея лешие пропадают: они ломают деревья, гоняют зверей и проваливаются. Крестьяне в лес не ходят. Леший бесится* [Там же: 357]. Дни памяти святых включали также различные формы социальной и обрядовой активности: *Аграфены купальницы: начало купанья; закупаются* [Там же: 349]; *Накануне (и в ночь) Ивана Купалы собирают лечебные и знахарские корни и травы* [Там же: 350]; *Ивана Купала, костры; прыгают через купальничьи огни* [Там же]; *Купаются в воде и росе, пляшут вокруг дерева Марины и пр.* [Там же]. Многие святые дни становились также временем для девичьих гаданий и смотрин, что отражено в паремиях: *Девки загадывают на Николу: Никола-помощник, принеси мне красный кокошник* [РНК: 282]; *На Екатеринин день и на Андрея гадают* [Там же: 359].

Таким образом, имя святого служило не только календарным ориентиром, но и сигналом к определённым социальным действиям, объединяя религиозное, социальное и природное в единую систему народной жизни. Наряду с этим, образы святых участвуют в образном осмыслении природных явлений. Как отмечает Е.М. Дубровская, «паремии обладают свойствами антропоцентричности и антропоморфичности, что говорит о направленности на субъект» [Дубровская 2024: 407]. Так, в паремиях об Алексее (30 марта) таяние снега и половодье

передаются через глаголы действия («пригнал», «пролей»): *Алексей-Зажигательник до Паски* [РНК: 30]; *Алексей-Божий человек воду с гор пригнал* [Там же]; *Алексей-Пролей кувшин, Алексей – из каждого сугроба пролей кувшин* [Там же: 31]. Переход от зимы к весне метафорически осмысливается как «деятельность» святого, что отражает синтез религиозной символики и народных представлений о природе.

2. Хрононимы системы двадцати четырёх сезонов как этнолингвомаркеры в китайских паремиях

В китайской лингвокультуре функцию ключевых этнолингвомаркеров выполняют названия двадцати четырёх сезонов (кит. 二十四节气). Эта система представляет собой уникальный способ исчисления времени, сформировавшийся в Древнем Китае на основе наблюдений за астрономическими, метеорологическими и сельскохозяйственными явлениями [Агеев 2012: 225-237]. В отличие от русских хрононимизированных антропонимов, китайские сезонные хрононимы изначально не связаны с религиозным культом, однако они также аккумулируют культурную память, выступая маркерами природных циклов, хозяйственной деятельности и этических норм. В современную эпоху система двадцати четырёх сезонов признана нематериальным культурным наследием человечества, что подчёркивает её особую культурную значимость.

Прежде чем перейти к анализу конкретных паремий, следует разграничить понятия сезона (кит. 节气), дня сезона (кит. 节气日) и праздника (кит. 节日). Сезон выступает как элемент природного цикла и часть системы исчисления времени, основанной на годовом солнечном цикле. День сезона представляет собой конкретную календарную дату, фиксирующую переход от одного природного этапа к другому. Праздник же связан с ритуальными комплексами и возникает тогда, когда определённая календарная дата получает особое социальное, обрядовое и ценностное значение.

Анализ показывает, что Личунь, Цинмин и Дунчжи обладают ярко выраженными праздничными характеристиками и насыщенной культурной

семантикой [Гао, Ломакина 2026], поэтому дальнейший анализ проводится на материале этих трёх хрононимов.

Хрононим Личунь (кит. 立春, *Начало весны*) рассматривается как символическое начало весны. Ср.: пословица 一立春, 地温升 ‘Как только наступает Личунь, температура земли повышается’ [ПСЗП: 50]. Хрононим Личунь знаменует собой начало сельскохозяйственного года. Его наступление является сигналом к началу весенних полевых работ и подготовке к посевной. Активность крестьян в это время находит отражение в пословице: 立春一到, 农人起跳 ‘С наступлением Личуна земледельцы оживляются’ [Там же: 42].

Ещё во времена династии Хань в день Личуня стали проводиться торжественные официальные церемонии встречи весны, традиция которых передавалась из поколения в поколение. Постепенно этот день закрепился как календарная дата с выраженным празднично-обрядовым статусом. Несмотря на то что современные официальные мероприятия со временем утратили своё значение, а многие народные обычаи постепенно отходят в прошлое, праздничная семантика Личуня сохраняется и в современной культуре. Одним из ключевых фольклорных ритуалов праздника Личуня является «бичевание весеннего быка» (кит. 鞭春牛).

Существуют пословицы 春人饮春酒, 春官鞭春牛 ‘Люди пьют весеннее вино, а чиновник бичует весеннего быка’ [ТКП: 11] и 春牛如战马, 农夫似将军 ‘Весенний бык подобен боевому коню, а крестьянин – полководцу’ [БСКП Т.1: 144]. Бык, играющий важную роль в сельском хозяйстве, в древности символизировал плодородие и хороший урожай. Поэтому в этот день существовал обычай ритуально ударять по фигурке весеннего быка, изготовленной из глины или бумаги, и разрушать её. Этот ритуал, с одной стороны, символизировал начало весенних полевых работ, а с другой стороны, побуждал крестьян к активному труду.

Гастрономические традиции праздника Личунь также широко представлены в паремиологии через обычай «вгрызания в весну» (кит. 咬春). Употребление

особых продуктов символизирует единение с природой: *春到人间一卷之* ‘Весна приходит в мир, воплощаясь в одном весеннем рулете (т.е. в чуньбине, который едят в день Личуня)’ [Там же: 138], *迎春饺子打春面* ‘Пельмени для встречи весны, лапша для отмечаия наступления весны’ [ТКП: 14]. Также популярны пословицы о пользе сезонных овощей: *立春的萝卜, 立秋的瓜* ‘Дайкон в Личунь, дыня в Лицю’ [ПСЗП: 32]. Таким образом, хрононим Личунь аккумулирует в себе не только метеорологические наблюдения, но и глубокие культурные смыслы, связанные с трудовой этикой, обновлением жизненных сил и заботой о здоровье.

Хрононим Цинмин (кит. 清明, *Ясные дни*) связан с периодом установления ясной погоды и бурного роста растительности. Цинмин совпадает с разгаром весенней пахоты, поэтому большинство связанных с ним паремий посвящено земледелию: *清明前后, 种瓜种豆* ‘До и после Цинмина наступает время сажать бахчевые культуры и бобы’ [Там же: 115], *清明不撒种, 哪有五谷生* ‘Если в Цинмин не посеешь семена, откуда взяться злакам’ [Там же: 128]. Прогностическая функция Цинмина проявляется в приметах: *清明雨星星, 一棵高粱打一升* ‘Если в Цинмин моросит мелкий дождь, то урожай сорго мерами меряй’ [Там же: 169], *清明南风, 夏水较多; 清明北风, 夏水较少* ‘Если в Цинмин дует южный ветер, лето будет дождливым; если северный – засушливым’ [Там же: 145].

Помимо тесной связи с природными циклами и сельскохозяйственной деятельностью, Цинмин со временем стал одним из важнейших традиционных праздников Китая. Праздник Цинмин (по кит. 清明节) имеет глубокие исторические корни. Согласно преданиям, в эпоху Весны и Осени князь Вэнь-гун царства Цзинь, стремясь почтить память верного подданного Цзе Цзытуя, учредил праздник Ханьши, во время которого запрещалось разжигать огонь и готовить пищу [Чжао 2022: 102]. Поскольку Ханьши и Цинмин близки по времени, их обычаи постепенно слились. Таким образом, праздник Цинмин трансформировался в современный комплексный праздник, включающий в себя

как обряды поклонения предкам и посещение могил, так и традиции весенних прогулок на природу.

Тотемные верования, а также ритуалы и обычаи, связанные с почитанием предков, оказали глубокое влияние на формирование народной праздничной системы [Захарова 2003: 54]. В рамках календарного праздника Цинмин проводятся обряды поминовения усопших. Согласно старинному обычаю, во время посещения могил люди приносят на кладбище еду – вино, фрукты, выпечку и ритуальные бумажные деньги, а затем совершают поклоны, выражая почтение усопшим. Атмосферу этого праздника точно передаёт известное стихотворение: *清明雨纷纷, 祭奠泪淋淋* ‘На Цинмин дожди моросят непрерывно, у могил слёзы льются ручьями’ [ТКП: 96]. Обряд поклонения предкам также отражён в пословицах: *清明坟上挂纸钱* ‘В Цинмин на могилах развешивают ритуальные бумажные деньги’ [ПСЗП: 134] и *清明到, 儿尽孝* ‘Когда приходит Цинмин, дети и внуки проявляют сыновнюю почтительность’ [БСКП Т.1: 728]. Данные паремии не только описывают обрядовые действия, но и транслируют фундаментальную ценность сыновней почтительности, подчёркивая, что ритуальное поминовение предков является священным долгом.

Наряду с мемориальной семантикой, Цинмин актуализирует мотив весеннего обновления через обычай использования *ивовых ветвей* (кит. 插柳). Ива воспринималась как оберег от нечистой силы, что отражено в пословице: *清明插柳, 端午插艾* ‘В Цинмин вставляют ивовые ветви, в Дуанью – полынь’ [Там же: 728]. Существовало даже шутливое, но устрашающее поверье: *清明不戴柳, 来生变黄狗* ‘Если на Цинмин не носить ивовую ветку, в следующей жизни превратишься в жёлтую собаку’ [Там же: 727]. Эта пословица не только отражает обычай ношения ивовых веток в Цинмин, но и содержит примету, в которой «образ собаки приобретает отрицательную оценку и служит наказанием» [Гоу 2022: 92–93]. Гастрономический код праздника дополняет его целостный образ. В южных регионах популярна паремия *吃了清明粿, 一手扶犁耙, 一手剪薯尾* ‘Съев цинминго (цинтуань), одной рукой берутся за плуг и борону, другой –

обрезают верхушки батата' [ТКП: 100]: зелёный цвет этого блюда символизирует жизненную силу весны. Цинмин гармонично сочетает память об ушедших с радостью весны и «воплощает эволюцию мировоззрения китайской нации: от натурализма к культу предков» [Чжао 2022: 104].

Хрононим Дунчжи (кит. 冬至, *Зимнее солнцестояние*) занимает исключительное место в системе двадцати четырёх сезонов. Являясь астрономически значимой точкой зимнего цикла, он знаменует момент, когда иньская энергия достигает предела, а световой день в Северном полушарии становится кратчайшим. Эта природная особенность лаконично передана в паремии: 冬至夜长, 夏至夜短 'В день Дунчжи ночь длинная, в день Сячжи ночь короткая' [БСКП Т.1: 213]. Для осмысления и отсчёта холодного периода в китайской культуре сложилась система «девять девятидневок» (кит. 数九), после девяти девятидневных периодов зима подходит к концу. Народная мудрость отражена в паремии: 算不算, 数不数, 过了冬至就进九 'Считай не считай, а после Дунчжи начинается отсчёт «девяток»' [ПСЗП: 592]. Самый суровый период, согласно приметам, приходится на середину этого цикла: 头九二九不算九, 三九四九冰上走, 五九六九, 开门大走; 七九河开, 八九雁来; 九九又一九, 犁牛遍地走 'Первая и вторая «девятки» ещё не считаются настоящими холодами; третья и четвёртая – пора ходить по льду; пятая и шестая – время широко выходить из дому; седьмая – реки вскрываются, восьмая – гуси прилетают; девятая и ещё одна «девятка» – волы-пахари повсюду выходят в поле' [БСКП Т.1: 1013].

Сельскохозяйственный цикл в этот период замирает, поэтому паремии о Дунчжи сосредоточены не на активном труде, а на сохранении будущего урожая: 大雪忙拉土, 冬至压麦田 'В Дасюэ заботятся о земле, в Дунчжи прикатывают озимые поля' [ПСЗП: 582]. Особая значимость Дунчжи как «точки отсчёта» превращает его в важнейший прогностический узел. Считается, что погода в этот день предопределяет характер всей зимы и будущего года: 冬至无雨一冬晴 'Коль в Дунчжи дождя нет, вся зима будет ясной' [БСКП Т.1: 216], 冬至晴, 立春冷 'Если на Дунчжи ясно, на Личунь будет холодно' [ПСЗП: 588], 冬至西北风,

来年干一冬 ‘Если на Дунчжи дует северо-западный ветер, следующий год будет засушливым’ [Там же: 589].

Культурный статус Дунчжицзе (кит. 冬至节) настолько высок, что в народе его называют Ясуй (кит. 亚岁, «Второй Новый год»). Паремия 冬至大如年 ‘Дунчжи по значимости не уступает Новому году’ [Там же: 586] отражает древность и значимость этого торжества. Центральное место в праздничном пространстве занимает гастрономия, выступающая как способ ритуального преодоления холода. На севере Китая обязательным атрибутом являются цзяоцзы, а суеверное предостережение 冬至不端饺子碗, 冻掉耳朵没人管 ‘На Дунчжи не возмѐшь миску с цзяоцзы – уши отморозишь, и никто не позаботится’ [СКПХ: 602] подчѐркивает их магическую и защитную функцию. Южная традиция, напротив, отдаѐт предпочтение рисовым клецкам таньюань и лапше: 吃了冬至圆, 每人大一岁 ‘Съел в Дунчжи круглую рисовую клецку, на год старше стал’ [ТКП: 418] и 吃了冬至面, 一天长一线 ‘Отведал лапши в Дунчжи, день увеличился на одну нитку’ [Там же: 421]. В пекинском фольклоре закрепились устойчивая оппозиция сезонов: 冬至馄饨夏至面 ‘На зимнее солнцестояние едят вонтоны, на летнее солнцестояние – лапша.’ [БСКП Т.1: 209].

В рамках лингвоаксиологического подхода особый интерес представляет паремия 若要富, 冬至吃块热豆腐 ‘Хочешь быть богатым, съешь в Дунчжи кусочек горячего тофу’ [Там же: 815]. Опираясь на типологию лингвоаксиологических маркеров Н.Ю. Нелюбовой, можно проследить, как в таких единицах выстраиваются уровни репрезентации ценности [Нелюбова 2025б]. Иероглиф «富» (богатство) здесь выступает как эксплицитный маркер ценности (первый тип). Компонент «тофу» являет собой пример аксиологического синкретизма: будучи этнолингвомаркером (третий тип), он также служит имплицитным символическим маркером (второй тип). Это становится возможным благодаря омофонии: слово «тофу» (кит. 豆腐, палл. доуфу) перекликается с понятиями «счастье» (кит. 福, палл. фу) и «богатство»

(кит. 富, палл. фу). Возникающая на этом звуковом совпадении положительная коннотация превращает обыденный продукт в сакральный символ достатка и благополучия.

3. Сопоставительный анализ русских и китайских хрононимов

Проведённый анализ позволяет выявить как типологические сходства, так и культурные различия в функционировании хрононимов как этнолингвомаркеров в русской и китайской лингвокультурах.

В русской и китайской лингвокультурах хрононимы выполняют важнейшую регулятивную функцию, служа ориентирами во времени и структурируя хозяйственную деятельность, прежде всего сельскохозяйственные работы, а также социальную жизнь, включая поминальные и праздничные практики. Как русские, так и китайские поговорки с компонентами-хрононимами обладают кумулятивной функцией, аккумулируя многовековой народный опыт, знания о природе, приметы и элементы культурных традиций.

Вместе с тем различия обусловлены разными культурно-религиозными основаниями. В русской лингвокультуре одной из ценностных доминант является заступничество святых. Святой выступает как посредник между человеком и Богом, покровитель в определённых сферах жизни, а ценность праздника связана с его сакральностью и обращённостью к высшим силам. Святой приобретает «профессиональные» функции: Власий выступает как покровитель скота, а день Кузьмы и Демьяна осмысливается как «куриные именины». В результате имя святого становится значимым этнолингвомаркером в русских поговорках.

В китайской лингвокультуре значимыми являются ценности гармонии в семейных отношениях и согласованности жизни человека с природными циклами. Эти представления восходят к конфуцианской этике, прежде всего, к идее сыновней почтительности, и к даосскому пониманию гармонии человека и природы. Праздник воспринимается как точка равновесия в круговороте природы. Сам хрононим несёт философскую нагрузку, отражая, в частности, идею равновесия *Инь* и *Ян*, например, в день солнцестояния, а также в наименованиях

сезонов: Личунь – начало весны, Лися – начало лета, Лицю – начало осени, Лидун – начало зимы.

Различия между русскими и китайскими паремиями с компонентами-хрононимами особенно ярко проявляются в сфере праздничных культурных традиций. В китайском языке ряд хрононимов, обозначающих определённые временные точки, в процессе историко-культурного развития приобретает геортонимический статус. В результате они получают насыщенное культурное содержание и сопровождаются развёрнутой системой обрядово-ритуальных практик. Праздничная культура кодируется через символические действия и ритуалы, такие как *бичевание весеннего быка*, *весенние прогулки*, *поминовение предков*, а также через гастрономические коды: *весенние лепёшки блины чуньбин*, *цинтуань*, *цзяоцзы*, *вонтоны* и *рисовые клецки таньюань*.

Таким образом, хрононимы в русских и китайских паремиях выступают как важные этнолингвомаркеры, которые не просто называют даты, а организуют вокруг себя целые комплексы народных знаний, верований, обрядов и ценностей, транслируя культурную память народа из поколения в поколение. Специфика этих маркеров отражает фундаментальные различия в миропонимании двух культур: для русской традиции характерна сакрально-антропонимическая модель календарного времени с ключевой ролью святого как защитника и заступника, тогда как для китайской традиции – натурфилософский и этикоцентричный взгляд, согласно которому человек должен гармонично вписываться в ритмы природы и следовать моральным нормам, закреплённым за этими ритмами.

2.2. Аксиологическая характеристика паремий с компонентом-названием праздника в русском и китайском языках: лингвокогнитивный анализ

Лингвоаксиология как научное направление изучает отражение в языке ценностных ориентаций представителей различных этносов, а паремиологический

фонд рассматривается как важнейший источник выявления морально-этических регулятивов народа, его аксиологических доминант [Нелюбова 2025a: 6–9]. Паремии с компонентом-названием праздника, будучи приуроченными к сакрально маркированному времени, аккумулируют ключевые ценностные ориентиры этноса: представления о счастье, семье, труде, достатке, а также содержат предписания о должном и недопустимом поведении. Сравнительно-сопоставительный лингвоаксиологический анализ паремий позволяет выявить как универсальные для двух культур константы, так и этноспецифические особенности, обусловленные различиями в религиозных, философских и социальных традициях. В данном параграфе последовательно рассматриваются общие ценностные доминанты русских и китайских праздничных паремий, а затем проводится детальный анализ двух ключевых концептов – РАДОСТЬ и ТРУД, наиболее ярко репрезентирующих соответственно эмоциональный и практический аспекты осмысления праздника в сопоставляемых лингвокультурах.

2.2.1 Аксиологические доминанты в русских и китайских паремиях с компонентом-названием праздника

Лингвоаксиология как одно из приоритетных направлений современной лингвистики изучает способы закрепления в языке ценностных ориентиров народа. Язык на разных уровнях служит средством отражения системы ценностей, поскольку «ценности всегда каким-то образом присутствуют в языке» [Бартминьский 2011: 57]. Паремии концептуализируют ценностную значимость материальных и идеальных объектов, отражая ценностные суждения людей о реальном мире на уровне обыденного сознания и наиболее ярко репрезентируют национальные ценности [Ничипорчик 2015]. Лингвоаксиологический анализ предполагает использование междисциплинарного подхода: сочетание когнитивного, лингвокультурологического и собственно лингвистического

анализа, а также привлечение данных смежных дисциплин. В рамках сравнительно-сопоставительной лингвоаксиологии подтверждено единство способов осмысления окружающего мира в паремиях и наличие универсальных элементов в системах ценностей разных народов, однако общие черты в доминирующих ценностях различных лингвокультур не предполагают полного совпадения иерархии этих ценностей в каждой из них [Ничипорчик 2015; Ломакина 2024a].

Традиционные праздники отражают коллективные ценности, национальные особенности и мировоззрение народа, выступая важным источником для выявления и изучения аксиологических констант. Паремии с компонентом-названием праздника аккумулируют ценностные представления, связанные с праздничной культурой, и позволяют выявить как универсальные, так и этноспецифические черты в системах ценностей двух народов. Анализ паремиологического материала, связанного с праздниками, показывает, что *радость, счастье, семья, труд, опыт, ум и вера в Бога* являются ценностными константами как в русском, так и в китайском народном сознании. Однако наблюдаются различия в важности этих ценностей и их иерархии.

Радость занимает особое место в системе ценностных констант, поскольку выступает базовой эмоциональной ценностью праздника. Праздничное время прерывает обычный ритм повседневной жизни, временно освобождает человека от будничных забот и создаёт условия для коллективного эмоционального подъёма, что отражается в русских паремиях *Всякая душа празднику рада* [ПРН Т.2: 293], *Празднички ватажнички, а будни одиночки* [Там же], а также в китайских паремиях *冬去春来艳阳天, 踏歌起舞庆丰年* ‘Зима уходит, весна приходит, солнце сияет ярко; с песнями и танцами празднуют урожайный год’ [БСКП Т.1: 212] и *正月十五闹元宵, 人山人海把灯瞧* ‘На Праздник фонарей шумное гулянье; людское море любит фонарями’ [Там же: 1314], где праздничная радость репрезентируется через акциональные компоненты пения, танца, празднования и шумного народного гулянья, что подчёркивает коллективный и эмоционально насыщенный характер праздничного времени.

Дом и семья представляют собой универсальные ценности для разных лингвокультур. В коллективистской культуре России и Китая счастье и единство семьи во время традиционных праздников выступают общими ценностями для двух народов. В русской традиции семья собирается вместе во время таких праздников, как Новый год, Рождество, Масленица и Пасха. Паремия *Тогда сиротке и праздник, когда белую рубаху дадут* [НМ: 83] подчеркивает особую ценность семейного тепла и заботы о друг друге: в ней образ сироты противопоставлен полноте семейного благополучия. Однако в русских паремиях больше внимания уделяется торжеству и веселью: *И дурак празднику рад* [ПРН Т.2: 294]; *В субботу на работу, в воскресенье на веселье* [Там же]; *В праздник и у воробья пиво* [Там же]. В китайской культуре воссоединение семьи имеет особое значение, особенно во время праздников, когда оно становится одной из главных традиций. Паремии отражают это глубинное стремление к единству: *人逢佳节倍思亲* ‘В каждый праздник особенно сильно скучать по близким’ [БСКП Т.1: 771]; *正月十五卖元宵—抱成团* ‘Продавать юаньсяо на Праздник фонарей – держаться вместе, как одно целое’ [БСКС: 917]; *年初一吃饺子—没外人* ‘Цзяоцзы в первый день Нового года – все свои, чужих нет’ [Там же: 560]. Особенно показателен обычай собираться всей семьей в канун Нового года: *三十晚上吃团圆饭—人齐话圆* ‘В канун Нового года есть праздничный ужин – все в сборе, и разговоры льются рекой’ [Там же: 628]. Даже материальные трудности не должны препятствовать семейному единству: *有钱没钱, 回家过年* ‘Богат или беден, а на Новый год возвращайся домой’ [БСКП Т.1: 1246].

Праздники прерывают обычное течение жизни, поэтому они несут в себе самые простые человеческие желания: изгнание от зла и несчастий, ожидание хорошего урожая, мира, безопасности и семейного благополучия. В русской традиции эти базовые ценности имплицитно отражаются в паремиях: *Под Новый год надо встряхивать яблони для урожая* [РНК: 291]; *Праздничку честному злат венец, а хозяину многая лета (доброго здоровья)* [БСРП: 716]. Рассмотрим паремии, имеющие рекомендательный характер, когда при соблюдении

определённых правил люди стремятся избежать бед и несчастий, следуя обычаям предков и выражая почтение к силам природы: *Вот под Новый год заплат не плотют, да. Это, говорят, целый год будешь заплатки носить* [РНК: 291]; *В Паску баню нельзя топить – заболеешь* [Там же: 305]; *На Пасху нельзя замуж выдавать* [Там же]; *На Петров день грех работать, праздновали* [Там же: 316]; *В Ильин день не работают: все труды пойдут даром* [Там же: 185].

В китайской традиции стремление к благополучию и защите от несчастий также занимает центральное место. Паремия *端午不戴艾, 死了变把菜* ‘Если на Дуанью не носить полынь, то после смерти превратишься в пучок зелени’ [БСКП Т.1: 226] отражает веру в защитную силу растений. Новогодние запреты направлены на сохранение удачи: *过节不要说狂话, 免得吉利跑出家* ‘В праздник не говори заносчивых слов, чтобы удача не ушла из дома’ [СКПХ: 619]. Особенно показателен обычай, связанный с Богом очага Цзаованом: *二十三, 糖瓜粘* ‘Двадцать третьего числа – липкие леденцы’ [БСКП Т.1: 237]; *腊月二十三送灶君 — 好话多说, 瞎话少说* ‘Проводы Цзаованя в двадцать третий день двенадцатого месяца – добрых слов побольше, лживых поменьше’ [БСКС: 396]. Согласно поверьям, в этот день божество отправляется на небо с вестью о делах семьи, а сладкое подношение призвано «подсластить» его речь, чтобы он сообщил только хорошее. В китайской праздничной паремиологии отчётливо проявляются культ предков и прагматически ориентированные ритуалы, направленные на обретение счастья, достатка и удачи.

Понятие **труда** связано с важными для человека категориями счастья, уважения и жизни [Ломакина 2023: 747]. Анализ паремиологического материала показывает, что труд в русских и китайских паремиях с компонентом-названием праздника является амбивалентной ценностью. С одной стороны, необходимо выполнить определённые работы, чтобы подготовиться к празднику. В русской традиции это отражается в паремиях о Масленице: *Первые три дня Масленой недели шла подготовка к празднику: привозили дрова для масленичных костров, убирали избы* [РНК: 253]; *А вся неделя Масленичная: понедельник, тут всё*

чистили и мыли... [Там же: 255]. Некоторые праздники непосредственно связаны с началом сельскохозяйственных работ: *На Еремея и ленивая соха в поле выезжает* [Там же: 148]; *На Конона копай грядку* [Там же: 213]; *Конон на огород позвал* [Там же]. *До Ильина дня сено сметать, пуд меду в него накласть* [ПРН Т.2: 352].

В китайской традиции подготовка к празднику также включает обязательный труд: *二十五, 扫房土* ‘В двадцать пятый день двенадцатого месяца выметают пыль из дома’ [БСКП Т.1: 237]. Многие праздники непосредственно связаны с сельскохозяйственным циклом. Праздник Цинмин знаменует начало весенних работ: *清明种棉花, 不用问邻家* ‘Сеять хлопок на Цинмин, соседей спрашивать не нужно’ [Там же: 730]. Праздник Дуанью связан с летними полевыми работами: *五月初五是端阳, 吃了粽子忙插秧* ‘Пятый день пятого месяца – Праздник Дуаньян; съев цзунцзы, спешат высаживать рисовую рассаду’ [Там же: 1052]. Важность своевременного труда подчеркивается в паремии: *惊蛰不犁地, 好似蒸馍跑了气* ‘Если в день Цзинчжэ не пахать землю, это всё равно что пароварка выпустила пар’ [ТКП: 45].

С другой стороны, праздник связан с отдыхом, и в этот период работать нельзя; в русской традиции это проявляется особенно ярко: *Паска – самый страшный праздник. Будешь работать если – руки будут болеть пуще* [РНК: 305]; *От Рождества до Иванова дня в деревнях женичины не прядут и не шьют* [Там же: 362]; *В Рождество лапти плести – родится кривой, шить – уродится слепой* [Там же]. Запрет на работу мотивирован сакральным значением праздничного времени: *Перед Рождеством, Благовещеньем и Крещеньем прясть было как грех* [Там же].

В китайской традиции также существуют запреты на определённые виды работ в праздничные дни, особенно в первые дни Нового года: *初一不担水, 初二不拿针* ‘В первый день Нового года воду не носят, во второй день иглу в руки не берут’ [СКПХ: 619]. Однако, как видно из приведённых выше примеров, многие китайские праздники, напротив, включают труд как неотъемлемую часть

праздничной обрядности, что отражает глубокую связь праздников с аграрным циклом.

Паремии с компонентом-названием праздника можно рассматривать как абстрагированное предствление истории народа: в них заключён большой объём обобщённого **опыта и мудрости**, передаваемых через поколения. Знания о природе, сельскохозяйственный опыт, календарные обряды и нормы общественной жизни зафиксированы в паремиях и через народные ритуалы и обычаи способствуют репрезентации ценностей.

В русской традиции это проявляется в многочисленных приметах, связанных с праздниками: *Закапает на Васьки Капки – год хороший будет (васика). Василий Парийский землю парит* [БСРП: 106]; *Если в Евдокию курица напьётся, то в Егорий бык наестся* [Там же: 325]; *До Евдокею (Евдокию) соски, будет весной тоски* [Там же]; *На Сретенье утром снег – урожай ранних хлебов; если в полдень – средних; если к вечеру – поздних (южн.)* [ПРН Т.2: 340].

В китайской традиции паремии с компонентом-названием праздника выполняют ту же функцию, передавая знания о сроках работ и погодных закономерностях: *立春一日晴, 风调雨顺好年成* ‘Если в Личунь ясный день – год будет урожайным’ [ПСЗП: 43]; *吃了端午粽, 才把棉衣送* ‘Съел цзунцзы на Дуаньбу, только тогда убирай ватник’ [БСКП Т.1: 107]; *冬至无雨一冬晴* ‘Если в Дунчжи нет дождя, то вся зима ясная’ [Там же: 216].

Поскольку язык сохраняет следы патриархата, гендерная асимметрия в оценке женщин проявляется как во фразеологии, так и в паремиологии [Ян 2025]. Праздничные традиции часто отражают идею превосходства мужчин над женщинами. Более того, передаваясь из поколения в поколение, паремии способствуют закреплению этих представлений в повседневной жизни: *Если в Новый год утром первой в дом зайдёт женщина – к несчастью, мужчина – к удаче* [РНК: 291]. Аналогично в китайской традиции праздника Циси прослеживается распределение гендерных ролей: *七月七, 女乞巧* ‘Седьмой день седьмого месяца, девушки просят мастерства’ [БСКП Т.1: 683]. Особенно

показателен запрет: *男不拜月, 女不祭灶* ‘Мужчины не поклоняются луне, женщины не приносят жертвы Богу очага’ [Там же: 618], который закрепляет строгое разделение сакральных обязанностей по гендерному признаку.

Традиционные народные праздники отражают характер, верования и ценностные ориентации народа. Одной из ключевых особенностей русских праздников является их ярко выраженная **религиозность**, что контрастирует со синкретическим характером, сочетающим культ предков, народные верования, даосские, буддийские и светские элементы. В русском народном календаре религиозные праздники занимают центральное место: *На Пасху идут христосоваться с могилами, т.е. обводят могилу яйцом и говорят: «Христос воскрес!»* [РНК: 305]; *Бог Троицу любит* [НМ: 99]; *Где храм, там и праздник* [Там же: 118]; *Пост приводит к вратам рая, а милостыня отверзает их* [Там же: 113]; *Хворого пост, а пьяного молитвы до Бога не доходят* [Там же]; *На Благовещение и на Пасху грешников в аду не мучат* [ПРН Т.2: 342].

Тема жертвоприношения и почитания предков присутствует в паремиях обеих культур, но связанные с ней ценности существенно различаются. В русской культуре религиозный аспект остаётся ключевым в обрядах поминовения: *А воскресеньё последнѣ – Радоница. Христос пришёл к ученикам – все возрадовались* [РНК: 352]; *На Радоницу несли (на кладбище) рыbnик и яички крашеные, а также то, что ели в Пасху, – для умерших. Радоница – это их Пасха* [Там же: 353]; *На Масленой первый блин за упокой* [Там же: 251]. Паремии подчёркивают важность веры и духовного возрождения вне зависимости от места нахождения человека.

В китайских традиционных праздниках жертвоприношения связаны с почитанием предков и божеств. Например, паремия *清明不压纸, 后代无孙子* ‘Если на Цинмин не закрепить жертвенную бумагу на могиле, то у потомков не будет сыновей и внуков’ [БСКП Т.1: 727] передаёт традицию поминовения усопших в день Цинмин, а паремия *糖瓜祭灶, 新年来到* ‘Ячменные леденцы задобряют бога очага, и Новый год придёт’ [Там же: 974] отражает стремление заслужить благосклонность этого божества. Следовательно, жертвоприношения в китайской культуре связаны с практическими целями и почитанием предков в

рамках патриархальной системы. В отличие от русских религиозных верований, ориентированных на духовные стремления, китайские жертвоприношения служат удовлетворению земных интересов через поклонение духам.

Анализ паремиологического материала, связанного с праздниками, показывает, что русские паремии с компонентом-названием праздника чаще отражают внутренние чувства и духовные переживания, сформированные под влиянием религиозной традиции. В то же время китайские паремии акцентируют внимание на семейной преемственности, общественной сплочённости и прагматически ориентированных ритуальных практиках, связанных с почитанием божеств.

Особого внимания заслуживает ценностная диада «труд – безделье», которая в паремиях предстает как шкала с крайними точками [Ломакина 2024б]. В этнолингвистическом словаре «Славянские древности» концепт ПРАЗДНИК определяется как «праздный, порожний, пустой, свободный от труда» [Толстая 2009: 237]. На первый взгляд праздник противопоставлен труду, однако в культурно-семантическом пространстве эти концепты образуют взаимодополняющее соотношение. Радость является одним из ключевых понятий проведения праздника: в атмосфере веселья чрезмерные формы карнавала могут интерпретироваться как оправдание лени (*Ленивому всегда праздник. Ленивому будень чем не праздник?* [ПРН Т.2: 21]), что должно ограничиваться трудовой этикой [Гао 2025г: 152].

Следующие подразделы работы посвящены анализу двух ключевых ценностей, которые наиболее ярко проявляются в праздничных паремиях обеих культур – РАДОСТЬ и ТРУД. Эти концепты отражают эмоциональное и деятельностное отношение к празднику и служат важными маркерами национальной идентичности, позволяя глубже понять специфику восприятия праздничного времени в русской и китайской лингвокультурах.

2.2.2 Репрезентация ценностного концепта РАДОСТЬ в русских и китайских паремиях с компонентом-названием праздника

Традиционные праздники являются неотъемлемой частью национальной культуры, выступая не только как временные маркеры торжеств, но и как носители культурных ценностей, коллективной памяти и эмоционального содержания. Через ритуалы, символы и язык праздники передают социально значимые представления о мире и формируют эмоциональное отношение к нему.

Согласно «Словарю русского языка», праздник включает следующие значения: «1. День торжества в честь или в память какого-л. выдающегося события; 2. Веселье, торжество, устраиваемое кем-л. по какому-л. поводу; 3. О дне, ознаменованном каким-л. важным, приятным событием, а также о самом таком радостном событии» [МАС Т.3: 356]. Несмотря на то что семантика праздника не сводится исключительно к радости и может включать элементы скорби, строгие обряды и даже табу (например, религиозные посты или дни поминовения), именно РАДОСТЬ выступает ключевым концептом, реализуемым в большинстве традиционных праздничных практик.

Паремиологические единицы являются одним из средств репрезентации концептов, поскольку паремиологический фонд языка содержит культурную и прагматическую информацию, формируя паремиологическую картину мира, которая отражает стереотипные представления народа о мире, аккумулирует его социокультурный опыт и служит его концентрированным выражением [Паремиология без границ 2020: 35]. В рамках языковой картины мира концепт РАДОСТЬ занимает центральное место, относясь не только к эмоциональной сфере, но и к системе ценностных ориентаций [Степанов 2004: 445–454]. Таким образом, исследование паремий, репрезентирующих концепт РАДОСТЬ в праздничном контексте России и Китая, позволяет раскрыть культурные смыслы, особенности национального менталитета и их роль в формировании национальной картины мира.

В культурах России и Китая праздники рассматриваются как важный эмоциональный фактор: радость выступает универсальной эмоцией, отражающей стремление человека к счастью и веселью. Многочисленные русские и китайские паремии выражают позитивное отношение к праздникам. Например, русские пословицы *У Бога всегда праздник. У Бога что день, то и праздник* [ПРН Т.2: 293]; *Кто с ангелами ликует, тому завсе праздник* [Там же]; *Всякая душа празднику рада* [Там же]; *Откладывай веселье до праздника* [НМ: 333] подчёркивают радость и удовольствие, которые приносит праздник. В китайском языке также широко выражены ожидание праздника и его положительная оценка. Например, сехоуэй *节日挂灯笼—庆贺* ‘На праздник вешают фонари – отмечают’ [БСКС: 358] через обычай развешивания фонарей символизирует радость и празднование; сехоуэй *逢年过生日—双喜临门* ‘Праздновать день рождения в Новый год – двойная радость приходит в дом’, акцентирует идею праздничной радости, усиливаемой совпадением двух значимых событий. Чэньюй *锣鼓喧天* ‘Гонги и барабаны оповещают небо’ [Готлиб 2019: 271], *火树银花* ‘Огненное дерево, серебряные цветы’ [Там же: 196], *喜气洋洋* ‘Океаны радостного духа’ [Там же: 455] ярко демонстрируют стремление людей к прекрасной жизни и активное переживание атмосферы праздничной радости.

Праздничная радость, будучи общей для разных культур, проявляется через уникальные традиции и ценности, формируя специфические культурные коды. В русской культуре радость часто связана с религиозным опытом, подчёркивая духовное удовлетворение и благоговение перед сакральным. Паремии *Такой праздник, что в этот день и грешников в аду не мучат* (Благовещение и Светл. Воскресенье) [ПРН Т.2: 293] и *В такой день (праздник годовой) у Бога все равны* [Там же: 294] показывают, что праздничная радость проистекает не только из обрядово-праздничных действий, но и из религиозного чувства, а также из представлений о равенстве и искуплении. Паремии *На Пасху играет солнце, радуется* [РНК: 306]; *На Пасху солнышко мечется – Богу радуется* [Там же] подчёркивают гармонию между человеком, природой и Богом. В китайской

культуре праздничная радость связана прежде всего с воссоединением семьи и гармонией с природой. Например, паремия *正月初一贺新正, 会友探亲情* ‘В первый день первого месяца поздравляют с Новым годом, встречаются с друзьями и навещают родственников’ [СКПФ: 791] подчёркивает духовное удовлетворение от семейного единения. Паремия *八月十五的月亮—正大光明* ‘Луна в Праздник середины осени – яркая и светлая’ [БСКС: 13] через природный образ полнолуния связывает радость с воссоединением, светом и другими положительными коннотациями.

Радость от праздника возникает как из его духовного содержания, так и из материальных факторов: подарков, праздничных блюд, изобилия. «Пища – это ярко выраженная этническая и национальная константа» [Павловская 2022: 285]. В традициях Китая и России праздники неизменно сопровождаются символическими блюдами, которые ассоциируются с радостью и благополучием. Ср.: *Без блина – не Маслена* [ПРН Т.2: 288] и *腊八粥, 吃不完, 吃了腊八庆丰年* ‘Каши Лаба не съесть до конца; съешь кашу Лаба – отпразднуешь урожайный год’ [БСКП Т.1: 482]. Кроме того, в русской культуре мясо и алкоголь также играют значимую роль как источники праздничной радости, что отражается в паремиях: *На праздник и у комара сусло (и у воробья пиво)* [ПРН Т.2: 294]; *У нашего князя по велик день мясо* [Там же].

Таким образом, если символические блюда материализуют радость через вкусовые и обрядовые ощущения, то совместные ритуалы и игры превращают её в коллективный эмоциональный опыт, укрепляющий культурную идентичность. Ср.: *На Пасху всегда в лапту играют* [РНК: 304]; *Гумно разметут да на гумне там и плясали о Паске* [Там же]; *В Рождество имочками играли* [Там же: 361]; *Рождество лодыжками играли, пиво варят на хмелю* [Там же]; *端午节划龙舟—载歌载舞* ‘На праздник Дуанью гонки на драконьих лодках – с песнями и танцами’ [БСКС: 171]; *正月十五看花灯—走着瞧* ‘В пятнадцатый день первого месяца смотрят на фонари – поживём и увидим’ [Там же: 917].

Календарная ритмичность праздников, синхронизированная с природными циклами, формирует особый тип радости, связанный с гармонией времени и пространства. С одной стороны, праздничные даты маркируют ключевые точки годового цикла, создавая эмоциональную привязку к ритмам природы: *До Николы крепишь, хоть разопрись: с Николы живи, не тужи* [ПРН Т.2: 348] и *春打河开, 南雁北来* ‘В день Личунь, Начало весны, реки вскрываются, и дикие гуси летят с юга на север’ [БСКП Т.1: 138]. С другой стороны, они аккумулируют радость от материального изобилия и природного плодородия, связанного с урожаем: *На Николу Лягушка квачет, овёс скачет* [ПРН Т.2: 347] и *立秋处暑八月到, 玉米掰开肚皮笑* ‘С приходом Лицю и Чушу в августе кукуруза раскрывает свои початки и словно смеётся’ [БСКП Т.1: 513].

В контексте праздников радость как ценность связана с семейным счастьем, материальным и духовным благополучием, что отражает общее стремление человечества к лучшей жизни и сохранению культурной идентичности. Согласно О.В. Ломакиной, в паремиях наблюдается амбивалентность ряда ценностей, и «даже единичное упоминание понятия может свидетельствовать о важности данной ценности или антиценности для общества» [Ломакина 2022б: 12]. В.И. Даль в словаре «Пословицы русского народа» систематизировал языковые репрезентации этой ценностной дихотомии в рубрике «*Радость – горе*» [ПРН Т.1: 117]. Хотя в праздничном контексте негативная оценочность не всегда достигает полюса «горя», она всё же демонстрирует различия в выражении антиценностей в русской и китайской культурах.

В русских паремиях мгновенность праздничного веселья противопоставляется повседневной жизни: *В воскресенье веселье, в понедельник похмелье* [ПРН Т.2: 294]; *В воскресенье братина, в понедельник хмелина, во вторник похмелье, в среду на оскомину, в четверг горещан, в пятницу поклоняться, в субботу не работа* [Там же]; *Не знаешь праздника, так знай хоть будни* [БСРП: 716]. Важно отметить, что в русских пословицах радость иногда приобретает морально-критический оттенок. Например, пословицы *Ленивому*

всегда праздник [НМ: 381]; *Лежебок и в будни у праздничка* [Там же]; *Ленивый в святцы не глядит, ему лень праздник указывать* [Там же] иронически показывают, что чрезмерное стремление к праздникам может становиться оправданием лени, намекая на то, что радость как ценность должна быть ограничена трудовой этикой.

Китайские паремии акцентируют внимание на материальном достатке как необходимом условии чувства радости от праздника. В паремии *有了天天节, 没了节不节* ‘При наличии достатка каждый день воспринимается как праздник; при его отсутствии даже праздник утрачивает праздничный смысл’ [БСКП Т.1: 1242] материальная ценность не номинируется эксплицитно: она репрезентируется имплицитно посредством бинарной оппозиции *有 / 没* ‘наличие / отсутствие’. Эта оппозиция служит оценочным механизмом: при наличии достатка каждый день может восприниматься как праздник, тогда как при его отсутствии даже праздник утрачивает свою праздничную наполненность.

Более эксплицитно связь праздника с материальным благополучием выражена в паремиях *三十晚上熬稀饭—不像过年的架势* ‘В канун Нового года варить жидкую кашу – не похоже на новогодний праздник’ [БСКС: 627] и *过年敲锅盖—穷得叮当响* ‘В Новый год стучать по крышке котла – бедность звенит’ [Там же: 263]. В первом примере праздничная ситуация соотносится с образом жидкой каши, которая выступает маркером нехватки пищи и материальной нужды. Во втором случае образ пустого котла и звенящего звука актуализирует антиценность бедности. Эти паремии отражают укоренённую в аграрной цивилизации прагматическую этику, в рамках которой материальное благополучие воспринимается как необходимая основа праздничных эмоций.

Таким образом, в русской культуре бинарная ось противопоставления праздничной радости основана на дихотомии «сакральное (религия) – светское (излишество)», подчёркивающей роль духовного порядка в обуздании желаний. В китайской культуре оппозиционные отношения проявляются в дихотомии «материальное изобилие – материальный недостаток», что связано с развитием

аграрной цивилизации Китая. В праздничной атмосфере вопрос материального достатка приобретает важное значение. Данная оппозиция в восприятии праздничной радости отражает различия в понимании праздника и радости в России и Китае и выявляет расхождения в ценностных основах двух народов. Радость является универсальной эмоцией, а различия в её восприятии в русском и китайском народном сознании в праздничном контексте обусловлены различиями между религиозно ориентированной и аграрно-прагматической моделями культуры. Сравнение русских и китайских паремий показывает, что выражение эмоций всегда укоренено в истории, верованиях и жизненной практике народа, а паремии служат ключевым инструментом декодирования этого культурного кода.

2.2.3 Репрезентация ценностного концепта ТРУД в русских и китайских паремиях с компонентом-названием праздника

Концепт ТРУД является одним из центральных фрагментов языковой картины мира [Жуков 2004: 88], что обуславливает устойчивый интерес к его исследованию в различных лингвокультурах. Одним из значимых способов репрезентации концептов выступают паремиологические единицы [Ломакина 2024б: 277], поскольку именно в пословицах наиболее полно отражается система этнокультурных ценностей. Паремиологический фонд языка способен репрезентировать информацию о ценностях и антиценностях. Сравнительно-сопоставительные исследования паремий показывают, что труд в разных культурах рассматривается как положительная ценность и противопоставляется лени и праздности [Нелюбова, Ломакина, Мирзаева 2023]. Вместе с тем в контексте традиционных праздников, где труд выступает как общая ценность в русской и китайской лингвокультурах [Гао 2025б], обнаруживаются принципиальные различия в ценностных ориентациях.

В этнолингвистическом словаре «Славянские древности» концепт ПРАЗДНИК определяется через значения «праздный, порожний, пустой,

свободный от труда» [Толстая 2009: 237]. На первый взгляд праздник противопоставлен труду, однако в культурно-семантическом пространстве эти концепты образуют взаимодополняющее соотношение. Праздник не является отрицанием труда, а скорее представляет собой его временную приостановку, необходимую для восстановления сил и духовного обновления.

Под влиянием православного календаря и древнеславянских традиций русские праздники демонстрируют противопоставление труда и отдыха, религиозного ритуала и повседневной деятельности. Рождество, Пасха и другие праздники выступают не только как даты религиозного почитания и поминовения, но и как время освобождения от повседневных забот, семейного общения и развлечений. Некоторые паремии акцентируют сакральное значение отказа от труда, утверждая через отдых и молитву благоговение перед Богом и зависимость человека от Бога: *И на Пасху, детка, ни Божье спаси, не стирать ничего* [РНК: 305]; *На Пасху даже лучину щепать нельзя* [Там же]; *Мужик – проказник, работает и в праздник* [ПРН Т.2: 204].

С другой стороны, в русском народном календаре праздники рассматриваются как периоды отдыха, вынужденной «передышки» в череде трудовых будней. Наиболее яркий пример – Масленица, сохранившая древнеславянские этнокультурные черты и представляющая собой «*веселье перед началом полевых работ*». В этот период пекли блины (*В Маслену неделю и с гор катаются, и блины пекут* [РНК: 250]), сжигали чучело (*В воскресенье масленку жгёшь. Костёр разводишь, по этому костру катаешься, лёд обдираешь* [Там же]), коллективно исполняли песни и водили хороводы *На Масленой катались на лошадях. Тогда машин не было – с гармошками, с песнями катались* [Там же: 249], символически провожая зиму и встречая весенний земледельческий цикл. Радость выступает ключевым понятием, реализуемым в праздничной практике: в атмосфере веселья чрезмерные формы карнавала могут интерпретироваться как оправдание лени (*Ленивому всегда праздник. Лежебок все у праздничка* [ПРН Т.2: 294]), что должно ограничиваться трудовой этикой [Гао 2025г: 152].

При этом труд и праздник не следует рассматривать как абсолютно противопоставленные друг другу сферы. Как отмечает О.В. Моргунова, «традиции коллективного труда и отдыха, отмеченные хрононимией, взаимосвязаны в народном календаре и формируют цикл трудовых и праздничных периодов» [Моргунова 2021: 178]. Праздники маркировали завершение одного этапа хозяйственной деятельности и переход к следующему, вследствие чего отдых включался в структуру единого трудового года. Таким образом, труд в русских праздниках представлен преимущественно в символично-ритуализованной форме, а не как непосредственное участие в производственной деятельности. Смысл праздника заключается в приостановке повседневного труда и духовной разрядке, достигаемой через обрядовые действия и коллективное веселье, что обеспечивает психологическую разгрузку и религиозное обновление.

В китайской традиционной системе представлений труд рассматривается как одна из базовых ценностей человеческой жизни. Пословица *平日不劳动的人, 一生就没有节日过* 'Тот, кто в будни не трудится, всю жизнь не знает праздника' [БСКП Т.1: 671] репрезентирует аксиологическую доминанту ТРУД эксплицитно посредством лексики *劳动* 'труд', связанной с повседневной хозяйственной деятельностью. Отрицательное выражение *没有节日过* 'не имеет праздника' актуализирует антисценарий, при котором отсутствие труда приводит к утрате праздничной радости. Тем самым ценность труда вступает в аксиологически валентную связь с ценностью праздника и радости: праздник осмысливается не как произвольное веселье, а как результат предшествующего труда. Ср.: рус. *Примечай будни, а праздники сами придут* [ПРН Т.2: 293], где также подчёркивается оппозиция «будни – праздник».

Следует отметить, что это положение соотносится с теорией коммуникативной аксиологической валентности Т.Г. Бочиной, согласно которой ценности в конкретной аксиосфере образуют организованные связи с другими ценностями [Бочина 2023]. В этом смысле труд в праздничном контексте русской

и китайской лингвокультур соотносится с радостью как проявление взаимодействия утилитарно-практической и эмоциональной ценностей.

Китайские традиционные праздники отражают этапы производственного цикла аграрного общества. В контексте праздников труд рассматривается как способ гармоничного взаимодействия человека с природой. Например, праздники Цинмин и Дуаньбу знаменуют этапы весенне-летних полевых работ: *三月清明下薯种, 五月端阳插薯苗* ‘В третьем месяце, на Цинмин, высаживают семенной картофель; в пятом месяце, на Дуаньбян, пересаживают картофельную рассаду’ [БСКП Т.1: 841]. Праздник середины осени приходится на пору сбора урожая: *中秋前后是白露, 宜收棉花和甘薯* ‘В период Чжунцю наступает Белая роса (Байлу), самое время убирать хлопок и батат’ [Там же: 1331]; *五月端阳有秧栽, 八月中秋有谷割* ‘Дуаньбу соответствует посадке риса, а Чжунцю – сбору урожая’ [Там же: 1053]. Праздник Лаба обозначает завершение годового трудового цикла и сопровождается обрядами жертвоприношения и благодарения за урожай, что отражено в паремии: *腊八祭灶, 年下来到* ‘Лаба и жертвоприношение богу очага – предвестие наступающего Нового года’ [Там же: 481].

Кроме того, и другие праздники неизменно сопровождаются конкретными видами трудовой деятельности. Например, каждому дню перед китайским Новым годом соответствует определённое подготовительное занятие: *腊月二十三, 晒被洗衣衫; 腊月二十四, 清洁房边地; 腊月二十五, 扫房掸尘土; 腊月二十六, 洗净禽畜屋; 腊月二十七, 里外洗归一; 腊月二十八, 家什擦一擦; 腊月二十九, 脏物都搬走* ‘В двадцать третий день двенадцатого месяца – проветривают одеяла и стирают одежду; в двадцать четвёртый – убирают пространство вокруг дома; в двадцать пятый – подметают дом и сметают пыль; в двадцать шестой – вычищают помещения для домашней птицы и скота; в двадцать седьмой – всё внутри и снаружи моют до чистоты; в двадцать восьмой – протирают домашнюю утварь; в двадцать девятый – весь мусор выносят из дома’ [Там же: 483]. В китайской традиции, сформированной под влиянием аграрной цивилизации, праздник

зачастую представляет собой особое время, отличное от повседневной жизни и предназначенное для решения тех задач, которые невозможно выполнить в будни.

На период празднования Дня образования КНР, отмечаемого 1 октября, приходится период созревания кукурузы, поэтому закрепились своего рода «современная традиция»: молодые люди, покинувшие родные дома, возвращаются в деревню для уборки кукурузы. Этот обычай не только отражает традиционное представление о семейном единении во время праздника, но и демонстрирует преемственность аграрной культуры в современном праздничном контексте.

В контексте праздника различия концепта ТРУД в русском и китайском народном сознании коренятся в неодинаковом понимании самого праздника. Оба народа признают праздник особым временным ориентиром в календаре, днём, отличным от повседневной жизни. Однако в русской культуре ряд православных праздников предполагает «отказ от труда»: в представлении русских любая работа, особенно «грязная», считалась грехом. Светские же праздники отличались весельем, наличием развлечений и предполагали отдых, но не отказ от работы. Кроме того, под влиянием религиозной культуры русский народ уделяет больше внимания душевному спокойствию и торжеству. В китайской культуре, напротив, подчёркивается мемориальное и узловое значение праздника. В рамках философской концепции «единства Неба и человека» (кит. 天人合一) труд в праздничное время не противопоставляется празднику столь резко, как в русской традиции, и не исключается полностью. Под превалированием аграрной культуры и социально-экономического уклада некоторые виды труда в праздник сами по себе стали неотъемлемой частью праздничной практики.

Выводы по второй главе

Лингвокультурологический и лингвоаксиологический анализ русских и китайских паремий с компонентом-названием праздника позволил сделать ряд важных выводов.

Русские и китайские паремии с компонентом-названием праздника отражают праздничные традиции и обряды, которые представлены преимущественно в следующих тематических группах: праздничная пища, подготовительные и обрядовые действия, социальные ритуалы, религиозные практики, а также табуизация в приметах. Тематические группы паремий демонстрируют культурные универсалии и одновременно выявляют национально-культурную специфику.

Этнолингвомаркеры, представленные названиями праздников, хрононимами, антропонимами и артефактами, выступают ключевыми носителями культурной памяти, функционируя как свёрнутые культурные коды, способные актуализировать сложные комплексы исторических, религиозных и символических представлений. При этом русские этнолингвомаркеры преимущественно связаны с религиозно-исторической семантикой (*Юрьев день, колокольный звон, блины, Пасха* и др.), тогда как китайские – с ассоциативно-символическим и прагматическим осмыслением культурной реальности (*Бог очага, новогодние парные надписи, фонари* и др.).

Хрононимы в составе паремий демонстрируют различия в моделях осмысления времени. В русских паремиях они тесно связаны с антропонимами и отражают антропоцентрическую картину мира, в которой человек взаимодействует с сакральным через посредничество религиозных фигур. В китайских паремиях хрононимы, соотносящиеся с системой сезонного календаря, отражают натурфилософское понимание времени как циклического процесса, требующего гармоничного включения человека в природные ритмы.

Лингвоаксиологический анализ позволил определить ценностные доминанты паремий с компонентом-названием праздника. Общими для двух

лингвокультур ценностными доминантами являются *радость, счастье, семья, труд, опыт, ум, вера в Бога*, однако их иерархия и наполнение различаются. Русские паремии представляют духовные ценности под влиянием религиозных традиций, а китайские – семейные и прагматически ориентированные ценности, связанные с аграрной культурой и социальной практикой.

Концепт РАДОСТЬ репрезентируется в русских и китайских паремиях через символические блюда, коллективные игры, календарную ритмичность и праздничные обряды. Однако в русских паремиях радость связана с религиозным опытом и имеет амбивалентный характер, тогда как в китайских она неразрывна с семейным единением и материальным достатком. Противоположность радости в русской традиции проявляется в образах похмелья, временности праздничного веселья и моральном осуждении лени, в китайской – в образах бедности и материального недостатка, разрушающих праздничную атмосферу.

Концепт ТРУД также обнаруживает принципиальные различия в русской и китайской паремиологических картинах мира. В русской традиции труд представлен преимущественно в символично-ритуализованной форме: через подготовку к празднику, запреты на работу в дни православных праздников и восприятие праздника как «передышки» перед постом или новыми трудовыми буднями. В китайской традиции многие праздники непосредственно включены в сельскохозяйственный цикл, что отражает философию «единства Неба и человека» и представление о труде как условии праздничного благополучия.

Таким образом, сопоставительный анализ показывает, что паремии с компонентом-названием праздника функционируют как универсальный механизм хранения и трансляции культурной памяти, однако способы репрезентации этой памяти обусловлены различиями в религиозных, философских и социальных основаниях двух лингвокультур. Русская традиция тяготеет к религиозно-духовной модели мира, тогда как китайская – к натурфилософской и прагматически ориентированной модели, что находит системное отражение в паремиологической картине мира.

ГЛАВА 3. ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ПАРЕМИЙ И ИХ РЕАЛИЗАЦИЯ В РУССКОМ И КИТАЙСКОМ ПРАЗДНИЧНОМ НАРРАТИВЕ

3.1. Паремии в русском и китайском праздничном нарративе: анализ материала и его общая характеристика

Паремии как особый класс устойчивых языковых единиц обладают значительным функциональным потенциалом, который актуализируется в процессе их употребления в различных типах дискурса. В современной лингвистике утвердилось понимание того, что функциональное описание языковых явлений должно сочетаться с когнитивным и лингвокультурологическим подходами, а также «осуществляться на широком социо-историко-культурном фоне» [Ломакина 2018б: 8]. Именно в контексте раскрывается способность паремий выходить за рамки чисто референтного или иллюстративного использования, интегрируясь в сложные текстуальные структуры, прагматические отношения и ценностные системы [Комкова, Ломакина 2024; Королькова, Новикова 2025; Красильникова, Ломакина, Соколова 2025].

Паремии рассматриваются как часть фольклорного фонда языка, осмысляются как важный компонент художественного текста, активно участвующий в процессах смыслообразования, интерпретации текста и конструирования языковой картины мира [Ломакина 2018б; Бредис, Димогло, Ломакина 2020]. Обращение к художественному тексту позволяет исследовать их функционирование с учётом индивидуально-авторского и коллективного опыта. Как отмечает Е.М. Дубровская, «художественный текст содержит как эксплицитную, так и закодированную культурным фоном информацию» [Дубровская 2024: 403]. Исследователи подчёркивают, что паремии, благодаря

своей природе, обладают способностью выполнять целый ряд функций, причём в конкретной речевой ситуации они часто проявляют полифункциональность [Ломакина 2018б].

Особый интерес представляет функционирование паремий в праздничном нарративе, выступающем в качестве дискурсивного пространства высокой концентрации культурной памяти и традиционного опыта. Праздничный контекст создаёт уникальные условия для актуализации функционального потенциала паремий, поскольку паремии с компонентами-названиями праздников фиксируют связь народной мудрости с календарными циклами и обрядовой практикой (это показано во второй главе данного исследования). В праздничном нарративе паремии не просто воспроизводятся как устойчивые единицы, но и включаются в живую ткань повествования, реализуя заложенный в них функциональный потенциал и проявляя полифункциональность. Таким образом, сопоставительный анализ функционирования паремий в праздничном нарративе позволяет выявить универсальные механизмы их функционирования и проследить национально-культурную специфику их употребления.

Материалом для анализа послужили два классических произведения русской и китайской литературы, в которых праздничный нарратив играет структурообразующую роль. Русским материалом служит роман И.С. Шмелёва «Лето Господне», выстроенный в соответствии с православным календарём и воссоздающий традиционные русские праздники и сопутствующие им обряды. Произведение обладает ярко выраженной фольклорной и лингвокультурологической ценностью и представляет собой «текст памяти». Как замечает Я.О. Гудзова, «без обращения к запечатленному в фольклорных жанрах традиционному народному миропониманию невозможна также актуализация памятного аспекта шмелёвского романа» [Гудзова 2018: 39]. В романе «Лето Господне» праздничные мотивы, репрезентирующие народную традицию, органично сочетаются с паремиями как носителями народной мудрости, что позволяет выявить глубокое единство религиозного сознания, повседневного жизненного опыта и языковой традиции в русской национальной культуре.

Китайским материалом служит роман Сюэциня Цао «Сон в красном тереме» («Хунлоумэн», кит. «红楼梦»), поскольку он представляет собой «всеобъемлющее, энциклопедическое произведение, которое с наибольшей полнотой отражает особенности и своеобразие национальной жизни и национального характера» [СКТ Т.1: 5]. В произведении представлены практически все важнейшие традиционные праздники Китая. Повествование романа разворачивается в соответствии с ходом праздничного календаря и широко отражает судьбы нескольких поколений большого аристократического рода, его расцвет и последующий упадок. При этом смена праздничных периодов соотносится с развитием сюжетных линий произведения. Анализ паремий, функционирующих в романе «Сон в красном тереме», позволяет наглядно выявить особенности традиционной праздничной культуры Китая, а также раскрыть функциональный потенциал паремий в праздничном нарративе.

Следует отметить, что основанием для выбора данных произведений послужило наличие в них ярко выраженного праздничного нарратива. В обоих романах посредством изображения семейной и родовой жизни, праздничной трапезы, обрядов, правил поведения и других форм социального взаимодействия формируется относительно целостная картина традиционной культуры. Благодаря этому произведения предоставляют репрезентативный материал для исследования функционального потенциала паремий в художественном тексте. Несмотря на различия во времени их создания, жанрово-композиционной организации и масштабе повествования, их сопоставление представляется методологически обоснованным, поскольку позволяет выявить как общие механизмы функционирования паремий, так и национально-культурную специфику их реализации в рамках различных моделей праздничного времени.

Прежде чем перейти к конкретному анализу, необходимо охарактеризовать паремиологический материал, представленный в романах «Лето Господне» и «Сон в красном тереме». С учётом имеющихся исследований и принятого в данной работе объёма понятия *паремия* нами был проведён количественный анализ материала обоих произведений. В романе «Лето Господне» для

функционального анализа отобрано 152 паремиологические единицы (объём произведения около 427 страниц), в т.ч. пословицы, приметы, загадки, присловья и другие типы паремий.

В романе «Сон в красном тереме» для функционального анализа отобрано 436 единиц (объём произведения около 1874 страниц). Из них 315 единиц относятся к ядерным типам китайских паремий (*яньюй*, *чэньюй*, *сехоу* и *гуаньюньюй*), а 121 единица относится к периферийным типам, включая *шими* (стихотворные загадки), *дуйлянь* (парные надписи), *цзюлин* (застольные речевые игры), отдельные устойчивые поэтические тексты и др.

В отличие от указанного выше материала, включающего 581 единицу (см. п. 1.1.4) и демонстрирующего степень лексикографической репрезентации романа, т.е. степень фразеологизации соответствующих выражений, данная выборка представляет собой специально отобранный из текста художественного произведения материал, используемый для анализа функционального потенциала паремий в праздничном нарративе. При этом из 436 единиц 152 совпадают с материалом трёх использованных словарей (БСКП, БСКГ, БСКС), поэтому приведённые количественные показатели не противоречат друг другу.

Указанные показатели характеризуют объём материала, отобранного для функционального анализа, а не общее количество паремиологических единиц в произведениях. В ходе отбора были исключены единицы, естественно включённые в разговорную речь персонажей, функциональная нагрузка которых в художественном контексте выражена слабо и которые зачастую трудно отграничить от обычных разговорных выражений. Особенно значительное количество таких единиц в романе «Сон в красном тереме»: Из 581 единиц, зафиксированной в трёх использованных словарях, 441 единица приходится на БСКГ. Вследствие различий в объёме двух произведений количественные показатели используются преимущественно для характеристики состава исследовательского материала и не служат основанием для прямого сопоставления частотности употребления паремий.

3.2. Функционирование паремий в праздничном нарративе

3.2.1 Кумулятивная функция праздничных паремий

Праздничный нарратив в художественном тексте представляет собой особое семиотическое пространство, в котором взаимодействуют элементы ритуала, культурной памяти и ценностных представлений народа. В этом контексте паремии выступают как фольклорные включения, так и как функционально значимые единицы, которые обеспечивают связь индивидуального повествования с коллективным культурным опытом. Кумулятивная функция паремий проявляется в их способности аккумулировать традиционные знания, нормы поведения и ценностные установки, актуализируемые в контексте праздничных событий.

В рассматриваемых произведениях «Лето Господне» и «Сон в красном тереме» кумулятивная функция паремий реализуется посредством общего механизма – воспроизведения традиционной праздничной культуры. Вместе с тем конкретное содержание аккумулируемой информации и способы её текстовой репрезентации в данных произведениях обладают национально-культурной спецификой.

Одним из основных проявлений кумулятивной функции паремий в исследуемых произведениях является закрепление представлений о календарной организации праздничного времени. Время, отражённое в паремиях, соотносится с определёнными периодами годового цикла, а паремии фиксируют последовательность праздников и актуализируют закреплённые в них знания в конкретных сценах художественного повествования.

Стремясь передать национальный дух, И.С. Шмелёв последовательно интегрирует паремии в нарративную структуру романа «Лето Господне», в котором воссоздаётся годовой круг православных праздников. Благодаря этому паремиологические единицы выходят за рамки простых фольклорных включений

и превращаются в смысловые доминанты, способствующие актуализации культурной памяти и реконструкции национальной ценностной картины мира, что придаёт произведению культурную семантику и особую художественную выразительность.

Календарные знания репрезентируются в произведении через использование этнолингвомаркеров (геортонимов, антропонимов) и установление их взаимосвязи с природно-сезонными изменениями.

Ср.: *Подошли **Спасы** – готовь запасы* (глава «Яблочный Спас») [ЛГ: 105]; *Вот подойдет «**Покров**» – всему развяза* (глава «Покров») [Там же: 218]; ***Варвара-Савва** мостит, **Никола** гвоздит* (глава «Рождество») [Там же: 287]; ***Введение** ломает леденье* (глава «Рождество») [Там же: 297].

Свёрнутые в паремиях календарные знания получают развёрнутое воплощение в конкретных сценах праздничной повседневности. Данные паремии называют соответствующие геортонимы и устанавливают связь праздников с природными изменениями, сменой времён года и различными видами повседневной деятельности. Тем самым православный календарь преобразуется в доступную для восприятия и запоминания систему практических знаний. Так, повествование о Яблочном Спасе включает покупку и освящение яблок, а также обрядовое встряхивание яблонь; повествование о Покрове сопровождается описанием домашних и хозяйственных работ; повествование о Рождестве охватывает предпраздничные приготовления и благотворительную помощь нуждающимся. Включение подобных конкретных событий в художественный нарратив актуализирует и закрепляет представление о годовом цикле православных праздников. Посредством паремий эксплицируются личный опыт героя-рассказчика и коллективная культурная память. В то же время фольклорная природа паремий ориентирует читателя на осмысление семантики и символики праздников, акцентируя смысловую значимость конкретных праздничных эпизодов текста.

В китайской классической литературе праздничные сцены также выступают важным пространством функционирования паремиологических единиц. В романе

Сюэциня Цао «Сон в красном тереме» праздники образуют особый нарративный хронотоп, в котором концентрируются культурные символы, ритуальные практики и коллективная память традиционного общества. Праздничное время маркируется прежде всего посредством указания конкретных праздничных дат, фаз луны, а также сезонных артефактов.

Праздничная культура в романе широко репрезентируется посредством периферийных форм паремий, к которым относятся поэтические тексты. Следует отметить, что данные стихотворные фрагменты не являются каноническими произведениями классической поэзии, а представляют собой импровизированные тексты, создаваемые персонажами в качестве средства выражения мыслей и эмоций и одновременно выступающие характерной для изображаемой эпохи формой литературного общения. Благодаря воспроизведению традиционных символов, образов и устойчивых культурных мотивов подобные тексты выполняют кумулятивную функцию, сближающую их с паремиологическими единицами.

Например, в семьдесят шестой главе романа (*«Ночью в Праздник середины осени в саду Роскошных зрелищ написаны эти парные фразы на заданную рифму»*) приводится поэтический текст:

三五中秋夕, 清游拟上元。撒天箕斗灿, 匝地管弦繁, 几处狂飞盏 [ХЛМ: 1088].

Пятнадцатый день – это осень в своей середине. Но день позади. Вот и вечер уже настает. Прозрачность и свежесть! Похоже, что наша прогулка Совпала с весною, и мы перешли в новый год! Стрельца и Ковша засверкали извечные звезды, Светилами ярко расцвечен ночной небосклон... [СКТ Т.2: 539].

Уже первые строки сопоставляют Праздник середины осени и Праздник фонарей, которые приходятся соответственно на пятнадцатый день восьмого и первого месяцев лунного календаря и объединены общими мотивами полнолуния, вечерних прогулок и коллективного празднования. В тексте описываются многочисленные формы праздничного досуга во время Праздника середины осени: поэтические состязания, застольные игры, угощение лунными пряниками и

фруктами, любованию ароматом цветущего османтуса. Звёздное небо и звуки музыки создают торжественную атмосферу. Благодаря подобным описаниям художественный текст фиксирует традиционные формы праздничной культуры, воспроизводящие праздничное пространство.

Сходная праздничная символика представлена и в стихотворении Юйцуня Цзя:

时逢三五便团圆，满把清光护玉栏。天上一轮才捧出，人间万姓仰头看。

[ХЛМ: 14].

*В пятнадцатую ночь по новолуние опять луна – прекрасна и кругла –
Перила словно яшмою покрыла, когда, сияя в небесах, плыла. Там, высоко, – всего
одно светило, всего один лишь искрометный диск, – Но десять тысяч – все
глядим мы в небо, своих голов не опуская вниз!* [СКТ Т.1: 26].

Сочетание «三五» обозначает пятнадцатый день лунного месяца, когда луна достигает полной фазы. В китайской культурной традиции этот образ тесно связан с символикой Праздника середины осени и идеей семейного единения. Стихотворение описывает сцену коллективного созерцания луны и тем самым передаёт традиционную атмосферу Праздника середины осени. Повторяющееся обозначение календарной даты «三五» в двух рассматриваемых поэтических фрагментах связывает календарные знания, природную образность и представление о семейном единении, выступая единым культурным символом.

Кумулятивная функция паремий проявляется также в сохранении и передаче знаний о праздничных обрядах, ритуальной пище, предметах праздничной культуры, развлечениях и формах коллективной деятельности.

В романе «Лето Господне» праздничная обрядность преимущественно включена в систему норм поведения, связанных с православным календарём, и в повседневную жизнь семьи. Так, паремия *Завтра птица гнезда не вьёт, красна девка косы не плетёт!* (глава «Благовещение») [ЛГ: 44] отражает запрет на выполнение работ в день Благовещения. Паремия *Масленица уйдёт – плакать начнётся; душа начнётся; душу готовить надо* (глава «Чистый Понедельник») [Там же: 7] связывает завершение Масленицы с наступлением Великого поста и

необходимостью духовной подготовки к нему. В свою очередь, паремии *Ковры убрали, можно теперь ловко кататься по паркетам, но только страшно, Великий пост: раскатишься – и сломаешь ногу* (глава «Чистый понедельник») [Там же: 10] демонстрирует недопустимость беззаботных игр и развлечений в период поста и тем самым подчёркивает регламентирующее воздействие особого периода в году на повседневное поведение человека. На этой основе в тексте развёртываются подробные сцены уборки дома, приготовления постной пищи, участия в богослужениях и подготовки к праздникам – писатель иллюстрирует жизнь патриархальной семьи.

В романе «Сон в красном тереме» информация о праздничной обрядности и материальной культуре сохраняется и передаётся преимущественно посредством периферийных форм паремий: загадок, поэтических текстов, парных изречений и застольных словесных игр.

Паремии, функционирующие в праздничном контексте, могут эксплицитно или имплицитно отражать традиции, связанные с тем или иным праздником. В тридцать восьмой главе романа персонажи сочиняют стихи о хризантемах.

В стихотворении «*Прикалываю к волосам хризантему*» встречается строка:
瓶供簪裁日日忙, 折来休认镜中妆 [ХЛМ: 526].

Дни шли. Она росла в большом сосуде, Что у ограды нашего жилья. Сорвав ее, я в зеркало взглянула: Красиво! Уж и вправду ль это я? [СКТ Т.1: 551].

Данный поэтический текст отражает обычай прикалывать к волосам хризантему во время праздника Чунъян (Праздника двойной девятки). В китайской культуре этот праздник связан с восхождением в горы, созерцанием хризантем и украшением ими одежды.

Загадка рассматривается как «своеобразный словарь народной концептосферы»: через призму энигматических текстов (загадок) становятся возможными осмысление символов материальной культуры народа и реконструкция их объёмных, многогранных образов [Бочина 2025]. Артефакты, в свою очередь, представляют собой наиболее наглядные и непосредственно воспринимаемые элементы национальной материальной культуры.

Так, в романе посредством загадок символически кодируются такие праздничные артефакты, как петарда и воздушный змей, связанные соответственно с Праздником фонарей и праздником Цинмин.

В двадцать второй главе романа в ходе традиционного разгадывания загадок во время Праздника фонарей приводится загадка, сочинённая Юаньчунь Цзя:

能使妖魔胆尽摧，身如束帛气如雷。一声震得人方恐，回首相看已化灰。(炮竹) [ХЛМ: 313].

Заставить демонов способна и дух от страха испустить, На вид пучок из нитей шелка, но в ней внезапный гром таится. Коль загремит да загрохочет, вас может и ошеломить. Но посмотрите – от нее одна зола уже дымится! (хлопушка/петарда) [СКТ Т.1: 319].

В описательной части загадки реконструируется образ важного праздничного артефакта *петарды*: её внешние признаки (*на вид пучок из нитей шелка*), звуковая характеристика (*гром*), результат сгорания (*одна зола уже дымится*), а также функция предмета (*заставить демонов*). Кодирование данных признаков в тексте загадки позволяет читателю осуществить когнитивный переход от описательного образа к энигмату. В народных представлениях петарды наделяются апотропеической функцией: производимый ими громкий звук должен изгонять злых духов и очищать пространство от нечистой силы. Таким образом, загадка объединяет в одной образной структуре праздничное развлечение и традиционные народные верования. Ср.: *过年不放炮，妖魔鬼怪到* ‘Если в Новый год не запускать петарды, придут демоны и нечистая сила’ [СКПХ: 600].

Аналогичный пример обнаруживается в загадке Таньчунь Цзя:

阶下儿童仰面时，清明妆点最堪宜。游丝一断浑无力，莫向东风怨别离。(风筝) [ХЛМ: 313–314].

Внизу стоящий мальчуган ввысь обращает взгляд: Прекрасен светлый день Цинмин, народ веселью рад! Но невзначай оборвалась натянутая нить,

Восточный ветер ни к чему в обрыве том винить...(бумажный змей/ воздушный змей) [СКТ Т.1: 320].

В тексте загадки отгадка кодируется посредством указания на пространственное положение предмета (*ввысь*), праздничного хрононима (*день Цинмин*), конструктивной детали (*натянутая нить*) и условия функционирования (*ветер*). Кроме того, употребление глагола *винить* способствует персонификации образа ветра и усиливает образность загадки. В процессе образного кодирования данный артефакт соотносится с хрононимом Цинмин, благодаря чему подчёркивается его принадлежность к материальной культуре этого праздника. В китайской традиции Цинмин связан не только с поминовением предков, но и с весенними прогулками и коллективными развлечениями на открытом воздухе. В данном случае традиционный обычай получает художественное воплощение в форме загадки, а воздушный змей превращается в культурный символ весеннего праздника.

В энигматических текстах объединяются указания на праздничное время, материальные объекты и связанные с ними обрядовые или развлекательные действия, тогда как отгадка воплощает абстрактное культурное содержание в конкретном артефакте.

Кроме того, в романе концепт ПРАЗДНИК «конкретизируется через лексику, дискурсивные структуры и культурные метафоры» [Гао 2025а: 339]. На лексическом уровне в тексте формируется поле праздничности концепта, включающее названия праздников *Чуси* (канун Нового года), *Юаньсяоцзе* (Праздник фонарей), *Чжунцзюцзе* (Праздник середины осени), а также наименования разнообразных артефактов, связанных с праздничными традициями. Среди них выделяются ритуальные предметы и культовые атрибуты (*цзунцы* – родовые храмы, *цзици* – жертвенные сосуды, *мэньшэньсян* – изображения дверных духов, *таофу* – персиковые обереги), праздничная пища (*тусуцзю* – вино тусу, *цзисянго* – символические фрукты, *няньгао* – праздничные пирожные, *юэбин* – лунные пряники), ритуальные и праздничные практики (*цзибай* – совершение поклонов, *ясуйцзянь* – вручение новогодних денег, *яньинь* – проведение

праздничных пиров), а также формы развлечений (*шандэн* – любование фонарями, *доупай* – карточные игры, *цайдэми* – разгадывание фонарных загадок, *иньши* – импровизированные поэтические состязания). Эти этнолингвомаркеры образуют семантическое пространство традиционной культуры праздника.

Помимо репрезентации календаря и праздничных ритуалов, паремии отражают традиционные способы познания мира и играют важную роль в выражении этических оценок и осмыслении человеческой жизни.

В романе «Лето Господне» паремии репрезентируют ценностную картину православного духовного мира. Например, паремии *У Бога всего много, не дознаться* (глава «Рождество») [ЛГ: 297] и *Господь и на каждую птицу посылает* (глава «Святки») [Там же: 123] репрезентируют веру как ценностную доминанту русского народа, актуализируя представления о Божьем промысле и милосердии.

Паремии *Славные помирают, а нам и Бог велел* (глава «Обед “для разных”») [Там же: 129]; *Рожался – не боялся, а помрешь – недорого возьмешь* (глава «Крестопоклонная») [Там же: 316]; *Все должны умереть, умрет и он. <...> и никакой жизни уже не будет* (глава «Ефимоны») [Там же: 24] отражают отношение к смерти и выражают философское осмысление жизни. В праздничном контексте ценности, воплощённые в этих паремиях, постоянно актуализуются, обеспечивая стабильность и непрерывность ценностной системы производства и углубляя его культурную семантику. Следует отметить, что данные единицы включают индивидуальное осмысление жизни, смерти и веры в пространство коллективного религиозного опыта.

В эпизоде, соотносимом с паремией *Перелом поста – шука ходит без хвоста* (глава «Благовещение») [Там же: 42], показано, как совместные действия Дениса и рабочих в ситуации угрозы ледохода актуализируют заключённую в паремии абстрактную философию («выживание в условиях утраты, надежда в момент перелома»), переводя ее в конкретный ценностный план и воплощая в практической трудовой установке, основанной на ловкости, стойкости и коллективном взаимодействии. Такое соотнесение превращает народную

мудрость из устного наследия в черту национального характера, способного к преодолению реальных кризисных ситуаций.

Следует отметить, что автор сознательно использует паремии как культурные символы, реализуя их символический потенциал и выстраивая в художественном тексте глубокую смысловую сеть для реализации своего творческого замысла [Ломакина 2017а]. Показательным в этом отношении является образ волка, выступающий в качестве культурного зооморфного кода и органично включённый в паремийные структуры различных контекстов. Как в паремии, связанной с Великим постом (*Пришел Пост – отгрызу у волка хвост*), так и в эпизоде на рождественской ярмарке (*Что волку в зубы – Егорий дал!*), волк предстает как образ скрытой угрозы: в контексте поста он символизирует опасность духовно-нравственного порядка (искушение, грех), а в рождественском сюжете указывает на угрозу социально-бытового характера (мошенники, воры). Оба значения объединяются общей культурной и религиозной семантикой образа волка. Паремии интерпретируют поведение персонажей и социальные практики в определенные праздничные периоды, встраивают их в рамки народной логики и традиционного опыта, что более важно, формируют на глубинном уровне символические значения: в ситуации испытания необходимы бдительность или сакральная защита. В этом проявляется ценностно-регулятивная функция праздничного времени как особого периода, предназначенного для переосмысления системы ценностей и маркирования социальных и нравственных норм.

В романе «Сон в красном тереме» паремии, напротив, в большей степени аккумулируют и передают опыт, связанный с семейной этикой, социальной иерархией и нормами межличностного взаимодействия.

В пятьдесят третьей главе паремии 外明不知里暗 ‘Не привыкли вникать в суть дела’ и 黄柏木作磬槌子, 外头体面里头苦 ‘Посмотришь на кипарис – он будто бы крепкий, а внутри заглянешь – весь сгнил!’ [ХЛМ: 724; СКТ Т.2: 189] употребляются в повествовательном контексте, связанном с передачей Цзиньсяо У натуральной ренты, подсчётом доставленных в усадьбу Нинго подношений для

жертвоприношения предкам и подготовкой к празднованию Нового года. Первая паремия указывает на то, что стороннему наблюдателю трудно узнать истинное положение дел внутри большого семейства. Вторая паремия посредством контраста между горечью древесины хуанбо и гладкой поверхностью колотушки для цина раскрывает противоречие между внешней респектабельностью семьи и её внутренним неблагополучием. Данные паремии актуализируют коллективный опыт традиционного общества, связанный с семейным порядком, социальным статусом и межличностным взаимодействием. В праздничном контексте это противоречие между внешней респектабельностью семьи и её внутренними трудностями, отражающее мирские этические ценностные представления, проявляется особенно остро.

В художественном тексте паремии включаются в речь конкретных персонажей и становятся средством трансляции коллективного опыта. Закреплённые в паремиях ценностные системы реализуются устами действующих лиц, что способствует формированию индивидуальных речевых портретов.

В романе «Лето Господне» передача аккумулированной в паремиях культурной информации осуществляется преимущественно в форме межпоколенной трансляции – от старших к ребёнку. Одним из персонажей, наиболее активно использующих паремиологические единицы, является плотник Горкин. Значительная часть представленных в тексте паремий включена именно в его речь: *И не помышлять, понимаешь. Про земное не помышляй!* (глава «Чистый Понедельник») [ЛГ: 10]; *Ласковое слово лучше мягкого пирога* (глава «Живая вода») [Там же: 411]; *Грех по лесу не ходит, а по людям* (глава «Вербное Воскресенье») [Там же: 336]. Эти паремии отражают православный духовный мир персонажа и характеризуют его как верующего человека, знатока народной мудрости и наставника окружающих. Благодаря этому коллективная культурная память через речь конкретного персонажа входит в индивидуальную память ребёнка.

Проведённый анализ показывает, что в романе «Сон в красном тереме» ядерные и периферийные паремии играют различную роль в реализации

кумулятивной функции, однако в совокупности формируют культурную память произведения. Ядерные паремии (*яньюй*) сохраняют обобщённый жизненный опыт, нормы поведения и ценностные суждения. Периферийные формы паремий, в частности, загадки, парные надписи и застольные словесные игры, в большей степени сохраняют и передают знания о конкретных праздничных артефактах, обрядовых действиях и формах коллективного праздничного поведения.

Таким образом, в романах «Лето Господне» и «Сон в красном тереме» кумулятивная функция паремий реализуется посредством конденсации и сохранения коллективного опыта, а также его повторной актуализации в конкретных праздничных сценах. Общность двух произведений заключается в том, что паремии связывают индивидуальный опыт персонажей с коллективной памятью народа, обеспечивая преемственность традиционной праздничной культуры в художественном нарративе. Вместе с тем способы реализации кумулятивной функции в рассматриваемых произведениях различаются.

В романе «Лето Господне» функция сохранения праздничной культурной памяти реализуется преимущественно посредством устной коммуникации (через употребление пословиц, примет, присловий и приговорок), а также путём включения этих единиц в контекст семейной жизни и праздничной обрядности. Передача культуры в романе «Сон в красном тереме», напротив, характеризуется более выраженной коллективной направленностью. Загадки, застольные словесные игры, сочинение парных строк и праздничные поэтические тексты многократно повторяются, что служит созданию праздничной атмосферы в тексте произведения.

3.2.2 Сюжетообразующая и текстообразующая функции паремий

Паремии участвуют в развитии сюжета и структурировании художественного текста, реализуя сюжетообразующую и текстообразующую функции. Сюжетообразующая функция проявляется в способности паремий

предвосхищать последующие события, задавать направление развития действия, мотивировать поступки персонажей и устанавливать связи между отдельными сюжетными эпизодами. Текстобразующая функция связана с участием паремий в смысловой и композиционной организации текста, с формированием его смысловых доминант и обеспечением семантической связности повествования.

Как отмечает О.В. Ломакина, «смысловые реализации значения как ФЕ, так и паремии осуществляются в составе микро- или макроконтраста» [Ломакина 2018б: 59]. К микроконтексту в рассматриваемых произведениях относится конкретный диалог, отдельный фрагмент текста или праздничная сцена, в которых непосредственно функционирует паремия. Макроконтраст, в свою очередь, охватывает связи данной единицы с последующим развитием сюжета, судьбами персонажей и общей структурой произведения.

В художественном тексте паремии часто проявляют полифункциональность: их **прогностическая функция** может сочетаться с сюжетобразующей и текстобразующей функциями. Паремиологическая единица вводится в повествование в форме приметы, предостережения или обобщённого суждения, после чего её смысл постепенно подтверждается либо переосмысливается в процессе развития сюжета. Повторяясь в разных частях произведения, такая единица приобретает значение структурного маркера, участвующего в организации художественного текста.

В романе «Лето Господне» подобные паремии преимущественно связаны с погодой, сменой времён года или приближением праздников. Например, в первой части романа «Праздники» при праздновании Благовещения повышение уровня воды в Москве-реке и таяние снега трактуются как признаки ясной погоды: *Воды на Москва-реке на два аршина прибыло, вот-вот ледоход пойдёт <...> а ветерок-то на ясную погоду* [ЛГ: 42]; Горкин судит о погоде по звуку, возникающему при пристукивании по дереву: *Постукает горбушкой пальца, звонко если – хорошая погода* [Там же]. Примета *Жавороночек запоел* [Там же: 45] также осмысливается как благой знак, предвещающий удачу: *Под самое под Благовещенье... точно что обрадовал. Надо бы к благополучию* [Там же]. Эти

приметы, в которых закреплён народный опыт наблюдения за природой, непосредственно участвуют в построении праздничного нарратива.

Наиболее показательным в этом отношении является образ птиц. С одной стороны, появление и поведение птиц используются для предсказания погоды. В главе «Ефимоны» первой части прилёт грачей предвещает смену сезона: *По гомону их знаю... самые грачи, грачики. Не ростепель, а весна. Теперь по-шла!..* [Там же: 26]. В главе «Михаилов День» примета *Сорок у нас там!..* – к большим снегам, лютая зима будет [Там же: 262] указывает на то, что скопление большого количества сорок предвещает обильные снегопады и наступление суровой зимы. В следующей главе «Филипповки» сходные приметы получают дальнейшее развитие: *Дым все столбом стоит, и галки у труб жмутся, а вот-вот и Никольские морозы* [Там же: 274]; *Коль ворон сила налетела еще до заговен, уж не сумлевайся. <...> Ранняя ноне зима будет, ласточки тут же опосле Успенья отлетели, зимы боятся. И сорок говорит, несметная сила навалилась, в закутки тискаются, в соломку... Вороны на помойке с зари толкутся, сила ворон, николи столько не было* [Там же: 275] – предсказывают наступление лютой зимы.

С другой стороны, образ скворцов связан с общей организацией повествования. В главе «Розговины», описывающей события первого года, появляется примета *Вольные, божьи скворцы, всем на счастье* [Там же: 69]. В главе «Егорьев день», относящейся ко второму году повествования, примета о скворцах возникает вновь: *Будут у нас скворцы – все будет хорошо*, устанавливает символическую связь между прилётом птиц и благополучным развитием событий, однако вслед за ней звучит тревожный вопрос: *«А как не прилетят?...»* и предсказание в итоге не сбывается: *Да вот, не прилетели. И запустили скворешницы* [Там же: 357], что усиливает предчувствие надвигающегося несчастья. Сразу после этого повествователь с ретроспективной точки зрения объясняет данное явление: *Скворцы не прилетели: чуяли пустоту* [Там же], тем самым подтверждая зловещее значение. Вслед за этим повествование переходит от второй части «Радости» к третьей части «Скорби».

В романе «Сон в красном тереме» концепт ПРАЗДНИК «выступает не только хронологическим, но и смысловым узлом, отражающим эмоциональные состояния персонажей и судьбу семьи Цзя» [Гао 2025a: 339]. В повествовательной структуре произведения такие праздники, как Праздник фонарей, Праздник середины осени и канун Нового года, формируют ключевые точки отсчёта, встраивая жизнь семьи в циклическую модель времени. В этом контексте праздник не только репрезентирует культурные ритуалы и социальный порядок, но и становится пространством концентрации смыслообразующих процессов и развития сюжета.

Паремии в романе «Сон в красном тереме» также обладают ярко выраженной прогностической функцией, в обобщённой форме предвосхищая судьбу всего рода Цзя. Особенно отчётливо данная функция проявляется в ключевых эпизодах повествования, где паремии в сжатой форме обозначают направление развития сюжета и будущие судьбы персонажей. Наиболее показательным является эпизод тринадцатой главы, в котором Кэцин Цинь является во сне Сифэн Ван и произносит ряд паремий: *月满则亏* ‘Луна из полной становится ущербной’; *水满则溢* ‘Из переполненного сосуда вытекает вода’; *登高必跌重* ‘Выше поднимешься – больше падать’; *乐极生悲* ‘Великая радость сменится великим горем’; *树倒猢猻散* ‘Когда дерево падает, обезьяны разбегаются’; *盛筵必散* ‘Даже самый роскошный пир не может длиться вечно’ [ХЛМ: 174–175; СКТ Т.1: 179–180]. Эти шесть паремий, последовательно появляясь в одном фрагменте, концентрированно выражают традиционное для китайской культуры представление о цикличности бытия и неизбежности упадка после расцвета. В этот период род Цзя находится на вершине своего могущества, а эпизод сновидения Кэцин Цинь занимает сильную позицию в повествовательной структуре произведения и обладает очевидным прогностическим значением. Употреблённые в данном контексте паремии предвосхищают дальнейшую судьбу всего рода Цзя.

Обобщающая паремия *盛筵必散* ‘Даже самый роскошный пир не может длиться вечно’ [ХЛМ: 175; СКТ Т.1: 180] задаёт смысловую доминанту всего последующего праздничного нарратива и определяет направление движения сюжета от расцвета к разрушению. Особое значение данной единицы состоит в том, что многочисленные пышные пиры, семейные празднества, изображённые в романе, неоднократно подтверждают заключённый в ней философский смысл: процветание не может продолжаться вечно, а всякое собрание неизбежно завершается расставанием.

В художественном тексте «повторяющиеся языковые единицы могут образовывать событийные ряды, служащие средством создания сюжетной линии произведения, композиционного рисунка» [Ломакина 2018б: 114]. С точки зрения развития сюжета **повторение** способствует постепенной реализации прогностического значения паремии, а с точки зрения текстовой организации повторяющиеся паремиологические единицы связывают между собой различные главы и сюжетные фрагменты.

В романе «Лето Господне» паремия *Делов-то пуды, а она – туды* [ЛГ: 320, 390–391] и её трансформы встречаются в тексте трижды. Многократное воспроизведение данной единицы формирует сквозную смысловую линию, развёртывающуюся во времени и пронизывающую сюжет произведения. Впервые паремия появляется в главе «Крестопоклонная», где отец произносит её в полушутливой форме. Её употребление сопровождается пояснением повествователя: «повторил он знакомую приговорку Горкина: теперь она мне понятна» [Там же]. Данная авторская ремарка свидетельствует о том, что хотя предшествующее употребление этого присловья непосредственно в тексте не представлено, она уже известна повествователю как выражение обобщённой житейской мудрости. В контексте данной главы паремия, взаимодействуя с рядом образов животных и растений, выступает как предзнаменование. Затем в главе «Святая радость» эта единица повторяется дважды, а её прогностическая семантика соотносится с неизбежностью трагического события. Приобретая статус смысловой доминанты текста, данная паремия во взаимодействии с

другими повторяющимися текстами-приметами маркирует переход от языкового предчувствия к художественно воплощённой трагедии.

В романе «Сон в красном тереме» аналогичная прогностическая функция реализуется посредством повторного употребления одной и той же паремии в разных частях текста. Во второй главе Цзысин Лэн, характеризуя положение рода Цзя, использует пословицу 百足之虫, 死而不僵 ‘Сороконожка и мертвая стоит на ногах’ [ХЛМ: 26; СКТ Т.1: 37], подчёркивая способность даже приходящей в упадок семьи сохранять внешнюю устойчивость. В семьдесят четвёртой главе та же паремия вновь воспроизводится в речи Таньчунь: *Стоногое насекомое и после смерти не упадет!* [ХЛМ: 1055; СКТ Т.2: 508]. Она употребляется в ситуации внутреннего кризиса семьи и получает дополнительное осмысление: причина гибели рода кроется не во внешних обстоятельствах, а в его внутреннем распаде и самоуничтожении. Повторение данной единицы на разных этапах повествования усиливает её прогностический потенциал и превращает её в значимый семантический маркер, сопровождающий развитие темы упадка рода.

Взаимодействие паремий с развитием сюжета формирует также механизм **отсроченной смысловой актуализации**. В двадцать шестой главе служанка Сяохун произносит пословицу 千里搭长棚, 没有不散的筵席 ‘Даже под навесом в тысячу ли пир кончается!’ [ХЛМ: 361; СКТ Т.1: 367], которая в условиях расцвета рода Цзя воспринимается как преждевременная. Однако по мере развёртывания сюжета данное высказывание приобретает всё более очевидный предсказательный характер. В семьдесят второй главе эта же паремия повторяется в речи Сыци и звучит уже как констатация неизбежного исхода. Если чэньюй ‘Даже самый роскошный пир не может длиться вечно’ задаёт философскую основу праздничного нарратива, то пословица ‘Даже под навесом в тысячу ли пир кончается’ проецирует данный смысл на уровень повседневного дискурса.

Лексико-фразеологическая система текста способна репрезентировать индивидуально-авторскую картину мира и передавать творческий замысел писателя, что позволяет рассматривать **текстообразующую функцию** паремий на уровне целостной организации художественного произведения.

В первых двух частях романа «Лето Господне» композиция глав и повествовательный ритм в значительной степени подчинены праздничному сюжету: многие главы организованы вокруг конкретного церковного или народного праздника, а паремии, появляясь в начале глав или в их ключевых позициях, выполняют функцию семантической акцентуации. Например, повествование открывается главой о Великом посте, в которой вводится паремия *Пришел Пост – отгрызу у волка хвост* [ЛГ: 8], затем в главе о Благовещении приводится паремия *Завтра и поста нет: уже был перелом поста – щука ходит без хвоста* [Там же: 42], после чего повествование закономерно движется в соответствии с пасхальным календарём. Заголовки глав, соответствующие названиям праздников («Великий пост», «Благовещение»), актуализируют праздничный хронотоп, а паремии, расположенные в начальных фрагментах текста, задают смысловую доминанту и направляют развитие повествования.

Указанные паремии обнаруживают явную соотнесённость с композиционной структурой соответствующих глав. Паремия *Пришел Пост – отгрызу у волка хвост* [Там же: 8], выступая временным маркером начала Великого поста, в экспозиции задает ценностную доминанту воздержания, аскезы и самодисциплины, формируя семантико-эмоциональную установку для последующего изображения строгого, скромного и сдержанного уклада постной жизни. В свою очередь, паремия *Перелом поста – щука ходит без хвоста* [Там же: 42] указывает на рубеж внутри постного периода – праздник Благовещения, структурно предвосхищая изменение тональности повествования и соотносясь с дальнейшим описанием праздничной радости: в этот день совершаются церковные обряды, выпускают птиц, устраивают семейные трапезы, при этом допускается послабление поста. Вместе с тем в кульминационной главе «Пасха» собственно паремии отсутствуют, и повествование переходит от паремиологически опосредованного осмысления сакрального времени к его непосредственной художественной репрезентации посредством конкретизации религиозных обрядов и описания праздничной действительности.

В романе «Сон в красном тереме» паремии участвуют в организации смыслового развития отдельных праздничных сцен. Так, уже в первой главе строка *好防佳节元宵后, 便是烟消火灭时* ‘Знай: Праздник фонарей пройдет, и воцарится тишина, И дым развеется в тот миг, когда погаснет огонек’ [ХЛМ: 10; СКТ Т.1: 22] непосредственно связывает праздничное время с последующим разрушением, превращая праздник в маркер судьбоносного перелома. Афористические единицы *满纸荒唐言, 一把辛酸泪* ‘Заполнена бумага похвальбой, и нет достойной ни одной строки. И, вместе с тем, слезлива эта речь, претит избыток жалоб и тоски’ [ХЛМ: 7; СКТ Т.1: 19] и *到头来都是为他人做嫁衣裳* ‘Не для себя, а для кого-то мы свадебный кроим наряд!’ [ХЛМ: 19; СКТ Т.1: 31] выполняют функцию смысловых обобщений, задавая трагическую перспективу всего текста.

Сходную прогностическую и текстообразующую функции выполняют поэтические тексты, включённые в праздничный контекст. Например, строка *寒塘渡鹤影, 冷月葬诗魂* ‘Замерзшей воды да минует журавль одинокий, Да будет обитель в грядущем для девы тиха! В остылости лунной цветов похоронены души, И чья-то судьба предрекается в строчках стиха’ [ХЛМ: 1092; СКТ Т.2: 544–545] из поэтического цикла, связанного с Праздником середины осени, в семьдесят шестой главе вводит мотивы холода, одиночества и утраты в традиционно гармоничную атмосферу Праздника середины осени. В результате происходит семантическое переосмысление праздничного пространства: наполняется трагическим предчувствием, соотносящимся со смысловой доминантой, выраженной паремией *Даже самый роскошный пир не может длиться вечно*, выступающей как гипероним по отношению к поэтическим строкам.

Наиболее непосредственную организующую роль в локальной структуре повествования выполняет сехоуэй *聋子放炮仗 — 散了* ‘как тем глухим, пускавшим ракету, пора расходиться!’ [ХЛМ: 766; СКТ Т.2: 217], употреблённый в пятьдесят четвёртой главе. В пятьдесят третьей и пятьдесят четвёртой главах

сосредоточены описания различных праздничных действий семьи Цзя в период от кануна Нового года до Праздника фонарей: жертвоприношения предкам, пиры, любование фонарями и другие развлечения. Данные главы представляют собой один из наиболее масштабных и содержательно насыщенных фрагментов праздничного нарратива в романе. В этом контексте сехоуэй эксплицитно отражает обычай запускать петарды и устраивать фейерверки во время Праздника фонарей. На имплицитном уровне семантическая двуплановость компонента 散了, соотносимого как с разлетающимися после взрыва частями петарды, так и с расходящимися участниками празднества, позволяет обозначить завершение пира и праздничных развлечений. Образ взорвавшейся петарды семантически совмещается с мотивом расхождения участников праздника, вследствие чего данная паремия становится локальным текстовым маркером окончания праздничного действия.

В общей композиционной структуре произведения компонент 散了 («разошлись») соотносится с судьбой рода Цзя, переходящего от единства к распаду. Данная бытовая праздничная сцена вместе с неоднократно повторяющимися в романе паремиями формирует семантическую сеть, объединяющую мотивы завершения собрания и распада семьи.

Текстообразующая функция паремий проявляется и на уровне композиции, в частности в системе заголовков глав. Во многих заголовках непосредственно обозначены праздники, что не только указывает на временные рамки действия, но и задаёт эмоционально-смысловую перспективу повествования. Ср.: в заголовке семнадцатой главы «荣国府归省庆元宵» *‘Во дворце Жунго идут приготовления к Празднику фонарей’* [ХЛМ: 224; СКТ Т.1: 225]; пятьдесят третьей главы «宁国府除夕祭宗祠, 荣国府元宵开夜宴» *‘Во дворце Нинго перед Новым годом совершают жертвоприношение; во дворце Жунго во время Праздника фонарей устраивают пир’* [ХЛМ: 737; СКТ Т.2: 182]; семьдесят пятой главы «开夜宴异兆发悲音, 赏中秋新词得佳谶» *‘В разгар ужина слышатся скорбные вздохи; по*

стихам, сочиненным в праздник Середины осени, предсказывают будущее' [ХЛМ: 1064; СКТ Т.2: 516].

В составе этих заголовков лексемы и словосочетания *приготовление, жертвоприношение, пир, скорбные вздохи* формируют ожидание определённого развития событий ещё до обращения к основному тексту, тем самым обеспечивая предварительную подготовку читателя.

Особое значение имеет повторяемость паремий, которая выступает одним из ключевых механизмов организации текста. Повтор в художественном произведении может рассматриваться как средство формирования смысловых доминант [Ломакина 2018б], при этом он реализуется не только посредством непосредственного воспроизведения одной и той же единицы, но и путём постоянного включения в текст различных паремий, относящихся к одной тематико-семантической группе.

На материале публицистических текстов П.П. Ветров обозначает термином *фразеологическая циркуляция* «систематическое включение в текст фразеологизмов одной тематической группы, обеспечивающее организацию эмотивно-модальной перспективы текстового пространства» [Ветров 2011: 9]. Полагаем, что в рамках нашего исследования сходное явление может рассматриваться как механизм формирования **смысловой доминанты** текста и быть обозначено термином *паремиологическая циркуляция*. Несмотря на формальные различия, паремии, объединённые общими ключевыми семами, совместно формируют устойчивый семантический фон и участвуют в текстообразовании.

В романе «Лето Господне» связность текста обеспечивается не только непосредственным повторением одних и тех же паремий, но и семантической циркуляцией текстов-примет, народных суждений о погоде и неоднократно возникающих зловещих предзнаменований. Эти разнородные паремиологические единицы в совокупности организуют эмотивно-модальную перспективу повествования, отражающую переход от надежды и радостного ожидания праздника к тревоге и скорби. Ср.: *Не прилетели. И запустели скворешницы* [ЛГ:

358]; *Собаки чуют. Наш Бушуй еще с Пасхи стал подвывать* [Там же]; *А глаз у ней нехорош, темный огонь в глазу* [Там же: 370]; *Говорят, цветет этот «змеиный цвет» очень редко, лет через двадцать-тридцать. Лет пятнадцать, как он у нас, и ни разу еще не цвел* [Там же: 320]; *И вот, время пришло, «страшный змеиный цвет» набирает бутон-цветок* [Там же: 321]; *Глядя на «страшный змеиный цвет», – «это уж неспроста... не к добру-у...»* [Там же: 427]; *И не мог больше говорить, страшно стало. – И все цветы у нас расцвели... и «страшный змеиный цвет»* [Там же: 440].

В романе «Сон в красном тереме» аналогичный механизм реализуется посредством циркуляции паремий, функционирующих как смысловые доминанты и сближающихся в этом отношении с ключевыми словами текста. Их воспроизведение в различных контекстах способствует формированию устойчивых семантических полей и объединяет разрозненные эпизоды в единую систему. Из 315 паремиологических единиц, составляющих ядро авторской картотеки романа, выявлено 18 единиц, образующих тематико-семантическую группу, в которой актуализируются значения «расцвет – упадок» и «единение – разобщение». В различных паремиях повторяются семантические компоненты «ущербность», «переполнение и истечение», «падание», «горе» и «разобщение». Циркуляция данных семантических компонентов связывает разрозненные праздничные сцены и организует развитие повествования от внешнего процветания рода Цзя к его внутреннему распаду.

Кроме того, паремия *胳膊折了往袖子里藏* ‘Сломанную руку лучше спрятать в рукав’ [ХЛМ: 970; СКТ Т.2: 428], обозначающая стремление скрывать внутренние проблемы, встречается в тексте трижды. Данная паремия неоднократно воспроизводится в различных ситуациях, связанных с внутренними конфликтами семьи, и постепенно трансформируется из индивидуального высказывания в характеристику общего поведенческого кода рода Цзя. Аналогичным образом пословица *吃不了兜着走* ‘Достанется тогда вам!’ [ХЛМ: 904; СКТ Т.2: 361] появляется в тексте четыре раза. Повторяясь в ряде ключевых эпизодов, паремия по мере развития конфликта усиливает семантику угрозы и

неизбежной расплаты, обусловленной внутренними противоречиями. Повторяющиеся паремии выступают в качестве смысловых доминант текста: они формируют цепочки событийных связей, обеспечивают семантическую связность и участвуют в структурировании повествования. Благодаря этому паремии не только отражают народную мудрость, но и становятся инструментом организации художественного текста.

Таким образом, в романах «Лето Господне» и «Сон в красном тереме» сюжетобразующая и текстообразующая функции паремий реализуются посредством текстов-примет, отсроченной контекстуальной актуализации, повторения и формирования смысловых доминант. В двух произведениях паремии предвосхищают развитие событий, связывают различные праздничные эпизоды и организуют эмотивно-модальную перспективу праздничного нарратива.

В сюжетобразующем аспекте паремии романа «Лето Господне» преимущественно основываются на приметах о природе и народных представлениях персонажей, указывая на конкретные события семейной жизни и индивидуальные судьбы. В романе «Сон в красном тереме» паремиологические единицы чаще представлены в философски обобщённой форме и обозначают общую направленность судьбы рода Цзя – от процветания к упадку.

В текстообразующем аспекте паремии романа «Лето Господне» непосредственно включаются в последовательность православного календаря и, располагаясь в начале глав или в переломные моменты повествования, выполняют функцию временных маркеров и смысловых ориентиров. В романе «Сон в красном тереме» паремии встраиваются в масштабное повествование о судьбе рода Цзя, создают смысловые переломы в структуре праздничных сцен и посредством циркуляции формально различных, но принадлежащих к одной тематико-семантической группе единиц формируют сквозные смысловые доминанты, пронизывающие текст.

3.3. Реализация функционального потенциала паремий в праздничном контексте

3.3.1 Метаязыковая функция паремий и их литературная практика

Когда писатель в художественном тексте объясняет, переводит, семантически уточняет или ценностно интерпретирует используемые языковые единицы (слова, фразеологизмы, паремии, заимствования и т.п.), в структуре повествования формируется относительно самостоятельный интерпретационный слой дискурса – метаязыковой [Ломакина 2017б; Ломакина, Амелина 2024]. Метаязык в лингвистике понимается как язык «второго порядка», отражающий рефлексивную способность языка описывать и осмыслять самого себя [Гурочкина 2009].

Обладая высокой степенью обобщённости, оценочности и культурной насыщенности, паремии демонстрируют значительный метаязыковой потенциал. В художественном тексте они интерпретируют ранее высказанные мысли и произошедшие события, способствуют актуализации культурных смыслов и репрезентации авторской картины мира. В этом аспекте паремии могут рассматриваться как особые метаязыковые единицы, обеспечивающие переход от уровня изображения события к уровню его осмысления.

По наблюдению Е.Е. Иванова, реализация метаязыковой функции обусловлена конкретным контекстом, коммуникативным намерением говорящего и способом организации дискурса, поскольку «метаязыковая функция проявляется в тех случаях, когда с помощью пословицы или крылатого выражения объясняется или комментируется содержание ранее высказанной мысли» [Иванов 2022: 175]. Такое понимание позволяет разграничить метаязыковую, оценочную, номинативную и референциальную функции паремий.

Метаязыковая функция паремий реализуется, как правило, посредством специальных маркеров, сигнализирующих о переходе от уровня объектного языка

к уровню рефлексии над языком и культурно осмысленным знанием. К ним относятся вводные метаязыковые маркеры *как говорится, поговорка известная, пословица гласит* и др., которые указывают на обращение говорящего к коллективному опыту и представляют паремию как авторитетное основание для интерпретации происходящего. Формальными сигналами метаязыкового употребления могут также служить кавычки, графическое выделение и прямое указание на жанровую принадлежность выражения. Подобные маркеры относятся к формальным средствам экспликации коммуникативного намерения писателя, поскольку их употребление «показывает желание говорящего сослаться на уже имеющееся мнение», заключённое в паремии [Ломакина 2018б: 78].

В романе «Лето Господне» метаязыковая функция паремий проявляется прежде всего при истолковании религиозных представлений, повседневного опыта и народных воззрений. Паремия, произносимая персонажем или воспроизводимая повествователем, переводит единичное событие в план обобщённого культурного знания.

Так, в главе «Рождество» после описания рыночной суеты и кражи появляется паремия *Что волку в зубы – Егорий дал!*, которая развивает сюжет и интерпретирует произошедшее событие и обобщает заключённый в нём социально-бытовой опыт. Данная паремия направляет читателя на осмысление ситуации кражи и утраты через призму народной культуры, представляя коллективный образ восприятия, окрашенный терпимостью и безысходностью, и предлагает читателю интерпретировать происходящее в рамках праздничной этики. Ср.: *Мы молчим, не сказываем, что это наш знакомый, барин прогорелый. Ради такого Праздника и не обижаются на жуликов: «что волку в зубы – Егорий дал!» Только один скандал всего и видали, как поймал мужик паренька с гусем, выхватил у него гуся, да в нос ему мерзлым горлом гусиным: «разговейся, разговейся...»* [ЛГ: 292].

Паремия *Рожался – не боялся, а помрешь – недорого возьмешь* [ЛГ: 316] появляется в главе «Крестопоклонная». Когда ребёнок-повествователь, рассматривая изображение души, покидающей тело умирающего старика,

испытывает страх, Горкин произносит данное народное изречение. С его помощью он объясняет ребёнку естественность смерти и передаёт народную мудрость о бесстрашии перед концом жизни. Затем Горкин раскрывает смысл паремии, обращаясь к надписи на монастырском ящике (*напевно прописано на том ящике: «Взирайте и назидайте, мы были, како вы, и вы будете, како мы»*), к повседневному жизненному опыту и рассказу о прабабушке Устинье, которая перед смертью осознанно простилась с близкими. В данном контексте паремия одновременно становится объектом истолкования и средством передачи ценностных представлений. Абстрактная религиозная мысль, выраженная словами *«Про прах тленный прописано. А душа ко Господу воспарит»*, воплощается в доступной ребёнку форме народной мудрости. Передавая герою-ребёнку ценностные ориентиры, паремия актуализирует в сознании читателя базовые представления о религиозности и духовных основаниях православной культуры. Благодаря этому она становится важным посредником между повествованием, культурной традицией и авторской ценностной позицией. Реализуя метаязыковую функцию, паремия способствует пониманию текста читателем и участвует в конструировании авторской картины мира и системы ценностей.

Метаязыковое осмысление паремий в романе «Лето Господне» выражается и посредством их непосредственной жанровой квалификации. Метаязыковые маркеры *знакомая приговорка, как говорится, как верно, теперь она мне понятна, я не понял тогда... теперь понял*, а также подобные им формулы формируют особый рефлексивный пласт повествования.

Например, паремию *Делов-то пуды, а она – ту-ды* повествователь называет «*знакомой приговоркой Горкина*» [Там же: 320]. Эта характеристика, с одной стороны, определяет статус паремии как устойчивой и воспроизводимой приговорки, а с другой – связывает её с индивидуальной речевой привычкой персонажа. Паремия становится объектом языковой рефлексии и одновременно участвует в формировании речевой характеристики Горкина.

Аналогичный механизм наблюдается в эпизоде внезапной смерти Жирнова, который ещё накануне участвовал в праздничных событиях. Горкин произносит: *В Писании-то как верно – «человек, яко трава»* [Там же: 21]. Маркер *как верно* вводит цитируемое выражение, направляет внимание читателя на саму паремию и эксплицирует оценочное отношение говорящего к ней.

В главе «Благовещение» отец повествователя беспокоится о судоходных делах и собирается лично заняться ими, однако Василий Васильич убеждает его остаться дома: *«Как говорится, завтра птица гнезда не вьёт, красна девка косы не плетёт!»* [Там же: 44]. Вводный маркер *как говорится* является эксплицитным метаязыковым маркером. Паремия выступает в качестве культурно авторитетного аргумента, обосновывающего необходимость соблюдения праздничного запрета на работу.

В романе «Сон в красном тереме» метаязыковая функция паремий преимущественно реализуется в диалогической речи персонажей.

Показателен эпизод шестой главы, в котором старуха Лю впервые посещает усадьбу Жунго в надежде получить материальную помощь. Сифэн Ван сначала жалуется ей на финансовые трудности семьи, но затем распоряжается выдать гостю двадцать лянов серебра. Услышав об этом, старуха Лю произносит: *瘦死的骆驼比马大* ‘Самый тощий верблюд все равно толще лошади’, а затем добавляет паремию: *拔一根寒毛比咱们的腰还粗呢* ‘Что для вас мало, то для нас много!’ [ХЛМ: 105; СКТ Т.1: 112]. Образы «верблюда» и «лошади» метафорически соотносятся соответственно с богатым аристократическим родом Цзя и простыми людьми, подобными старухе Лю. Посредством противопоставления зооморфных образов паремия наглядно репрезентирует и обобщает различия в социальном положении, уже в начале романа предлагая читателю народную модель интерпретации общественной иерархии.

Другим показательным примером служит употребление в пятьдесят восьмой главе двух семантически противопоставленных паремий: *一个巴掌拍不响* ‘одной ладонью не захлопаешь’ и *物不平则鸣* ‘Кто недоволен, тот

жалуется' [ХЛМ: 824; СКТ Т.2: 279]. После описания ссоры Фангуань с её приёмной матерью Сижэнь, опираясь на житейский опыт, выраженный в первой паремии, формулирует собственную позицию, согласно которой ответственность за возникновение конфликта несут обе стороны. Баюй, напротив, прибегает ко второй паремии, чтобы подчеркнуть несправедливое положение Фангуань и объяснить её протест как закономерную реакцию на притеснение. Так, одно событие получает две различные паремиологические интерпретации. Паремии образуют своеобразный метаязыковой диалог и раскрывают различия в ценностных установках героев, демонстрируя возможность обращения к коллективной мудрости для обоснования противоположных позиций.

В романе «Сон в красном тереме» паремии выходят за рамки функции простого языкового инструментария и приобретают статус метаязыкового комментария. Часть паремий вводится типичными метаязыковыми маркерами, такими как *俗话说* 'верно говорится в пословице', *俗话说* 'недаром пословица гласит', *自古道* 'Ведь еще древние говорили'. Эти маркеры направляют внимание на сам язык, создавая эффект языковой рефлексии и обеспечивая интерпретацию, оценку и семантическое усиление высказывания.

Например, в двадцать девятой главе Баюй и Дайюй, несмотря на глубокую привязанность, причиняют друг другу страдания из-за постоянных испытаний, недопонимания и взаимной обиды. Наблюдая их очередную ссору, бабушка Цзя восклицает: *真是俗话说* '不是冤家不聚头' 'Верно гласит пословица: «Тех сводит судьба, кто друг с другом враждует»' [ХЛМ: 417; СКТ Т.1: 432]. Выражение «Верно гласит пословица» эксплицитно маркирует обращение к коллективному опыту. В данном контексте паремия выполняет несколько взаимосвязанных функций: во-первых, выражает оценку произошедшего со стороны бабушки Цзя; во-вторых, обобщает длительный и противоречивый характер взаимоотношений Баюя и Дайюй; в-третьих, предлагает персонажам и читателю готовую культурную модель осмысления их эмоциональной связи.

Другой показательный пример представлен в тринадцатой главе. Во сне Кэцин Цинь, прежде чем произнести ряд паремий, обращается к Сифэн Ван со

словами: *你如何连两句俗语也不晓得* ‘*А вот простых пословиц не понимаешь*’ [ХЛМ: 174; СКТ Т.1: 179]. В данном контексте паремии выступают не только как языковое средство предвосхищения будущего упадка рода Цзя, но и как культурные единицы, которые осознаются, интерпретируются и оцениваются самими персонажами. Тем самым внимание переносится с самого содержания предсказания на языковую форму его выражения, а знание паремий представляется важной составляющей культурной компетенции персонажа.

Метаязыковая функция паремий проявляется также в конструировании индивидуального языкового сознания персонажа. В этом контексте внимание читателя направляется на сам способ речевого поведения героя, его отношение к языку и способность свободно оперировать различными фольклорно-речевыми формами. Социальная принадлежность, культурная идентичность и психологические черты персонажей раскрываются через особенности употребления паремий.

Показательна в этом отношении речь тёти Палагеи Ивановны, в которой сосредоточено значительное количество прибауток, загадок и пословиц. Ср.: *Расти, хохолок, под самый потолок; Что, малинка... готова перинка?; Кому пост, а кому погост!; Дорогие гости обсосали жирок с кости, а нашей Палашке – вылизывай чашки!; Видала во сне – сидит баба на сосне; Невелика синица, напьется и водицы* (глава «Филиповки») [ЛГ: 281–282]. На уровне речи персонажа данные единицы выполняют экспрессивную и речевую функции, подчёркивают разговорчивость героини, индивидуализируют её речевой портрет и придают её образу черты народно-комической эксцентричности, отчасти сближающей его с речевым поведением юродивого. Сознательный отбор и трансформация паремий, а также создание автором паремиологически насыщенного контекста позволяют одновременно формировать индивидуальный речевой портрет персонажа и раскрывать функциональный потенциал паремий. Вместе с тем концентрация разнородных фольклорно-речевых форм в пределах одного контекста акцентирует внимание на самом способе построения речи

персонажа, превращая её в самостоятельный объект художественного изображения и метаязыкового осмысления.

В романе «Сон в красном тереме» Сифэн Ван является персонажем, наиболее часто употребляющим паремии. Согласно проведённым нами подсчётам, в её репликах зафиксирована 51 единица. Паремии, произносимые Сифэн Ван, выступают в качестве метаязыковых средств: вводимые при помощи таких метаязыковых маркеров, как *这才是* ‘*вот что значит*’, *又道是* ‘*говорится же*’, *真是* ‘*поистине*’, они используются для оценки и интерпретации конкретных поступков персонажей и отношений между событиями, а также для их вторичной номинации и объяснения. Вместе с тем выбор паремий, используемых Сифэн Ван, соотносятся с характеристиками героини, данными другим персонажами: «красива, бойка на язык, ловка и находчива, не всякий мужчина с ней сравнится»; «Ведь с самого детства она отличалась сообразительностью и аккуратностью, а сейчас, после замужества, когда ей доверили все хозяйство вашего дворца, набралась опыта и умения» [СКТ Т.1: 43, 187].

Паремии участвуют в формировании образа Сифэн Ван и одновременно подтверждают характеристики, даваемые ей другими персонажами. Яркость её характера в значительной степени создаётся посредством взаимных оценок героев. Различные черты образа Сифэн Ван концентрированно выражены в народном прозвище *凤辣子* ‘Фэн-колючка’, выполняющем метаязыково-номинативную функцию. Паремии становятся важным метаязыковым средством познания, называния и интерпретации характера персонажа. Например:

В сорок пятой главе Сифэн Ван характеризуют выражением *水晶心肝玻璃人* ‘У тебя что на уме, то и на языке’ [ХЛМ: 617; СКТ Т.2: 59]. В шестьдесят пятой главе Синьэр, представляя Сифэн Ван, последовательно употребляет три паремиологические единицы: *嘴甜心苦, 两面三刀; 上头一脸笑, 脚下使绊子; 明是一盆火, 暗是一把刀* ‘будет улыбаться, говорить сладкие слова, прикинется ягненком, а у самой одно на уме: как бы всех сожрать!’ [ХЛМ: 934–935; СКТ Т.2: 391].

Особой формой метаязыковой рефлексии в анализируемых произведениях являются загадки и другие периферийные паремиологические единицы. Процесс загадывания предполагает семантическое кодирование предмета или природного явления, а отгадывание – установление связи между образной формой загадки и обозначаемым объектом. Язык при этом становится объектом совместного анализа: персонажи осмысливают переносное значение слов и внутреннюю логику образа. Следовательно, сама коммуникативная структура загадки предполагает реализацию метаязыковой функции. Ср.: *Горкин загадку мне загаднул: «без гвоздика, без топорика, а мост строит?» Не могу я разгадать, а простым-просто: зима* [ЛГ: 274].

В романе «Сон в красном тереме» более сложное пространство коллективной языковой рефлексии создают загадки к Празднику фонарей, застольные игры, поэтические тексты, парные надписи и коллективное сочинение стихотворных строк. Эти единицы, рассматриваемые как периферийная часть паремиологического материала, непосредственно включены в праздничные ритуалы и сюжетное действие. Однако их функция не ограничивается созданием праздничной атмосферы.

Так, парная надпись, размещённая в родовом храме усадьбы Нинго, непосредственно участвует в формировании ритуального пространства жертвоприношения предкам в канун Нового года: *勋业有光昭日月, 功名无间及儿孙* 'Заслуги излучают яркий свет, они подобны солнцу и луне; непрерывная нить почёта и славы достигает сыновей и внуков' [ХЛМ: 745; СКТ Т.2: 192].

В ходе создания и обсуждения подобных текстов персонажи обсуждают и практически осваивают семантику языковых образов, правила построения текста, жанровые нормы, ритмическую организацию и эстетические качества высказывания. Язык одновременно становится материалом творчества и предметом рефлексии. Наличие таких единиц свидетельствует о том, что метаязыковая функция паремий может проявляться в коллективном осмыслении языковых форм и литературных норм.

Показано, что в художественном тексте паремии выходят за рамки собственно повествовательной функции и приобретают статус метаязыковых комментариев, обеспечивающих рефлексию над языком, культурой и интерпретируемыми событиями. Обращаясь к паремиям, автор реализует метаязыковую стратегию, посредством которой репрезентируются народная мудрость, система ценностей и мировоззренческие установки персонажей и повествователя.

Метаязыковая функция паремий проявляется в их участии в конструировании и репрезентации языкового сознания, культурного знания и картины мира персонажей. С одной стороны, паремии выступают средством вторичной интерпретации: они обобщают, уточняют, оценивают и образно переосмысливают ранее высказанные мысли или уже произошедшие события. С другой стороны, сами паремии становятся объектом номинации, жанровой квалификации, объяснения, оценки и рефлексии со стороны повествователя и персонажей.

3.3.2 Вариативность и трансформация паремий в художественном тексте

В современной паремиологии варьирование и трансформация устойчивых единиц рассматриваются как закономерные формы их функционирования в речи и тексте. В авторском дискурсе паремии воспроизводятся не в лексикографически закреплённом инвариантном виде, а в преобразованной форме, что обусловлено прагматическими задачами высказывания, особенностями речевой характеристики персонажей и индивидуально-авторской стратегией.

«Под инвариантом понимаем исходный вид ФЕ, наиболее распространённый в языке и зафиксированный в лексикографии, под вариантом – ФЕ, структура или / и семантика которых модифицирована» [Ломакина 2018б: 174]. Фразеологическое варьирование представляет собой самостоятельную языковую проблему, а трансформации фразеологических единиц являются

реализацией заложенного в них трансформационного потенциала. При этом фразеоварьирование в языке писателя носит концептуальный характер, отражает авторские интенции и мотивируется контекстуальным окружением [Там же: 173–228].

Паремия как одна из наиболее семантически ёмких единиц фольклорного дискурса аккумулирует коллективный опыт восприятия мира. Её устный характер, отражение коллективистского / индивидуального характера, тенденция к вариативности, а также способность передаваться от поколения к поколению создают широкие возможности для включения в художественный текст. В литературном произведении паремии, включаясь в авторское повествование, переходят из сферы фольклорного высказывания в сферу художественного знака, а их вариативность становится одним из средств организации повествования. Именно поэтому анализ трансформированных паремий и способов их преобразования позволяет глубже понять специфику их индивидуально-авторского употребления, охарактеризовать авторские интенции.

В произведениях «Лето Господне» и «Сон в красном тереме» можно выделить три основных типа изменений паремий: формальное варьирование, структурно-семантическая трансформация и контекстуально обусловленное семантическое варьирование.

Формальное варьирование в художественном тексте прежде всего служит средством речевой характеристики персонажей. Оно позволяет имитировать естественную устную речь, передавать региональные, социальные и индивидуальные особенности говорящего.

В романе «Лето Господне» повествование ведётся с позиции ребёнка-рассказчика и воспроизводит повседневную жизнь старой Москвы. Многочисленные диалоги произведения имеют ярко выраженную разговорную, просторечную и диалектную окраску. Поскольку значительная часть разговорных форм связана с изменениями в произношении, некоторые паремии и народно-речевые формулы также сохраняют ненормативные фонетические

варианты, возникшие в процессе устной передачи. Например: Тётка Палагея Ивановна. *Рости, хохолок, под самый потолок!* (глава «Филиповки») [ЛГ: 281].

Форма *рости* вместо современной нормативной формы *расти* передаёт особенности народного произношения. Паремия имеет структуру благопожелания и используется как присловье. Она произносится тётушкой в обращении к ребёнку и соответствует созданному в произведении образу Палагеи Ивановны, склонной к употреблению народных присловий, приговорок и устойчивых речевых формул.

Проанализируем следующий пример: Горкин. *С ердани не помрешь, здоровье она дает. Мартын от задора помер. Вон уж и светать стало, окошечки засинелись, печки поглядеть надо, пусти-ка...* (глава «Крещение») [Там же: 150]. Слово *ердань* представляет собой разговорный вариант слова *иордань*. Данная форма непосредственно связана с крещенской прорубью и народной религиозной жизнью. Паремия одновременно приобретает диалектную и празднично-культурную маркированность.

Ещё один пример представлен в реплике Горкина: *Пословица говорится: «Рожался – не боялся, а помрёшь – недорого возмёшь»* (глава «Крестопоклонная») [Там же: 316]. Форма *рожался* представляет собой разговорное упрощение нормативной формы *рождался*, сопровождающееся выпадением согласного. Глагол *помрёшь* по сравнению с нейтральным *умрёшь* также используется в разговорной речи. Подобные фонетические формы не изменяют основного значения паремии, но способствуют её естественному включению в повседневную речь персонажей, усиливая народный характер речи Горкина и её религиозно-этическую направленность.

В романе «Сон в красном тереме» фонетические варианты в строгом смысле слова встречаются значительно реже. Графически отражённые формы с эризацией (кит. 儿化音) прежде всего передают черты пекинской речи и естественность межличностного общения. В данном материале преобразование китайских паремий преимущественно осуществляется посредством лексической замены,

изменения синтаксической конструкции и семантического переосмысления. Например:

邢夫人. 那时再和老太太说, 老太太虽不依, 搁不住他愿意, 常言 ‘人去不中留’, 自然这就妥了。(第四十六回) [ХЛМ: 632].

Госпожа Син. *Вот тогда я и поговорю со старой госпожой. Не станет же она идти против желания Юаньян. «Кто хочет уйти, того не удержишь!» – гласит пословица. Уверена, все уладится!* (сорок шестая глава) [СКТ Т.2: 75].

Ср.: 女大不中留 ‘Повзрослевшую дочь не удержишь дома’ [БСКП Т.2: 1811].

Исходная паремия обозначает закономерность, согласно которой повзрослевшая дочь в конечном счёте покидает родительский дом и выходит замуж. В тексте романа компонент 女大 ‘дочь выросла’ заменяется сочетанием 人去 ‘человек уходит’. Благодаря этому паремия перестаёт ограничиваться сферой брачно-семейных отношений и приобретает более обобщённое значение. Такая замена соответствует конкретной речевой стратегии госпожи Син, пытающейся убедить Юаньян принять предложение Шэ Цзя.

В романе встречается также преобразование повествовательного предложения в риторический вопрос:

宝钗笑道: “不用问, 狗嘴里还有象牙不成!” 一面说, 一面走上来, 把黛玉按在炕上, 便要持他的脸。[ХЛМ: 589]

– Стоит ли спрашивать, – отозвалась Баочай, – недаром говорят: «Собака – не слон, у нее не вырастут бивни!». Она потащила Дайюй к кану и хотела ущипнуть за щеку. [СКТ Т.2: 32].

Ср.: 狗口里吐不出象牙 ‘Из собачьей пасти не выплюнуть слоновые бивни’ [БСКП Т.2: 1586].

В тексте романа исходная категорически отрицательная конструкция преобразована в риторический вопрос (в русском переводе отрицательная семантика паремии передаётся посредством двукратного употребления частицы не). Риторическая форма усиливает отрицательную оценку и эмоциональную

выразительность реплики. Баочай использует трансформированную паремию в ответ на шутливое высказывание Дайюй, что подчёркивает её остроумие и придаёт диалогу иронический характер и одновременно раскрывает особенности взаимоотношений между персонажами.

Структурно-семантические трансформации в романе «Лето Господне» преимущественно представлены сокращением, расширением и заменой компонентов, перестановкой элементов, а также сочетанием нескольких способов преобразования.

Одним из наиболее распространённых видов трансформации паремий в художественном тексте является импликация, то есть сокращение компонентного состава устойчивой единицы. Говорящий опускает часть паремии, сохраняя лишь наиболее узнаваемый фрагмент, способный актуализировать в сознании адресата исходную форму и её целостное значение. Опущенная часть восстанавливается участниками коммуникации на основании общего культурного знания. Такое сокращение, с одной стороны, соответствует принципу речевой экономии, а с другой – усиливает динамичность диалога.

В главе «Крещение» во время разговора отца рассказчика с Василем-Василичем употребляется незавершённая паремия:

Отец Сергей Иванович. ***Не хвались, идучи на рать, а хвались...*** [ЛГ: 155].

Ср.: *Не хвались, идучи на рать, хвались, идучи с рати* [ПРН Т.2: 219].

Вторая часть паремии – *идучи с рати* – не произносится, однако слушатель Василь-Василич и читатель могут восстановить её на основании культурной памяти. Отец использует пословицу, чтобы предостеречь собеседника от преждевременной уверенности в победе в крещенском состязании. Незавершённость паремии соответствует интонации живой разговорной речи и создаёт эффект ситуативно обусловленной, не до конца высказанной реплики.

Аналогичный приём наблюдается в следующем фрагменте:

*Подошел к нам монашек и говорит душеспасительно-благолепно: «**Не мечите**, говорит, **бисера**, не нарушайте благолепия церковного ожесточением в*

пустоту!» (глава «На Святой») [ЛГ: 353]. Ср.: *Не мечите бисера перед свиньями, да не попрут его ногами* [ПРН Т.2: 133].

В тексте сохраняется только легко узнаваемая начальная часть выражения библейского происхождения, тогда как компонент *перед свиньями* опускается. Благодаря этому возникает интертекстуальное напряжение между библейским первоисточником и конкретной ситуацией церковно-праздничного общения.

Расширение паремии представлено в речи Васили-Василича (Косого): *Бо-жже сохрани!.. – всплескивает Косой, словно хватает моль, – в таком деле... Бо-жже сохрани! Загодя молчу, а... покупаю Ледовика, как су... Сколько дознавал-бился...как говорится, с гуся вода-с... и больше ничего-с.* (глава «Крещение») [ЛГ: 155]. Ср.: *С него всякая беда, как с гуся вода* [ПРН Т.1: 57].

К исходной устойчивой единиц добавляется компонент «и больше ничего-с», а его произнесение сопровождается речевыми паузами, повторениями и характерной для того времени частицей «-с». В результате паремия органично включается в сбивчивую, оправдательную речь героя. Её расширенная форма участвует в создании индивидуальной речевой характеристики персонажа.

Подобные преобразования, основанные на языковой экономии, высокой узнаваемости исходной единицы и взаимодействии с пресуппозицией читателя, усиливают ситуативность текста и динамику повествования. Паремии естественно интегрируются в диалоги персонажей и становятся одновременно средством речевой характеристики и фактором текстообразования.

Разговорная речь в романе «Лето Господне» представлена преимущественно просторечной лексикой, которая проявляется «в структуре простого или бессоюзного сложносочиненного предложения, избегая придаточных предложений и причастных оборотов» [Чагина 2023: 60]. Например: *Поговорка известная: Варвара-Савва мостит, Никола гвоздит.* (глава «Рождество») [ЛГ: 287]. Ср.: *Варвара мостит, Савва (5 декабря) гвозди острит, Никола (6 декабря) прибывает* [ПРН Т.2: 359].

В тексте имена святых Варвара и Савва объединяются в единый структурный компонент *Варвара-Савва*, а самостоятельное сказуемое,

соотносимое с Саввой, опускается, при этом сохраняется основной образ паремии: следующие друг за другом дни поминовения святых соотносятся с постепенным установлением зимы и замерзанием дорог. Комплексное преобразование образовано посредством сокращения компонентного состава и структурной компрессии.

Импликация паремий достаточно часто встречается и в романе «Сон в красном тереме». В двадцать четвёртой главе Сифэн Ван говорит Юню Цзя:

凤姐笑道: “你倒会**拉长线儿**。罢了……” [ХЛМ: 329].

– *А ты, я смотрю, далеко закидываешь удочку!* – проговорила Фэнцзе [СКТ Т.1: 347].

Ср.: 放长线, 钓大鱼 ‘Закинуть длинную лесу, чтобы поймать крупную рыбу’ [БСКГ: 800].

В тексте сохраняется только центральный образ ‘длинной лесы’, тогда как результативная часть паремии, обозначающая поимку крупной рыбы, опускается. Сифэн Ван иронически указывает на расчёт Юня Цзя: сначала получить поручение и непосредственную выгоду, а затем добиваться более значительного результата. Примечательно, что оборот *拉长线儿* впоследствии получил самостоятельную лексикографическую фиксацию в «Большом словаре китайских гуаньюньюй», где в качестве его источника указан роман «Сон в красном тереме» [БСКГ: 935].

В шестьдесят седьмой главе Баочай, разговаривая с живущей вдали от родного дома Дайюй, употребляет только первую часть паремии:

宝钗因笑道: “妹妹知道, 这就是俗语说的‘**物离乡贵**’, 其实可算什么呢。” [ХЛМ: 953].

– *Ничего удивительного!* – промолвила Баочай. – *Знаешь пословицу: «**На чужбине дорога всякая мелочь, привезенная с родины**»?* [СКТ Т.2: 409].

Ср.: 物离乡贵, 人离乡贱 ‘На чужбине дорога всякая мелочь, привезённая с родины, а человек вдали от родины теряет свою цену’ [БСКП Т.1: 1057].

В тексте намеренно опускается вторая часть паремии. Однако её содержание продолжает присутствовать в подтексте и актуализируется благодаря положению Дайюй, вынужденной жить в чужом доме. Формально незавершённое высказывание непосредственно относится к обсуждаемым вещам, но на имплицитном уровне оно может восприниматься как намёк на социальное и эмоциональное положение Дайюй.

Другим распространённым способом трансформации является **замена компонентов (субституция)**, при которой один из элементов исходной паремии заменяется новым словом или словосочетанием. Преобразованная единица может сохранять первоначальный смысл либо приобретать дополнительные значения вследствие взаимодействия нового компонента с конкретным контекстом. Например: Монашек. *Вы слышали звон, да не с колокола он... это святые Апостолы, после Христа, всегда вместе вкушали трапезу, а на место Христа полагали хлеб, будто и Христос с ними вкушает... для Него уделяли! и сие есть воспоминание: Артос – хлеб Христов, заместо Христа!* (глава «На Святой») [ЛГ: 353]. Ср.: *Слышу звон, да где он / Слышал звон, да не знает: откуда он* [РНПШ: 240].

В тексте формы *слышу / слышал* заменены непосредственным обращением к собеседникам *Вы слышали*. Вторая часть исходной паремии *не знает, где он* преобразуется в конструкцию *не с колокола он*. Компонент *колокол* непосредственно связан с разговором персонажей о колокольном звоне, церкви и религиозном обряде. Благодаря этому общеязыковая паремия конкретизируется применительно к празднично-религиозному контексту произведения.

В шестнадцатой главе романа «Сон в красном тереме» Сифэн Ван, изображая перед Цзя Лянем собственную неопытность, говорит:

风姐道：“我那里照管得这些事！见识又浅，口角又笨，心肠又直率，人家给个棒槌，我就认作‘针’ [ХЛМ: 212].

– Уж и не знаю, как справляться со всеми делами! – принялась жаловаться Фэнцзе. – Опыта никакого, хитрости тоже. Как говорится, *ударят палкой, а мне кажется, укололи иголкой!* [СКТ Т.1: 215].

Ср.: 给个棒槌就认针 ‘Дадут палку, а примешь её за иглу’ [БСКГ: 823].

Введение местоимений *人家* ‘другие, кто-нибудь’ и *我* ‘я’ превращает обобщённую устойчивую единицу в развёрнутую реплику-самооценку персонажа. При этом трансформированная паремия создаёт иронический контраст между изображаемой Сифэн Ван неопытностью и её действительной речевой ловкостью и способностью быстро ориентироваться в ситуации.

Особую разновидность структурно-семантической трансформации представляет **перестановка компонентов (инверсия)**, при которой нарушается привычная логика исходной единицы. Например: Василь Василич. – *Посчитайте... все сполна-с... хозяйское добро у меня... в огне не тонет, в воде не горит-с... чисто-начисто...* (глава «Великий пост») [ЛГ: 12]. Ср.: *Ни в огне не горит, ни в воде не тонет* [ПРН Т.2: 407].

В тексте компоненты *огонь* и *вода* инверсированы и в выражение введена характерная для речи персонажа частица «-с». Данная паремия употребляется в реплике Василя-Василича, который ещё не вполне протрезвел и поспешно пытается оправдаться.

Аналогичная логическая инверсия встречается в романе «Сон в красном тереме» в сцене пьяной брани:

焦大. 你祖宗九死一生挣下这家业, 到如今了, 不报我的恩, 反和我充起主子来了。不和我说别的还可, 若再说别的, 咱们红刀子进去白刀子出来! (第七回) [ХЛМ: 119].

Да Цзяо. *Твой предок, положивший начало вашему роду, благодаря мне когда-то остался в живых, а вы, вместо того чтобы меня благодарить, корчите из себя господ! Молчи лучше, еще слово, и мой нож станет красным от твоей крови!*

Ср.: *白刀子进去, 红刀子出来* ‘Белый нож войдёт, красный нож выйдет’ [БСКГ: 602].

В речи пьяного Да Цзя окомпоненты *белый* и *красный* подвержены инверсированию, вследствие чего нарушается реальная причинно-следственная

логика исходного выражения. В обеих приведённых примерах подобная «антилогическая» трансформация в речи персонажей передаёт состояние речевой и эмоциональной неупорядоченности, а на уровне повествования служит средством индивидуализации речи и комической характеристики героев.

Попадая в конкретный контекст, паремия, даже не подвергаясь существенному изменению компонентного состава, может приобретать новую оценочную окраску, символическое значение или религиозно-этическое содержание. Выявление подобного варьирования в значительной степени зависит от контекста, поскольку новое значение актуализируется благодаря окружающим словам, изображаемым событиям и мировоззренческой позиции персонажа.

Особый случай, находящийся на границе формального и семантического преобразования: Барин. – *Тут шарада и каламбур! – вскрикивает он радостно: – печаль ни-когда, а радость – на-всегда!* (глава «Обед “для разных”») [ЛГ: 134].

Наречия *никогда* и *навсегда* подвергаются окказиональному графическому членению на элементы *ни-когда* и *на-всегда*. Искусственное членение слов актуализирует их внутреннюю форму и способствует семантической ремотивации выражения. Противопоставление печали и радости благодаря этому получает религиозно-аксиологическое осмысление.

Оценочная окраска паремии может изменяться и при её включении в конкретные отношения между персонажами. Например, паремии 千金难买一笑 ‘Одну улыбку не купишь и за тысячу золотых’ [ХЛМ: 435; СКТ Т.1: 449] и 千金买笑 ‘За тысячу золотых купить улыбку’ [Готлиб 2019: 334] в традиционном культурном контексте нередко связываются с поведением богатого или влиятельного мужчины, который при помощи денег стремится добиться расположения женщины, поэтому могут иметь отрицательную оценочную окраску.

В тридцать первой главе романа «Сон в красном тереме» Баоюй Цзя, стремясь развеселить Цинвэнь, позволяет ей рвать веера. В данном контексте паремия приобретает преимущественно положительную оценку и выражает

характерное для Баюя стремление защищать эмоциональную свободу и индивидуальность человека.

Кроме того, писатель может использовать известную паремийную модель для создания нового выражения, отражающего индивидуально-авторское видение мира. Подобные **окказиональные образования** создаются по существующей синтаксической модели, но включают новые лексические компонентами и наполняются иным содержанием.

Считаем, что знакомая приговорка Горкина *Делов-то пуды, а она – туды*, встречающаяся в романе «Лето Господне», представляет собой результат комплексной трансформации паремии. Для её интерпретации необходимо обратиться к другому автобиографическому произведению И.С. Шмелёва – повести «Богомолье». В этом произведении данная паремия повторяется четыре раза и возникает в трёх ключевых эпизодах повествования. По словам Л.Н. Дудиной, «ставшая лейтмотивом произведения фраза не только определила завязку сюжета, но и высветила некую точку, в которой встречаются быт и бытие» [Дудина 1991: 23].

В романе «Лето Господне» Горкин говорит: – ***Всех делов, Сергей Иванович, не переделаешь:*** «делов-то пуды, а она туды» (глава «Святая радость») [ЛГ: 391]. Ср.: *Всех дел не переделаешь* [ПРН Т.2: 13].

В повести «Богомолье» выражение получает более развёрнутую контекстуальную интерпретацию:

– *Помирать не помирать, это уж Божья воля, а... как говорится, делов-то пуды, а она – туды!*

– *Как? кто?.. Куды – туды?..* – спрашивает с раздражением отец, замахиваясь вожжой.

– *Известно – кто. Она ждать не станет – дела ли, не дела ли, – а все покончит* [БГ: 7]. Ср.: *Смерть не за горами, а за плечами; Смерть ни на что не глядит. Смерть сослепу лютует.* [ПРН Т.1: 248–249].

Сопоставление контекстов двух произведений позволяет установить, что местоимение *она* в данной паремии обозначает смерть. В художественном тексте

смерть не называется прямо, а выражается посредством местоимения. Благодаря этому паремия приобретает эвфемистический и символический характер и одновременно имплицитно предвосхищает последующую смерть отца.

Как отмечает А.Г. Балакай, невозможно с уверенностью установить, «сочинил ли писатель эти выражения или воспроизвёл слышанное в детстве» [Балакай 2014: 156]. Однако эта межтекстовая паремия, приобретающая лейтмотивное значение, связывает два произведения и репрезентирует особенности индивидуально-авторской картины мира И.С. Шмелёва.

Создание окказионального варианта по известной паремийной модели наблюдается и в романе «Сон в красном тереме»:

因你也将真心真意瞒了起来，只用假意，我也将真心真意瞒了起来，只用假意，如此两假相逢，终有一真。 (第二十九回) [ХЛМ: 414].

Они без конца лгали друг другу, скрывая истинные мысли и чувства, но ложь, сталкиваясь с ложью, рождает истину (двадцать девятая глава) [СКТ Т.1: 429].

Ср.: *两虎相斗，必有一伤* ‘Два тигра дерутся между собой, один непременно пострадает’ [БСКП Т.1: 525]. Чэньюй ‘*Два тигра дерутся между собой*’ зафиксирован также в литературных памятниках «Чжаньго цэ» и «Ши цзи» [Готлиб 2019: 262].

Окказионального вариант сохраняет общую семантическую-синтаксическую модель «*两 X 相 X, 必/终有一 X*» ‘два X вступают во взаимодействие, в результате которого один из них непременно / в конечном счёте оказывается X’ [Мао 1996: 325], однако исходная образно-смысловая цепочка ‘тигры – борьба – ранение’ заменяется отношениями между притворством и истиной. Знакомая паремийная структура используется для изображения эмоционального конфликта Баюя и Дайюй, возникающего вследствие того, что оба героя скрывают свои истинные чувства и отвечают друг другу внешним притворством.

Таким образом, варьирование русских и китайских паремий основывается на узнаваемости исходной единицы. Даже при сокращении, расширении, замене или перестановке компонентов в тексте сохраняется семантическое ядро, достаточное для актуализации традиционной формы. Благодаря этому паремия, с одной стороны, не утрачивает связи с национальной языковой и культурной традицией, а с другой – приспосабливается к речевой ситуации, образу персонажа, межличностным отношениям и праздничному контексту произведения.

Различия в характере варьирования паремий обусловлены жанрово-стилистической спецификой рассматриваемых произведений. В романе «Лето Господне» преобразования чаще представлены фонетическими вариантами, сокращением компонентов и включением паремий в устную речь, связанную с народной (религиозной и праздничной) жизнью. В романе «Сон в красном тереме» преобладают лексические замены, синтаксические преобразования, семантические трансформации, а также создание паремий по известным структурно-семантическим моделям, служат раскрытию авторских намерений, эмоциональных состояний и взаимоотношений персонажей.

Выводы по третьей главе

Анализ функционирования паремий в праздничном нарративе на материале романов И.С. Шмелёва «Лето Господне» и Сюэцин Цао «Сон в красном тереме» позволяет сделать следующие выводы.

Паремии в художественном тексте реализуют функциональный потенциал, проявляющийся в их полифункциональности и способности интегрироваться в различные уровни текстовой организации. В праздничном нарративе, характеризующемся высокой концентрацией культурной памяти и символических значений, паремии выступают не как периферийные элементы, а как значимые смысловые доминанты текста.

Кумулятивная функция паремий заключается в сохранении и передаче коллективного опыта, связанного с календарными циклами, праздничными обрядами и ценностными представлениями. В романе «Лето Господне» данная функция реализуется преимущественно через православный календарь, праздничные обряды и наблюдения за природными изменениями. В романе «Сон в красном тереме» паремии связаны с традиционным китайским лунно-солнечным календарём, семейными ритуалами, праздничными датами и артефактами. При этом ядерные паремии преимущественно обобщают жизненный опыт и семейно-этические нормы, тогда как праздничные традиции и обряды репрезентируются посредством периферийных паремиологических единиц.

Сюжетообразующая и текстообразующая функции паремий реализуются посредством текстов-примет, повторов и формирования смысловых доминант. Паремии предвосхищают развитие событий, связывают удалённые друг от друга праздничные эпизоды и организуют эмоциональную перспективу праздничного нарратива. Вместе с тем способы реализации данных функций в рассматриваемых произведениях различаются.

В романе «Лето Господне» природные приметы и народные представления, связанные с образами птиц, погодными явлениями, растениями и сезонными изменениями, предвещают события семейной жизни и индивидуальные судьбы персонажей. Паремии непосредственно включаются в православный календарный цикл и, располагаясь в начале глав или в переломные моменты повествования, выполняют функции временных маркеров и смысловых ориентиров. Благодаря этому эмоциональная тональность повествования постепенно изменяется: переход от праздничной радости к скорби и осознанию неизбежности смерти.

В романе «Сон в красном тереме» паремии чаще имеют философский и обобщающий характер и предвещают общую судьбу рода Цзя, движущегося от расцвета к упадку. Повторение паремий и актуализация семантических оппозиций «расцвет – упадок» и «единение – разлука» в различных праздничных сценах, представленных в разных главах, объединяются в единую взаимосвязанную смысловую систему. В общей структуре романа праздники становятся значимыми смысловыми узлами, в которых происходят переломные события в судьбе рода. Внешнее великолепие праздничных сцен вступает в яркий контраст с мотивами разлуки, упадка и завершения, имплицитными паремиями, что дополнительно усиливает трагическую структуру произведения.

Метаязыковая функция паремий проявляется в репрезентации языкового сознания, культурных знаний и мировоззрения персонажей. С одной стороны, паремии выступают средством вторичной номинации и позволяют интерпретировать различные факты, обобщая, уточняя, оценивая и образно переосмысляя ранее выраженные мысли и произошедшие события. С другой стороны, сами паремии становятся объектом номинации, объяснения, оценки и рефлексии. Метаязыковые маркеры служат сигналами перехода от употребления языковых единиц к рефлексии над ними.

Трансформы паремий различны: наряду с формальными, структурно-семантическими, представлены комплексные преобразования. Несмотря на варьирование, паремии-трансформы сохраняют узнаваемость исходной единицы и её семантическое ядро. В романе «Лето Господне»

преобладают фонетические, в т.ч. диалектные, варианты, а также трансформации, органично включённые в народно-разговорную речь. В романе «Сон в красном тереме» используются субституция, контекстуальная актуализация новых значений и создание окказиональных вариантов по существующим структурно-семантическим моделям, служащих раскрытию скрытых намерений персонажей, эмоциональных конфликтов и межличностных отношений.

Таким образом, паремии в русском и китайском праздничном нарративе образуют динамический лингвокультурный механизм. С одной стороны, они содержат информацию о календарных знаниях, праздничных ритуалах, социальных нормах и ценностных представлениях народа. С другой стороны, посредством контекстуальной актуализации, повторов, трансформаций и метаязыкового комментирования они участвуют в развитии сюжета и формировании художественных смыслов. Следовательно, модели праздничного времени, характерные для разных культур, не только определяют культурное содержание паремий, но и существенным образом обуславливают конфигурацию и способы реализации их функций в художественном тексте.

В целом паремии в праздничном нарративе выступают как сложные семиотические единицы, сочетающие свойства фольклорного знака и художественного средства. Их функциональный потенциал реализуется в тесном взаимодействии с нарративной структурой, культурным контекстом и авторской стратегией, что подтверждает их ключевую роль в формировании художественного текста и репрезентации национальной лингвокультуры.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование выполнено в русле антропоцентрической парадигмы современной лингвистики и посвящено комплексному сравнительно-сопоставительному анализу лингвокультурологического, лингвоаксиологического и функционального потенциала русских и китайских паремий, связанных с традиционными праздниками.

Проведённое в лексикографическом и дискурсивном аспектах исследование подтвердило выдвинутую гипотезу о том, что паремии, связанные с традиционными праздниками, представляют собой особый, культурно значимый и внутренне организованный сегмент паремиологического фонда русского и китайского языков. Данные единицы аккумулируют коллективный исторический и культурный опыт народа и выступают средством языковой репрезентации праздничной картины мира, ценностных ориентиров, моделей социального поведения и механизмов их трансляции в художественном тексте.

Теоретический анализ позволил уточнить категориальный аппарат исследования и определить место паремий в современной русской и китайской лингвистике. Установлено, что в русской научной традиции термин *паремия* используется как родовое обозначение различных классов народных афоризмов (*пословицы, поговорки, загадки, приметы, присловья, прибаутки и др.*). В китайском языкознании прямой терминологический эквивалент понятия *паремия* отсутствует, в связи с чем исследование опирается на концепцию *юйхуэйсюэ* Д. Вэня. В рамках настоящего исследования *яньюй, чэньюй, сехоу* и *гуаньюнъюй* рассматриваются как ядерные типы китайского паремиологического фонда, тогда как *загадки, цяопихуа, шунькоулю, дуйлянь, цзюлин* и отдельные устойчивые поэтические тексты относятся к его периферийной зоне. В ходе исследования составлен терминологический словарь современной фразеологии в широком понимании объёма фразеологии, что позволило обеспечить сопоставимость различных типов устойчивых единиц на межъязыковом уровне.

При проведении концептуального анализа были использованы данные этимологических и толковых словарей, что позволило выявить общие и национально-специфические признаки концепта ПРАЗДНИК, рассматриваемого как базовый лингвокультурный концепт. Этимологический и семантический анализ рус. *праздник* и кит. 节 日 (цзежи) выявил различия в их концептуализации: в русском языке доминируют оппозиция «труд – отдых», восходящая к значениям «пустой, свободный», идея освобождения от повседневного труда и связанная с религиозной традицией сакральность; в китайском языке – представление о «временном узле» (节 ‘узел бамбука’, 日 ‘день’), структурирующем течение времени и сопровождаемом ритуальной практикой.

Лингвокультурологический анализ показал, что паремии с компонентом-названием праздника фиксируют широкий спектр элементов традиционной культуры и репрезентируют её в свёрнутой, семантически концентрированной форме. Установлено, что паремии обеих лингвокультур с компонентом-названием праздника обладают информативным потенциалом: в них представлены ритуальная пища, обрядовые действия, формы коллективного поведения, праздничный этикет, религиозные практики, календарные представления, народные приметы и запреты. Тем самым паремии выступают как языковые единицы и носители культурной памяти, сохраняющие архаические представления и закреплённый в языке народный опыт. При этом наличие типологических универсалий не исключает ярко выраженной национальной специфики: русские паремии отражают синкретическое единство православной и дохристианской традиций, тогда как китайские паремии демонстрируют тесную связь праздника с аграрным циклом, почитанием предков, иерархией в семье и прагматической установкой на достижение благополучия и счастья.

Одним из важнейших результатов исследования стало выявление системы этнолингвомаркеров праздничной культуры. Установлено, что культурная информация в русских и китайских паремиях с компонентом-названием праздника репрезентируется посредством таких маркеров, как геортонимы

(названия праздников), антропонимы (имена святых), хрононимы и артефакты. Эти единицы выполняют функцию культурных кодов, обеспечивающих связь языкового знака с традицией, обрядом и конкретной моделью национального миропонимания. Наиболее показательными в сопоставительном аспекте являются хрононимы. В русских паремиях доминируют православные антропонимы и календарные наименования, выполняющие одновременно сакральную, аграрную и социально-регулятивную функции, что свидетельствует об антропоцентрическом и культурно маркированном характере восприятия праздничного времени в русской лингвокультуре. В китайских паремиях ведущую роль играют хрононимы, связанные с системой двадцати четырёх сезонов, в частности Личунь, Цинмин и Дунчжи, что отражает натурфилософскую, циклическую и природоцентричную модель времени, в которой жизнедеятельность человека должна соотноситься с природными ритмами. Тем самым сопоставительный анализ хрононимов позволил установить, что в русской традиции праздничное время кодируется преимущественно через фигуру святого и церковный календарь, а в китайской – через природный цикл и аграрно-космологический порядок.

Лингвоаксиологический анализ показал, что паремии с компонентом-названием праздника обладают значительным ценностным потенциалом и репрезентируют как универсальные, так и национально маркированные аксиологические доминанты. В обеих лингвокультурах выявлены такие базовые ценностные константы, как *радость, счастье, семья, труд, опыт и вера в Бога*. Однако совпадение основных ценностных ориентиров не исключает различий в их иерархии, смысловом наполнении и способах языковой репрезентации. Для русской традиции характерно доминирование духовно-религиозного измерения праздника, проявляющегося в сакрализации времени, почитании святых, признании важности внутреннего очищения и обновления, а также в коллективном осознании праздничной радости, сопричастности и единения. Для китайской традиции приоритетны семейное единство, соблюдение ритуально-социальной иерархии, прагматическая

направленность на материальное благополучие и включённость праздника в естественный и хозяйственный цикл.

Детальный анализ концептов РАДОСТЬ и ТРУД позволил конкретизировать данные различия. Установлено, что в русских паремиях концепт РАДОСТЬ тесно связан с религиозным опытом и имеет амбивалентный характер, поскольку избыточное веселье подвергается нравственному ограничению и осуждению. В китайских паремиях радость преимущественно соотносится с семейным единением, социальным благополучием и материальным достатком; отсутствие радости, напротив, коррелирует с бедностью, одиночеством или нарушением гармонии. Концепт ТРУД в русских паремиях репрезентирован главным образом в символической и ритуализованной формах: через подготовку к празднику, систему запретов на работу в дни православных праздников и восприятие праздника как «передышки» перед постом или новыми трудовыми буднями. В китайских паремиях труд непосредственно включён в ткань праздничного календаря и мыслится как естественная часть аграрного цикла, обеспечивающая согласованность человеческой деятельности с природным порядком.

Контекстуальный и стилистический анализ художественных текстов позволил выявить функциональный потенциал паремий в праздничном нарративе. На материале романов И.С. Шмелёва «Лето Господне» и Сюэциня Цао «Сон в красном тереме» доказано, что паремии выступают в художественном дискурсе как активный механизм смыслопорождения. Установлено, что паремии реализуют кумулятивную функцию, связывая индивидуальное повествование с коллективной культурной памятью; сюжетообразующую и прогностическую функции, предвосхищая развитие событий и задавая смысловую доминанту текста; текстообразующую функцию, участвуя в композиционной организации произведения и маркируя его ключевые смысловые узлы; метаязыковую функцию, позволяя интерпретировать, оценивать и комментировать происходящее; а также характерологическую функцию, способствуя созданию речевых портретов персонажей и выявлению их ценностных установок. Вариативность и

трансформация паремий в художественном тексте свидетельствуют о динамическом характере паремиологической системы, выступают важными средствами реализации авторского замысла и одновременно отражают индивидуально-авторскую картину мира.

В художественных текстах с праздничным нарративом различные модели праздничной цикличности (православный календарь в русской традиции и лунно-солнечный календарь в китайской) определяют особенности реализации функций паремий. Тем самым паремии в праздничном нарративе выступают как средство не только культурной репрезентации, но и художественной организации текста.

Таким образом, русские и китайские паремии, связанные с традиционными праздниками, представляют собой сложный многомерный феномен, в котором пересекаются языковой, культурный, ценностный и дискурсивный планы. Их сравнительно-сопоставительное изучение выявило как универсальные механизмы языковой репрезентации праздника, так и национально-специфические особенности, обусловленные различиями в религиозных представлениях, моделях времени, типах хозяйственной деятельности и культурных традициях.

Перспективы дальнейшего исследования связаны с расширением материала за счёт привлечения других языков и культур, а также с применением разработанной методики к другим тематическим группам паремий. В дальнейшем могут быть более подробно изучены отдельные ценности, компоненты-онимы и типы этнолингвомаркеров как носителей культурной памяти. Отдельным направлением исследования может стать анализ паремий как семиотических и дискурсивных единиц в художественных текстах разных жанров, эпох и национальных литератур.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Агеев, Н.Ю. О шести древних китайских календарях / Н.Ю. Агеев // Общество и государство в Китае. – 2012. – Т. 42, № 3. – С. 225–237.
2. Алефиренко, Н.Ф. Фразеология и паремиология: учебное пособие для бакалаврского уровня филологического образования / Н.Ф. Алефиренко, Н.Н. Семененко. – М.: Флинта, Наука, 2009. – 342 с.
3. Андриевская, Ж.В. Календарные традиции русского народа. Русская земля и в горсти мила / Ж.В. Андриевская. – Изд. 3-е – Ростов-на-Дону: Феникс, 2024. – 183 с.
4. Афанасьев, А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян. В 3 т. Т.1 / А.Н. Афанасьев. – М.; СПб.: ЭКСМО: Terra Fantastica, 2002. – 794 с.
5. Балакай, А.Г. Пословицы и поговорки в повести И.С. Шмелёва «Лето Господне» / А.Г. Балакай // Вестник Новгородского государственного университета. – 2014. – № 77. – С. 154–156.
6. Балова, И.М. Философские и нравственные концепты в русских и кабардинских паремиях / И.М. Балова, М.Ч. Кремшокалова. – Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2009. – 188 с.
7. Бартминьский, Е. Место ценностей в языковой картине мира / Е. Бартминьский // Эволюция ценностей в языках и культурах/ Отв. ред. И.А. Седакова. – М.: Пробел-2000, 2011. – С. 51–80.
8. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд / М.М. Бахтин. – М.: Худож. лит., 1990. – 543 с.
9. Богатырев, П.Г. Вопросы теории народного искусства / П.Г. Богатырев. – М.: Искусство, 1971. – 456 с.
10. Бочина, Т.Г. Коммуникативная валентность гедонистических ценностей в традиционной русской аксиосфере / Т.Г. Бочина // Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. – 2023. – Т. 12, № 6. – С. 7–12.

11. Бочина, Т.Г. Тувинские загадки об артефактах в лингвокогнитивном аспекте / Т.Г. Бочина // Новые исследования Тувы. – 2025. – № 4. – С. 305–320.
12. Бредис, М.А. Лингвокультурологический комментарий в полилингвальных словарях пословиц / М.А. Бредис, Е.Е. Иванов // Вопросы лексикографии. – 2022. – № 26. – С. 5–29.
13. Бредис, М.А. Лингвокультурологический комментарий паремий: из опыта сравнительно-сопоставительного анализа пословиц и примет (на материале русского, русинского, польского, латгальского, латышского, литовского, финского, эстонского, персидского, таджикского и монгольского языков) / М.А. Бредис, О.В. Ломакина // Дискурс в социокультурном пространстве: коммуникативные механизмы и ментальные структуры его репрезентации: сборник научных трудов / отв. ред. проф. Л.А. Романова. – М.: ФЛИНТА, 2021. – С. 210–222.
14. Бредис, М.А. Образ денег как отражение макроконцепта богатство в пословицах разноструктурных языков / М.А. Бредис // Когнитивные исследования языка. – 2023. – № 2 (53). – С. 164–171.
15. Бредис, М.А. Определения пословицы в отечественной лингвистике / М.А. Бредис // Вестник Центра международного образования Московского государственного университета. Филология. Культурология. Педагогика. Методика. – 2015. – № 4. – С. 12–17.
16. Бредис, М.А. Паремии в современной лингвистике: подходы к изучению, текстообразующий и лингвокультурологический потенциал / М.А. Бредис, М.С. Димогло, О.В. Ломакина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2020. – Т. 11, № 2. – С. 265–284.
17. Бредис, М.А. Пословица в современной лингвистике: определение, статус, функционирование / М.А. Бредис, О.В. Ломакина, В.М. Мокиенко // Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2019. – № 3. – С. 34–43.

18. Бредис, М.А. Человек и деньги: Очерки о пословицах русских и не только / М.А. Бредис. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2019. – 296 с.
19. Бредис, М.А. Числовой код лингвокультуры: анализ нумератива четыре как компонента фразеологизмов и паремий (на материале разноструктурных языков) / М.А. Бредис, О.В. Ломакина, Б. Сюэ // Тульский научный вестник. Серия История. Языкознание. – 2023. – № 1 (13). – С. 72–82.
20. Ветров, П.П. Textoобразующие функции китайских фразеологических единиц (на основе анализа экспериментального и текстового материала) / П.П. Ветров // Вестник Московского института лингвистики. – 2011. – № 1. – С. 8–23.
21. Ветров, П.П. Фразеология современного китайского языка: Синтаксис и стилистика / П.П. Ветров. – М.: Восточная книга, 2007. – 368 с.
22. Войцехович, И.В. Практическая фразеология современного китайского языка. Учебник / И.В. Войцехович. – М.: АСТ; Восток–Запад, 2007. – 509 с.
23. Гао, М. Концепт ПРАЗДНИК в русской и китайской лингвокультурах: семантика, словарь, дискурс / М. Гао // Когнитивные исследования языка. – 2025а. – № 3–2 (64). – С. 336–341.
24. Гао, М. Лингвоаксиологический потенциал китайских паремий / М. Гао // Когнитивные исследования языка. – 2026. – № 1 (66). – С. 238–241.
25. Гао, М. Отражение системы ценностей в контексте традиционных праздников: сопоставительный анализ (на материале русских и китайских паремий) / М. Гао // Когнитивные исследования языка. – 2025б. – № 1–2 (62). – С. 555–559.
26. Гао, М. Отражение традиции празднования нового года в китайской паремиологии (на фоне русского языка) / М. Гао // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева. – 2024а. – № 4 (125). – С. 33–41.
27. Гао, М. Паремии с компонентами-хрононимами в контексте традиционных русских праздников: лингвокультурологический анализ / М. Гао // Ученые

- записки Петрозаводского государственного университета. – 2025в. – Т. 47, № 7. – С. 83–89.
28. Гао, М. Паремии тематической группы «двадцать четыре сезона» в китайском языке: лингвокультурологический анализ (на материале хрононимов Личунь, Цинмин и Дунчжи) / М. Гао, О.В. Ломакина // Вопросы современной лингвистики. 2026. № 2. Т. 1. С. 20–31.
 29. Гао, М. Репрезентация концепта МАСЛЕНИЦА в русской паремиологии с позиции китайской лингвокультуры / М. Гао // Когнитивные исследования языка. – 2024б. – № 5 (61). – С. 632–637.
 30. Гао, М. Репрезентация концепта РАДОСТЬ в русской и китайской паремиологии в контексте традиционных праздников / М. Гао // Когнитивные исследования языка. – 2025г. – № 2–1 (63). – С. 149–154.
 31. Гао, М. Системный характер китайской паремиологии / М. Гао, Л.Н. Гишкаева, О.В. Ломакина, Н.В. Новоспасская // Oriental Studies. – 2025. – Т. 18, № 5. – С. 1147–1157.
 32. Гао, Ч. Изображение праздничной культуры в русской литературе Харбина: дис. ... канд. филол. наук: 5.9.1 / Чуньюй Гао. – Пермь, 2026. – 267 с.
 33. Гоу, Я. Русские и китайские приметы антропоцентрической направленности: лингвокультурологический подход: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Яньминь Гоу – М., 2022. – 289 с.
 34. Гудзова, Я.О. Поэтическое слово народа в творчестве И.С. Шмелёва / Я.О. Гудзова // Культура и образование. – 2018. – № 3(30). – С. 38–44.
 35. Гурочкина, А.Г. Метаязык, метакоммуникация, метатекст (к объему содержания понятий) / А.Г. Гурочкина // Когнитивные исследования языка. – 2009. – № 5. – С. 52–57.
 36. Денисенко, В.Н. Языковая маркированность аксиологических доминант франкоязычных паремий / В.Н. Денисенко, О.В. Ломакина, Н.Ю. Нелюбова // Вопросы современной лингвистики. – 2025. – № 5. – С. 19–30.
 37. Дубровская, Е.М. Современное состояние теории лингвокультурных типажей / Е.М. Дубровская // Вестник Российского университета дружбы народов.

- Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2024. – Т. 15, № 2. – С. 394–414.
38. Дудина, Л.Н. Образ красоты в повести И.С. Шмелёва «Богомолье» / Л.Н. Дудина // Русская речь. – 1991. – № 4. – С. 20–25.
 39. Жуков, К.А. Концепт «Труд» как один из центральных фрагментов пословичной картины мира / К.А. Жуков // Вестник Новгородского государственного университета. – 2004. – № 29. – С. 88–92.
 40. Завьялова, О.И. Большой мир китайского языка / О.И. Завьялова. – М.: Восточная книга, 2014. – 320 с.
 41. Захарова, М.В. Трансформация осмысления символики празднования традиционного Нового года в современном Китае: Последняя четверть XX в.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03 / Мария Владимировна Захарова. – М., 2003. – 273 с.
 42. Зиновьева, Е.И. Лингвокультурология: от теории к практике: учебник / Е.И. Зиновьева. – СПб.: Нестор-История, 2016. – 182 с.
 43. Иванов, Е.Е. Категоризация отношения к действительности в паремиологических единицах / Е.Е. Иванов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2023а. – Т. 14, № 4. – С. 1154–1177.
 44. Иванов, Е.Е. Лингвокультурологический комментарий в тувинско-русско-английском паремиологическом словаре / Е.Е. Иванов // Новые исследования Тувы. – 2023б. – № 1. – С. 243–258.
 45. Иванов, Е.Е. Национальная специфичность пословичного фонда: основные понятия и методика выявления / Е.Е. Иванов, О.В. Ломакина, Ю.А. Петрушевская // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2021. – Т. 12, № 4. – С. 996–1035.
 46. Иванов, Е.Е. Семантический анализ тувинских пословиц: модели, образы, понятия (на европейском паремиологическом фоне) / Е.Е. Иванов, О.В. Ломакина, Н.Ю. Нелюбова // Новые исследования Тувы. – 2021. – № 3. – С. 232–248.

47. Иванов, Е.Е. Универсальные пословицы в вепсском языке / Е.Е. Иванов // Финно-угроведение. – 2024. – № 4 (68). – С. 36–50.
48. Иванов, Е.Е. Функции афористических единиц в русском языке / Е.Е. Иванов // Русистика. – 2022. – Т. 20, № 2. – С. 167–185.
49. Калинин, О.И. Представления о войне в китайской лингвокультуре / О.И. Калинин, А.В. Игнатенко // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2025. – Т. 16, № 1. – С. 39–60.
50. Калинин, О.И. Сравнительный анализ представлений о войне в русской и китайской лингвокультурах / О.И. Калинин // Русистика и компаративистика : Сборник научных трудов по филологии. – Москва : ИКД «Зерцало-М», 2023. – С. 17–39.
51. Капица, Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: справочник / Ф.С. Капица. – 8-е изд., стер. – М.: Флинта, 2011. – 293 с.
52. Ковшова, М.Л. Лингвокультурологический метод во фразеологии: Коды культуры / М.Л. Ковшова. – Изд. 3-е. – М.: ЛЕНАНД, 2016. – 456 с.
53. Колесов, В.В. Мир человека средневековой Руси / В.В. Колесов. – М.: Академический проект, 2019. – 659 с.
54. Комкова, Н.И. Функциональный потенциал паремий и крылатых единиц в художественном тексте (на примере рассказов Б.В. Шергина) / Н.И. Комкова, О.В. Ломакина // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. – 2024. – № 10–2. – С. 139–143.
55. Комова, Д.Д. Словарное и дискурсивное направления реконструкции паремиологической картины мира: опыт интерпретации (на материале русского языка) / Д.Д. Комова, О.В. Ломакина // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева. – 2019. – № 3 (103). – С. 78–86.
56. Коногорова, А.В. Ассоциативный эксперимент как метод когнитивного исследования / А.В. Коногорова // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2010. – № 6. – С. 146–148.

57. Корнильева, Т.И. Буддийские праздники в Китае / Т.И. Корнильева // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. – 2010. – № 2. – С. 41–60.
58. Королькова, А.В. Субстандартная паремиология в художественном тексте / А.В. Королькова, Т.С. Новикова // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. – 2025. – Т. 47, № 5. – С. 98–103.
59. Красильникова, С.В. Библейская топики и ключевые мотивы в сочинении Н.В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями»: интертекстуальный анализ / С.В. Красильникова, О.В. Ломакина, Л.В. Соколова // Русистика. – 2025. – Т. 23, № 3. – С. 433–447.
60. Красильникова, С.В. Парадигма «текста памяти» в автобиографической прозе святителя Игнатия Брянчанинова / С.В. Красильникова // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. – 2014. – № 6 (41). – С. 178–180.
61. Кубрякова, Е.С. Что может дать когнитивная лингвистика исследованию сознания и разума человека / Е.С. Кубрякова // Международный конгресс по когнитивной лингвистике: сб. материалов, 26–28 сент. 2006 г. – Тамбов: ТГУ, 2006. – С. 26–31.
62. Левкиевская, Е.Е. Русские праздники / Е.Е. Левкиевская; худож.: Вера Павлова. – СПб.; М.: Речь, 2023. – 143 с.
63. Ломакина, О.В. Изучение пословиц в русле ценностной парадигмы: методология исследования и критерии выделения оценочности / О.В. Ломакина // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Филологические науки. – 2021. – Т. 7, № 1. – С. 97–107.
64. Ломакина, О.В. Концепт дети в системе традиционных ценностей этноса (на материале паремий неродственных языков) / О.В. Ломакина // Когнитивные исследования языка. – 2024а. – № 1–2 (57). – С. 58–62.
65. Ломакина, О.В. Лингвоаксиологический анализ паремий как тип интегративного исследования (на примере ценностного концепта РОДИНА) /

- О.В. Ломакина // Когнитивные исследования языка. – 2025а. – № 1–2 (62). – С. 673–677.
66. Ломакина, О.В. Метаязык современной лингвоаксиологии: паремиологический уровень / О.В. Ломакина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2025б. – Т. 16, № 3. – С. 622–637.
 67. Ломакина, О.В. Номинация ценности как когнитивная проблема (на материале русских пословиц о труде и БЕЗДЕЛЬЕ) / О.В. Ломакина // Когнитивные исследования языка. – 2024б. – № 2–1 (58). – С. 277–280.
 68. Ломакина, О.В. О современном лексикографическом описании русских пословиц / О.В. Ломакина // Русский язык в школе. – 2011а. – № 5. – С. 107–110.
 69. Ломакина, О.В. От языкового символа – к символике художественного текста / О.В. Ломакина // Известия высших учебных заведений. Серия: Гуманитарные науки. – 2017а. – Т. 8, № 3. – С. 205–207.
 70. Ломакина, О.В. Очерки русинской фразеологии / О.В. Ломакина, В.М. Мокиенко. – М.: РУДН, 2021. – 96 с.
 71. Ломакина, О.В. Паремии в текстах Л.Н. Толстого: лингвокультурологический комментарий / О.В. Ломакина // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. – 2010. – № 6 (14). – С. 217–221.
 72. Ломакина, О.В. Паремиология как система (на материале горномарийского литературного языка) / О.В. Ломакина // Финно-угроведение. – 2024в. – № 4 (68). – С. 51–61.
 73. Ломакина, О.В. Писательский метаязыковой комментарий и его роль в понимании текста (на примере произведений русской литературы XIX в.) / О.В. Ломакина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2017б. – Т. 8, № 1. – С. 130–137.

74. Ломакина, О.В. Познавательный потенциал русинских паремий на фоне русского и украинского языков / О.В. Ломакина, В.М. Мокиенко // Русин. – 2016. – № 3 (45). – С. 119–128.
75. Ломакина, О.В. Понятие веры в системе ценностных координат народа (на паремиологическом материале русского, турецкого, русинского и алтайского языков) / О.В. Ломакина // Вопросы современной лингвистики и изучения иностранных языков в эпоху искусственного интеллекта: Сборник научных трудов Международного научного форума, посвященного Всемирному дню науки за мир и развитие. – М.: РУДН, 2020. – С. 81–86.
76. Ломакина, О.В. Пословица в тексте или текст в пословице? (из опыта анализа паремий) / О.В. Ломакина // XII Конгресс МАПРЯЛ «Русский язык во времени и пространстве» / под ред. Л.А. Вербицкой, Лю Лиминя, Е.Е. Юркова. Т. 2 – Шанхай: Изд-во Шанхайского ин-та иностр. языков, 2011б. – С. 175–181.
77. Ломакина, О.В. Православные антропонимы в русской паремиологии: лингвокультурный аспект / О.В. Ломакина // Коммуникативные позиции русского языка в славянском пограничье: двуязычие и межъязыковая интерференция: Материалы Международного форума русистов / под ред. С.Н. Стародубец, В.Н. Пустовойтова. – Новозыбков: ООО «Аверс», 2018а. – С. 311–315.
78. Ломакина, О.В. Примета как текст культуры в свете изучения языков народов России / О.В. Ломакина // Вестник Челябинского государственного университета. – 2022а. – № 9 (467). – С. 133–140.
79. Ломакина, О.В. Роль метаязыкового комментария в понимании художественного произведения / О.В. Ломакина, Н.В. Амелина // Мир лингвистики и коммуникации: электронный научный журнал. – 2024. – № 78. – С. 124–136.
80. Ломакина, О.В. Тувинская паремиология: лингвокультурологический и лингвоаксиологический потенциал / О.В. Ломакина // Новые исследования Тувы. – 2022б. – № 1. – С. 6–16.

81. Ломакина, О.В. Фразеология в тексте: функционирование и идиостиль / О.В. Ломакина. – М.: РУДН, 2018б. – 344 с.
82. Ломакина, О.В. Ценностные константы русинской паремиологии (на фоне украинского и русского языков) / О.В. Ломакина, В.М. Мокиенко // Русин. – 2018. – № 4 (54). – С. 303–317.
83. Ломакина, О.В. Ценностные константы русского мира: когнитивный анализ паремий / О.В. Ломакина // Когнитивные исследования языка. – 2023. – № 3–1 (54). – С. 745–750.
84. Лотман, Ю.М. О семиотическом механизме культуры / Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский // Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. – Таллинн: Александра, 1993. – С. 326–344.
85. Лысенкова, В.Н. Фразеологизмы с компонентом-фононимом (эмиттерно-ресиверный звукообраз устойчивой единицы): дис. ... канд. филол. наук: 5.9.8 / Виолетта Николаевна Лысенкова. – Брянск, 2026. – 203 с.
86. Маркелова, Т.В. Оценочные высказывания в коммуникативном пространстве русского языка / Т.В. Маркелова, М.В. Петрушина. – М.: Ин-т современного искусства, 2019. – 232 с.
87. Маслова, В.А. Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. вузов / В.А. Маслова. – М.: Издательский центр «Академия», 2001. – 202 с.
88. Мокиенко, В.М. Славянский мир в паремиологической интерпретации: аксиологические доминанты и их лингвокультурографическая репрезентация / В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитина. – СПб: СПбГУ, 2022. – 358 с.
89. Мокиенко, В.М. Современная паремиология (лингвистические аспекты) / В.М. Мокиенко // Мир русского слова. – 2010. – № 3. – С. 6–20.
90. Моргунова, О.В. Коллективный труд и отдых в зеркале русской народной хрононимии / О.В. Моргунова // Вопросы ономастики. – 2021. – Т. 18, № 1. – С. 177–194.
91. Нелюбова, Н.Ю. Аксиологические доминанты лингвокультуры и их маркированность в паремиологии: дис. ... д-ра филол. наук: 5.9.8 / Наталья Юрьевна Нелюбова. – М., 2025а. – 411 с.

92. Нелюбова, Н.Ю. Репрезентация ценностей в карельском паремиологическом фонде (на фоне паремий неродственных языков) / Н.Ю. Нелюбова // Вестник угроведения. – 2022. – Т. 12, № 3. – С. 476–485.
93. Нелюбова, Н.Ю. Типы лингвоаксиологических маркеров и их отражение в паремиологическом фонде разноструктурных языков / Н.Ю. Нелюбова // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. – 2025б. – Т. 47, № 5. – С. 116–123.
94. Нелюбова, Н.Ю. ТРУД в парадигме ценностей европейских и азиатских народов: на материале паремий русского, французского и калмыцкого языков / Н.Ю. Нелюбова, О.В. Ломакина, С.В. Мирзаева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2023. – Т. 14, № 3. – С. 595–615.
95. Ничипорчик, Е.В. Отражение ценностных ориентаций в паремиях / Е.В. Ничипорчик. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2015. – 358 с.
96. Павловская, А.В. Человек есть то, что он ест: пищевые системы мира / А.В. Павловская. – М.: Ломоносовъ, 2022. – 285 с.
97. Паремиология без границ / под ред. М.А. Бредиса, О.В. Ломакиной. – М.: РУДН, 2020. – 244 с.
98. Паремиология в дискурсе: Общие и прикладные вопросы паремиологии. Пословица в дискурсе и в тексте. Пословица и языковая картина мира / под ред. О. В. Ломакиной. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – 304 с.
99. Паремиология на перекрестках языков и культур: монография / под ред. Е.Е. Иванова, О.В. Ломакиной. – М.: РУДН, 2021. – 246 с.
100. Пермяков, Г.Л. Основы структурной паремиологии / Г.Л. Пермяков. – М.: Наука, 1988. – 235 с.
101. Петрушевская, Ю.А. Провербиальные универсалии в тувинском пословичном фонде (на фоне современных европейских языков) / Ю.А. Петрушевская // Новые исследования Тувы. – 2023. – № 1. – С. 259–279.
102. Пропп, В.Я. Русские аграрные праздники / В.Я. Пропп. – Санкт-Петербург: Азбука, Изд. центр «Терра», 1995. – 174 с.

103. Пэй Х. Национальные образы мира: на примере концепта праздник в китайской и русской лингвокультурах: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Хайтун Пэй. – М., 2022. – 177 с.
104. Разыкова, М.Б. Объективация концепта «праздник» в таджикской и англо-американской языковых картинах мира: дис. ... канд. филол. наук: 5.9.8 / Малика Бахтиёровна Разыкова. – М., 2025. – 221 с.
105. Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира / Б.А. Серебренников, Е.С. Кубрякова, В.И. Поставалова и др. – М.: Наука, 1988. – 212 с.
106. Савенкова, Л.Б. Русская паремиология: семантический и лингвокультурологический аспекты / Л.Б. Савенкова; Рост. гос. ун-т. – Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 2002. – 239 с.
107. Сахаров, И.П. Сказания русского народа. Т.1 / И.П. Сахаров; сост. и отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2013. – 800 с.
108. Селиверстова, Е.И. Пространство русской пословицы: постоянство и изменчивость / Е.И. Селиверстова. – М.: ФЛИНТА: Наука, 2017. – 296 с.
109. Семененко, Н.Н. Русские паремии: функции, семантика, прагматика: Монография / Н.Н. Семененко. – Старый Оскол: Изд-во РОСА, 2011. – 355 с.
110. Серов, С.Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев / отв. ред. С.А. Токарев. – М.: Наука, 1983. – С. 39–54.
111. Степанов, Ю.С. Константы: словарь русской культуры / Ю.С. Степанов. – М.: Академический Проект, 2004. – 991 с.
112. Суперанская, А.В. Общая теория имени собственного / А.В. Суперанская. – М.: Наука, 1973. – 366 с.
113. Телия, В.Н. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры / В.Н. Телия // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки рус. культуры, 1999. – С. 13–24.

114. Теодориду, Е. Аксиологическое пространство паремий с компонентом-зоонимом в греческом, русском и английском языках: дис. ... канд. филол. наук: 5.9.8 / Еирини Теодориду. – М., 2026. – 264 с.
115. Толстая, С.М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике / С.М. Толстая. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 368 с.
116. Толстой, Н.И. Язык и культура // Славянская этнолингвистика: вопросы теории / Н.И. Толстой, С.М. Толстая. – М.: Институт славяноведения РАН, 2013. – С. 7–18.
117. Фокина, М.А. Фразеология в русской повествовательной прозе XIX – XX вв.: научная монография. / М.А. Фокина. – Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2007. – 378 с.
118. Хайруллина, Р.Х. Картина мира в русской фразеологии / Р.Х. Хайруллина. – М.: Прометей, 1996. – 146 с.
119. Чагина, О.В. Стихия народной речи в повести И.С. Шмелёва «Лето Господне» / О.В. Чагина // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 6: Языкознание. Реферативный журнал. – 2023. – № 3. – С. 58–68.
120. Чеснокова, П. Геортонимы: тенденции развития и сферы влияния / П. Чеснокова // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2011. – № 2 (56). – С. 46–50.
121. Чжан, Ю. Концептуальное поле «ПРАЗДНИК» в русской языковой картине мира: дис. ... канд. филол. наук: 5.9.5 / Юфань Чжан. – М., 2025. – 202 с.
122. Чжао, Ф. Традиционный китайский праздник Цинмин: единство человека и природы / Ф. Чжао // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. – 2022. – Т. 24, № 84. – С. 100–106.
123. Ян, С. Гендерные доминанты в китайских и русских паремиях в контексте семейных отношений: дис. ... канд. филол. наук: 5.9.8. / Сюе Ян. – Москва, 2025. – 211 с.

124. Яхонтов, С.Е. История языкознания в Китае (I тыс. до н. э. – I тыс. н. э.) // История лингвистических учений: Древний мир / отв. ред. А.В. Десницкая, С.Д. Кацнельсон. – Л.: Наука, 1980. – С. 92–109.
125. Alyoshin, A. Swedish parallels of Belarusian proverbs: structural-semantic modeling / A. Alyoshin, E. Ivanov // Scandinavian Philology. – 2023. – Vol. 21, No. 1. – P. 5–23.
126. An, D. Toward a New Orientation of Chinese Proverb Studies / D. An // Proverbium. – 2021. – Vol. 38, no. 1. – Pp. 1–12.
127. Chen, J. Constructing Chinese Paremiology: A Glimpse of the Past Seventy Years / J. Chen // Proverbium. – 2021. – Vol. 38, no. 1. – Pp. 29–45.
128. Jolles, A. Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz / A. Jolles. – Halle (Saale): Max Niemeyer, 1930. – 278 p.
129. Mieder, W. Modern Paremiology in Retrospect and Prospect / W. Mieder // Paremia. – 1997. – No. 6. – Pp. 399–416.
130. Morris, Ch.W. Foundations of the Theory of signs / Charles W. Morris. – Chicago, Ill: The University of Chicago Press, 1938. – 59 p.
131. Petrushevskaja, Ju.A. Универсальное и национальное в составе пословиц современного белорусского литературного языка / Ju. A. Petrushevskaja // Die Phraseologie im Idiolekt und im System der slawischen Sprachen. Wort – Text – Zeit XII: Zum 200. Geburtstag von Taras Grigor'evic Sevcenko: Szczecin – Greifswald, 14–17 ноября 2013 г. / hrsg. v. H. Walter, M. Hordy. – Greifswald: [s. n.], 2013. – Pp. 79–80.
132. Seiler, F. Deutsche Sprichwörterkunde / F. Seiler. – Norderstedt: Books on Demand, 2012. – 468 p.
133. Zhang, J. “Older Ginger is Spicier”: Life-Views on Old Age and Aging in Chinese Proverbs / J. Zhang // Proverbium: Yearbook of International Proverb Scholarship, – 2021, – Vol. 38, no.1. – Pp. 401–446.
134. Андерсмин. Рефлексивные пословицы: новое исследование. // Андерсмин. Рефлексивные пословицы: новое исследование. – 2022, (05): 90–98. (Ань, Дэмин. Антонимичные пословицы: новый подход к изучению

- китайских пословиц / Д. Ань // Форум народной культуры. – 2022. – № 5. – С. 90–98.)
135. 安德明. 建设中国特色的谚语学. 民间文化论坛, 2020, (05): 1. (Ань, Дэмин. К созданию китайской паремиологии с национальной спецификой / Д. Ань // Форум народной культуры. – 2020б. – № 5. – С. 1.)
136. 安德明. 开拓中国谚语研究的新局面. 民间文化论坛, 2020, (05): 5–13. (Ань, Дэмин. Открывая новую страницу в исследовании китайских пословиц / Д. Ань // Форум народной культуры. – 2020а. – № 5. – С. 5–13.)
137. 付建荣. 论“多元一体”民族观视域下的中华谚语史构建. 内蒙古社会科学 (汉文版), 2018, 39 (04): 117–122. (Фу, Цзяньжун. К построению истории китайских пословиц с точки зрения концепции «единства во множественности» / Ц. Фу // Внутренняя Монголия: социальные науки (издание на китайском языке). – 2018. – Т. 39, № 4. – С. 117–122.)
138. 高春雨, 高成雷, 苗慧. 俄罗斯文学与文化中的民间预兆. 理论观察, 2015, (11): 110–111. (Гао, Чуньюй. Народные приметы в русской литературе и культуре / Ч. Гао, Ч. Гао, Х. Мяо // Теоретическое обозрение. – 2015. – № 11. – С. 110–111.)
139. 高艳荣. 浅析俄罗斯民俗文化中的征兆 // 欧洲语言与文化 第1期/ 葛金玲主编. 上海: 上海社会科学院出版社, 2014. С.274–279. (Гао, Яньжун. Краткий анализ примет в русской народной культуре / Я. Гао // Европейские языки и культура. Вып. 1 / под ред. Ц. Гэ. – Шанхай: Издательство Шанхайской академии общественных наук, 2014. – С. 274–279.)
140. 韩红. 俄罗斯民间征兆及左右尊卑观念在语言中的反映 // 文化语境中的俄语教学与研究. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003. С. 346–351. (Хань, Хун. Русские народные приметы и отражение представлений о правом и левом, почётном и низком в языке / Х. Хань // Преподавание и исследование русского языка в культурном контексте. – Харбин: Хэйлунцзянское народное издательство, 2003. – С. 346–351.)

141. 胡延新. 俄罗斯人眼中的预兆. 俄语学习, 2008, (1): 68–71. (Ху, Яньсинь. Приметы глазами русских / Я. Ху // Изучение русского языка. – 2008. – № 1. – С. 68–71.)
142. 刘静静. 论“语”“词”不当分立. 辞书研究, 2018, (04): 11–22, 93. (Лю, Цзинцзин. О неправомерности разделения «юй» и «цы» / Ц. Лю // Лексикографические исследования. – 2018. – № 4. – С. 11–22, 93.)
143. 刘叔新. 固定语及其类别 // 南开大学中文系《语言研究论丛》编辑部编. 语言研究论丛 第2辑. 天津: 天津人民出版社, 1982. (Лю, Шусинь. Устойчивые выражения и их классификация / Ш. Лю // Сборник исследований языка: вып. 2 / ред. кафедры китайского языка Нанькайского университета. – Тяньцзинь: Тяньцзиньское народное издательство, 1982. – С. 156–179.)
144. 毛文. «红楼梦» 的俗语 // 红楼梦的语言. 北京: 北京语言学院出版社, 1996. С. 302–349. (Мао, Вэнь. Суюй в романе «Сон в красном тереме» / В. Мао // Язык «Сна в красном тереме». – Пекин: Издательство Пекинского института языка, 1996. – С. 302–349.)
145. 孙维张. 汉语熟语学. 长春: 吉林教育出版社, 1989. (Сунь, Вэйчжан. Китайская фразеология / В. Сунь. – Чанчунь: Цилиньское издательство образования, 1989. – 389 с.)
146. 谭汝为. 民俗文化语汇通论. 天津: 天津古籍出版社, 2004. (Тань, Жувэй. Общее описание лексики народной культуры / Ж. Тань. – Тяньцзинь: Тяньцзиньское издательство древних книг, 2004. – 403 с.)
147. 王勤. 汉语熟语论. 济南: 山东教育出版社, 2006. (Ван, Цинь. Теория китайской фразеологии / Ц. Ван. – Цзинань: Шаньдунское издательство образования, 2006. – 522 с.)
148. 王文斌, 姚俊. 汉英隐喻习语 ICM 和 СВ 的认知对比考察—以汉语的四字格隐喻习语为基点. 外语与外语教学, 2004, (05): 36–40. (Ван, Вэньбинь. Когнитивное сопоставление ICM и СВ в английских и китайских метафорических идиомах (на материале четырёхморфемных метафорических

- идиом китайского языка) / В. Ван, Ц. Яо // Иностранные языки и преподавание иностранных языков. – 2004. – № 5. – С. 36–40).
149. 温端政, 周荐. 二十世纪的汉语俗语研究. 太原: 书海出版社, 1999. (Вэнь, Дуаньчжэн. Исследование китайских суюй XX века / Д. Вэнь, Ц. Чжоу. – Тайюань: Издательство «Шухай», 1999. – 407 с.)
 150. 温端政. 汉语语汇学. 北京: 商务印书馆, 2005. (Вэнь, Дуаньчжэн. Китайский юйхуэйсюэ / Д. Вэнь. – Пекин: Издательство «Шаньфу иньшугуань», 2005. – 451 с.)
 151. 温端政. 语词学基础. 北京: 商务印书馆, 2019. (Вэнь, Дуаньчжэн. Основы юйцзысюэ / Д. Вэнь. – Пекин: Издательство «Шаньфу иньшугуань», 2019. – 334 с.)
 152. 温端政等编著. 汉语语汇学教程. 北京: 商务印书馆, 2006. (Вэнь, Дуаньчжэн. Учебный курс по китайской юйхуэйсюэ / под. ред. Д. Вэня. – Пекин: Издательство «Шаньфу иньшугуань», 2006. – 282 с.)
 153. 温朔彬, 温端政. 汉语语汇研究史. 北京: 商务印书馆, 2009. (Вэнь, Шобинь. История китайских юйхуэй / Ш. Вэня, Д. Вэня. – Пекин: Издательство «Шаньфу иньшугуань», 2009. – 414 с.)
 154. 沃尔夫冈·米德著; 张举文译. 谚语的民俗学研究 沃尔夫冈·米德文集. 北京: 中国社会科学出版社, 2022. (Мидер, В. Фольклористическое исследование пословиц: собрание трудов Вольфганга Мидера / пер. с англ. Ц. Чжан; под общ. ред. Л. Ян. – Пекин: Издательство Китайской академии общественных наук, 2022. – 450 с.)
 155. 武占坤. 汉语熟语通论. 保定: 河北大学出版社, 2007. (У, Чжанькун. Общая теория китайских фразеологизмов / Ч. У. – Баодин: Издательство Хэбэйского университета, 2007. – 352 с.)
 156. 徐时仪, 周荐主编. 语词分合问题讨论集. 上海: 上海教育出版社, 2018. (Сборник дискуссий по проблеме разделения и объединения «юй» и «цы» / под ред. Ш. Сюя, Ц. Чжоу. – Шанхай: Шанхайское издательство образования, 2018. – 187 с.)

157. 姚锡远. 熟语学纲要. 郑州: 大象出版社, 2012. (Яо, Сиюань. Основы китайской фразеологии / С. Яо. – Чжэнчжоу: Издательство «Дасян», 2012. – 278 с.)
158. 张举文. 姜还是老的辣: 谚语表达的四种人生价值观. 民间文化论坛, 2020, (05): 23–37. (Чжан, Цзюйвэнь. Старый имбирь острее: четыре жизненные ценности, выраженные в пословицах / Ц. Чжан // Форум народной культуры. – 2020. – № 5. – С. 23–37.)
159. 张培基. 习语汉译英研究. 北京: 商务印书馆, 1979. (Чжан, Пэйцзи. Исследование перевода идиом с китайского на английский / П. Чжан. – Пекин: Издательство «Шаньфу иньшугуань», 1979. – 218 с.)
160. 张维友. 英汉语词汇对比研究. 上海: 上海外语教育出版社, 2010. (Чжан, Вэйю. Сопоставительное исследование лексики английского и китайского языков / В. Чжан. – Шанхай: Шанхайское издательство по обучению иностранным языкам, 2010. – 332 с.)

Источники

1. Цао, Сюэцинъ. Сон в красном тереме: Роман. В 3 т. Т. 1. Гл. I – XL / Пер. с кит. В. Панасюка; Редкол.: Л. Делюсин и др.; Ред. пер. С. Хохловой; Стихи в пер. И. Голубева; Примеч. И. Голубева и В. Панасюка. – М.: Худож. лит., Ладомир, 1995. – 622 с. – *СКТ Т.1*
2. Цао, Сюэцинъ. Сон в красном тереме: Роман. В 3 т. Т. 2. Гл. XLI– LXXX / Пер. с кит. В. Панасюка; Редкол.: Л. Делюсин и др.; Ред. пер. С. Хохловой; Стихи в пер. И. Голубева; Примеч. И. Голубева и В. Панасюка. – М.: Худож. лит., Ладомир, 1995. – 638 с. – *СКТ Т.2*
3. Шмелёв, И.С. Богомолье / И.С. Шмелёв. – М.: Издательство «Омега-Л», 2023. – 224 с. – *БГ*
4. Шмелёв, И.С. Лето Господне. Праздник. Радость. Скорби / И.С. Шмелёв. – М.: Издательство «Омега-Л», 2023. – 496 с. – *ЛГ*

5. 曹雪芹, 高鹗. 红楼梦 北京: 人民文学出版社, 1982. (Цао, Сюэцин. Хунлоумэн [Сон в красном тереме] / С. Цао, Э. Гао. – Пекин: Издательство народной литературы, 1982. – 1648 с.) – *ХЛМ*

Словари

1. Атрошенко, О.В. Русский народный календарь. Этнолингвистический словарь / О.В. Атрошенко, Ю.А. Кривошапова, К.В. Осипова / Науч. ред. Е.Л. Березович. – М.: АСТ-ПРЕСС, 2015. – 539 с. – *РНК*
2. Большой китайско-русский словарь по русской графической системе: в 4-х томах: ок. 250 000 слов и выражений Т. 2 / Сост. коллективом китаистов под рук. и ред. И. М. Ошанина и др. – М.: Наука, 1983. – 1100 с. – *БКРС Т.2*
3. Большой китайско-русский словарь по русской графической системе: в 4-х томах: ок. 250 000 слов и выражений Т. 4 / Сост. коллективом китаистов под рук. и ред. И. М. Ошанина и др. – М.: Наука, 1984. – 1061 с. – *БКРС Т.4*
4. Готлиб, О.М. Китайско-русский фразеологический словарь. Около 3500 выражений / О.М. Готлиб, Хуаин Му. – 2-е изд., стер. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 2019. – 596 с.
5. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. А–З. / Соч. В.И. Даля. – СПб.; М.: М.О. Вольф, 1880. – 723 с.
6. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. И–О. / Соч. В.И. Даля. – СПб.; М.: М.О. Вольф, 1881. – 807 с.
7. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. П. / Соч. В.И. Даля. – СПб.; М.: М.О. Вольф, 1882. – 576 с.
8. Жуков, В.П. Словарь русских пословиц и поговорок: Около 1200 пословиц и поговорок / В.П. Жуков. – М.: Рус. яз., 1991. – 534 с.
9. Мокиенко, В.М. Большой словарь русских пословиц: около 70 000 пословиц / В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитина, Е.К. Николаева. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010. – 1024 с. – *БСПП*

10. Мокиенко, В.М. Народная мудрость / В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитина. – М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2011. – 416 с. – *НМ*
11. Пословицы русского народа: Сборник В. Даля. В 2-х т. Т. 1. / Вступ. слово М. Шолохова; Худож. Г. Клодт. – М.: Худож. лит., 1989. – 431 с. – *ПРН Т.1*
12. Пословицы русского народа: Сборник В. Даля. В 2-х т. Т.2. / Послел. В. Аникина; Худож. Г. Клодт. – М.: Худож. лит., 1989. – 447 с. – *ПРН Т.2*
13. Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII–XX веков / Изд. подгот. М.Я. Мельц. – М., Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961. – 289 с. – *ППЗ*
14. Словарь русского языка в 4 т. Т.3. П–Р / Под. ред. А.П. Евгеньевой. – М.: Издательство «Русский язык», 1987. – 752 с. – *МАС Т.3*
15. Снегирёв, И.М. Русские в своих пословицах. Рассуждения и исследования об отечественных пословицах и поговорках / И.М. Снегирев. – Изд. 2-е. – М.: URSS, Либроком, 2012. – 184 с.
16. Снегирёв, И.М. Русские народные пословицы и притчи. / И.М. Снегирев. – М.: Индрик, 1999. – 621 с. – *РНПП*
17. Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под. ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. – М.: Рус. яз., 1994. – 842 с. – *СС*
18. Толковый словарь русского языка. В 4 т. Т.3. П–Ряшка / Под. ред. Д.Н. Ушаков. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1939. – 1424 с. – *ТСРЯ*
19. Толстая, С.М. Праздник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. Т. 4. / под общ. ред. Н.И. Толстого. – М.: Междунар. отношения, 2009. – С. 237–240.
20. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 3 (Муза – Сят) / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. – 2-е изд., стер. – М.: Прогресс, 1987. – 832 с.
- 21.北京大学语言学教研室编. 语言学名词解释. 北京: 商务印书馆, 1960. (Объяснение лингвистических терминов / Сост. Кафедра языкознания Пекинского университета. – Пекин: Издательство «Шаньху иньшугуань», 1960. – 156 с.) – *ОЛТ*

22. 陈海洋主编. 中国语言学大辞典. 南昌: 江西教育出版社, 1991. (Большой энциклопедический словарь китайского языкознания / Гл. ред. Х. Чэнь. – Наньчан: Цзянсийское издательство образования, 1991. – 1174 с.) – *БЭСКЯ*
23. 二十四节气经典谚语释义/中国农业博物馆, 隋斌主编. 北京: 中国农业出版社, 2021. (Толкование классических пословиц о двадцати четырёх сезонах / Китайский сельскохозяйственный музей; под ред. Б. Суй. – Пекин: Издательство «Китайское сельское хозяйство», 2021. – 455 с.) – *ТКП*
24. 二十四节气农谚大全/ 隋斌, 王一民主编; 中国农业博物馆编. 北京: 中国农业出版社, 2016. (Полное собрание земледельческих пословиц о двадцати четырёх сезонах традиционного китайского календаря / Гл. ред. Б. Суй, И. Ван; сост. Китайский сельскохозяйственный музей. – Пекин: Издательство «Китайское сельское хозяйство», 2016. – 606 с.) – *ПСЗП*
25. 刘玉凯, 乔云霞. 中国俗成语. 上海: 上海文艺出版社, 1991. (Лю, Юйкай. Китайские разговорно-просторечные чэньюй (су чэньюй) / Ю. Лю, Ю. Цяо. – Шанхай: Шанхайское литературно-художественное издательство, 1991. – 422 с.)
26. 说文解字 (全五册) /汤可敬译注. 第二册. 北京: 中华书局, 2018. (Изъяснение письмен и толкование иероглифов в 5 т. Т. 2. / Пер. и коммен. К. Тан. – Пекин: Китайское книгоиздательство, 2018. – 1459 с.) – *ИПТИ*
27. 王陶宇, 孙玉芬编著. 俏皮话大全. 成都: 四川辞书出版社, 1992. (Ван, Таоюй. Полное собрание цяопихуа / Т. Ван, Ю. Сунь. Чэнду: Сычуаньское издательство словарей, 1992. – 1170 с.)
28. 温端政等. 语海. 上海: 上海辞书出版社, 2022. (Юйхай: в 6 т. / под общ. ред. Д. Вэня. – Шанхай: Шанхайское лексикографическое издательство, 2022. – 4660 с.)
29. 温端政等编著. 中国惯用语大全 辞海版. 上海: 上海辞书出版社, 2004. (Большой словарь китайских гуаньюньюй / под общ. ред. Д. Вэнь. – Шанхай: Шанхайское лексикографическое издательство, 2004. – 1414 с.) – *БСКГ*

30. 温端政等编著. 中国歇后语大全 辞海版. 上海: 上海辞书出版社, 2004.
(Большой словарь китайских сехоуэнь / под общ. ред. Д. Вэня. – Шанхай: Шанхайское лексикографическое издательство, 2004. – 1293 с.) – *БСКС*
31. 温端政等编著. 中国谚语大全 辞海版 上. 上海: 上海辞书出版社, 2004.
(Большой словарь китайских пословиц. В 2-х т. Т. 1. / под общей ред. Д. Вэня. – Шанхай: Шанхайское лексикографическое издательство, 2004. – 1371 с.) – *БСКП Т.1*
32. 温端政等编著. 中国谚语大全 辞海版 下. 上海: 上海辞书出版社, 2004.
(Большой словарь китайских пословиц. В 2-х т. Т. 2. / под общ. ред. Д. Вэня. – Шанхай: Шанхайское лексикографическое издательство, 2004. – 2386 с.) – *БСКП Т.2*
33. 中国民间文学集成全国编辑委员会, 中国民间文学集成福建卷编辑委员会编. 中国谚语集成 福建卷. 北京: 中国 ISBN 中心, 2001. (Собрание китайских пословиц. Том провинции Фуцзянь / сост. Редакционная коллегия «Собрания китайской народной литературы», Редакционная коллегия тома провинции Фуцзянь. – Пекин: Китайский ISBN-центр, 2001. – 1308 с.) – *СКПФ*
34. 中国民间文学集成全国编辑委员会, 中国民间文学集成河南卷编辑委员会编. 中国谚语集成 河南卷. 北京: 中国 ISBN 中心, 2006 (Собрание китайских пословиц. Том провинции Хэнань / сост. Редакционная коллегия «Собрания китайской народной литературы», Редакционная коллегия тома провинции Хэнань. – Пекин: Китайский ISBN-центр, 2006. – 1118 с.) – *СКПХ*
35. 中国社会科学院. 现代汉语词典 第7版. 北京: 商务印书馆, 2016. (Словарь современного китайского языка. Седьмое издание / Китайская академия общественных наук. – Пекин: Издательство «Шаньху иньшугуань», 2016. – 1799 с.) – *ССКЯ*