

Одного разу промовив Христос до людей, що зібралися біля Нього, щоб послухати Його науки. По науці деякі Христові учні залишили Його. Тоді Ісус запитав апостолів: “Чи не хочете й ви відійти?” А Симон Петро відповів: “Господи, до кого підемо? Ти маєш слова життя вічного; ми увірували й пізнали, що Ти Христос, Син Бога живого” (Ів. 6: 48-69). Звідси виходить, що слово має також і магічно – містичну силу. Воно ж, без сумніву, таке безсмертне, як і душа людини.

Отже, не можна відривати дві частини однієї єдності: мислення від мовлення, бо перше поняття в людській практиці не існує без другого. Мова належить до сфери духовного здоров'я людини, нації, а психічне – це важливий фактор національної безпеки.

В. М. Васильченко

НАРОДНА ФРАЗЕОЛОГІЯ ЯК МАТЕРІАЛ ДЛЯ УКРАЇНОЗНАВЧИХ (ЕТНОЛІНГВІСТИЧНИХ) СТУДІЙ

У пропонованій статті розглянуто “взаємодифузний” характер зв'язків архаїчної народної культури і мови (зокрема її фразеологічного складу): дискурс жанрів народної творчості (вірування, замовляння, уламки міфологічних оповідей, що збереглися як казка, анекдот, переказ, легенда, вербальний супровід (код) обрядів разом з іншими їхніми кодами) є “вікном”, через яке можна потрапити до глибин народної мови; водночас дослідження мовних реліктів-етнографізмів (етнолексем і етнофразем) відкриває простір для нових висновків у царині народної культури.

Ключові слова: етнолінгвістика, етносвідомість, обрядовість, дискурсивний, фразеологізм, менталітет.

“Українознавство — не сума, а цілісна система знань, магістральний шлях пізнання того, що таке Україна, український народ, бачення нашої держави в світовому просторі. Воно спрямоване не проти, а на: не проти росіян чи поляків, німців чи американців, а на всебічний розвиток українського світу, на поєднання історичної пам'яті з аналізом сучасних проблем і, якщо хочете, на передбачення та планування минулого. Цю позицію знову й знову доводиться обстоювати, утверджувати”.

Петро КОНОНЕНКО (“Українознавство – це політика й філософія держави”)

Одним із яскравих складників культури народу є його мова. Занурюючись своїм корінням у міфологічний світ давнього народного світосприймання, вона зберегла для нас багато воістину неперевершених зразків етносимволіки слова й виразу.

Віталій ЖАЙВОРОНОК (“Знаки української етнокультури”)

Як відомо, розвиток етнолінгвістики і лінгвокультурології був простимульований публікацією збірника праць Б.Уорфа “Мова, думка й реальність” (1956), яка, щоправда, була здійснена після смерті його автора. Б.Уорф продовжив наукові пошуки американських неогумбольдтіанців Е.Сепіра і Ф.Боаса, які на матеріалі мови індіанців підтвердили сформульовані В. фон Гумбольдтом ідеї про те, що “людина сприймає світ, як їй дає змогу зробити це мова, через яку можна пізнати дух народу, його мислення” [44, с. 89].

Сучасний стан розвитку етнолінгвістики підготували роботи І. Гердера, В. фон Гумбольдта, Г. Штейнталя, В. Вундта, Ф.Боаса, Е. Сепіра, С. Лема, М. Сводеша, Б.Уорфа, К.Хейла, Дж. Трейджера, О.Потегні, Д. Зеленіна, М. Сумцова, Б.Грінченка, І. Огієнка, В. Топорова, В. Іванова, М. та С. Толстих, В.Жайворонка, О.Тищенко та інших.

Актуальність пропонованого дослідження зумовлена потребою етнолінгвістичних розробок у сфері відображення мовними одиницями етнокультурного (в тому числі й обрядового) фону.

Метою дослідження є з'ясування місця і ролі народної фразеології в етнолінгвістичних дослідженнях.

Об'єктом дослідження обрано українську народну фразеологію в етнолінгвістичному аспекті.

Перші етнолінгвістичні дослідження були спробами націєцентричного погляду на мову, виявлення в ній відбитків етносвідомості, простеження зв'язків мови з історією, міфологією, фольклором, світоглядною системою етносоціуму, а також осягнення різноманітності світу шляхом пізнання мови, виходу мовознавчої науки за межі лінгвосистеми у процесі пізнання її структури й історії [13, 164].

На сучасному етапі розвитку етнолінгвістики дослідницькі вектори її студій спрямовані на ті мегаконцепти, що сукупно формують проблематику етнолінгвістики: “мова і культура”, “мова і етнопсихологія”, “мова і народний побут”, “мова і міфологія”. У широкому колі досліджень сучасної етнолінгвістичної науки перебуває насамперед проблема співвідносних зв'язків між національною мовою та культурою, детермінованих взаємодією трьох типів чинників: власне мовного, етнокультурного та етнопсихологічного, а також роль останнього у процесах функціонування й еволюції певної мови. Іншими словами, проведення наукових студій в етнолінгвістичному аспекті передбачає дослідження результатів впливу, здійснюваного на лінгвосистему міфологією, психологією, звичаями, побутом, віруваннями, обрядами, загальною культурою й менталітетом етносу. У першу чергу сказане стосується корпусу окремих шарів лексики, а також таких ділянок мовної системи, як теорія номінації, теорія значення, народна фразеологія, пареміологія. Проте це абсолютно не виключає того факту, що елементи архаїчної етносвідомості можуть позначатися у будь-якій іншій спосіб, наприклад, на особливостях фонетичної чи граматичної підсистеми, або навіть і на якійсь іншій мовній підсистемі. Отже, етнолінгвістику, яка сьогодні переживає друге народження, слід розуміти як комплексну наукову дисципліну, що здійснює дослідження “плану змісту” етнокультури, народної психології та міфології, формою втілення для якого стало слово, предмет, обряд, зображення; у системі наукових знань етнолінгвістика розташовується на перетині дослідницьких векторів фольклористики, етнографії, культурології, соціології і, звичайно ж, власне лінгвістики [16, 49-50]. Етнолінгвістика, використовуючи мовознавчі методи дослідження, комплексно розробляє широкий спектр проблем народної культури,

етнопсихології, національної міфотворчості, залучає до кола своїх досліджень найрізноманітніші мегаоб'єкти екстралінгвальної дійсності (природу, побут, світогляд, обряди, образи-символи та ін.), що мають відповідне мовне втілення. Виходячи з цього, розгляд історії кожної мови здійснюється крізь призму етнічної історії її носія – відповідної етноодиниці, а визначення концептів народного світогляду (світовідчуття) відбувається за допомогою змістовних категорій лінгвосистеми. Застосування такого аналізу дає змогу науково проникати до сфери мовної свідомості, співвідносних зв'язків між мовою, народною культурою і особистістю [20, 44].

Мова, виступаючи однією з форм духовної культури етносу, безпосередньо виражаючи його ментальність та будучи основним засобом спілкування постала в результаті тривалого історичного розвитку свого носія. Будучи динамічною субстанцією (мова постійно перебуває у русі, змінюючись у просторі й часі), вона зберігає ознаки іманентної стабільності, цілісності. Цей факт гарантує виконання мовою комунікативної ролі, а також реалізацію функцій акумулювання досвіду соціуму, міжпоколінного зв'язку, збереження етнічної культурної пам'яті [46, 6]. Питання виявлення в мові історично-культурної пам'яті етносу¹, слідів його багатогранної життєвої діяльності², що формують проблематику “історичних пошуків ідентичності” (О.Селіванова), у колі сучасних лінгвістичних досліджень посідають помітне місце [10, 5; 50, 5], адже “історія мови – історія етносу”: у мові зазнають об'єктивації результати пізнавальної діяльності людини. Використовуючи мову, людська спільнота нагромаджує знання про світ, що існує об'єктивно, усвідомлює взаємозв'язки між природними явищами, осягає їх у якісному і кількісному аспектах, з'ясовує характерні риси процесів, які відбуваються між ними [9, 145]. Будучи замкненою системою, повною мірою мова відкриває себе тільки для членів відповідного етносоціуму. Засобом реалізації часткової герметичності кожної мови виступає насамперед її внутрішня форма (а також внутрішня форма її компонентів), що являє собою форму “існування і безнастанного виявлення колективного світовідчуття (світогляду) даної народності” [57, 37]. Так, для того щоб зрозуміти мотиваційний план, історико-культурні джерела стійкого вислову *моя хата скраю*, розкрити внутрішню форму фразеологізмів *вискочив, як козак з маку, на руку ковінка, дістати гарбуза, нам'яти чуба*, необхідно знати національний контекст їх виникнення, характер способу життя, психічні особливості українців [20, 52]. З цим пов'язаний той загальновідомий факт, коли спільна для різних народів поняттєва система передається найрізноманітнішими мовними формами [42, 7]. Закономірність такої ситуації детермінована тим місцем, яке посідає рідна мова народу у відображенні в національній свідомості об'єктивної дійсності, будучи потужним чинником цього процесу. Мова допомагає формувати етномовну картину світу – продукт і рушія національної самосвідомості. З іншого боку, вона є тим фактором, що поєднує духовні здобутки попередніх і наступних генерацій, а також виступає засобом етнічної ідентифікації, шляхом якої актуалізується зв'язок між конкретним мовцем і цілим етносом – творцем і носієм мови [54, 5-6].

Займаючи провідне місце серед національно-специфічних компонентів культури, мова виступає одним з найвиразніших засобів репрезентації національної самобутності. Мовні засоби у поняттєво-семіотичній сфері обряду, фольклору репрезентують архаїчну, “наївну картину світу” (Ю.Апресян) [48, 150]. Загалом же, поняття “мовної картини світу” сформувалось, як відомо, на основі поглядів В. фон Гумбольдта і його послідовників (неогумбольдтіанці) щодо внутрішньої форми мови та ідей американських етнолінгвістів (гіпотеза лінгвістичної відносності Сепіра – Уорфа) і являє собою сукупність уявлень про світ, яка виникла в результаті тривалого процесу пізнання та осмислення навколишнього світу і себе у ньому та знайшла своє відображення у мові. Цей спосіб концептуалізації дійсності характеризується певною амбівалентністю, оскільки наділений як ознаками універсальності, так і національної специфічності. Носіями національної специфіки мовної картини світу виступають у першу чергу лінгвоспецифічні слова (а також ідіоми), які не можуть бути перекладені іншими мовами, оскільки позначають національно специфічні для певної мови концепти.

У дослідницькій парадигмі етнолінгвістики особливе місце відводиться народній фразеології, вивчення якої потребує активізації, оскільки вона є засобом відображення в мові національної специфіки, носієм елементів, що у значній різноманітності і повноті характеризують етнічну картину світу [20, 52]. Вважаючи мову душею народу, дослідники душею мови справедливо визначають її фразеологію, адже фразеологічний склад є яскравим і своєрідним носієм національно-культурних особливостей мовної системи, оскільки фразеологія виступає тією сферою мовної діяльності, “де, з одного боку, в мовних фактах яскраво відбиваються етнопсихологічні особливості соціуму, а з другого, – чітко простежується вплив мови на формування його менталітету” [17, 33].

“Особливість” місця фразеології у процесі виявлення в мові етнічної історично-культурної пам'яті визначається її чітко вираженим антропологічним характером, адже своєю специфічною номінацією фразеологічні одиниці здебільшого охоплюють ті фрагменти дійсності, “які безпосередньо пов'язані з психічними процесами, діяльністю людини, її індивідуально-психологічними особливостями” [39, 7].

Народна фразеологія виступає важливим фрагментом етномовної картини світу [12, 14]. У ній захована уся багатогранність історичного буття народу, його життя, побут, звичаї, мораль, сила духу, біль і гнів, страждання і надія [26, 1]. Вивчення етносимволіки народних афоризмів можливе шляхом реконструкції глибинного значення, занурення в їхній культурний зміст [54, 15], тому цілком природним є той факт, що багато вчених різних напрямків (етнографи, фольклористи, історики, мовознавці) у своїх дослідженнях апелюють до історико-етимологічного плану фразеологічних одиниць, вбачаючи в ньому цінне фактографічне джерело [31, 5].

Водночас фразеологія характеризується значним ступенем національної маркованості: щодо вивчення різноетнічних мовних картин світу ефективним виступає “аналіз національно-специфічних фразем (типу укр. *на рушник стати, гарбуза дістати, передати куті меду...*) і специфіки мотивації (внутрішньої форми) фразеологізмів” [22, 19], оскільки вони відображають відмінності між народами у площинах як духовної, так і матеріальної їхніх культур [3, 32].

¹ “Може найважливішим з наших завдань, як національної спільноти, було, є і буде: пізнавати себе” [27, 5].

² Мова – це “об'єднана духовна енергія народу” [14, 378].

Особливо це стосується ідіом, оскільки ідіоматику дослідники вважають “святою святих” кожної національної мови; вона неповторним способом маніфестує дух та своєрідність нації [34, 174].

Фразеологічні одиниці, несучи в собі залишки різних (родинних, календарних) давніх обрядів, разом з рештою стійких мовних одиниць, що відображають стихію народної духовної культури (етнофраземи), утворюють “сакральну народну фразеологію” (М.Толстой). Етнолінгвістичне вивчення народної фразеології повинне відбуватися комплексно, ґрунтуватися на широких історико-культурних реценсіях, шляхом використання матеріалів “етнографії, міфотворчості, релігії, фольклористики у їх словесно-змістовному вираженні” [20, 52]. Етнокультурна інтерпретація таких фразеологічних одиниць, на думку В.Ковалюка, пов’язана з численними складнощами, адже перед дослідником-лінгвістом у такому разі постає потреба апелювати не тільки до власне мовних, але й до складних (зазвичай архаїчних) позамовних закономірностей, малодоступних відомостей [19, 193]. Водночас взаємоперехрещення фразеології та етнографічної науки має давно дослідницьку практику. Так, у багатьох слов’янських збірниках паремій, укладених протягом XVIII – XIX ст., часто містяться етнографічні коментарі, а в етнографічних працях дослідники використовують фразеологічний матеріал для ілюстрації, увиразнення того чи іншого об’єкта як своєрідну етномовну даність. Останнім часом помічаємо посилення цього “взаємодисциплінарного” тяжіння, яке у етнографів зумовлене загальною зацікавленістю етнолінгвістикою та пошуком нових, точніших методів опису, а у фразеологів – потребою використання екстралінгвістичного матеріалу для коментування багатьох мовних фактів, з одного боку, і відкриттям унаслідок цього загальнометодологічних перспектив, з іншого [32, 379].

Розглядаючи фразеологізм як “текст у тексті”, “мікротекст”, варто пам’ятати, що в системі мови він виступає репрезентантом “макротексту”, того вербального етнокультурного утворення, у процесі згорання якого і виник обрядовий фразеологізм (далі – ОФ). У такому разі міжкатегоріальний мотиваційний вектор у діалектичній діаді “культура ↔ мова” спрямовується від культури до мови, засвідчуючи факт вторинної семіотизації, яка констатує наявність подвійного знакового відбору, що у свою чергу робить вищим ступінь аксіологічності відібраних у процесі вторинної семіотизації смислів [7, 20]. Про те, що свої епічні перекази (resp. культурні тексти) народ зберігає в окремих висловах (загадках, коротких замовляннях, прислів’ях приказках), говорив ще відомий український етнограф Г.Булашев, стверджуючи, що “поема скорочується до загадки; прислів’я народжується з легенди” [30, 16]. На думку О.Потебні, “певна частина байки стає прислів’ям завдяки тому, що інша частина її міститься в думці й готова з’явитися на нашу першу вимогу для пояснення цього вислову; але перша частина байки наявна, залишається без будь-якої зміни” [38, 97].

Намагаючись “розгорнути” текст фразеологічної “згортки”, слід пам’ятати, що фразеологія – дисципліна історична перш за все і що дані історичної фразеології для загальної теорії фразеології мають більш важливе значення, ніж для інших дисциплін [47, 82]. Пов’язане це з тим фактом, що історія формування національної фразеосистеми перебуває у діалектичній єдності з формуванням світоглядних засад етнічного розуміння макрокосму в онтологічному його осягненні, оскільки відбір ментальних образів, їх вербальне втілення – це “результат культурної інтерпретації самих фрагментів дійсності з метою виразити ставлення до них – ціннісне чи емоційно значуще” [Там же]. Справедливо визначена дослідниками здатність фразеології до “історичної акумуляції” (тобто збереження у своєму складі застарілих слів, архаїчних форм і синтаксичних конструкцій) особливо яскравий вияв знаходить у змістовому спектрі [31, 5].

Фразеологізми, на думку О.Конової, це “універсальний банк даних”, який утримує в собі інформацію про навколишню дійсність певного етнічного хронотопу, про особливості виникнення у свідомості сучасника цієї дійсності (який творив її, пізнавав і відображав вербальними засобами) образів, що стали основою фразеологічної номінації [21, 35].

Образна основа фразеологізмів відбиває характерологічні риси народного світобачення, що входять як складова частина до поняття “менталітет”. На основі цього у мовознавстві (як і в культурології та філософії) сформувався та став загально визнаним погляд на фразеологічний склад мови як на найбільш прозору підсистему мови для втілення лінгвальними засобами концептів “мови” етнокультури [33, 1]. У зв’язку з цим слушною видається думка О.Селіванової, яка фразеологізми будь-якої мови трактує як лінгвосеміотичні феномени, що формують “особливу “підмову”, одне з концентричних кіл мови, у якому в усталеній формі зберігаються і транслюються уявлення етносу про світ, культурна й історико-міфологічна інтеріоризація дійсності та внутрішнього рефлексивного досвіду народу” [43, 11]. У зв’язку з цим етнокультурна реконструкція народних афоризмів (і сакральної (обрядової) фразеології в тому числі. – В.В.) виступає одним зі шляхів, що дозволяє виявити народну природу сучасної української мови [54, 16]. Так, ми вважаємо, що сферою виникнення фразеологізмів *лізти в пацу*, *відправитися на той світ* та *кряти ремені зі шкіри* є архаїчний обряд ініціації:

Фразеологізм *лізти в пацу* – “наражати себе на велику неприємність, смертельну небезпеку” (ФСМ, 440), – ймовірно, зберігає в собі інформацію про початковий (прелімінальний) етап ініціаційного обряду, коли посвячуваного відводили у ліс, де, власне, і відбувався обряд, і його імітаційно “проковтувало” (а потім відригувало) міфічне чудовисько [55, 770]: юнак потрапляв через вхід, який мав форму паці тварини, до середини, що символізувало його ритуальну смерть – подорож до потойбічного світу. Як відомо, ініціаційний обряд виник у архаїчному мисливському середовищі, тому він і мав відповідний мисливський антураж.

Фразема *відправитися на той світ* має значення “померти, загинути” (ФСМ, 124). Вона відображає один з етапів обряду, коли посвячуваний піддавався ритуальній смерті і певний час вважався мертвим – перебував на тому світі. У цьому компоненті обряду (і, відповідно, у фразеологізмі) втілюється первісне уявлення примітивної людини про смерть і нове народження (воскресіння) [40, 37; 62-63], яке є універсальним для архаїчних світоглядних систем усього світу (“через смерть до нового народження”) [15, 3]. На думку А.Токарева, “ідея смерті і воскресіння є лише своєрідним релігійно-магічним вираженням того факту, що посвячуваний, переходячи до групи повноправних членів племені, начебто знову народжується і входить у нове життя” [49, 213]. Взагалі ж, обряди, основою яких є ідея повторного народження, відомі в усьому світі. Загальною їх семантикою виступає одержання нової сутності [56, 255-264]. Первісний соціум категорії життя і смерті сприймав через протилежноспрямовані просторові співвідношення руху: померти означало піти, народження

увялялося як повернення. Обидві ці обрядодії “ставали легітимними” після санкціонування їх родом. А це могло відбутися лише через обряд [35, 48]. Смерть-відхід примітивній людині уявлялася як мандрівка у потойбічний світ, з якої можливе повернення на цей.

Ми схильні вважати, що у фразеологізмі *кряти ремінь зі шкіри* – “нещадно бити, жорстоко карати” (ФСУМ, 395) заковано інформацію про інший (лімінальний) етап ініціального обряду: у сакральному лісі посвяченого юнака піддавали страшним фізичним тортурам-випробуванням (це могло бути обрізання, відгинання пальця, вирізання шматків шкіри, інші uszkodження тіла); морили голодом і спрагою, або ж навпаки – напували напоями наркотичного характеру; його могли піддавати символічній німоті чи символічному осліпленню. Такі маніпуляції з фізичною сутністю юнака ввергали його у специфічний стан забуття, який для нього нічим не відрізнявся від смерті. В усякому разі, ініціант був переконаний, що він пережив справжню смерть і народився новою істотою, минулого і рідних для якої не існувало. Відгомін таких ритуальних випробувань знаходимо у казці (здебільшого чарівній), яка, на думку В.Проппа, “зберегла не тільки сліди уявлень про смерть, але й сліди колись дуже поширеного обряду, тісно пов’язаного з цими уявленнями, а саме обряду посвячення юнацтва при настанні статевої зрілості... Цей обряд настільки тісно пов’язаний з уявленнями про смерть, що одне без іншого не може бути розглянуто” [40, 37]. Український казковий дискурс свідчить на користь цього: “Коли лізе дідок маленький, а борода на сажень волочиться. Як ухотів Вернидуба за чуба та й почетив на гвіздох. А сам усе, що було наварене, вийв, витив, у Вернидуба із спини ремінь шкіри видрав та й подався” (Дунаєв., 77).

Фразеологізм *давати/дати прочуханки (прочухана)* “бити, суворо карати кого-небудь” (ФСУМ, 210) перебуває у генетичних зв’язках з обрядом “пам’ятковий прочухан” та обрядом вікової соціалізації молоді. На думку дослідників, у системі звичаєвого права українців існував звичай своєрідної підготовки майбутніх свідків для земельних спорів. Роблячи щорічний обхід межових знаків, сільські посадовці брали з собою кількох хлопців 14-15 років, яких на межі піддавали обрядовому биттю, що супроводжувалося словами: “Оце щоб ти пам’ятав, що тебе бито, щоб знав, де межу проведено!” [45, 155].

Приймання нового члена до молодіжної громади нерідко супроводжувався обрядовими знущаннями-випробуваннями: у Карпатах обряд вікової соціалізації хлопців називався “визволки на доброго косаря”, або “фрицування”. “Аби випробувати здібності й витримку нового косаря (фрица), йому не дозволяли відпочивати, а косити змушували між кращими косарями. Нерідко фрица навіть шмагали кропивою, терли мантачкою по голому животі, зв’язували тощо. Обряд завершувався лише тоді, коли новачок влаштувався для косарів могорич у корчмі. З тих пір він діставав право палити люльку, пити горілку і ходити до дівчат. За звичаєм, про це оголошували привселюдно з якогось високого місця” [Там же, 151].

Зв’язки з обрядом жертвоприношення, на нашу думку, має фразеологізм *живцем у землю вложити* – “передчасно погубити кого-небудь” (ФСУМ, 138). Обряди жертвопринесення мали у своєму обрядовому арсеналі всі народи.

Жертвоприношення є найдавнішим зафіксованим магічним обрядом, метою якого було прагнення задобрити, викликати прихильність вищих сил – духів і божеств. У процесі виконання цього обряду жертву ховали (закопували) живою у землю [23, 78]. Зрозуміло, що у такому випадку людина вмирала дочасно.

Виникнення фразеологізму *вхотити (впіймати, спіймати, піймати, взяти) Бога (ицастя) за бороду* “досягти чогось особливого, незвичайного, вимріяного” (ФСУМ, 164) закорінене в обжинкових обрядах, під час яких дівчата займались ворожінням. Ритуальною формулою передбачалося першою схопити *божу бороду* “останню китицю колосків, яку залишали не зрізаною з ритуальною метою”. На думку А.Івченка, процес творення цієї ФО відбувався так: “схопити божу бороду (бога за бороду) “першою вийти заміж” (вербалізація ритуальної дії) → схопити Бога за бороду “досягти чогось особливого, незвичайного омріяного” (фразеологізація ритуальної формули з наступним семантичним узагальненням” [18, 22].

Фразеологізми *топтати/потоптати ряс* “жити, ходити по землі” (ФСУМ, 890), *відтоптати ряс* “наблизитися до смерті; нажитися” (ФСУМ, 127) і *лишилося недовго топтати ряс* “хтось скоро помре, загине” (ФСУМ, 432) пов’язані з одним дуже давнім українським ритуалом. Як відомо, однією з ознак, за якою наші пращури визначали прихід весни, була поява рясту. З цієї весняною рослиною у системі обрядових відправ нашого народу пов’язувався давній обряд топтання рясту. Архаїчна українська світоглядна парадигма будь-яке існування живого розглядала циклічно, як кругообіг, у чому простежується архетипіка космогонічної традиції: початок нового року праукраїнці пов’язували з приходом весни, коли відроджувалась (народжувалась знову) природа після зимового сну-смерті. Перебувши холодною і голодною зимою, людина відзначала кожний прожитий рік магічною формулою-заклинанням і символічною обрядодією. Згадку про цей архаїчний обряд знаходимо у романі Ю.Яновського “Вершники”: необхідно було ряс швиденько зірвати і “топтати, приказуючи: “топчу, топчу ряс, дай, Боже, потоптати й того року дїждати!”, а хто не встигне – тому на той рік рясту не топтати, на лаві лежати, і ряс у Данилка був дивним тройзіллям, і казав Данилко за всіма, коли хтось трудний одужував: – “о, вже виліз на ряс!” [52, 17]. Пор. і формулу-примовку з вербального супроводу цього обряду: “Щоб на той рік дождати сон-траву топтати” [54, 14].

Аналізована група “рястових” фразеологізмів відображає анімістичний етап формування етнічної свідомості, коли архаїчна людина обожнювала доволішироко природу, в якій можна було знайти як доброго захисника і помічника, так і жорстокого і нещадного ворога. Світоглядна парадигма анімізму знаходила свій вияв у психологічному паралелізмі, в основі якого лежить антропометризм, що став ядром образності мислення. Особливо виразно це репрезентується обрядовим мовленням. Згаданий факт дав змогу дослідникам виділити ряд етнокультурних концептів, які експлікують специфіку рослиннопоклонницької системи поглядів людини обрядової свідомості. Серед таких структур і концепт “людина < [життя, швидкоплинність, здоров’я] > ряс”. Лінгвоодиноці такого характеру, вважає М.Філіпчук, виступають носіями етнографічного, історичного, етнокультурного, етнопсихологічного та етнофілософського змісту, оскільки

позначувані ними реалії активно фігурують в народнообрядових контекстах, що утворюють цілісну систему етнокультурного простору [54, 12].

Отже, дослідження зв'язків етнофразем з контекстом їх виникнення неодмінно виводить вектор пошуку на рівень народного дискурсивного мовлення, репрезентація якого відбувається у вербальних кодах архаїчної народної обрядовості і святковості, традиційної звичаєвості, які втілюють стійку парадигму етнічного світогляду, що ґрунтується на архетипних віруваннях, породжених колективною свідомістю соціуму. Проходження таким шляхом є продуктивним рухом у напрямку занурення до праглибин народного духу.

Загалом же архаїчна народна культура у всій своїй багатогранності репрезентацій і мова перебувають між собою у зв'язках “взаємодифузії”: дискурс жанрів народної творчості (вірування, замовляння, уламки міфологічних оповідей, що збереглися як казка, анекдот, переказ, легенда, вербальний супровід (код) обрядів разом з іншими їхніми кодами) є “вікном”, через яке можна потрапити до глибин народної мови; водночас дослідження мовних реліктів-етнографізмів (етнолексем і етнофразем) відкриває простір для нових висновків у царині народної культури.

ЛІТЕРАТУРА

1. Абаева М. К. Фразеологическая семантика как часть языковой картины мира: материалы II Международной конф. [“Национально-культурный компонент в тексте и языке”], (Минск, 7-9 апреля 1999 г.) / М-во образования и науки Республики Беларусь, Белорус. Гос. Ун-т. – Мн.: БГУ, 1999. – Ч. 2. – С. 3-4.
2. Астахова Э. И. Внутренняя форма идиом и ее функции // Фразеология в Машинном фонде русского языка: статьи / Астахова Э. И. – М., 1990. – С. 146-152.
3. Афанасьева А.Л. Отражение во фразеологии разных языков специфики материальных культур // Проблемы идиоэтнической фразеологии: Доклады на межвузовском семинаре «Идиоэтническая фразеология романских, германских и славянских языков», 10-11 ноября 1999 г. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И.Герцена, 2000. – Вып. 3. – СПб., 2000. – С. 28-33.
4. Баранов А. Н. Структуры знаний и их языкования онтологизация в значении идиомы / А. Н. Баранов, Д. О. Добровольский // Исследования по когнитивным аспектам языка. Труды по искусственному интеллекту: Ученые записки Тартуского ун-та. – Тарту, 1990. – Вып. 903. – С. 20-37.
5. Баранов А. Н. Концептуальная модель значения идиомы // Когнитивные аспекты лексики : статьи / А. Н. Баранов, Д. О. Добровольский. – Тверь, 1991. – С. 3-24.
6. Баранов А. Н. Идиоматичность и идиомы / А. Н. Баранов, Д. О. Добровольский // Вопросы языкознания. – 1996. – № 5. – С. 51-64.
7. Березович Е.Л. К этнолингвистической интерпретации семантических полей // Вопросы языкознания. – 2004. – № 6. – С. 3-24.
8. Брагина Н.Г. Фрагмент лингвокультурологического лексикона (базовые понятия) // Фразеология в контексте культуры / Отв. ред. В.Н.Телия. – М.: Языки рус. культуры, 1999. – С. 131-138.
9. Брахов В.М. Взаємозв'язок інтра- й екстралінгвістичних факторів у процесі розвитку мови // Філософ. пит. мовознавства. – К.: Наук. д-ка, 1972. – С. 145-161.
10. Венедиктов Г.К. От редактора // Славянское и балканское языкознание: Проблемы лексиколог. и семантики. Слово в контексте культуры. – М., Индрик, 1999. – С. 5-6.
11. Грещук В. Мова як засіб національної консолідації // Українська мова в освіті. – Івано-Франківськ: «Плай», 2000. – С. 96-108.
12. Григоренко Т.В. Етнографічна лексика і фразеологія у складі української літературної мови: Автореф... канд. філол. н.: 10.02.01. – Київськ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2005. – 19 с.
13. Грищенко П.Ю. Етнолінгвістика/Українська мова: Енциклопедія.–К.: Вид-во “Українська енциклопедія” ім. М.П.Бажана, 2000.–С.164.
14. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. – М., 1985. – 451 с.
15. Еремина В.И. Ритуал и фольклор / Отв. ред. А.А.Горелов; АН СССР, Ин-т рус. лит (Пушкин. дом). – Л.: Наука, ЛО., 1991. – 206 с.
16. Жайворонок В.В. Українська етнолінгвістика: деякі аспекти досліджень // Мовознавство. – 2001. – № 5. – С. 48-63.
17. Жайворонок В.В. Українська етнолінгвістика: Нариси: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. – К.: Довіра, 2007. – 262 с.
18. Івченко А.О. Українська народна фразеологія: ономазіологічний, ареальний, етимологічний аспекти: Автореф... д-ра філол. н.: 10.02.01. / Харківськ. університет – Х., 2000. – С. 22.
19. Коваль В. Українська етнофразеологія: проблеми інтерпретації // Мовознавство: Доп. та повідомл. IV Міжнар. конгр. українців / Відп. ред. В. Німчук. – К.: Пульсари, 2002. – С. 193-196.
20. Кононенко В. Етнологічні засади вивчення української мови // Українська мова в освіті. – Івано-Франківськ: «Плай», 2000. – С. 43-56.
21. Кононова О. А. Отголоски мифов и суеверий древних германцев в современной немецкой фразеологии // Проблемы идиоэтнической фразеологии: Доклады на межвузовском семинаре «Идиоэтническая фразеология романских, германских и славянских языков», 10-11 ноября 1999 г. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И.Герцена, 2000. – Вып. 3. – СПб., 2000. – С. 33-41.
22. Кочерган М.П. Зіставне мовознавство і проблема мовних картин світу // Мовознавство. – 2004. – № 5-6. – С. 12-22.
23. Лановик М.Б., Лановик З.Б. Українська усна народна творчість: Підручник. – 3-тє вид., стер. – К.: Знання-Прес, 2005. – 591 с.
24. Лепешау І.Я. Фразеологія сучас. беларуск. мови. – Мн.: Выш. школа, 1998. – 271 с.
25. Лозко Г.С. Етнологія України: філософсько-теоретичний та етнорелігійнознавчий аспект. – К.: АртЕк, 2001. – 303 с.
26. Майборода О.А. Українська фразеологія як джерело народознавства: Автореф... канд. філол. н.: 10.02.01. – Х., 2002. – 18 с.
27. Маланок С. Нариси з історії нашої культури. – К.: АТ «Обереги», 1992. – 81 с.
28. Медведєв Ф.П. Українська фразеологія: Чому ми так говоримо. – Х.: Вища школа, 1978. – 231 с.
29. Мельник Л.В. Культурно-національна конотація українських фразеолог.: Автореф... канд. філол. н.: 10.02.01. – Луганськ, 2001. – 19 с.
30. Міфи України. За кн. Георгія Булашева “Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях” / Пер. Ю.Буряка. – К.: Довіра, 2006. – 383 с.
31. Мокієнко В.М. От автора // Бирих А.К., Мокієнко В.М., Степанова Л.И. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. – СПб.: Фолио-Пресс, 1999. – С. 5-14.
32. Мокієнко В. Українська етнофразеологія в загальнослов'янському висвітленні // Мовознавство: Доп. та повідомл. IV Міжнар. конгр. українців / Відп. ред. В. Німчук. – К.: Пульсари, 2002. – С. 379-385.
33. Назаренко О.В. Українська фразеологія як вираження національного менталітету: Автореф... канд. філол. н.: 10.02.01. / Дніпропетровськ. нац. ун-т. – Д., 2001. – 18 с.
34. Назарова З.О. Ишкямские фразеологии в этнокультурном контексте // Культурные слои во фразеологизмах и в дискурсивных практиках / В.Н.Телия (отв. ред.) – М.: Языки славянск. культуры, 2004. – С. 174-179.
35. Петров В.П. Язык. Этнос. Фольклор. – Автореферат дисс. на соискание учен. степени канд. филлол. наук. – К., 1966. – 61 с.
36. Пінчук О.Ф. Нариси з етно- та соціолінгвістики. – К., 2005. – 151 с.
37. Потебня А.А. Мысль и язык. – К.: СИНТО, 1993. – 192 с.
38. Потебня О.О. Эстетика и поэтика слова. – К.: Мистецтво, 1985. – 302 с.

39. Прадід Ю.Ф. Проблеми фразеологічної ідеографії (на матеріалі укр. і рос. мов): Автореф... д-ра філол. н.: 10.02.01; 10.02.02 / Дніпроп. держ. ун-т. – Д., 1997. – 50 с.
40. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – М., 2000. – 336 с.
41. Русанівський В.М. Мовна картина світу в етнокультурній парадигмі // Мовознавство. – 2004. – № 4. – С. 3-7.
42. Русанівський В.М. Природа мови й аспекти її вивчення (Замість вступу) // Філософські питання мовознавства. – К.: Наукова думка, 1972. – С. 5-12.
43. Селіванова О. Нариси з української фразеології (психоконгнітивний та етнокультурний аспекти): Монографія. – К.-Черкаси: Брама, 2004. – 376 с.
44. Селіванова О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія. – Полтава: Довкілля-К, 2006. – 716 с.
45. Сироткін В. Сімейний та громадський побут // Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник / А.П. Пономарьов, Л.Ф. Артох, Т.В.Косміна та ін. – К.: Либідь, 1993. – С. 139-164.
46. Стишов О.А. Українська лексика кінця ХХ століття: (На матеріалі мови засобів мас. інформації). – 2-ге вид., переробл. – К.: Пугач, 2005. – 388 с.
47. Телия В.Н. Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. – М.: Школа «Яз. русск. к-рь», 1996. – 288 с.
48. Тищенко О. До проблеми мікобрядового стереотипу у слов'янських мовах//Проблеми слов'язознавства. – 2000. – Вип.51. – С.149-158.
49. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
50. Трошина Н.Н. Введение // Этнокультурная специфика речевой деятельности. – М., 2000. – С. 5-7.
51. Ужченко В.Д. Историко-лингвистичний аспект формування української фразеології: Автореф... д-ра філол. н.: 10.02.02. / Дніпропетровський ун-т. – Дніпропетровськ, 1994. – 34 с.
52. Ужченко В.Д. Народження і життя фразеологізму. – К.: Рад. шк., 1988. – 279 с.
53. Ужченко В.Д., Ужченко Д.В. Фразеологія сучасної української мови.: Посібник для студентів філологічних факультетів вищих навчальних закладів. – Луганськ: Альма-матер, 2005. – 400 с.
54. Філіпчук М.В. Етносимволіка мовних одиниць в українському обрядовому дискурсі: Автореф... канд. філол. н.: 10.02.01. – Ін-т мовознавства ім. О.О. Потебні НАН України. – К., 2007. – 20 с.
55. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1980. – 831 с.
56. Фрезер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете: Пер. с англ. 2-е изд., испр. – М.: Политиздат, 1990. – 542 с.
57. Шевельов Ю. Олександр Потебня і українське питання // Потебня Олександр. Мова. Національність. Денационалізація: Статті і фрагменти / Українська вільна академія наук у С.Ш.А. (Упорядкування і вступна стаття Юрія Шевельова). – Нью-Йорк, 1992. – С. 7-46.
58. Элиаде М. Космос и история. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
59. Юдин Ю.И. Сказка и история // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: Сб. науч. тр./ Под ред. Б.Н.Путилова. – Л.: Наука. ЛЮ., 1984. – С. 93-101.
60. Юрченко О.С. Формування фразеологічного фонду української літературної мови (кінець ХVIII – початок ХІХ ст.). – Х.: Вища школа. Вид-во при Харківському університеті, 1984. – 208 с.
61. Iwczenko A. Problemy i perspektywy w badaniach frazeologii dolnośląskiej // Zeszyty łuzyckie. – T. 31. Studia łuzyckie i polsko-łuzyckie. Tom dedykowany Pani Profesor Ewie Siatkowskiej. – Warszawa, 2000. – S. 52–56.
62. Ivcenko A. Auffassung und Bewertung der Juden in der slawischen Phraseologie (am Beispiel der ost- und westslawischen Sprachen)//EUROPHRAS 95. Europäische Phraseologie im Vergleich: Gemeinsames Erbe und kulturelle Vielfalt.– Bochum: Brockmeyer, 1998. – S. 365–376.
63. Goodenough W. Cultural anthropology and linguistics // Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology. N. Y., 1964. P. 36.
64. Krawczyk A. Chechy części ciała jako tworzywo semantycznej struktury związków frazeologicznych (na materiale gwarowym) // Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej: W 6 t./Pod red. M. Basaja, D. Rytel.–Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1982. – T.I. – S.137-143.
65. Pajdzinska R. Frazeologia a zmiany kulturowe. – “Poradnik Językowy” 1988, z. 7. s. 480-487.
66. Słownik frazeologiczny języka polskiego pod red. S. Skorupki. – t. I–XI, Warszawa, 1958-1968.
67. Słownik frazeologiczny pod red. A. Kłosińskiej, E. Sobol, A. Stankiewicz. – W.: PWN, 2005. – 655 s.
68. Bąba S., Liberek J. Słownik frazeologiczny współczesnej polszczyzny. – Warszawa, 2002.

УМОВНІ СКОРОЧЕННЯ

ФСУМ – Фразеологічний словник української мови: У 2 кн. – К., Наукова думка, 1993. – 980 с.

Дунаєв. – Українські народні казки: Для мол. та серед. шк. віку/ [Упоряд. та передм. Л.Ф.Дунаєвської]. – К.: Веселка, 1990. – 271 с.

Proposed article describe special (incorporation) character of ties archaic folk culture and language (separately her phraseological composition): discourse genres folk creation (beliefs, incantations, extracts from mythological stories conserved us tales, retellings, legends, verbal escort of rituals (code) with others their codes) is a «window», going through which make possible to hit to the interior folk language; at the same time research linguistic relicts – ethnographic units (ethnolexemes and ethnophrasemes) open space for new conclusions in the heart of the folk culture.

Key words: ethnolinguistic, ethnoconsciousness, ceremonial, discursive, phraseological unit, mentality.

H. B. Векуа

АНТОНІМІЧНІ ВЛАСТИВОСТІ ЯКІСНИХ ПРИКМЕТНИКІВ НА ПОЗНАЧЕННЯ ГЛИБИНИ

У статті висвітлюється питання антонімічних відношень, які виникають між якісними прикметниками на позначення глибини, з'ясовується специфіка їх мовної реалізації, виявлено особливості розвитку та функціонування (паралельного або непаралельного) протиставних відношень між членами антонімічних пар.

Ключові слова: антонімія, антонімічні відношення, якісні прикметники, лексико-семантична група, семантичний аналіз, антонімічна пара, парадигматичні характеристики, синтагматичні характеристики.

Прикметники *глибокий* – *мілкий* – загальнономвні антоніми [2, 83 – 84]. Антонімічні прикметники мають різний значеннєвий обсяг: семантична структура прикметника *глибокий* [3, II, 82 – 83] об'єднує п'ять сем, значеннєвий обсяг лексеми *мілкий* [3, IV, 737] – дві семи.

Словник української мови, фіксуючи значеннєву структуру прикметника *глибокий*, подає п'ять значеннєвих складників, але значення з складається з двох лексико-семантичних варіантів, які характеризують віддаленість у просторі та часі, а саме: “розташований далеко від якого-небудь місця, пункту; віддалений” і “перен. Дуже давній, дуже віддалений; стародавній”. В сучасній українській мові обидві семи мають широку функціонально-значеннєву продуктивність, зокрема,