

ЛІТЕРАТУРА

1. Ільїн В.С. Префікси в сучасній українській мові / В.С. Ільїн. – К., 1953. – 165 с.
2. Кубрякова Е.С. Что такое словообразование / Е.С. Кубрякова. – М.: Наука, 1965. – 78 с.
3. Навальна М. Дієслівна лексика соціально-економічної сфери (на матеріалі мови засобів масової інформації кінця ХХ ст.) : автореф. дис... канд. філол. наук : 10.02.01 / М.І. Навальна; НАН України. Ін-т укр. мови. – К., 2002. – 18 с.
4. Соколова С. О. Префіксальний словотвір дієслів у сучасній українській мові. – К.: Наукова думка, 2003. – 288 с.
5. Стишов О.А. Українська лексика кінця ХХ ст (на матеріалі мови засобів масової інформації) / Стишов О. А. [2-е видання, перероблене]. – К.: Пугач, 2005. – 388с.
6. Стратулат Н.В. Дериваційні та семантичні неологізми в лексичній системі української мови (на матеріалі тлумачного Словника української мови в 20-ти томах) : автореф. дис ... канд. філол.наук : 10.02.01 / Наталія Вікторівна Стратулат. – К., 2009. – 20 с.
7. Тихонов А.Н. Словообразовательный словарь русского языка / А.Н. Тихонов. – М. : Русский язык, 1990. – 465 с.

В статтє проанализированы деривационные глагольные неологизмы, зафиксированные в словарях украинского языка начала ХХІ века, исследованы способы их образования, определено сферу функционирования.

Ключевые слова: неологизм, инновация, глагол, деривация, деривация словообразовательный тип.

The article analyzes the verbal derivational neologisms recorded in Ukrainian language dictionaries stage, found ways of creating and scope of operation.

Keywords: neologism, innovation, verb, derivation, derivative, derivational type

УДК 811 + 398

Сторожук Х.В.

ФУНКЦІОНУВАННЯ СУБСТРАТНОЇ ЛЕКСИКИ В МОВІ УКРАЇНСЬКИХ КАЗОК ТА ЗАМОВЛЯНЬ

У статті розглянута дистрибуція та культурні конотації субстратної лексики в мові українських народних казок та замовлянь.

Ключові слова: казка, замовляння, фольклор, українська мова, субстрат

Актуальність статті визначена потребою поглибленого дослідження української лексики, що не має індоєвропейських відповідників, безпосередньо в її вживанні в текстах фольклору.

Мета – визначити перелік світоглядних сфер, у яких субстратні слова виконують чільну роль.

Завдання – здійснити дистрибуційний аналіз субстратних слів у різних жанрах українського фольклору.

Міра вивченості питання. Традиції вивчення мови української народної творчості як вираження національної ментальності, особливостей сприйняття та вербалізації світу, зокрема реліктів язичницького світогляду, закладені О.О.Потебнею; пор. сучасну інтерпретацію його ідей у дослідженні М.К.Дмитренка [12], І.Богачевської, А.Глушак [4], І.Гунчика [11] та ін. Теоретичні питання мовних картин світу як вияву етнонаціонального світобачення розробляють в українській лінгвістиці І.О.Голубовська, І.А.Кулінич, Т.В.Радзієвська, О.С.Снитко [10; 24; 31], у зарубіжній лінгвістиці Т.А.Агапкіна [1; 2; 3], А.А.Уфимцева [34; 35].

Мова української народної творчості істотною мірою відображує дохристиянське світобачення, вплив якого на всі сфери матеріальної й духовної культури стародавніх українців навіть протягом століть після прийняття християнства був дуже великим.

Ю.О.Карпенко вважає, що хліборобський етап язичництва, заглушений, але не задушений християнством, продовжується – у звичаях та обрядах, у характері та ментальності, у танцях та іграх, у народному господарюванні та народному мистецтві – й досі [17, с. 146].

На переконання В.В.Жайворонка, сама мова (образна й анімістична) часто розкриває нам світ первісних вірувань наших предків... мова етносу в усіх її проявах – це основа пізнання духовної природи її носія, народу [14, с. 212].

Отже, дослідження мови українського фольклору та відображення в ній давньоукраїнських язичницьких вірувань неодноразово виступали предметом лінгвістичного дослідження, однак функціонування субстратних та адстратних лексичних елементів української мови як найменувань язичницьких символів іще не було в полі уваги лінгвістів.

Типологія субстратної лексики в мові українського фольклору

Серед субстратних слів гіпотетично трипільського походження до вербалізаторів ключових концептів мови українського фольклору належать *голуб, жито, кінь, ліс, сокіл*, що можуть бути розглянуті як неявні / імпліцитні міфоніми української мови, відповідно до концепції О.О.Жовтого. Серед названих лексичних одиниць репрезентовано декілька тематичних груп, пов'язаних із окремими сегментами дохристиянської за своїм походженням картини світу давніх носіїв української мови, а саме:

1) вербалізатори сакральних образів тваринного світу, що персоніфікують усі три рівні світобудови – верхній небесний, середній земний та нижній підземно-водний простори (*голуб, кінь, сокіл* та ін.);

2) вербалізатори образів неолюдненої, «дикої» природи (*гай, ліс*);

3) словесні втілення концептів олюдненого простору, символізованого культурними лексичними символами на позначення приручених тварин (*баран, віл*), domestikованих рослин (*жито*) тощо, пор. протиставлення природи-натури і культури в концепції первісного світогляду Е. Тейлора.

Поряд із тим слід підкреслити, що і найменування першоелементів буття (*земля, вода, вогонь, повітря*), символіку яких досліджують у межах наукових шкіл О.С. Снитко і Н.В. Слухай, і найменування небесних об'єктів (*небо, Сонце, Місяць, зірка*) в українській мові мають безсумнівне індоєвропейське походження й не сягають можливих субстратних упливів. Як виявляється в процесі здійснюваного дослідження, найменування диких тварин, що фігурують у мові народної творчості як назви антропоморфізованих міфологічних образів, також репрезентовані лексикою індоєвропейського, а не субстратного походження.

Співвідношення заповнених сегментів і лакун у вербалізації мовної картини світу українців за допомогою лексики субстратного походження показує специфіку і шляхи формування омовленого світогляду стародавніх українців.

У дисертації Ю.Л. Мосенкіса та його публікаціях дослідження субстратних мовних елементів українського фольклору тільки намічені, однак не здійснені, що викликає потребу такого дослідження зважаючи на необхідність реконструкції джерел, чинників та моделей формування того багатющого фонду українських слів-символів або ключових слів культури, лексикографічне опрацювання якого здійснюють В.В. Жайворонок і Н.В. Слухай [14; 29].

Типологізація субстратної лексики виступає основою осмислення її текстової ролі в мові фольклору та позамовних інтерпретацій засобами лінгвоконцептології, лігвофольклористики, етнолінгвістики, лінгвопалеонтології та ін.

Концептуалізація та сакралізація образів культових тварин із субстратними найменуваннями

Публікаціями В.В. Іванова, В.М. Топорова, Б.О. Рибаківа, Н.В. Слухай та ін. закладені підвалини лінгвістичного осмислення архаїчної трирівневої картини світу, що включає верхній, середній та нижній яруси з їхніми тваринними та частково рослинними персоніфікаціями.

Голуб відігравав космогонічну роль у давньоукраїнській світоглядній системі. Чарівне створення світу, яке приписується голубам, безперечно, є набутком саме давньоукраїнської міфології [6, с. 402].

Фрагмент колядки з Галичини:

*Коли не було з нащада світа,
Тогди не було неба, ні землі,
А но лем було синєє море,
А серед моря зелений явір.
На явороньку три голубоньки,
Три голубоньки радоньку радять,
Радоньку радять, як світ сновати... (1, с. 48).*

Фрагмент колядки з Північної Буковини:

*Як ще не було початку світа,
То ще не було неба, ні землі,
А лишень було широке море,
А на тім морі явір зелений,
На тім яворі три голубочки,
Три голубочки раду радили:
– Як би ми, браття, світ поставили?*

(1, с. 48).

У колядковій поезії найменування голуба інтегроване на рівні фольклорних формул: *сиві голубці* [16, с. 276].

Водночас голуб у всіх слов'ян є символом кохання [9, с. 51]. Голубка і голуб символізують наречених у дуже архаїчній українській казці «*Яйце-райце*»:

Стали бгати шишки; та дівка зліпила з тіста голуба й голубку та й пустила додола, а вони стали живі. Голубка й почала говорити до голуба:

– А ти забувсь, як я за тебе луг викорчовувала й там пшеницю сіяла, а з тієї пшениці паляницю спекла, щоб ти до змії відніс?

А голуб каже:

— Забув, забув!<...>

Тоді парубок згадав за ту дівку,— за цю-таки саму, що голуби поробила, та ту покинув, а з цією оженився. (33, «Яйце-райце»).

Окремий символ становить *голубиця*, пор. у колядці:

І со царми да, да, да!...

Веселяться голубиці ох, ох, ох,

Інні птиці тьох, тьох, тьох!..

Ударяймо во кимвали дзень, дзень, дзень!

І в бряцали брень, брень, брень! [19, с. 55].

Зазначений символ із великим ідейним та емоційним навантаженням використаний у поезії Тараса Шевченка:

...и сохранишь полет орла

и сердце чистой голубицы.

Магічний засіб у чарівній казці «*Царева донька*» – перо морського голуба:

Їдуть вони, здається їй, що внизу видно, як місяць сходить. Сідає той кінь на землю, дивиться, а то з морського голуба перо. (33, «Царева донька»).

Міфологічні уявлення про голуба й культ цього птаха віддзеркалилися не тільки в позначенні кольору (*голубий*, первісно «сірий» або «сизий» як голуб – птах обраний з поміж багатьох інших сірих об'єктів, очевидно, передовсім завдяки своїй культовій ролі у світогляді мовців), а й у позначенні ласки (*голубити*, особливо в контексті шлюбних ігор у зв'язку з образами нареченого і нареченої як голубів, серед іншого в чарівних казках). Пор. у колядці вживання розгляданого слова щодо Богородиці й Ісуса Христа як свідчення впливу усної народнопоетичної символіки на осмислену народною творчістю книжну християнську символіку:

*Діва носила,
Діва носила,
Діва родила,
Його повиває
І укладає...
Пастирі Му грають,
Пастирі Му грають
Христа витають,
А віл боїться,
Осел трясеться...
Діти стинає,
Діти стинає,
Кров проливає,
Матери плачуть,
Люту смерть бачуть...
Марія тулить,
Марія тулить,
Дитя голубить,
Ангел пильнує,
Дорогу простує...
Ти наш Учитель,
Ти наш Учитель,
Всіх нас Спаситель,
Ти наша радість
І наша сладість!..
З пастирми заграймо,
З пастирми заграймо,
В гусла ударяймо
І возвеселімося,
З царми поклонімося[19, с. 56–57]*

У замовлянні голуб – істота, співвідносна з дівчиною в конструкції психологічного паралелізму:

Як голубу без очей, так би тобі, раба Божя, за мною без ночей [32, с. 46].

Однак голубки в чарівній казці можуть відігравати й суто негативну роль як перетворені Кощієві сестри; тут же негативну роль відіграє і кінь:

Вже хилило так до півночі, прилітають три голубки. Вдарились об землю, поробились красунями (а то були Кощієві сестри) і почали говорити:

— Ну, Іван-царевич і Булат-молодець, убили ви нашого брата, забрали невісточку царівну, не буде і вам добра: як приїде Іван-царевич додому, схоче похвалитися цареві своїм добрим конем, котрим він усе їздив, кінь вирветься і вб'є Івана-царевича. А хто це чує і скаже, той по коліна кам'яним зробиться.

Сказали, перевернулись знов голубками і полетіли.(33, «Казка про Коція Безсмертного»).

Кінь виступає магічним символом [32, с. 204]. Як ушановували слов'яни коня, видно з описів богослужінь Святовита та Радогоста; ворожіння за допомогою коня залишилося до ХІХ століття [9, с. 52]. Кінь уособлює для українця вільне життя, нескорений дух, стрімкість дій і вчинків. Кінь як вихор життя, виразник ідеї його стрімкості й скороминучості викликає почуття долання простору і часу, а з ними лиха, нещастя [Кононенко 1996, с. 151, 153]. У східнослов'янських обрядових піснях (колядки, волочобні пісні) великим числом текстів представлений мотив потоплення в морі (або широкій ріці) кінського табуна, серед якого вирізняється чудесний кінь, що підпирає вухами небо, лічить очима зорі і т.п., тобто прямо пов'язаний з першоелементами космосу [1, с. 17].

Хоча ідеологія колядкових пісень базується на християнському віровченні, в ній широко репрезентована традиційна символіка народної творчості, що сягає своїм корінням язичницьких вірувань. Найменування коня включене до фольклорних формул: *ворон кінь* (тут *ворон* – прикметник у короткій формі, а не іменник: *вороний кінь*) [19, с. 65], *коник вороний* [16, с. 267].

Слід підкреслити певну амбівалентність, двоїстість образу коня в українському фольклорі: з одного боку, це втілення дикої нестримної природи, одна з наймогутніших тварин середнього світу, що вражала ще первісну людину-мисливця своєю красою та швидкістю пересування; з другого боку, це одна з найважливіших домашніх тварин, незамінний помічник у господарстві і друг на війні, а також магічний помічник героя чарівної казки.

У казці «Заморське яйце» кінь виступає винятковою цінністю:

Одного разу, ще в давні часи, жив собі багатий – пристрасний коняр. Як тільки почув про гарного коня, зразу мчить туди, щоб придбати для своєї стайні. Єдина його мрія – мати таких коней, яких ще ні в кого нема.(33, «Заморське яйце»).

Чарівний кінь – один із найголовніших персонажів української чарівної казки й одна з найбільших коштовностей у світогляді, відображеному в мові казки:

— Я ж перекинув панною, а ти мене відведи і віддай сторожам, та як візьмеш у них коня наполовину золотого, наполовину срібного, то сідай на

нього та й їдь швидше по цій дорозі, що до жар-птиці; я дожену тебе. Так і зробили. Вовк перекинувсь панною; дурень узяв його, підвів до сторожі та й проміняв на коня до половини золотого, до половини срібного.<...>

— Я ж знову перекинусь конем, а ти відведи мене і віддай сторожам, та як візьмеш жар-птицю, то сідай на коня та й їдь аж до тієї дороги, де ти розпрощався з братами, там і підождеш мене. (33, «Про жар-птицю та вовка»).

У чарівній казці «Царева донька» до магічних образів-засобів належить срібний кінь:

Іди до мого батька і про все це скажеш. Він тобі дасть срібного коня.<...>Приходить той кінь до нього, поклонився і питає.

— Ну, як хочеш їхати, по землі чи понад лісом? (33, «Царева донька»).

Кінь зазвичай репрезентує середній земний світ, а в розгляданій казці він пов'язаний і з небом, як показано вище, і з морем як утіленням нижнього світу:

Зробився кінь, як гора. Пішов до моря, як заіржав, а звідти зірвався жеребець, що за п'ять хвилин облетів цілу землю. І до коня цього, і давай того гризти. Наївся він того клоччя, що аж не міг йти. Тоді цей зловив його, посадив; на себе і поїхав до царя. А за цим конем прийшли ящірки, гадюки, хробаки і всяка всячина. (33, «Царева донька»). Очевидна космологічна роль коня в розгляданій казці.

Чарівний кінь іще й може виступати як результат перетворення інших тварин, наприклад:

Залиш свого коня тут, а я перекинусь у чарівного, і поїдемо. Лише пам'ятай, що я розмовляти з тобою не зможу, поки не доїдемо на місце. Там я знов стану лісом. Перетворився він в чарівного осідланого коня, сів на нього царевич, піднявся кінь за хмари, і полетіли. Вмить опустилися в чудесній країні, де живе Білий цар. Зупинилися вони під брамою великого міста. Кінь перетворився у лиса і каже.

— Зараз я перетворю тебе у бідняка. (33, «Золотий птах»).

Герой подається здобувати іншого чарівного коня.

— Добре, — каже цар, — дам тобі Золотого птаха, але слухай, у тридесятому царстві живе Червоний цар, а у нього є золотий кінь Дурфекета. Дістань мені цього коня, а я дам тобі за нього Золотого птаха.<...>Перекинувся лис у коня, сів на нього царевич і попід ясним сонцем полетіли до тридесятого царства Червоного царя. Вмить опустилися вони там. Знову став кінь лісом і знову порадив, аби попросився у найми. Приймуть його золотого коня доглядати. (33, «Золотий птах»).

В одній із казок кінь – суддя для інших свійських тварин, корови і пса, а саме через те, що він тривалий час вірно служить господареві:

А пес каже: «Як не хоч дати мені по добрій волі, то я тебе буду позивати». І заізвав її до старого коня, що вже через ціле своє життя возив тому господареві воду. (33, «Вірний пес»).

Образ коня в чарівній казці показує, серед іншого, обернену, інвертовану естетику магіко-міфологічного світогляду в порівнянні з побутово-раціональним: «дурник» обирає «найгіршого» коня для здійснення надзвичайних подвигів, неприступних для «розумних» із «найкращими» кіньми:

Обидва старші вибрали коней щонайкращих, а менший, дурень, узяв найпоганишого коня.(33, «Про жар-птицю та вовка»). Пор. чарівного змієвого коня:

Змій відімкнув двері, а там на помості лежить кінь, бідний-пребідний: мухи бринять над ним, шкіра облізла. Не може встати, лише крекче.<...>

Кінь слухає, слухає і людським голосом озвався:

— Виджу, хлопче, ти доброго серця. Ай-бо задар силуєш мене їсти сіно та овес. Се не моя їжа.

— А чим же тебе годувати?

— Я їм гарячу грань, а п'ю полум'я. Давай мені грань і напувай полум'ям, тоді буду здоровий.<...>

Іван приглядається: коник не простий! Шерсть золота, замість чотирьох у нього п'ять ніг, крила зверх лопаток стирчать.(33, «Дерево до неба»).

Подібно до священного коня в храмі балтійських слов'ян язичницького періоду, коней у чарівній казці використовують для ворожіння:

Мої слуги приведуть дев'ять коней, схожих, як близнята. Але один від одного старіший на рік. Мусиш угадати, котрий скільки років має, й позначити цифрою — прив'язати на коня табличку. Як не вгадаєш, то іду на тебе війною!<...>

— Най насиплють в окремі посудини різного вівса — однорічного, дворічного, трирічного і так аж до дев'ятирічного, тоді най посудини покладуть перед кіньми. Кожний кінь підійде до свого вівса: однорічний — до однорічного, дворічний — до дворічного і так усі інші.(33, «Мудрий Іванко»).

У замовлянні кінь як ідеал сили й напарник вершника – постать, співвідносна з хлопцем:

У тебе кінь Халамин, у мене син Саламин. Візьми коня Халамина, та посади Саламина... [32, с. 43].

Іноді кінь – невіддільна частина цілісного образу вершника:

Їхав Ілля на коні, тяг ноги по землі, ноги підняв, кров уняв [32, с. 61];

Їхав святий Петро на білім коні: кінь біжить, аж камінь січе... [32, с. 67];

Їхав Юрій на білім коні... [32, с. 121].

Іноді символіка коня поєднується з символікою сокола:

Коні як соколи летять! (33, «Мудрий Іванко»).

Персоніфікації верхнього світу

Сокіл належить до найархаїчнішого шару світобудови замовлянь [32, с. 220]. “Сокіл поверх скирти та кіп – то сонце, що озирає все море, всю

землю, бо в образі сокола в колядках часто описується сонце” [Нечуй-Левицький, с. 23]. У колядковій поезії найменування сокола вживається у складі сталих словосполучень – фольклорних формул: *ясен сокіл* [16, с. 268].

Сокіл репрезентований у замовляннях:

У мені очі соколині, а брови соболіні... Я до тебе на соколійду, ти ж глянь на мене соколиними очима і привернися до мене своїм добрим серцем... [32, с. 37]. Тут сокіл символізує гострий зір і магічний транспортний засіб.

Вербалізація за допомогою субстратної лексикиобразів тварин освоєного світу

Міфологізовані образи тварин **неосвоєного простору** певною мірою протиставляються міфологізованим образам тварин **освоєного простору**, як от *баран*, *віл*, *цап* та ін., із субстратними найменуваннями. У сюжетах казок нерідко антропоморфізовані свійські тварини залишають освоєний людиною простір, який став їм ворожим, і переходять до неосвоєного людиною простору як символу волі, особливо для тварин:

В давнину ніхто ніяких тварин не мав права забити. В одного господаря працював превеликий віл. Коли той дожив до глибокої старості, то став непридатним до господарства. Господар вигнав його. На цих основах всі господарі виганяли коня, барана, гусака, селезня, півня.(33, «Як було у давнину»);

Був тазда і мав дуже худого коня. Доки кінь був молодий, то робив, а як постарівся, тазда узяв та й нагнав. Іде той кіньлісом та й здибає лева.(33, «Кінська сила»).

Так само в казці «*Кіт, цап і баран*» тварини тікають із недоброзичливого до них людського простору:

Порох стовпом піднімається, трава до землі згинається, біжить цап і баран, а за ними скаче на трьох ніжках сірий Мурлика.(33, «Кіт, цап і баран»).

Віл символізує природну силу в освоєному людиною просторі, перемога над волом показує могутність героя:

Ідучи дорогою, прийшли на одну полонину, де паслося стадо волів. Іван такий був сильний, що вола заколов одною рукою, м'ясо їв батько з матою, а Іван поїв решту м'яса і кістки.(33, «Дванадцять синів і одна дочка»).

Можна бачити, що субстратна лексика широко репрезентована в мові українських чарівних казок та казок про тварин, які так само можна розглядати як різновид чарівних, оскільки в них тварини виступають як антропоморфізовані дійові особи. Так, у казці «*Цап та Баран*» найменування обох головних персонажів репрезентовані субстратними лексемами. Цап і Баран – також персонажі казки «*Цапova хата*».

В інших казках, навпаки, антропоморфізовані свійські тварини з найменуваннями субстратного походження змагаються між собою. Кожен із них символізує велику силу, освоєну людиною:

Стрінувся одного разу ще за давніх, дуже давніх часів кінь з волоом і завели жваву розмову про те, хто з них скоріше бігає. Кінь твердить своє, а віл своє.

— Ти тільки подумай,— говорив сердито віл до коня,— я побіг би набагато швидше, ніж ти, але боюся, щоб земля не провалилась підо мною. Ти ж знаєш, який я великий, яка в мені сила!..(33, «Як віл бігав наввипередки з конем»).

Ще одна свійська тварина з найменуванням субстратного походження – **пес** (праслов'янське **рьсь* без етимології), головний персонаж казки «Вірний пес».

Трипільські митці створювали цілі композиції, у яких собака займає головне місце. В основному собаку зображували не на рівні землі, а у вищому ярусі, ніби на “небесній землі”. Небесні собаки мають підкреслено злий вигляд: витягнуті вперед кігтисті лапи, насторожені вуха, піднята сторч шерсть. Собаки завжди або готові до стрибка, або вже летять над землею [6, с. 532].

Баранчик, перетворений із хлопчика, виступає одним із головних персонажів казки «Про братика-баранця».

Іменування чарівного персонажа казки «Кобиляча голова» походить від лексеми *кобила* субстратного походження. Кобила з не зовсім зрозумілою міфологічною функцією зустрічається й у замовлянні:

Бог кобилу мечем січе, кров не тече, – так і ти, руда, не йди [32, с. 65].

Нижній світ репрезентований образом змія, дуже поширеним у мистецтві Трипільської культури. Припускають дві можливі назви трипільського змія, субстратні для української мови:

мотиль, метелик, метель, метиль, метіль, метляк, матилок, матуль, мотіль, муталь, мутиль, мутіль, мутликта ін.також *мітіль* [37, т. 2, с. 287], паралелі в усіх підгрупах слов'янських мов, прасл. **motyľ*/**metyľ* “жук, метелик, що заводиться у бруді, гною”, виводять від **mot*-/**met*- “гній, покидьки” [13, т. 3, с. 449–450]. Пор. укр. діал. *металец* “казковий змій, який, беручи хвіст у рот, котиться колесом і свистить перед дощем” – “неясне” [13, т. 3, с. 447]. Наявні паралелі у фінно-угорських, дравідійських, кавказьких та інших мовах. Слово може бути ностратичного й навіть моногенетичного походження, однак для індоєвропейських мов, за винятком слов'янських, воно не властиве.

Оленка, найменування дочки змії в казці про Івасика-Телесика, найвірогідніше співвідносне не стільки з тюркським *jılan* «змія», скільки з хеттським *Illuanka* – менем змієподібного противника небесного бога грому.

Той самий образ наявний також у замовлянні:

На Сіяньських горах, на морських плитах стояв дуб, на тім дубі Семенове гніздо, у Семеновім гнізді Олена змія[32, с. 151]; На морі, на окіяні, на ріці на Ордані дуб золотокорій, а в тім дубі три гнізді, цар Савул, і

цариця *Олена*, і царенко. Посилав цар Савул... по всіх домах *гаду* скликати... [32, с. 152].

Івасик-Телесик із золотим човником і срібним весельцем, а також із небесними птахами на верхівці дерева, має небесну символіку верхнього світу, Сонця і Місяця і протиставляється зміям, які гризуть коріння дерева. Гіпотеза хетто-лувійської атрибуції Трипільської культури отримує таким чином іще одне підтвердження.

Дуже подібно до казки про Івасика-Телесика українська щедрівка протиставляє Місяць і водяну змію:

*Поплинь, поплинь, човен,
А в тім човні білий молод;
Струже стрілоньки з малиноньки,
Хоче пострілити люту змію* [6, с. 193]

Ім'я противника змії в реконструкції індоєвропейського «основного міфу» В.В. Іванова і В.М. Топорова, *Перун*, праслов'янське **Perunъ*, не відповідає литовському *Perkunas* і його індоєвропейським паралелям через фонетичні розходження [13, т. 4, с. 357; 36, т. 3, с. 246–247], єдиним точним фонетичним відповідником виступає хеттське *peruna* “скеля” [23, с. 436]. Припускають навіть реконструкцію спільного слов'янсько-анатолійського варіанта імені **Perunos* [15, с. 12–13, 32]. Слов'янське найменування Перуна може виступати успадкованим від хетто-лувійського, тобто трипільського, найменування божества грому. Таким чином, трипільський сюжет про Місяця і Змію може бути переосмислений в українському фольклорі в протиставленні Місяця і водяної змії у щедрівці й сонячно-місячного Телесика (первісно *Телешик*, що римується з *кулешик*) зміючці Оленці, що походить від хетто-лувійської змії *Illuyanka*-. Казка про Івасика-Телесика, де змії роблять спробу з'їсти розташованого на дереві героя, може мати календарний зміст і відобразити зникнення місяця по закінченні місячного циклу, пор. трипільське пряслице з Райків, де зображені дерево, птах, змії між ними і 28 точок, що символізують дні місяця.

Іще одне ім'я слов'янської міфологічної істоти може виявитися хетто-лувійського субстратного походження. “На Русі віща пряля відома під іменем кикимори” [5, с. 44]. Зважаючи на те, що кикимора “плутає пряжу” й “сама любить прясти чи плести мережива” [23, с. 288]. Хеттське й палайське *Kamru-šera* «Камру-богиня», пор. [23, с. 539], яка “допомагає богові сонця чесати овечу шерсть” [23, с. 276], може бути співвідносне зі слов'янським іменем і образом Чмари-Кикимори.

Таким чином, серед субстратних елементів мови українського фольклору виділяються ті, які можуть гіпотетично співвідноситися з хетто-лувійськими мовами.

Щука, праслов'янські корені **ščuk-*, **ščup-*, **ščub-*, які уналежнюють до ізольованих слів без певної етимології [7, с. 527]. Відомі перекази про водяника, який перевтілюється страшною щукою [6, с. 418].

У замовлянні щука – персоніфікація нижнього водного світу:

Перший княжич місяць на небі Адав'євич, другий черв'як у дубі, третій медвідь у лігві, четвертий камінь у полі, п'ятий щука у воді [32, с. 75].

Важко визначити, чи належать фінно-угорські елементи праслов'янської мови до субстратних, а чи до адстратних. Адже, з одного боку, носії праслов'янської мови могли поширюватися на територіях, до того заселених носіями фінно-угорських мов, пор. гіпотетичні фінно-угорські етимології до назв річок *Лона-нь, Луга-нь, Ума-нь*, однак, із другого боку, могли відбуватися й запозичення з мов сусідніх територій, особливо у сфері культу, до якої належать, очевидно, образи дуба як світового дерева і щуки як персоніфікованого втілення нижнього світу.

До субстратних або адстратних найменувань міфологічних персоніфікацій нижнього світу може належати й *ящер*, праслов'янське **aščerъ*, гіпотетично іранського походження, пор. [36, т. 4, с. 573].

Б.О. Рибаків припускає наявність культу ящера в Київській Русі. Він вважає, що для населення київського Подніпров'я культ ящера як господаря “нижнього світу” добре засвідчений для VI–VII ст. (пальчаті фігури з головою ящера). У новгородській землі цей культ був, очевидно, в повному розквіті й набагато пізніше, у X–XIII століттях [26, с. 265]. Однак, як підкреслює дослідник, Ні в літописах, ні в основних повчаннях проти язичництва, ні в чарівних казках, які є рудиментом міфу, ящера немає. Тому питання про цей культ ніколи не ставили в літературі. Слова “ящер” немає ні в тритомовій праці О.М.Афанасьєва, ані в двотомовому енциклопедичному словнику “Міфи народів світу” (М., 1982) [26, с. 278].

Незважаючи на сказане, слід культу ящера у зв'язку з культом гороху (див. про *горох* нижче) знаходимо у веснянці, яку співають дівчата (за П.П.Чубинським):

*Сиди, сиди, Ящуре,
Горохв'яний вінку,
Піймай собі жінку,
Як перепілку* [8, с. 45].

Але частіше Ящер пов'язується не з горохом, а з горіхом: “В усіх варіантах гри місцем помешкання “Ящера” є саме кущ ліщини”, Ящер – “любвеобильный змей в ореховом кусте” [2, с. 112].

Пор. російську пісню, записану в Іркутській губернії (український переклад М.Н. Москаленка):

*Сиди, сиди, ящір,
Ладо, Ладо!
На золотім стільці,
Ладо, Ладо!
Гризи, гризи, ящір,
Ладо, Ладо!
Горіхове зерня,
Ладо, Ладо!
Іще того мало,*

*Ладо, Ладо!
Мало, не достало,
Ладо, Ладо!
Пойми, пойми, ящір,
Ладо, Ладо!
Красную дівоньку,
Ладо, Ладо!
Із ліпших найліпшу,
Ладо, Ладо!* (1, с. 124).

Ще одна українська пісня свідчить про поклоніння Змієві:

*Були вони невірнії,
Вони Богу не вірили,
А вірили у цмочище,
В безумнеє у зміїще,
Зміїщу вони оброку несли,
На день оброку – по чоловіку,
Та й прийшла пора самого царя,
Мовив слово цар: – Сам я не піду,
Сам я не піду, жону не пошлю,
А пошлю слугу, красну дівоньку...* [6, с. 617].

Ящір фігурує й у білоруських піснях.

Висновки. Лексика субстратного походження в мові української народної творчості вербалізує:

1) образи трьох рівнів світобудови як антропоморфізованих міфологічних тварин – *коня* (середній світ), *голуба* і *сокола* (верхній світ); пор. субстратну лексему *кібець* без істотного міфологічного навантаження і субстратне *кобила* з невеликими міфологічним контекстом. Образ коня може набувати рис двох інших світів – верхнього (крилатий кінь) і нижнього (водний кінь). Персоніфікація рівнів світобудови визначає космологічну роль названих образів;

2) персоніфіковані тваринні образи освоєного людиною світу (*баран, віл, пес, теля, цап*), тоді як протиставлені їм образи персоніфікованих тварин дикої природи мають назви індоєвропейського походження (*заєць, лисиця, вовк, ведмідь*, за можливим винятком лексеми *вепр*, щодо якої не виключають субстратного походження), що може свідчити про велику роль мисливства в господарстві носіїв індоєвропейських мов на давніх етапах їхнього розвитку; деякі образи виявляють здатність поєднувати риси дикої природи й освоєного людиною простору (*кінь*);

3) неперсоніфіковані образи неосвоєного людиною магічного простору як місце сакрального дійства (*гай, ліс*) та концентроване втілення цього простору, співвідносне з ідеєю світового дерева, осі світу (*дуб*). Світові неосвоєної рослинної природи протиставляються світ освоєної людиною рослинності як джерела достатку (*жито*);

4) рослинні та тваринні персоніфікації образу душі (*дуб, горошина, голуб*).

Аксіологія вищезгаданих образів переважно позитивна, однак у мові чарівних казок трапляються й негативно навантажені образи коней, голубок.

Показово, що деякі субстратні лексеми мають мінімальне міфологічне осмислення (*кібець, кобила, пес, теля, цан*) на відміну від інших із максимальною міфологізацією (*голуб, кінь, сокіл*), що потребує дальшого дослідження. Очевидно, при започиченні слова з субстрату або адстрату діяли ті або інші концептуалізаційно-конотаційні механізми, що визначали міфологічну навантаженість лексеми, своєрідні стилістичні реєстри, спроеційовані на міфологію. Так, незважаючи на значний трипільський культ собаки, субстратне найменування її *пес* не має істотного міфологічного освоєння в досліджених фольклорних текстах; пор. іншу назву тварини *собака* іранського походження в контексті значного й давнього культу собаки в іранських народів, а саме в зороастризмі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Агапкина Т.А. Дерево культовое, роца культовая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / [под общ. ред. Н.И.Толстого]. – М., 1999. – Т. 2. – С. 67–70.
2. Агапкина Т.А. Лещина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И.Толстого. – М., 2004. – Т. 3. – С. 112.
3. Агапкина Т.А., Топорков А.Л. Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси: Источниковедение. – Л.: Наука, 1988. – С. 224–235.
4. Богачевська І., Глушак А. Роль мови в релігійному мисленні в концепції О.О.Потебні // Історія релігій в Україні: Тези повідомлень VI Міжнародного круглого столу (Львів, 3–8 травня 1995 р.). – Львів: б.в., 1996. – С. 21–23.
5. Буслаев Ф.И. Народный эпос и мифология. – М., 2003.
6. Войтович В. Українська міфологія / Валерій Войтович. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
7. Вступ до порівняльно-історичного вивчення слов'янських мов / За ред. О.С.Мельничука. – К., 1966.
8. Гаврилюк Е. Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості // Народознавчі зошити. – Львів, 1999. – № 2. Спеціальний випуск: Ритуал.
9. Головацький Я.Ф. Виклади давньослов'янських легенд, або Міфологія / Яків Федорович Головацький. – К.: Довіра, 1991. – 94 с.
10. Голубовська І.О. Етнічні особливості мовних картин світу / Ірина Олександрівна Голубовська. – К.: Логос, 2004. – 284 с.
11. Гунчик І. Народні молитви та замовляння у фольклористичних дослідженнях О.О.Потебні // Фольклористичні зошити. – Луцьк: Вежа, 1996. – С. 48–54.
12. Дмитренко Н. К. Язык фольклора в концепции А.А. Потебни // Язык жанров русского фольклора. – Петрозаводск: Петрозаводский государственный университет, 1983. – С. 157 – 164.
13. ЕСУМ – Етимологічний словник української мови [за ред. О.С. Мельничука]. – К.: Наукова думка, 1982–2012. – Т. 1–6.
14. Жайворонок В.В. Знаки української етнокультури. – К., 2006.

15. Иванов Вяч.Вс. Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции // Индия в древности: Сборник статей. – М.: Наука, 1964. – С. 85-94.
16. Календарно-обрядові – Календарно-обрядові пісні / Відп. ред. М.М.Пазяк. – К.: Дніпро, 1987. – 392 с.
17. Карпенко Ю.О. Головна форма слов'янського язичництва // Слов'янський збірник. – Одеса, 1999. – Вип. 6.
18. Карпенко Ю.О. Українська ментальність: палеолінгвістичне декодування // Бог // Волинь-Житомирщина: Історико-філологічний збірник з регіональних проблем. – Житомир, 2003. – № 10. – С. 162–170.
19. Коляди – Коляди і щедрівки на Різдво Христове і Богоявлення з додатком пісень страстних, воскресних і інших пісень церковних. – Джерсі Сіті: Свобода, 1927. – 96 с.
20. Кононенко В.І. Символи української мови / Віталій Іванович Кононенко. – Івано-Франківськ: Плай, 1996. – 272 с.
21. Кононенко В.І. Словник символів культури України / Віталій Іванович Кононенко. – Івано-Франківськ, 2002.
22. Кононенко В.І. Українство в словесній символіці // Мовознавство: Тези та повідомлення III Міжнародного конгресу україністів. – Х.: Око, 1996. – С. 229–234.
23. Мифологический – Мифологический словарь [гл. ред. Е.М. Мелетинский]. – М.: Советская энциклопедия, 1991.
24. Радзівєвська Т.В. Концептуалізація ментального простору в українській мові // Мовознавство. – 1998. – № 2/3.
25. Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Сов. археология. – 1965. – № 1.
26. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. – М., 1988.
27. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1981. 2-е изд. – М., 1994.
28. Слухай Н. „Світове дерево” східних слов'ян і відображення уявлень про нього в лексиці та фразеології російської та української мов // Мова та історія: Періодичний збірник наукових праць – Київ, 2004. – Вип. 72. – С. 6 – 17.
29. Слухай Н.В. Міфопоетичний словник східних слов'ян / Наталія Віталіївна Слухай. – Сімферополь: Кримське навчально-педагогічне видавництво, 1999. – 120 с.
30. Слухай Н.В. Язык сакрального: принципы организации // Русская литература: Сборник научных трудов. – К., 2006. – Вып. 10. – С. 292–299.
31. Снитко Е.С. Русский язык в этнолингвистическом освещении: Лекционный курс / Елена Степановна Снитко, Ирина Андреевна Кулинич. – К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2005. – 88 с.
32. УЗ – Українські замовляння [упорядник М.Н. Москаленко]. – К.: Дніпро, 1993.
33. Українські – Українські народні казки [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://nashakazka.org.ua/>
34. Уфимцева А.А. Роль лексики в познании человеком действительности и в формировании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира / Отв. ред. Б.А.Серебренников. – М.: Наука, 1988. – С. 108–140.
35. Уфимцева Н.В. Языковое сознание и образ мира славян // Языковое сознание и образ мира. – М.: Языки славянской культуры, 2000. – С. 207–219.
36. Фасмер – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1986–1987. – Т. 1–4.
37. Чабаненко В.А. Словник говірок Нижньої Наддніпрянщини / . – Запоріжжя, 1992. – Т. 1–4.

ТЕКСТОВІ ДЖЕРЕЛА

1. Золотослов. – К.: Дніпро, 1988.

В статье рассматривается дистрибуция и культурные коннотации субстратной лексики в языке украинских народных сказок и заговоров.

Ключевые слова: сказка, заговор, фольклор, украинский язык, субстрат

The article deals with distribution and cultural connotations of substrate vocabulary in the language of Ukrainian folk tales and charms.

Key words: folk tale, charm, folklore, the Ukrainian language, substrate

УДК 811.161.2: [81'373.43'74.3

Стратулат Н.В.

ІННОВАЦІЙНА ЛЕКСИКА ЯК РЕЗУЛЬТАТ СОЦІАЛЬНИХ УМОВ МОВНОГО ІСНУВАННЯ (НА МАТЕРІАЛІ ТЛУМАЧНОГО СЛОВНИКА УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ В 20-ТИ ТОМАХ)

Статтю присвячено вивченню інноваційних лексичних входжень в українській мові (на матеріалі тлумачного Словника української мови в 20-ти томах). На основі активного процесу розвитку сучасної української мови – дериваційної неологізації – проаналізовано дієслівні неологізми. Визначено основні продуктивні способи, а також словотвірні типи творення нових слів. З'ясовано основні засоби словотворення інноваційної лексики. Обґрунтовано зовнішні (соціальні) та внутрішні (власне мовні) чинники появи нових слів у сучасній українській мові.

Ключові слова: лексика, інноваційні входження, дериваційні неологізми.

Безперервний розвиток суспільства, перетворення в різних сферах життєдіяльності людини, нові історичні умови існування та соціальні відносини сприяють появі інноваційних слів та значень, що відображають нові факти життя соціуму. Останнім часом лексичні інновації перебувають у полі особливої уваги мовознавців. Дослідниками в галузі неології (на сучасному етапі розвитку мови), у працях яких висвітлено різні аспекти мовної динаміки, зокрема й ті, що пов'язані із суспільною природою мови, є Т.О. Бевз, Л.А. Лисиченко, С.С. Лук'яненко, Д.В. Мазурик, Л.Б. Мартинова, О.Г. Муровцева, І.А. Самойлова О.А. Стишов, О.О. Тараненко, Л.М. Філюк та ін.

Соціальна обумовленість лінгвальних змін пов'язана з основною функцією мови в суспільстві – комунікативною – мова завжди прагне