

уживаються з різною стилістичною метою. У переважній більшості випадків вони надають мовленню іронічного забарвлення (70%) або створюють ефект комічного (8%), тобто виконують оцінну функцію. В інших випадках вони виконують дескриптивну функцію (22%), – створюючи оригінальні, несподівані словесні образи, посилюють емоційність та експресивність висловлювання. Крім того, аналізований матеріал дає підстави стверджувати, що лексична оказіональна сполучуваність – це одна з характерних ознак постмодерністських художніх текстів. Адже відомо, що невід’ємною властивістю постмодерних творів є іронічність. Як ми переконались, у багатьох випадках засобом іронії виступають саме оказіональні сполучення слів, які породжуються неординарним художньо-асоціативним мисленням.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арешенков Ю.О. Лінгвістичний аналіз художнього тексту. – Кривий Ріг, 2007. – 177с.
2. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. – М., 1969. – 348с.
3. Вокальчук Г.М. Авторський неологізм в українській поезії ХХ століття (лексикографічний аспект)/ За ред. А.П.Грищенка: Монографія. – Ревне: Наук.-вид. центр “Перспектива”, 2004. – 524с.
4. Принципы составления словаря окказионализмов А.П.Чехова // Актуальные вопросы русской лексикологии и терминологии. Тематический сборник научных трудов профессорско-преподавательского состава высших учебных заведений Министерства просвещения Казахской ССР. Алма-Ата, 1986. – с.10-18.
5. Звегинцев В.А. Язык и общественный опыт // Ленинизм и теоретические проблемы языкознания. – М.: Просвещение, 1970. – 385с.
6. Зуева Р.С. Некоторые наблюдения над окказиональной сочетаемостью слов // Лингвистический анализ текста. – Алма-Ата, 1982. – с. 66-77.
7. Лыков А.Г. Окказиональное слово как лексическая единица речи. – Научные доклады высшей школы. Филологические науки. – 1971. – №5. – с. 70-81.
8. Мережинская А.Ю. Художественная парадигма переходной культурной эпохи. Русская проза 80-90х годов ХХ века. К.: Издательско-полиграфический центр “Киевский университет”, 2001. – 433с.
9. Турчак О.М. Оказіоналізми в мові української преси 90-х років ХХ ст.: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. – Дн-ськ, 2005. – 18с.
10. Уфимцева А.А. Слово в лексико-семантической системе языка. – М.: Просвещение, 1968. – 167с.
11. Ханпира Э.И. Об окказиональном слове и окказиональном словообразовании // Развитие словообразования современного русского языка: Сб. научн. тр. – М.: Наука, 1966. – с. 153-167.
12. Ханпира Эр. Окказиональные элементы в современной речи // Стилистические исследования (на материале современного русского языка). – М.: Наука, 1972. – с. 245-317.
13. Чабаненко В.А. Стилiстика експресивних засобiв української мови. – Запорiжжя, 2002. – 351с.
14. Эко Умберто. Из заметок к роману “Имя розы”// *Называть* вещи своими именами: Программы выступления мастеров зап.-евр. литературы ХХ в. – М., 1986. –с. 219-231.

The article presents the structural-semantic analysis of the occasional word combinations, which are used in the texts of Ukrainian postmodern prose, and there are fixed their functional-stylistic purpose.

Key words: occasional lexical combination, lexical language norm, occasional word combinations.

В.М. Васильченко

“ГОВОРИЛИ СТАРОСТИ ЗАКОННІ РЕЧІ ПРО КУНИЦЮ”: УКРАЇНСЬКІ ЕТНОФРАЗЕМИ, ПОВ’ЯЗАНІ З РИТУАЛОМ СВАТАННЯ

У пропонованій статті розглянуто фраземи, що перебувають у генетичних зв’язках з ритуалом сватання та відображають його результати. Здійснено спробу відтворення етнокультурного змісту обрядових фразеологізмів, їх мотиваційне “розгортання”.

Ключові слова: архетип, концепт, обрядовий, сватання, фразеологічна одиниця, шлюб.

Лінгвокультурологічні та етнолінгвістичні дослідження останнім часом набирають усе більших обертів. Зумовлене це тим, що на кінець ХХ століття припав розвиток міждисциплінарних досліджень, спрямованих на пошук та виявлення відповідності між мовою і культурою у різні періоди їх розвитку.

Актуальність пропонованого дослідження спричинена активізацією наукових розробок у сфері відображення мовними одиницями етнокультурного фону та потребою дослідження вербальних особливостей обряду як багатопланової цілісної системи.

Метою дослідження є відтворення етнокультурного фону, що вміщують шлюбнообрядові фразеологізми, пов'язані з ритуалом сватання.

Об'єктом дослідження обрано українські шлюбнообрядові фраземи, генотипи яких функціонували у дискурсі ритуалу сватання.

Питання виявлення в мові історично-культурної пам'яті етносу, слідів його діяльності, що складають проблематику “історичних пошуків ідентичності”, у колі сучасних лінгвістичних досліджень посідають помітне місце [11, 5]. Особлива роль у цьому належить фразеології через її “чітко виражений антропологічний характер. Фразеологічні одиниці переважно покривають ті ділянки дійсності, які безпосередньо пов'язані з психічними процесами, діяльністю людини, її індивідуально-психологічними особливостями” [37, 7]. У фразеології захована уся багатогранність історичного буття народу, його “життя, побуту, звичаїв, моралі, сили духу, болю і гніву, ... страждань і надії” [27, 1]. Водночас фразеологія характеризується значним ступенем національної маркованості: “для дослідження мовних картин світу ефективним є аналіз національно-специфічних фразем (типу укр. *на рушник стати, гарбуза дістати, передати куті меду...*) і специфіки мотивації (внутрішньої форми) фразеологізмів” [25, 19]. Особливо це стосується ідіом, оскільки “ідіоматика – це свята святих національної мови, в якій у неповторний спосіб маніфестується дух та своєрідність нації” [31, 174].

Останнім часом обрядовий дискурс опинився в епіцентрі наукових інтересів представників різних галузей гуманітарної науки: філософії (І. Богачевська), фольклористики (Г. Марченко, Г. Сокіл, Л. Сорочук та ін.), лінгвістики. Мовознавці досліджували вербальний компонент традиційного поховального обряду в поліських говорах (В. Конобродська), обрядову семантику слов'янських мов у зіставно-типологічному аспекті (О. Тищенко), лексику сімейних обрядів у говірках Донеччини (В. Дроботенко), номінативну ланку в середовищі українського обрядового гіпертексту (Н. Алатирева). Проблематиці “обряд і фразеологізм” увага приділялась у роботах відомих фразеологів Л. Скрипник, О. Селіванової, А. Івченка, В. Ужченка, В. Мокієнка та ін. Водночас існує потреба системного аналізу генетичних зв'язків між національними фраземами та етнічною обрядовою дійсністю для виявлення закономірностей походження обрядових фразеологізмів (далі – ОФ), з'ясування ролі обрядів у формуванні фразеологічного складу мови та способів репрезентації фраземами архетипів архаїчної свідомості.

Як відомо, основою величезної кількості вірувань і обрядів, що їх знає історія людства, є фізіологічні стадії людського життя, найперше – пов'язані з його переломними моментами: зачаттям, вагітністю, пологами, настанням статевої зрілості, шлюбом та смертю [28, 39]. Особливе місце серед них належить весіллю, яке виступає кульмінаційним моментом у людському житті: „людина досягає зрілості, повноліття і вступає в шлюб, щоб створити сім'ю як основну ланку продовження роду” [24, 3]. Родина в універсальній картині світу українського народу – це одна з найголовніших (якщо не найголовніша) екзистенціальних констант як на рівні мікрородини (сім'ї), так і на рівні макрородини (держави), діалектична взаємозумовлена єдність яких забезпечує їм збалансоване співіснування. Для автора “Кобзаря”, української Книги книг, родина – категорія свята, споконвічний гармонійний космос, витворений Божим промыслом [50, 142].

Регулювання шлюбних стосунків у середовищі українського етносу здійснювалося нормами звичаєвого права, санкціонуючи шлюб у межах соціуму шляхом відповідних обрядових відправ. Така система діяла завжди чітко: “тільки виконання шлюбних ритуалів давало право на шлюбне співжиття” [14, 59]. Із запровадженням християнства у практиці шлюбів українців розпочинається конфлікт між християнською і споконвічною шлюбною обрядовістю. Намагання церкви щодо цього спрямовувались на усунення “поганських” обрядів і запровадження своїх. Шлюби починають поділятися на “вінчані” і “невінчані”, однак суспільно-правова сила “невінчаних” шлюбів, укладених відповідно до норм звичаєвого права та за канонами шлюбної обрядовості, була такою ж, як і шлюбів “вінчаних”. Сформовані у дохристиянську добу, українські споконвічні шлюбні ритуали, що відповідно до звичаю мали юридичні наслідки (сватання, оглядини, заручення і власне весілля) зберегли своє сакральне-правове значення у період після запровадження християнства, та дійшли до наших днів [22, 46].

Сватанням, яке належить до ритуалів передвесільного циклу, розпочинався шлюбний обряд. Як зазначає Хв. Вовк, “сватання – це вже перший акт шлюбних церемоній, і відбувається воно згідно зі стародавнім ритуалом; на самому вже початку цього ритуалу ми знаходимо сліди найдавніших форм шлюбу, як-от умикання (*gart*) та купівля молодої, що відбувається нині тільки як наподоблення того, що колись було в дійсності” [13, 230]. Метою цього передвесільного ритуалу було укладання попередньої угоди про шлюб (Пор. паремію *Не збирайся и в свати, як до вінця не вести* [46, 396]).

Найархаїчнішим варіантом сватання вважається “умикання” (тобто викрадення) молодої. Відгомін насильницького заволодіння дівчиною для створення з нею сім’ї знаходимо у творах українського фольклору. Зокрема, багато цих реліктів у весільних піснях: *Бижы, бижы, коньченьку, в тестя двир, / А до моеи Марусеньки по-за стил; / Пустьмо стрилу перлову, / Выбьемо стину камьяну. / Визьмемо Марусеньку молоду!* [32, 183]; *Красная Марисенько! / Не виходи раненько / На нове підсіненько; / Бо там на тебе / Сам король засяде, / Згляне тя оченьками, / Возме тя рученьками, / До чужої сторононькі, / До чужої матонькі; / Там будеш плакати, / Никому пожаловати*” [26, 111]. У дискурсі чарівної казки таке архаїчне весільне викрадення герой часто вчиняє біля води (межового символу в семіотичній системі народних вірувань та уявлень): зокрема, він забирає одягу в однієї з трьох сестер-качок, що перетворилися на пани: *Оддам тобі плаття, оно будь мою жоною* [19, 291]. На думку етнологу В.Балушка, “пояснення поведінки дружини нареченого, що діяла за схемою наскоку, тим, що даний ритуальний текст пов’язаний з проникненням в ході весільного обряду “своїх” в “чужий” для них простір – інше село, куток, родину..., думається, не суперечить дійсному існуванню у віддалені часи практики умикання дівчат” [2, 177]. Така форма шлюбу у давньоіндоевропейських протоетнічних спільнот є найдавнішою, а деякі народи її зафіксували у своїх юридичних текстах (“Хетські закони” та “Закони Ману”) [16, 756]. Як стверджує М.Грушевський, “в ідеї подружжя довго і уперто живе ідея насильного заволодіння, здобуття силою чоловіком жінки, так що в весільнім ритуалі у безконечного числа народів різних рас і різних країв, вже довго потім як подружжя стало актом добровільного порозуміння, свобідного і не примушеного обопільного вибору, підчеркується, як доказ правосильності сього подружжя, факт насильного заволодіння” [18, 263].

Українській національній практиці шлюбівання відома форма сватання дівчиною хлопця, яка визначалася українським звичаєвим правом та була відгомомом матріархату. Порівняно з іншими народами “сватання дівчини”, яке з середньовіччя вважалося небажаною формою сватання, в українців затрималося довше. Новий імпульс “сватанню дівчини” дали часті війни, які вели українці на “кілька фронтів”. Відсутність чоловіків призвела до посилення ролі жінки в житті громади, до зростання її впливу, статусу, одержання пріоритету у сватанні. Свідченням цього є внутрішня форма вислову *взяти замуж* (< “взяти за мужа”), який був пізніше витіснений номінацією *піти заміж* (< “піти за мужа”). Сватання дівчини до хлопця могло відбуватися в двох варіантах: сватання самою дівчиною та через посередництво свахи. Самостійне сватання застосовувалося тоді, коли хлопець дівчину ошукав.

Як зазначає Л.Орел, обрядодії, у процесі відправлення яких дівчина перев’язувала старостів рушниками, а нареченого хусткою, свати обмінювалися хлібом чи запивали могорич, символізували згоду на шлюб [33, 136]. Вербальні релікти, пов’язані з названими та іншими обрядодіями, що виконувались у системі ритуалу сватання, виявляються у відповідних фразеологізмах.

Рушники тчуться. Готувати (дбати) рушники (скриню). Готуватися до весілля в українських родинах починали практично з появою дитини. Особливо це стосувалося майбутньої нареченої. Так, дівчину змалку привчали вишивати рушники, адже вона обов’язково буде виходити заміж, а за канонами українського шлюбного обрядоккомплексу для проведення всіх належних ритуалів вишиваних рушників потрібна була значна кількість (залежно від ареалу), адже наречена під час обряду шлюбу дарувала рушники рідні майбутнього чоловіка, перев’язувала старостів, рушниками прикрашали весільний поїзд, батьки благословляли дітей іконами з «благословенними» рушниками. Вишиваючи шлюбні рушники, дівчина проявляла себе як творча особистість, втілюючи своє бачення краси, однак такий «креатив» неодмінно мусив залишатися щодо особливостей і деталей візерунків та символіки знаків у межах родової традиції. Ці етнокультурні особливості знайшли своє відображення в ОФ *рушники тчуться* (“дівчина готується заміж”) [47, 776] та *готувати (дбати) рушники (скриню), заст.* (“збиратися одружуватися з ким-небудь (про дівчину, жінку)”) [47, 193]. Реалема “скриня” разом з “худобою” входила до приданого (посагу) нареченої. Якщо за “худобу” (крім справді худоби, до цієї частини посагу традиційно входили ще й певна сума грошей та наділ землі) відповідав батько молодої, то “скриня” повністю лежала на плечах доньки (їй могла допомагати мати). “Скриня” включала рушники, постіль, одяг, стрічки, а також хустки для обдарування весільних гостей [35, 177].

Слати (засилати, присилати, посилати) / заслати (прислати) старостів (людей) [за рушниками]. Слати (посилати) за рушниками. Традиційно весілля в українців справляли в період від Покрови (14

жовтня) до Пилипівського посту (28 листопада), а також від Хрещення (19 січня) до Масниці (останній тиждень перед Великим постом). Українські паремії зберігають інформацію про, так би мовити, “сватальний синдром”, який проймав настрої *дівчини на відданні*, яка “стріне собаку, та й питає: “дядюшка, чи ви не з сватами?”; “чи не в старости ви, дядьку, идете?” [45, 62]. У помічниці до себе дівчина кликала свою заступницю Покрову: “*Святая Покрівонько, покрий землю листочком, а голівоньку платочком; Святая Покрівонько, покрий мені голівоньку: не стѣнжкою, не квіткою, а чесною наміткою; Святая Покрівонько, покрий мені голівоньку: хоч ганчіркою, аби я була жінкою*” [Там же].

Сватання хлопця до дівчини через старостів вважається класичним. Запис його стислого варіанта було зроблено Т.Шевченком: “Покохавшись літо чи то два... парубок до дівчиного батька й матері посила старостів (тут і далі в цитуваннях виділення наше – В.В.), людей добромовних і на таку річ дотепних” [34, 195]. Початок сватання на західноукраїнських землях Й.Лозинський описує так: “Зальоти¹ урочисті відбуваються тим способом: молодий вибирає собі єдного в літах будучого, уцтивного і мовного господаря за старосту аби ся той трудив его оженінном. В часі, вільним від роботи, наприклад, вечором в суботу або в неділю, або в інший день перед яким святком вибираються оба на зальоти; берут со собов фляшку горівки і ідут до дому, в котрим мешкає дівка, а с котров молодий женитися мислит” [26, 49]. Ці обрядові етапи відображено у фразеологічних одиницях *слати (засилати, присилати, посилати) / заслати (прислати) старостів (людей) [за рушниками] до кого і без додатка; слати (посилати) за рушниками* “просити згоди на шлюб в обраної особи та її батьків; сватати”. *Настя йому сподобалась, і становий заслав до неї старостів; Я вже двічі посилав До дівчини за рушниками* [47, 824]. Як видно, наведені ОФ перебувають між собою в синонімічних зв’язках (пор. *посилати (слати, послати) за рушниками (= засилати (заслати) старостів)* [40, 919].

Подавати (подати) рушники. Уже згаданий запис сватання Т.Шевченком уміщує інформацію і про фінальну частину цього ритуалу: “Коли батько і мати поблагословлять, то дівчина, перев’язавши старостам рушники через плечі, подає зарученому своєму на тарілці або крамну, або самодільну хустку” [34, 195]. ОФ *подавати (подати) рушники* має символіку згоди дівчини на одруження. У “Словарі...” Б.Грінченка вміщено таке етимологізоване тлумачення цієї одиниці: “Обычай сватовства: принимая предложение, перевязать сватовъ особо для того приготовленными полотенцами”. *От послався до неї, – вона й рушники подавала* [38, 238]. Там же знаходимо ОФ *рушники подавати*: “*Рушники подавати*. Перевязать особо для этого приготовленными полотенцами, во время обряда сватовства, сватовъ знакъ согласія на выхоть замужъ: дать согласіе на выхоть замужъ” [39, 91]. Такі рушники називалися “сватальними”: *Рушники сватальні давала* [39, 104]. У матеріалах П. Чубинського уміщено такий опис цієї обрядодії: “Мать. (...) А ну, дочко, давай рушники, що напярла! Може, у тебе немає? Пов’язи оцих молодців, чого вони хотять од нас! (...) Затем невеста берет со стола платок и прежде всего дает жениху, который кладет его в карман, после невеста дає по платку или по рушничку – старостам” [49, 86]. А ось як про це пише Хв. Вовк: “Якщо дівчина дає свою згоду і, само собою, коли батьки ухвалили це, дівчині наказують принести рушники, “щоб пов’язати цих чужинців, що прийшли нас грабувати”. Дівчина приносить рушники, що сама вишивала, і прикрашає ними старостів на кшталт шарфа, перев’язуючи їх через плече, а жених дістає од неї вишивану хустку” [13, 231].

Брати/взяти рушники. Вернутися з рушниками. У записах шлюбних церемоній, зроблених М. Маркевичем, теж зафіксовано ритуал подавання рушників. Коли під час сватання обидва роди доходили згоди, батько говорив доньці: “А ты, дочко, колы його любыш, то шукай рушники. (...) Дочь кланяется: “Благословить, тату й мамо!” “Боже тебе благослови!” – отвечают отец и мать. Молодая вносит старостам рушники, а жениху хустку кладет на тарелку и ставит перед ними на столе. Старосты берут рушники и перевязывают себя ими через правое плечо под левую руку” [29, 125]. У наведеному описативному фрагменті обрядового дійства уміщено генотип наявної у фразеологічному складі української мови фраземи *брати/взяти рушники заст.* – “сватати, свататися” [47, 53] (пор. *побрали ручники* “сговорили, засватали невісту” [3, 318]). У цьому зв’язку доречно буде згадати той факт, що в деяких ареальних традиціях відправлення шлюбного обряду ритуал сватання має назву “брання рушників” або й просто “рушники” [35, с. 171].

Коли старости молодого під час сватання одержували від дівчини та її батьків згоду на одруження і їх, як було проілюстровано раніше, пов’язували, вони поверталися до хати батьків

¹ Зальоти (західноукр.) – сватання; зальотник – весільний сват.

молодого з рушниками. Цей обрядовий компонент знайшов своє відображення у фраземі *вернутися з рушниками заст.* – “засватати дівчину” [47, 73].

Обміняти хліб. Обрядодія, у ході якої відбувався акт обміну хлібом, мотивувала ОФ *обміняти хліб* – “дати згоду на одруження” [43, 100]. Ритуальне давання (дарування) господареві хліба (“хлїбъ, съ котрым приходять старости сватать дѣвушку” називався “почесним” [38, 392]) розпочинає обряд сватання: “Після того, як старости ввійшли до кімнати та проказали звичайні привітання, один з них витягає з своєї торби хліб і, поцілувавши його, передає голові дому. Той, поцілувавши й собі хліб, кладе його на стіл; після того старости розпочинають довге оповідання про полювання на куницю” [13, 230]. За твердженням М.Грушевського, “хліб, сей продукт хліборобського господарства і домашнього хазяйства, його основа і центр – освячує нове подружжя і служить його фундаментом. Обмін хлібами між родами молодого і молодої – се підстава договору. Він уже сам, властиво, рішає справу, все даліше – се церемонія. І тут, в церемоніях, хліб грає першу роллю. Він не проста жертва Богам, він свята річ, фетиш чи Бог (“святий коровай”, як він зветься в піснях), який сам посвячує стверджує і благословляє нове подружжя” [18, 269].

Коли згоду дівчини на одруження отримано, батьки благословляють молодих, після чого “они обрачаються к сватам и говорят: ”Ну, оставляйте ж, добри люде, хлиб, а мы посоветуемось з добримми людьми, а тоди перекажем, як буде”. Это называется “хлиб обминять” [49, 89]. Етнологічні матеріали Б.Грінченка уміщують жартівливий вислів, що символізує готовність родини до обміну хлібом, тобто до поєднання наречених у родину: *Ми свого хліба пожалуєм, а будемо животи оставляти на сватній* [39, 104]

Ряд етнологічних записів свідчить на користь того, що реалема “хліб” була центральним компонентом шлюбної обрядодії санкціонування створення нової родини, особливо це стосувалося специфічних обставин, у яких опинялася людина чи громада (зокрема, йдеться про складні умови переселенського чи бурлацько-заробітчанського життя). Участь хліба в такому значно позбавленому традиційних компонентів обрядовому акті (обведення молодих навколо діжі, у якій було покладено хліб, чи просте благословення їх хлібом) сприймалась як достатня підстава для набуття новоствореною родиною громадської (і сакральної) легітимності.

Про суцільну освяченість символом “хліб” шлюбних ритуалів твердить В.Ужченко. На його думку, хліб “служив символом шлюбного союзу й зовнішньою формою його юридичного скріплення. Мало не кожний крок молодої й молодого пов’язаний з обрядовим уживанням хліба: наділити хоча б символічно щедрим урожаєм і достатком молодих” [44, 226].

Обмін хлібами символізує також і єднання двох родів. Матеріали Чубинського зафіксували цю обрядодію: “Увидив прибывавший поезд, из избы невесты выходят также двое старост, выносят каждый по хлебу и все четверо становятся возле стола накрест таким образом, чтобы каждый из старост молодого стоял против старосты молодой. Ставши в таком порядке, старосты меняются хлебами и при этом целуются; староста молодого передает хлеб старосте молодой, который, возвращая ему свой хлеб, перегибается через стол и целует его. Потом другие противоположные старосты точно так же меняются хлебами и целуются. Эта церемония повторяется три раза” [49, 154].

Семантику згоди реалема “хліб” має і в інших різновидах української обрядовості. Так, наприклад, коли когось треба запросити в куми, чоловік іде до “кандидатів” з хлібом та сіллю. Прийшовши, кладе хліб на стіл і каже: ”Дав Бог сина, тепер не одкажи мені, куме” [49, 66]. Кум не відмовляється, він забирає принесений хліб собі, а на стіл кладе свій.

Заміняти собі перстені. У процесі проведення ритуалу сватання, коли обидві сторони досягають згоди стосовно майбутнього шлюбу, молоді обмінюються перснями. Ця обрядодія мотивувала появу фразеологізму *заміняти собі перстені* – “обмінюватися перстнями” [26, 171] – “давати згоду на одруження”. У записках весілля Й.Лозинським знаходимо опис проведення такої обрядодії: “Тота сгода межі молодятами на звязок малженьській називається “заручинами” або “руковинами” для того, же вся сгода межі людьми поданьом собі рук потвержаеся. На знак заручин заміняють собі молодята перстені” [26, 50]. Відгомін обміну перснями знаходимо в народній пісні: “Береш перстень, дай мі слово, люблю в світі тя єдного” [38, 147].

І хустка, і перстень як шлюбні символи згадуються в колядках, що мають весільні мотиви: *Першому буде шовковая хустка, [...] Другому буде золотий перстень, [...] Третьому буде сама Оксана* [15, 77].

Колупати піч. Виконання дівчиною, до якої прийшли свати, обрядодії “колупати піч” виступає ще одним символом згоди в межах ритуалу сватання: “Увесь час, поки триває ця сцена (сватання – В.В.), дівчина стоїть коло печі (наче шукаючи охорони коло цього родинного вівтаря, резиденції богів домашнього огнища) та, відчуваючи велику тугу, колупає піч кінцем нігтя” [13, 231]. А ось як виконання цієї обрядодії описано в матеріалах П.Чубинського: “Если она (дівчина – В.В.) согласна выйти за пришедшего парня, то, слезши с печи и скромно потупив очи, она становится у комина и, как будто в замешательстве, начинает «длубать» (ковырять) пальцем печь» [49, 88]. Відгомін згаданого ритуалу знаходимо в паремії: “*До Дмитра дівка хитра, а по Дмитрі хоч комін витри* [45, 62]”.

Як відомо, піч у символіці житлового простору українців посідає одне з найважливіших місць. Про роль печі в екзистенціальній системі координат українців говорять паремії *піч – наче мати рідна, піч у хаті – те саме, що вівтар у церкві*, адже вона годувала родину, народжувала хліб – символ Сонця; в українській міфопоетичній системі піч символізувала родинне вогнище, осердя родини, вона була житлом для Вогню, берегла щастя дому, здоров’я усіх членів родини, родинне багатство. У пічному вогнищі жив Дід-домовик, що оберігав від лиха, злих сил, хвороб, тут знаходили притулок також духи померлих предків – охоронці родини [21, 45]. Вшанування домашнього вогнища, печі, як місця перебування душ померлих предків. Водночас Піч була “баб’ячим кутком”, місцем невістки. Є. Кагаров розглядав ритуал “колупання печі” як редуковану форму обряду прощання дівчини з батьківською оселею [23, 186]. Колупання печі, на думку інших дослідників, є символічним актом, який виконувала дівчина: під нігті їй потрапляли часточки рідного домашнього тепла, які донька прагнула взяти з собою до свого нового помешкання – дому нареченого – чужої, небезпечної, ворожої території [14, 374]. За свідченням В.Ужченка, знаком згоди в парадигмі шлюбної обрядовості українців Полісся виступає ритуальне “довбання комина” пальцем, яке здійснювала дівчина під час сватання [44, 264]. Дослідниця С.Козяр припускає, що обрядодія “колупати піч” символізувала руйнування одного, попереднього, родинного вогнища заради можливості створення нового [24, 6]. Таке трактування символіки обрядодії відсилає до архетипної ідеї рекурентності (“смерть заради нового народження”).

У результаті вторинного семіозису назва цієї передвесільної обрядодії перекодувалася в ОФ *колупати піч* (східнослов’янські *довбати комина, колупати комин, колупати плитку, колупати стінку*) [44, 264-265] (“давати згоду на одруження”).

Повертати/повернути хліб. Дістати гарбуза. Облизати макогін (макогона, м’яло). Семантичними корелятами до наведених вище фразеологічних одиниць виступають ОФ *повертати/повернути хліб етн.* (“відмовити тому, хто сватається”) [47, 653], *облизати макогін (макогона, м’яло) (ірон.* “азнати невдачі”) [47, 570] та *дістати гарбуза* (“азнавати невдачі в сватанні, жениханні, залицянні”) [47, 249]. Вони вміщують інформацію про інший, протилежний, варіант відповіді дівчини, семантикою якого була відмова: під час сватання дівчина, не бажаючи виходити за парубка, могла не давати згоди на одруження, символом чого було повернення принесеного старостами хліба чи піднесення молодому гарбуза або макогона. “Тоді про хлопця казали, що він ухопив гарбуза або облизав макогін” [35, 171] (Пор. приказку *Тільки й знає почесний хліб старостам вертати* [38, 392]). Про фінальну частину ритуалу сватання Хв. Вовк пише так: “Після того, як дали старостам рушники й хліб, – свій, а не той, що принесли старости (поворіт хліба, що його принесли старости, означало б відмову, яку також символізують ще даруванням гарбуза), згода вважається за доконану і дану, так би мовити, офіційно” [13, 231-232]. У збірці М.Номиса знаходимо народні вислови *Гарбуза дати (ззісти, втяти); А що, взяв гарбуза? Піднесли печеного гарбуза; Їму гарбуза дали; Коли б вам гарбуз не покотився; Гарбуза ще можна було “схопити”, “достати”, “потягти”, “притягти”* [46, 398]). Мотивували “гарбузову” символіку відмови, як вважають дослідники, природні властивості гарбуза: у народі здавна відома заспокійлива дія на людський організм страв з плодів цієї поширеної в українців сланкої городньої рослини (у тому числі – і стримування статевого потягу). Очевидно, “юнак, якому судився гарбуз, мусив якось і пригоститися ним, унаслідок чого інтерес до дівчини пропадав. Це було не образливо, а тактовно й мудро” [15, 431]. Як свідчить Л.Орел, макогона виносила дівчина в гуцулів та в Галичині, а на Поліссі символом відмови виступала подана сватам чарка [33, 136].

Таким чином, узагальнення одержаних у процесі дослідження результатів підводить до висновку про те, що в корпусі українських фразем наявна група ФО, безпосередньою стихією виникнення яких виступила українська шлюбнообрядова дійсність, і, зокрема, ритуал сватання.

Сигніфікативний план таких одиниць зумовлений функцією та семантикою ритуалу: у процесі відправи сватання два роди або погоджуються на шлюбне єднання двох своїх представників, або необхідної угоди не доходять. Цей позитивний чи негативний смисловий план ритуалу сватання репрезентовано аналізованими ОФ, які відображають відповідні аспекти класичного варіанта сватання (хлопця до дівчини через старостів), згода або відмова у якому цілковито залежить від дівчини та її родини (батьків).

Можна припустити, що використання під час ритуалу сватання обрядових реалем “хліб”, “рушник”, “гарбуз” – це ремінісценції архетипу обміну: дари виступали засобом універсального зв'язку між цим і тим світом (живими і мертвими), Людиною і Богом. Як вважає О.Тищенко, дарообмін в обряді виступає засобом досягнення рівноваги: він установлює прямий контакт між представниками двох ворожих (свого і чужого) родів (локусів), стирає до певної міри межу між ними [41, 31]. Саме тому й підносили (подавали, дарували) відповідні обрядові предмети, наділені глибинним сакральним смислом. Відправа обрядодій з семантикою згоди здійснює згідно з канонами звичаєвого права легітимізацію домовленості двох родів про укладення шлюбу між їхніми членами. Ці обрядові факти відображають відповідні фразеологічні одиниці, об'єднують семантичною рисою яких виступає значення згоди, закодоване в обрядовій символіці.

Таким чином, дослідження зв'язків обрядового дискурсу і процесів вторинного семіозису в галузі фразеології перебувають у руслі значних наукових перспектив, оскільки така робота відкриває нові можливості для з'ясування образнономінативних характеристик фразеотворення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993.
2. Балушок В.Г. Обряды ініціації українців та давніх слов'ян. – Львів; Нью-Йорк, 1998.
3. Білецький-Носенко П. Словник української мови. – К., Наукова думка, 1966.
4. Васильченко В. Обряд як етнокультурний феномен і його місце у фразеотворенні // Науковий часопис НПУ ім. М.П.Драгоманова. Серія 10. Проблеми граматики і лексикології української мови: Зб. наук. пр. – К.: НПУ, 2007. – Випуск 3. – С. 181-191.
5. Васильченко В. Обрядові фразеологізми як носії етнокультурної інформації // Визвольний шлях. Суспільно-політичний, науковий та літературний місячник. – 2007. – Кн. 9 (714). – С. 61-72.
6. Васильченко В. Українська шлюбнообрядова дійсність у дзеркалі фразеології // Визвольний шлях. – 2007. – Кн. 10 (715). – С. 37-56.
7. Васильченко В. Українська фразеологія у контексті вербального коду обряду // Лінгвостилістика: об'єкт – стиль, мета – оцінка: Зб. наук. пр. – К., 2007. – С. 426-432.
8. Васильченко В.М. Архетипи фразеологізмів шлюбного обрядоккомплексу: “покривати косу” // Дослідження з лексикології і граматики української мови. Випуск 5. – Дніпропетровськ: “Пороги”, 2007. – С. 16 – 23.
9. Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і голов. ред. В.Т.Бусел. – К.; Ірпінь: ВТФ “Перун”, 2003.
10. Венгранович М.А. Фольклорный текст: проблемы обусловленности лингвостилевой специфики // Вестник Московского ун-та. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2005. – № 2. – С. 18-31.
11. Венедиктов Г.К. От редактора // Славянское и балканское языкознание 1999. – С. 5-6.
12. Виноградова Л.Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели Славянский и балканский фольклор: обряд, текст. – М.: Наука, 1981. – С. 14-43.
13. Вовк Хв. К. Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995.
14. Войтович В.М. Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002.
15. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнограф.нарис. – К.: АВПТ “Оберіг”, 1993.
16. Гамкрелідзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Тбилиси, Изд-во Тбил. ун-та, 1984. – Т. 2.
17. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М.: Издательск. фирма „Восточная литература” РАН, 1999.
18. Грушевський М.С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Т. 1. \ Упоряд. В.В.Яременко. – К.: Либідь, 1993.
19. Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы / Свод М.Драгоманова. – К.: Изд. Юго-западного отдела Имп. русского географ. общества, 1876. – XXV.
20. Жайворонок В.В. Українська етнолінгвістика: деякі аспекти досліджень // Мовознавство. – 2001. – № 5. – С. 48 – 63.
21. Іванникова Л. Вогонь // Українські символи. – К., 1994. – С. 42 – 49.

22. Іванов В., Озель В. Укладення шлюбу за українським звичаєвим правом // Персонал. – 2007. – № 5. – С. 44-49.
23. Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник музея антропологии и этнографии. – Л., 1929. – Т. 8. – С. 152 – 195.
24. Козяр С. Українська рідинна обрядовість. Віхи людської долі: весілля, похорон. – Хмельницький, 2000.
25. Кочерган М.П. Зіставне мовознавство і проблема мовних картин світу // Мовознавство. – 2004. – № 5-6. – С. 12-22.
26. Лозинський Й.І. Українське весілля. – К.: Наук. думка, 1992.
27. Майборода О.А. Українська фразеологія як джерело народознавства: Автореф... канд. філол. н.: 10.02.01. / Харк. держ. пед. ун-т ім. Г.С. Сковороди – Х., 2002.
28. Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М., Рефл-бук, 1998.
29. Маркевич Н.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1992. – С. 52 – 169.
30. Назаренко О.В. Українська фразеологія як вираження національного менталітету: Автореф... канд. філол. н.: 10.02.01. / Дніпропетровськ. нац. ун-т. – Д., 2001.
31. Назарова З.О. Ишкямские фразеологии в этнокультурном контексте // Культурные слои во фразеологизмах и в дискурсивных практиках / В.Н.Телия (отв. ред.) – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 174-179.
32. Народные южнорусские песни. Изд. Амвросия Метлинского. – К.: Тип. Универ., 1854.
33. Орел Л. Україна в обрядах на межі тисячоліть. – К.: ПП “Верецьинські”, 2001.
34. Пономарьов А.П. Сім'я і рідинна обрядовість // Культура і побут населення України: Навч. посібник. – К.: Либідь, 1993. – С. 175 – 202.
35. Пономарьов А.П. Сімейні звичаї і обряди // Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник. – К.: Либідь, 1993₁. – С. 166 – 181.
36. Потебня А.А. Мысль и язык. – К.: СИНТО, 1993.
37. Прадід Ю.Ф. Проблеми фразеологічної ідеографії (на матеріалі укр. і рос. мов): Автореф... д-ра філол. н.: 10.02.01; 10.02.02 // Дніпропетровськ. держ. ун-т. – Д., 1997.
38. Словарь української мови. Упорядкував з додатком власного матеріалу Борис Грінченко: В чотирьох томах. Т. 3. О – П. – К.: Наук. Думка, 1996.
39. Словарь української мови... Т. 4 (Р – Я). – К., 1997.
40. Словник української мови. – К.: Наук. думка, 1977. – Т. 8.
41. Тищенко О.В. Обрядова семантика слов'янських мов у зіставно-типологічному аспекті: Автореф... д-ра філол. н.: 10.02.15 / КНУ імені Т. Шевченка. – К., 2001.
42. Трошина Н.Н. Введение // Этнокультурная специфика речевой деятельности. – М., 2000. – С. 5-7.
43. Ужченко В.Д. Народження і життя фразеологізму. – К.: Рад. шк., 1988.
44. Ужченко В.Д. Східноукраїнська фразеологія: Монографія. – Луганськ, 2003.
45. Ужченко В.Д., Ужченко Д.В. Фразеологія сучасної української мови. – Луганськ: Альма-матер, 2005.
46. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклав М.Номис / Упоряд., приміт. та вступна ст. М.М.Пазяка. – К.: Либідь, 1993.
47. Фразеологічний словник української мови: У 2 кн. – К., Наук. думка, 1993.
48. Фрээр Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1980.
49. Чубинський П. Мудрість віків: Українське народознавство у творчій спадщині П. Чубинського: У 2 кн. – К.: Мистецтво, 1995. – Кн. 2.
50. Шевчук В.О. «Personae verbum» (Слово іпостасне): Розмисел. – К.: Твім інтер, 2001.
51. Щербатюк О. Спільнота в просторі свята, ритуалу, традиції: культурні механізми згуртування в українському історичному досвіді // Українознавство – 2005. Календар-щорічник. – Київ: 2004. – С. 76 – 88.
52. Івченко А. Staw a perspektiwy slėdzenia na polu serbskeje frazeologije // Lėtopis: Časopis za rėč, stawizny a kulturu Lužiskich Serbow. – Zwjazk 53, Zešiwk 2. – Budyšin, 2006. – S. 18–28.
53. Ivchenko 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.
54. Iwczenko A. Problemy i perspektywy w badaniach frazeologii dolnołużyckiej // Zeszyty łużyckie. – T. 31. Studia łużyckie i polsko-łużyckie. Tom dedykowany Pani Profesor Ewie Siatkowskiej. – Warszawa, 2000. – S. 52–56.

In the article under study existing in genetic links with of engagement and reflect its results are observed Nuclear-meaning components in the of genotype ritual phrases show up as correlating lexemes; the peculiarities of phraseological units inner form in the context of ukrainian ritual (wedding) discourse are observed.

Key words: archetype, concept, engagement, ritual, phraseological unit, wedding.