

Отже, метафоричний перенос індивідуалізує акустему, включає її до класу, якому вона не належить. Формування узуальних метафоричних акустем підпорядковане жорсткій закономірності і здійснюється в певних напрямках від однієї семантичної сфери до іншої. Значна кількість акустем із переносним значенням дає змогу говорити про метафоричне поле у складі лексико-семантичного поля звуконайменувань. Внутрішня метафоризація властива акустемам, які позначають найвідоміші та найважливіші звукові явища в оточенні людини. Для зовнішньої (незвукової) метафори характерним є семантичний зв'язок між вихідним і метафоричним значенням на підставі однієї, часто прихованої семи.

Література:

1. Дементьева Н.А. Глаголы звучания в функции вторичной номинации // Функциональные и структурные особенности номинативных единиц в языках различных типов. – Саратов, 1987. – С. 30 – 34.
2. Денисова С.П. Типологія категорій лексичної семантики. – К.: Вид-во Київського держ. лінгвістичного ун-ту, 1996. – 294 с.
3. Кравець Л.В. Семантико-граматична структура метафори (на матеріалі поетичних творів М. Зерова): Автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01 / Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. – К., 1997. – 18 с.
4. Никитин М.В. Лексическое значение в слове и словосочетании. – Владимир, 1974. – 222 с.
5. Скляревская Г.Н. Языковая метафора как объект лексикологии и лексикографии: Дис. ... д-ра філол. наук: 10.02.01. – Ленинград, 1989. – 430 с.
6. Шамота А.М. Переносне значення слова в мові художньої літератури. – К.: Наукова думка, 1967. – 126 с.

В.М.Васильченко

ОБРЯД ЯК ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН І ЙОГО МІСЦЕ У ФРАЗЕОТВОРЕННІ

Мова лежить в основі моделі культури, вона творить культуру і водночас зберігає її давній, доісторичний образ закодованим у мовних знаках. Мова як створений, збережений і розвинутий людським соціумом засіб спілкування, що супроводжує його з моменту свого виникнення і до теперішніх часів, відображає історичні та доісторичні процеси, уламки форм свідомості, суспільні інститути та світоглядні засади свого творця – народу.

Сучасний світ характеризується намаганням народів “визначити власне обличчя, глибше пізнати національний дух, менталітет, культуру, мову”[26, 55]. Осторонь цих процесів не залишається лінгвістична наука кінця ХХ – початку ХХІ століть. Вона характеризується загальноновизнаними пріоритетними ідеями системності, когнітивізму, антропоцентризму функціоналізму у вивченні мови. У безпосередньому зв'язку з цим перебуває пошук “слідів діяльності людини, що виявляються в усіх мовних сферах і

категоріях. Це знайшло відображення у різноманітності досліджуваного матеріалу і підходів до нього, у використанні різних методів опису” [16, 8].

Актуальність пропонованого дослідження зумовлюється потребою активізації наукових пошуків у сфері відображення мовними одиницями етнокультурного фону, зокрема й вивчення обрядів як цілісної системи смислового, ментального та вербального планів.

Мета дослідження – з’ясування генетичних зв’язків українських фразеологізмів з таким етнокультурним феноменом, яким є обряд.

XXI століття лінгвістика розпочала методологічно оновленою. Вона об’єднала і творчо переробила спадок попередніх століть. Звернувши увагу на людину – продуцента мови і знання, зафіксованого текстами, – мовознавство розпочало плідну співпрацю з іншими науковими галузями для всебічного пізнання свого об’єкта дослідження. У результаті цього відбулося глибше проникнення у природу та сутність мови не тільки як знаряддя спілкування, але також і “пізнання, взаєморозуміння, ... збереження етнічної цілісності, культури, історичної пам’яті народу, адже мова дозволяє подолати розрив між індивідуальною свідомістю та свідомістю народу, між свідомостями різних поколінь” [24, 6].

Етнолінгвістичні дослідження, у фокусі яких перебувають різні аспекти творення та функціонування обрядового дискурсу, досить активно здійснюються ученими московської етнолінгвістичної школи (М.І.Толстой, С.М.Толста, Л.М.Виноградова, О.В.Гура, О.О.Седакова та ін.), представниками польської етнолінгвістичної традиції (З.Бенедиктович, Є.Бартмінський, Р.Небжеговська, Г.Карделя, А.Енгельнінг та ін.). Зростанням активності характеризується цей процес і в українській науці. На думку О.Тищенка, серед найближчих перспектив етнолінгвістики перебуває “вивчення ідіоетнічного й універсального в мові та культурі, дослідження співвідношення між культурною мотивацією, етнографічним планом обрядової термінології та специфікою вияву символічних й лексичних архетипів, що становлять надійне джерело для реконструкції первісного значення обряду чи його частини, моделювання системи бінарних опозицій різних типів.

Суттєве розширення предметної сфери етнолінгвістики значною мірою зумовлюється ізоморфізмом мови й культури, знаковим характером обрядів, їхніх елементів, міфів, вірувань, що мають як зміст, так і форму вираження” [32, 9].

Займаючи провідне місце серед національно-специфічних компонентів культури, мова виступає одним із найвиразніших засобів репрезентації національної самобутності. Вважаючи мову душею народу, дослідники душею мови справедливо визначають її фразеологію, адже фразеологічний склад є яскравим і своєрідним носієм національно-культурних особливостей мовної системи.

Сакралізація часопростору людського життя відбувається через святкові та обрядові дійства, у процесі проведення яких створюється етнічна спільнота – “колективний суб’єкт” [46, 76], який наділяється такою ж

“колективною свідомістю”. В архаїчну епоху (епоху “слов’янської старовини”), що характеризується значною хронологічною віддаленістю та відсутністю безпосередньої текстової фіксації, функцію вербального коду культури відігравав фольклор, світоглядною основою якого виступало синкретичне, дорелігійне, передхудожнє мислення, яке одні дослідники кваліфікують як “міфологічне”, а інші – як “обрядове” чи “ритуальне” [5, 19].

Головним і первісним знаряддям міфічного мислення була мова [23, 195]. Вплив міфічної свідомості, обрядової дійсності на мову досить відчутний: народні вірування, звичаї, обряди залишили у ній свої помітні сліди. Мова виступає вербальним кодом обряду, відображаючи ментальність народу, що відбивається і на семантиці етносимволіки (наприклад, значна семантична варіативність лексеми земля – земля-мати (“доглядай землю плідну, як матір рідну”), земля-могила (“пішов у сиру землю”), рідна сторона (“за рідною землею і в небі скучно”), годувальниця (“на чорній землі білий хліб родить”), засіб клятьби (“їсти землю”), і на “обрядовому” словотворі (оглядини, змовини, заручини, пострижини, обжинки, зажинки, досвітки – афіксальна деривація; дівич-вечір, гільце-деревце, хліб-сіль, батько-мати – юкстапозиція); і на створенні обрядових символізованих формул (“твоя хата, а мій верх” – так відповідно до ритуалу говорить молода, під’їжджаючи до хати молодого, виражаючи бажання верховодити у домі чоловіка; “кидай батькові норови та бери мої” – вербальний супровід ритуального биття молодим своєї дружини перед перевезенням її до своєї господи; “сідайте, щоб старости сідали” – запрошення сідати гостей у хаті, де є дівчина на виданні) [10, 59-62].

Таким чином, займаючи провідне місце серед національно-специфічних компонентів культури, мова виступає одним із найвиразніших засобів репрезентації національної самобутності. Вважаючи мову душею народу, дослідники душею мови справедливо визначають її фразеологію, адже фразеологічний склад є яскравим і своєрідним носієм національно-культурних особливостей мовної системи.

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 загальноновизнаним погляд на фразеологічний склад мови як на найбільш прозору підсистему мови для втілення лінгвальними засобами концептів “мови” етнокультури. У зв’язку з цим слушною видається думка О.Селіванової: “Фразеологізми будь-якої мови є лінгвосеміотичним феноменом, формуючи 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” [25, 11]. Оскільки обрядовий дискурс є однією з форм функціонування метамови етнічної культури, обрядова сфера, на думку багатьох вчених, виступає важливим і щедрим джерелом виникнення українських етнографічних (обрядових) фразеологізмів [27, 76; 35, 23].

Обряд дослідники визначають як “виконання людьми символічно-умовних дій, якими супроводжується певні події родинного життя (народження, весілля, похорон та ін.), календарні свята, а також окремі трудові процеси (сіяння, косовиця)” [19, 77]. Обряд – це жанр народної культури, один зі способів освоєння довколишнього світу, засіб регламентації соціальної поведінки людини й підтримання стійкості та передачі традиції від покоління до покоління. У житті “людини міфологічної (обрядової) свідомості” він посідав одне з найважливіших місць. Доказом цього є неухильне дотримання соціумом давніх звичаїв та проведення обрядових відправ, що усвідомлюється як запорука його органічного співіснування в майбутньому з усіма світами архаїчної світобудови, з одухотвореною природою та вищими силами. На думку дослідників, соціокультурна модель становлення людини міфологічної (обрядової) свідомості “не виходила за межі еволюційно-адаптивного типу і мала своєю основою безпосередні життєві смисли, спрямовані на гармонізацію природи й соціальності як умови буття людини у світі, та ще важливіше – затвердження найбільш життєздатних етносів” [30, 90-91].

Давні язичницькі обряди та ритуали були формою втілення народних уявлень та магічних вірувань первісної людини. Старовинна українська обрядовість включає в себе обряди сімейного, календарного та трудового циклів. Календарні свята та обряди у минулому регламентували “усі сфери життя українського селянства – виробничу, громадську, сімейну. У річному коловороті хлібороб спостерігав певну закономірність, усвідомлення якої вело його до виділення періодів річного циклу, що повторювались. Виробничі календарні цикли утворювались із послідовних дат праці у полі й вдома і супроводжувались релігійними святами і обрядами, магічними діями, забобонними прикметами, повір’ями, звичаями, багато з яких походили від первісної віри в залежність людини від надприродних сил” [18, 160]. Що ж до сімейної обрядовості, то у ній “переплелися дії, символи, словесні формули та атрибути, виникнення яких належить до різних історичних періодів з притаманними кожному з них нормами і поглядами. Біля витоків свого формування сімейні обряди та ритуали тісно стикалися з магічними заходами, котрі мали забезпечити сім’ї та окремій людині щастя, багатство та плодючість, захистити її від злих сил” [22, 166].

Обряди супроводжувались словесно. Словесний супровід, на думку тогочасної людини, повинен був допомогти обрядовій магічній дії досягти більшого ефекту. Водночас він пояснював призначення та смисл обрядодій. Отже, так звана вербальна магія базувалась на силі слова. Мова у своїй магічній функції виступає вербальним супроводом обряду.

Виконуючи кумулятивну функцію, мова забезпечує існування культурної спадщини народу. У зв’язку з цим текст (і обрядовий у тому числі) можна розглядати як продукт національної культури. “Обряд є однією з форм людської поведінки, в яких реалізована модель світу, а тому його обґрунтовано розглядають як *текст*. Обрядовий *текст* складніший від власне мовного, оскільки становить єдність вербального, реального та

акціонального планів. Цю єдність зміцнює *синонімічність* знаків, представлених у ритуалі в різних формах – ритуального слова, ритуальної речі, ритуального акту” [14, 4]. Обрядовий текст, на думку дослідників, являє собою специфічну одиницю, “тому її вивчення можливе на стику таких дисциплін, як культурологія, етимологія та власне лінгвістика” [1, 1].

Лінгвістична зацікавленість обрядовим дискурсом не випадкова: як визначальний культурний феномен обряд був невід’ємною частиною людського життя. Тому з повним правом можна стверджувати, що вивчення обрядової дійсності певного етносу у зв’язку його з мовою є формою вивчення його етнічної культури, що автоматично відкриває шляхи до глибшого пізнання його ментальності, багатопланове втілення якої відбулося у мові. Водночас сучасний погляд лінгвіста, озброєний новими методами досліджень та накопиченими знаннями, що були одержані попередниками, спрямовується “до джерел”: до тих архетипних вербальних втілень світоглядних уявлень людини примітивної (архаїчної) свідомості, для матеріалізації яких у процесі комунікації з вищими силами (духами та, пізніше, божествами) необхідною була мова.

Культурно-національний компонент ФО може бути представлений експліцитно (на рівні лексем (семем) та імпліцитно (на рівні латентних сем) [37, 224]. Латентний характер наявності у фразеологізмах культурно-історичної інформації зумовлює “пригадування” сюжетів (чи осіб), виявлення контексту (фону), які посприяли утворенню такої фразеологічної одиниці [4, 136]. Благодатним матеріалом для досліджень метамови етнічної культури виступає обрядова фразеологія, під якою розуміємо семантично різноманітний корпус (підсистему) одиниць української фразеологічної системи, сферою виникнення яких є обрядовий дискурс (вербальний супровід (код) обряду). В обрядовій фразеології дуже часто законсервовано, за влучним висловом В.Мокієнка, “культурологічні релікти”. План вираження та внутрішня форма обрядових фразеологізмів виступає засобом трансляції відповідних семантичних моментів обряду у сучасній мові, функціонуючи у закодованому вигляді. Розкодування передбачає відтворення певного фрагменту архетипного тексту обряду, згорткою якого і є обрядовий фразеологізм. Такі ФО вміщують стрижневий компонент символу (образу), у якому і зосереджено образну номінаційну ідею, що підлягає фразеологізації.

Виділення обрядових фразеологізмів української мови в окрему класифікаційну групу видається можливим на основі наявності у них інтегральної ознаки, якою є згадана генетична особливість ФО такого типу – обрядова сфера виникнення генетичного прототипу фраземи. Отже, мотивація таких ФО відбулася в обрядовій дійсності – обряді у його функціональному вияві.

Вільні словосполучення (власне, генетичні прототипи обрядових фразеологізмів – назви обрядодій, обрядових реалій, учасників обряду), що з часом зазнали фразеологізації, первісно входили до складу тематичної групи обрядової лексики, яка являє собою відповідним чином організовану

“терміносистему” обряду, що характеризується специфікою складу та функціонування. “Ця специфіка виявляється насамперед у тому, що для найменування елементів обрядів, означення ситуацій, номінації учасників обрядодій, реалій використовується як специфічна лексика, так і лексика інших тематичних груп, яка у контексті обрядовості набуває спеціального значення. До специфічної лексики обрядовості належать лексеми, які утворюють ЛСГ назв учасників обряду, ЛСГ назв обрядодій, ЛСГ найменувань обрядових реалій – центральні ЛСГ цієї” [8, 4] тематичної групи лексики. З часом відбувається фразеологізація (образне переосмислення) певного вільного синтаксичного словосполучення (генетичного прототипу), яке перекодується у знак вторинної номінації – фразеологізм.

Обрядові фразеологізми, спродуковані обрядовою дійсністю етнічної спільноти, належать до тих одиниць мови, які виразно ілюструють кореляцію між мовою і культурою, оскільки “обрядовий дискурс, як ніякий інший, демонструє функціональні можливості ментального кореляту (об’єднувального концепту) слова й речі, причому речі часто позірної, що ще більше підсилює магію слова-символу” [10, 60].

Аналіз обрядової фразеології дає змогу з’ясувати один з аспектів мовотворчої позиції “людини, її орієнтації у світі сутностей” [6, 311]. У складі фразеологічної системи української мови є значна кількість фразеологізмів, мотиваційною стихією (дериваційною базою) яких є обрядове життя наших пращурів. Отже, обряд, власне, його вербальний код, – це, крім усього іншого, ще й джерело виникнення фразеологізмів.

Велика група обрядових фразеологізмів породжена на базі шлюбного обряду.

Так, шлюбна обрядодія, у ході якої свати обмінювалися хлібом, мотивувала фразеологізм *обмінати хліб* – “дати згоду на одруження” [36, 100]. 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 молоді – 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” [7 269]. 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 чині (обведення молодих навколо діжі, у якій було покладено хліб чи просте благословення їх хлібом) сприймалась як достатня підстава для набуття громадської (і сакральної) легітимності новоствореної родини [Там же].

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” [37, 226].

Семантику згоди реалема “хліб” має і в інших різновидах української обрядовості. Так, наприклад, коли когось треба запросити у куми, чоловік іде до “кандидатів” з хлібом та сіллю. Прийшовши, кладе хліб на стіл і каже: “*Дав Бог сина, тепер не одкажи мені, куме*” [44, 66]. Кум не відмовляється, він забирає принесений хліб собі, а на стіл кладе свій.

Символіку згоди дівчини на одруження має обрядовий фразеологізм *рушники подавати*. У “Словарі...” Б.Грінченка вміщено тлумачення цієї одиниці: “*Рушники подавати*. Перев’язать особо для этого приго-товленными полотенцами, во время обряда сватовства, сватов въ знакъ согласія на виходъ замужъ: дать согласіе на виходъ замужъ” [28, 91].

Смисловими корелятами до наведених фразем виступають ФО *облизати макогін (макогона, м’яло)* (ірон. “азнати невдачі”) [40, 570] та *дістати гарбуза* (“азнавати невдачі в сватанні, жениханні, залицянні”) [40, 249]. Вони вміщують інформацію про відповідь дівчини під часу ритуалу сватання. семантикою якого була відмова: під час сватання дівчина, не бажаючи виходити за парубка, могла не давала 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” [22, 171].

Генетичний прототип фразеологізму *ставати (стати) на рушнику (на рушники)* (“брати шлюб, одружуватися”) (*Усі бачили, сам Бог бачив, як ми перед ним у церкві на рушнику ставали* (П.Мирний) [29, 919] пов’язаний з ритуалом батьківського благословення – обрядодією, що санкціонувала створення нової родини. На рушнику батьки благословляли молодих. Про це говориться у рядках народних пісень весільної тематики: *Допоможи, боже, на рушничку стати. Тоді не розлучать ні батько, ні мати* [40, 860]; *Один каже: – Я Марусю люблю. / Другий каже: – Я за себе візьму. / Третій каже: – На рушнику стану.* (39, 20). Такий рушник вважався однією з найбільших святинь, він ревно оберігався від стороннього ока і передавався від покоління до покоління.

У “Словарі...” Б.Грінченка значення фразеологізму *на рушнику стояти* подається як “внчаться” [28, 91].

В обрядодії, під час якої молоді ставали на рушник та одержували батьківське благословення, реалізується магічна функція реалеми “рушник”. Вона символізувала життєву дорогу, якою майбутні чоловік та дружина мусять іти разом і поряд.

Весільна обрядодія “забивати кілка (чопка, чіпа, палю)” спричинилася до появи відповідного фразеологізму (*забити палю* – “одружити останню дитину”). Семантика цього ритуалу – обрядове оформлення факту одруження останнього сина: коли у якійсь родині одружували останнього сина (чи

взагалі останню дитину), посеред двору забивали кілка, що символізувало відсутність неодружених дітей [37, 230-236].

Підґрунтям виникнення фразеологізму *женить каганця (свічку)* “байдикувати, не бажати працювати” О.Селіванова вважає “обряд як вихідний когнітивний сценарій” [25, 27], опис якого наведено в етнографічних та діалектологічних матеріалах, зібраних Аг.Кримським на Звенигородщині: “Як давніш – то на Симона трохи не в кожній хаті “женили каганця”. Рано по хатах посходяться було гості, засвітять каганця, завітчають квітами і поставлять а столі. Потім гості сідають за стіл і провадять усе так, як на весіллі. Другого дня запрошують в інчу хату і переносять того каганця, а каганець горить увесь час [...]. Отож і приказка лишилася: коли хто не дуже до роботи, то кажуть: “Оженили каганця, а роботу нехай бог дасть!” Або коли мати будить удосвіта до роботи, то каже: “Вставайте! Вже ж каганця оженили” [...]. Бачете: літом – то люди роблять од ранку до вечора, а як кури сідають на сідало, то й люди лягають спати, а од Симона – треба вже вставати вдосвіта і працювати при каганці. І увечері так-само – за світлом” [15, 180-182].

Зв'язки з обрядом жертвоприношення, на нашу думку, має фразеологізм *живцем у землю вложити* – “передчасно погубити кого-небудь” [40, 138]. 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 [19, 78]. Зрозуміло, що у такому випадку людина вмирала дочасно.

Одним з двох значень фразеологізму *розбити (побити) глек (глека, горщик, горщика, макітру і т.ін.)*, крім “розірвати, порушити дружні стосунки, посваритися”, є також і “розірвати сімейні узи; розлучитися” [40, 743-744]. Це значення пов'язується з обрядодію, яка виконується в системі поховального обряду: “*В приднестровских деревнях при выносе мужа из дому жена бьет новый горшок и по всему двору посыпает овсом*” [41, 203]. На думку В.Ужченка, “цим позначається занепад господарства після смерті чоловіка” [38, 293].

Походження фразеологізму *винести/виносити ногами вперед [наперед]* – “умерти або поховати кого-небудь” [40, 97] – закорінене у здійсненні ритуалу “прощання” небіжчика з хатою, що був пов'язаний з культом померлих предків і виступав складовою частиною похоронного обряду: померлого виносили ногами вперед, щоб він уже не повернувся [19, 228].

Виникнення фразеологізму *вхопити (впіймати, спіймати, піймати, взяти) Бога (щастя) за бороду* “досягти чогось особливого, незвичайного, вимріяного” [40, 164] пов'язане з обжинковими обрядами, під час яких дівчата займались ворожінням. Ритуальною формулою передбачалось першою схопити *божу бороду* “останню китицю колосків, яку залишали не зрізаною з ритуальною метою”. Як вважає А.Івченко, 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” [11, 22].

Отже, характерною особливістю багатьох фразеологічних одиниць української мови є їх генетичний зв'язок з обрядовою дійсністю, що була невід'ємним складником життя попередніх поколінь. В одних випадках така генетична спорідненість лежить на поверхні, в інших же – виявляється у результаті спеціального аналізу. Це дає підстави для виділення в межах української фразеології спеціальної підсистеми, яку ми називаємо “обрядова фразеологія. Самі ж обрядові фразеологізми можна розглядати як “уламки” вербального коду обряду, які презентують зв'язки між мовою культури та самою культурою. Обрядовий фразеологізм – засіб збереження і трансляції відповідних “сакральних смислів”, постійне відтворення яких здійснювалося у процесі обрядових відправ; це культурний знак, що перебуває у контексті традиційної обрядовості, вірувань і фольклору; це носій слідів культури, компонент мови культури, фрагмент культурного тексту, яскравий репрезентант етнокультурної свідомості; це світ артефактів і світ смислів. Дослідження українських обрядових фразеологізмів, виявлення механізмів та особливостей процесів зародження та мовного втілення багатьох концептів етнокультури та етносвідомості, дасть змогу відповісти на актуальні питання, що стосуються розкриття національних особливостей мовного самовираження, відображення рис менталітету мовними засобами.

Література:

1. Алатирева Н.Б. Номінативна ланка в середовищі українського обрядового гіпертексту: Автореф... канд. філол. н.: 10.02.01. – Одеськ. нац. ун-т ім. І.Мечникова. – О., 2002.
2. Базылев В.Н. Язык – ритуал – миф: Пособие по курсу / Мос. гос. лингв. ун-т. – М., 1994.
3. Балусок В.Г. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. – Львів; Нью-Йорк, 1998.
4. Брагина Н.Г. Фрагмент лингвокультурологического лексикона (базовые понятия) // Фразеология в контексте культуры / Отв. ред. В.Н.Телия. – М.: Яз. рус. культуры, 1999.
5. Венгранович М.А. Фольклорный текст: проблемы обусловленности лингвостилевой специфики // Вестник Московского ун-та. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2005. – № 2.
6. Вендина Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. – М., 2002.
7. Грушевський М.С. Історія укр. літератури: В 6 т. 9 кн. Т.1. / Упоряд. В.В.Яременко; Авт. передм. П.П.Кононенка; Приміт. Л.Ф.Дунаєвської. – К.: Либідь, 1993.
8. Дроботенко В.Ю. Лексика сімейних обрядів у говірках Донеччини: Автореф... канд. філол. н.: 10.02.01. – Донецьк. нац. ун-т. – Донецьк, 2001.
9. Жайворонок В.В. Слово в етнологічному контексті // Мовознавство. – 1996. – № 1.
10. Жайворонок В.В. Українська етнолінгвістика: деякі аспекти досліджень // Мовознавство. – 2001. – № 5.
11. Івченко А.О. Українська народна фразеологія: ономазіологічний, ареальний, етимологічний аспекти: Автореф... д-ра філол. н.: 10.02.01. / Харків. ун-т– Х., 2000.

12. Коваль В.И. Восточнославянская этнофразеология: деривация, семантика, происхождение. – Гомель, 1998.
13. Козяр С. Українська родинна обрядовість. Віхи людської долі: весілля, похорон. – Хмельницький, 2000.
14. Конобродська В.Л. Вербальний компонент традиційного поховального обряду в поліських говорах: Автореф... канд. філол. н.: 10.02.01. – Львівськ. нац. ун-т ім. І.Франка. – Л., 1999.
15. Кримський Аг. Звиногородщина. Шевченкова батьківщина. З погляду етнографічного та діалектологічного. Побутово-фольклорні тексти. – К., 1930. – Частина 1. – Вип. 1.
16. Кузнецов А.А. Когнитология, “антропоцентризм”, “языковая картина мира” и проблемы исследования лексической семантики // Этнокультурная специфика речевой деятельности. – М., 2000.
17. Культурные слои во фразеологизмах и в дискурсивных практиках / В.Н.Телия (отв. ред.) – М.: Языки славянской культуры, 2004.
18. Курочкін О. Громадський побут і звичаєвість // Культура і побут населення України: Навч. посібник / В.І.Наулко, Л.Ф.Артюх, В.Ф.Горленко та ін. – 2-ге вид., доп та перероб. – К.: Либідь, 1993.
19. Лановик М.Б., Лановик З.Б. Українська усна народна творчість: Підручник. – 3-тє вид., стер. – К.: Знання-Прес, 2005.
20. Медведєв Ф.П. Українська фразеологія: Чому ми так говоримо. – Х.: Вища школа, 1978.
21. Мокиєнко В.М. От автора // Бирих А.К., Мокиєнко В.М., Степанова Л.И. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологич. справочник. – СПб.: Фолио-Пресс, 1999.
22. Пономарьов А.П. Сімейні звичаї і обряди // Українська минувшина: Ілюстрований етнограф. довід. / А.П. Пономарьов, Л.Ф. Артюх, Т.В.Косміна та ін. – К.: Либідь, 1993.
23. Потєбня О.О. Естетика і поетика слова: Збірник. – К.: Мистецтво, 1985.
24. Селиванова Е.А. Основы лингвистической теории текста и коммуникации: Лингвистическое учебное пособие. – К.: Брама, Изд. Вовчок О.Ю., 2004.
25. Селіванова О. Нариси з української фразеології (психокогнітивний та етнокультурний аспекти): Монографія. – К.-Черкаси: Брама, 2004.
26. Селіванова О.О. Актуальні напрями сучасної лінгвістики (аналітичний огляд) – К.: Видавництво Українського фітосоціологічного центру, 1999.
27. Скрипник Л.Г. Фразеологія української мови. – К.: Наук. думка, 1973.
28. Словарь української мови. Зібрала ред. журн. “Киевская старина”. Упорядкував з додатком власного матеріалу Борис Грінченко. Т.1-4. – К.: Наукова думка, 1996-1997. – Т.4 (Р – Я). – К., 1997.
29. Словник української мови. – К.: Наук. думка, 1977. – Т.8.
30. Степико М.Т. Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз) / НАН України, Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди. – К.: Знання, 1998.
31. Телия В.Н. Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
32. Тищенко О.В. Обрядова семантика слов'янських мов у зіставно-типологічному аспекті: Автореф... д-ра філол. н.: 10.02.15 / КНУ ім. Т.Шевченка. – К., 2001.
33. Толстая С.М. Славянские народные представления о смерти в зеркале фразеологии // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999.
34. Толстой Н.И. К реконструкции праславянской фразеологии // Славянское языкознание: VII Междунар. съезд славистов. Варшава, 1973. Докл. сов. делегации. – М.: Наука, 1973.
35. Ужченко В.Д. Історико-лінгвістичний аспект формування української фразеології: Автореф... д-ра філол. н.: 10.02.02. / Дніпропетровський ун-т. – Дніпропетровськ, 1994.

36. Ужченко В.Д. Народження і життя фразеологізму. – К.: Рад. шк., 1988.
37. Ужченко В.Д. Східноукраїнська фразеологія: Монограф. – Луганськ: Альма-матер, 2003.
38. Ужченко В.Д., Ужченко Д.В. Фразеологія сучасної української мови.: Посібник для студентів філологічних факультетів вищих навчальних закладів. – Луганськ: Альма-матер, 2005.
39. Українські балади / Упоряд. М.К. Дмитренко. – К.: Укр. центр духовної культури, 1993.
40. Фразеологічний словник української мови: У 2 кн. – К., Наук. д-ка, 1993.
41. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1980.
42. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1990.
43. Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами / Под. ред. Б.Н.Путилова. – Л.: Наука. ЛО., 1977.
44. Чубинський П. Мудрість віків: українське народознавство у творчій спадщині П. Чубинського: У 2 кн. – К.: Мистецтво, 1995. – Кн. 2.
45. Чубинский П. Календарь народных обычаев и обрядов. – К.: Музична Україна, 1993.
46. Щербатюк О. Спільнота в просторі свята, ритуалу, традиції: культурні механізми згуртування в українському історичному досвіді // Українознавство – 2005. Календар-щорічник. – Київ: 2004.
47. Элиаде М. Космос и история. – М.: Прогресс, 1987.
48. Ярмоленко Н. Козацькі пісні у записах М. Максимовича // Збірник праць всеукраїнських максимовичівських читань, 14 – 15 вересня 2004 р.– черкаси: Вид. від. ЧНУ, 2005.

Н.В. Векуа

ОСНОВНІ НАПРЯМКИ ВИВЧЕННЯ АНТОНІМІЇ

Дослідження антонімів – різноаспектна проблема. Так, В.М. Комісаров, Л.Ю. Максимов, В.А. Михайлов, Л.М. Полюга досліджують структурні типи антонімів. Ю.Д. Апресян, Н.Д. Арутюнова, Дж. Лайонз, Л.А. Лисиченко, Л.О. Новиков, О.О. Тараненко, М.І. Фоміна, Д.М. Шмельов визначають семантичні типи антонімічних слів. Аналізові розвитку та функціонування антонімічних відношень між багатозначними словами присвячені наукові розвідки О.О. Тараненка, Л.А. Лисиченко. Особливості антонімічних властивостей фразеологічних одиниць виступають предметом дослідження у роботах В.С. Калашника, Є.М. Міллера, Л.П. Зиміної. На думку дослідників, основу антонімічних властивостей фразеологізмів складає їх денотативний компонент, а необхідною ознакою антонімічності фразеологічних сполук виступає їх лексична сполучуваність.

Незважаючи на те, що антонімічні слова були предметом аналізу ще з Античності, і сьогодні немає єдиного визначення антонімів. Так, Л.А. Булаховський підкреслював, що під антонімією слід розуміти “не просто протиставлення, виражене шляхом додавання заперечення, а протиставлення значень, виражене різними коренями” [5, 45].

Представники логічного напрямку (В.М. Комісаров, А.В. Ісаїв, О.В. Ісаченко та інші) прагнуть розкрити сутність антонімії за логічними