

РІВНЕНСЬКИЙ ІНСТИТУТ СЛОВ'ЯНОЗНАВСТВА  
КИЇВСЬКОГО СЛАВІСТИЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ

На правах рукопису

КАРАКЕВИЧ РОКСОЛЯНА ОРЕСТІВНА

УДК: 811. 161. 2: 811. 112.2

**ТИПОЛОГІЧНА ХАРАКТЕРИСТИКА АРТЕФАКТІВ І  
МЕНТАФАКТІВ У ФРАЗЕОЛОГІЧНИХ ОДИНИЦЯХ НІМЕЦЬКОЇ ТА  
УКРАЇНСЬКОЇ МОВ**

10.02.17 – порівняльно-історичне і типологічне мовознавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук

Науковий керівник:

Тищенко Олег Володимирович,  
доктор філологічних наук, професор

Рівне – 2012

## ЗМІСТ

<b>ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ</b> .....	4
<b>ВСТУП</b> .....	5
<b>РОЗДІЛ 1. ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ АРТЕФАКТІВ І МЕНТАФАКТІВ У ЗІСТАВНІЙ ФРАЗЕОЛОГІЇ</b> .....	11
1.1. Становлення лінгвокультурології.....	18
1.1.1. Етнолінгвістичні джерела лінгвокультурології	21
1.1.2. Лінгвоконцептологічне становлення лінгвокультурології.....	28
1.2. Становлення зіставної лінгвокультурології.....	34
1.3. Епістемологічний потенціал поняття “лінгвокультурема” .....	39
Висновки до розділу 1.....	44
<b>РОЗДІЛ 2. МЕТОДОЛОГІЧНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ НІМЕЦЬКИХ ТА УКРАЇНСЬКИХ АРТЕФАКТІВ І МЕНТАФАКТІВ У ФРАЗЕОЛОГІЗМАХ- ЛІНГВОКУЛЬТУРЕМАХ</b> .....	47
Висновки до розділу 2.....	60
<b>РОЗДІЛ 3. ТИПОЛОГІЯ НІМЕЦЬКИХ ТА УКРАЇНСЬКИХ ФРАЗЕОЛОГІЧНИХ ЛІНГВОКУЛЬТУРЕМ- АРТЕФАКТІВ У СФЕРІ МАТЕРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ</b>	63
3.1. Спільні та відмінні характеристики фразеологічних лінгвокультурем-метронімів.....	63
3.1.1. Концептополя нім. LÄNGENMAß / укр. МІРА ДОВЖИНИ.....	64
3.1.2. Концептополя нім. RAUMMAß / укр. МІРА ОБ’ЄМУ.....	76
3.1.3. Концептополя нім. GEWICHTMAß / укр. МІРА ВАГИ.....	79

3.2. Спільні та відмінні характеристики фразеологічних лінгвокультурем-гастрономонімів.....	82
3.2.1. Концептополя нім. SPEISE / укр. СТРАВА.....	84
3.2.2. Концептополя нім. GETRÄNK / укр. НАПІЙ.....	101
<b>Висновки до розділу 3.....</b>	<b>110</b>
<b>РОЗДІЛ 4. ТИПОЛОГІЯ НІМЕЦЬКИХ ТА УКРАЇНСЬКИХ ФРАЗЕОЛОГІЧНИХ ЛІНГВОКУЛЬТУРЕМ- МЕНТАФАКТІВ У СФЕРІ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ.....</b>	<b>113</b>
4.1. Теософські концепти ЖИТТЯ – СМЕРТЬ.....	113
4.1.1. Концепти нім. LEBEN / укр. ЖИТТЯ.....	114
4.1.2. Концепти нім. TOD / укр. СМЕРТЬ.....	127
4.2. Телеономно-раціональні концепти нім. WILLE / укр. ВОЛЯ.....	150
4.3. Теософсько-ірраціональні концепти нім. SCHICKSAL / укр. ДОЛЯ.....	164
<b>Висновки до розділу 4.....</b>	<b>180</b>
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>184</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....</b>	<b>188</b>
<b>СПИСОК ДОВІДКОВОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....</b>	<b>219</b>
<b>СПИСОК ДЖЕРЕЛ ІЛЮСТРАТИВНОГО МАТЕРІАЛУ.....</b>	<b>222</b>

## ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

англ. – англійський  
біл. – білоруський  
болг. – болгарський  
букв. – буквальний  
давньоінд. – давньоіндійський  
давньоісл. – давньоісландський  
індоєвр. – індоєвропейський  
ісп. – іспанський  
лат. – латинський  
лит. – литовський  
ККС – когнітивна картина світу  
МКС – мовна картина світу  
напр. – наприклад  
нім. – німецький  
перенос. – переносний  
пол. – польський  
пор. – порівняти  
розм. – розмовний  
рос. – російський  
рум. – румунський  
скор. – скорочено  
словац. – словацький  
старопольськ. – старопольський  
с. – сторінка  
укр. – український  
ФЛ – фразеологізм-лінгвокультурема  
ФКС – фразеологічна картина світу  
ФО – фразеологічна одиниця  
фр. – французький  
хорв. – хорватський  
чес. – чеський

## ВСТУП

Дисертацію присвячено вивченню типології артефактів і ментафактів у фразеологічних одиницях німецької та української мов. У роботі виявлено спільні й відмінні характерні особливості фразеологічних лінгвокультуреметронімів та лінгвокультурем-гастрономонімів на поначення артефактів у сфері матеріальної культури німців і українців; проаналізовано концепти ЖИТТЯ, СМЕРТЬ, ВОЛЯ, ДОЛЯ, фразеологізми-лінгвокультуреми яких найяскравіше відображають специфіку позначення німецьких та українських ментафактів у сфері духовної культури.

Сучасна зіставна лінгвокультурологія характеризується тенденцією до вивчення національно маркованих мовних одиниць, які позначають як продукти матеріальної діяльності людини, що дістали назву *артефактів* (Ф. С. Бацевич, В. М. Телія), так і результати духовної діяльності, тобто *ментафакти* (В. В. Красних, В. О. Сулімов), які в окремих наукових працях визначено як *сигніфікативні артефакти* (Т. С. Толчеєва). Назви артефактів і ментафактів знайшли своє відображення здебільшого у фразеологічних одиницях, які вже дослідники аналізували в таких аспектах: *семантичному* (І. Б. Іванова, І. Г. Ольшанський, Ж. В. Салаликіна), *лінгвокультурологічному* (Р. І. Веселова, Н. В. Володіна, Н. С. Годжаєва, М. О. Ковшова, В. В. Красних, Т. Н. Лоскутова, В. А. Маслова, В. П. Синячкін, Ю. С. Степанов, В. М. Телія), *лексикографічному* (О. О. Іпанова), *етнокультурному* (О. О. Селіванова), *етнолінгвістичному* (В. В. Жайворонок).

Останнім часом науковці роблять спроби зіставити вербалізацію та концептуалізацію артефактів і ментафактів у фразеологізмах різних мов: у німецькій та українській (О. В. Бурда-Лассен, Н. Б. Головіна), у німецькій та російській (П. П. Буркова, Т. С. Медведєва, О. Д. Райхштейн, К. Шіндлер), в українській та англійській (К. Китайгородська), в англійській та російській (О. Ф. Арсентьєва, Г. С. Солохіна), в англійській, німецькій, українській та російській (К. І. Мізін), в українській та італійській (О. О. Близнюк), в

англійській, російській та французькій (Є. С. Абаєва), у словацькій та українській (З. Ястремська.), французькій та німецькій (Г. Бургер), у німецькій, російській та угорській (С. Фьолдес), в іспанській та німецькій (С. Гек), у російській та болгарській (С. Георгієва), у польській та німецькій (А. Гондек).

Незважаючи на досить широкий спектр висвітлення проблеми фразеологічної номінації артефактів і ментафактів у мовах як близькоспоріднених, так і віддалених, і донині залишаються нерозв'язаними питання реконструкції знань і досвіду, оцінок і стереотипів, що є результатами діяльності представників різних етнокультур.

**Актуальність** дисертації зумовлена антропоцентричним спрямуванням сучасних лінгвістичних досліджень на вивчення особливостей вербалізації продуктів матеріальної та духовної культури у неблизькоспоріднених мовах, глибоко закорінених у зовнішній і внутрішній формах національно-маркованих мовних одиниць, насамперед у фразеологізмах. Дисертація зорієнтована на виявлення моделей концептуальної організації німецьких та українських лінгвокультурем на позначення артефактів і ментафактів у фразеосемантичних полях, що дає змогу реконструювати архетипи і стереотипи повсякденної та обрядово-ритуальної поведінки носіїв німецької та української мов.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертацію виконано відповідно до тематичного плану науково-дослідних робіт Рівненського інституту слов'янознавства Київського славістичного університету в рамках наукової теми “Мовні, культурні та концептуальні моделі світу германських і слов'янських мов”. Тему затверджено вченою радою Рівненського інституту слов'янознавства Київського славістичного університету (протокол № 1 від 15 вересня 2009 року).

**Метою** дисертаційної роботи є виявлення типологічних закономірностей і відмінностей у фразеологічних номінаціях артефактів і ментафактів німецької та української мов.

Поставлена мета передбачає вирішення таких **завдань**:

– визначити лінгвокультурологічні засади вивчення артефактів і ментафактів у зіставній фразеології;

– розробити методологічну базу дослідження артефактів і ментафактів у фразеологізмах-лінгвокультуремах німецької та української мов;

– встановити типологію німецьких та українських лінгвокультурем-артефактів у сфері матеріальної культури і лінгвокультурем-ментафактів у сфері духовної культури;

– реконструювати архетипи і стереотипи повсякденної та обрядово-ритуальної поведінки представників німецької та української етнокultur, закорінені у фразеологічних лінгвокультуремах-артефактах і ментафактах;

– виявити спільні й відмінні типологічні характеристики німецьких та українських фразеологічних лінгвокультурем-артефактів і ментафактів.

*Об'єкт дослідження* становлять фразеологічні номінації артефактів і ментафактів у німецькій та українській мовах.

*Предмет* – типи концептополів, організованих на основі фразеологічних лінгвокультурем-артефактів і ментафактів у зіставляваних мовах.

**Фактичним матеріалом дисертації** є: Знаки української етнокulturи словник-довідник (В. В. Жайворонок); Етимологічний словник української мови (О. С. Мельничук (головний ред.) та ін.); Фразеологічний словник української мови (уклад.: В. В. Білоноженко та ін.); Німецько-український фразеологічний словник: усталені порівняння (К. І. Мізін); Новий тлумачний словник української мови у трьох томах (уклад. В. Яременко та ін.); Німецько-український фразеологічний словник (уклад. В. Гаврись та ін.); Словник стійких народних порівнянь (О. С. Юрченко та ін.); Українські

прислів'я та приказки (уклад. С. В. Мишанич та ін.); Этимологический словарь русского языка (М. Фасмер); Фразеологічний словник східнословобожанських і степових говірок Донбасу (В. Д. Ужченко); Der Duden / Das Große Wörterbuch der deutschen Sprache in 12 Bänden; Der Kleine Wahrig / Wörterbuch der deutschen Sprache; L. Röhrich / Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten.

**Методи дослідження.** *Зіставно-типологічний метод* дав змогу визначити типи концептів із назвами артефактів і ментафактів у німецькій та українській мовах, а також ізоморфні й аломорфні характеристики у їхній фразеологічній об'єктивації; *порівняльно-історичний* – з'ясувати первісне значення номінацій із непрозорою внутрішньою формою; *методика фразеосемантичного поля* сприяла виявленню таксономічної (ядерно-периферійної) організації фразеологізмів на позначення артефактів і ментафактів у німецькій та українській мовах; *методика компонентного аналізу* – особливостей семантичної структури досліджуваних одиниць; *методика лінгвокультурологічного аналізу* – культурної символіки концептів, репрезентантами яких є фразеологізми-лінгвокультуреми на позначення артефактів і ментафактів в обох мовах, *методика дистрибутивного аналізу* – характеру сполучуваності досліджуваних одиниць у зіставляваних мовах.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає у тому, що в роботі вперше встановлено два типи німецьких та українських фразеологізмів-лінгвокультурем: лінгвокультуреми-метроніми та лінгвокультуреми-гастрономоніми на позначення артефактів і три типи телеономно-раціональних (ЖИТТЯ, СМЕРТЬ, ВОЛЯ) і 1 тип теософсько-ірраціональних (ДОЛЯ) концептів, репрезентантами яких є фразеологізми-лінгвокультуреми, що позначають ментафакти; виявлено спільні концептополя нім. LÄNGENMAß / укр. МІРА ДОВЖИНИ, нім. SPEISE / укр. СТРАВА, нім. GETRÄNK / укр. НАПІЙ з різною образно-сисловою об'єктивацією фразеологічних лінгвокультурем-метронімів та гастрономонімів; визначено семантичну



амбівалентність і культурно-мовну асиметрію фразеологічних лінгвокультурем-ментафактів у концептополях ЖИТТЯ, СМЕРТЬ, ВОЛЯ і ДОЛЯ, а також різні їхні метафоричні моделі; реконструйовано архетипи і стереотипи повсякденної та обрядово-ритуальної поведінки представників німецької та української етнокультур, закорінені у фразеологізмах-лінгвокультуремах, що є проекцією елементів їхньої матеріальної і духовної культури.

**Теоретичне значення** пов'язане з поглибленням положень семасіології, теорії номінації, зіставної лінгвокультурології та когнітивної ономасіології. Запропонована методика дослідження фразеологічної вербалізації концептів у німецькій та українській мовах може бути застосована для дослідження інших груп предметної лексики в різних мовах.

**Практичне значення** одержаних результатів полягає в можливості їх застосування у викладанні нормативних дисциплін: “Загальне мовознавство”, “Лексикологія німецької мови”, “Сучасна українська літературна мова” (розділ “Фразеологія”), “Лінгвокраїнознавство,” “Порівняльна типологія німецької та української мов”, а також спецкурсів і спецсемінірів з лінгвокультурології, етнолінгвістики, теорії міжкультурної комунікації.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення дисертації висвітлювалися в доповідях на *двох* Міжнародних наукових конференціях: “Семантика мови і тексту” (Івано-Франківськ, 2009), “Jezykowy obraz świata slowian a kultura” / Мовна картина світу слов'ян і культура (Lublin-Рівне, 2010); *на одній* Всеукраїнській “Пріоритети германського і романського мовознавства” (Луцьк, 2008), а також на щорічних науково-звітних конференціях Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (Дрогобич, 2009-2012).

**Публікації.** Проблематику, теоретичні і практичні результати дисертаційного дослідження викладено у десяти публікаціях: у семи статтях, надрукованих у фахових виданнях, затверджених МОНмолодьспорту

України, та трьох статтях в університетських виданнях України і Польщі.

**Обсяг і структура роботи.** Дисертація складається з переліку умовних скорочень, вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаної літератури (297 найменувань, з яких 43 – іноземними мовами), списку довідкової літератури (40 найменувань) та джерел ілюстративного матеріалу (3 найменування). Повний обсяг дисертації – 222 сторінки, основний зміст викладено на 187 сторінках.

## РОЗДІЛ 1.

### ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ АРТЕФАКТІВ І МЕНТАФАКТІВ У ЗІСТАВНІЙ ФРАЗЕОЛОГІЇ

Зміна останнім часом орієнтації мовознавчих досліджень із раніше пріоритетного системоцентричного напрямку вивчення мови на антропоцентричний зумовила зміщення інтересів лінгвістів від дослідження мовних чинників самих по собі й мови як системи в галузі вивчення зв'язків мови з мисленням, свідомістю та побутом людини (М. Ф. Алефіренко, Н. Д. Арутюнова, Н. В. Бардіна, І. О. Голубовська, О. Є. Кібрик, О. Кубрякова, В. М. Манакін, А. М. Приходько, О. О. Селіванова, Ю. С. Степанов, О. В. Тищенко та ін.). Антропоцентрична парадигма сучасної лінгвістики, яка співіснує з попередніми двома – порівняльно-історичною і системно-структурною, передбачає більш масштабне осмислення функцій мови, вихід за межі вузькорационального, прагматичного трактування її призначення, розгляд мови як “дому буття людської істоти” [240, с. 354]. Уявлення М. Хайдеггера про мову як про “дім буття” дозволило Ю. Степанову інтерпретувати мову як результат складної когнітивної діяльності людини, як простір думки. Мова сприймається як елемент поєднання між окремою людиною та ментальністю нації, до якої вона належить, причому завдяки мові можливо не тільки віднайти цей зв'язок на сучасному етапі, а й простежити його розвиток у ході всієї історії нації та суспільства. Всі елементи народної культури знаходять відбиток у мові певного народу, яка є відмінною від інших саме через специфіку відображення в ній світу та людини в ньому [245, с. 58].

Тому завдяки антропологічній парадигмі лінгвістики, що декларує вивчення фактів мови “в тісному зв'язку з людиною, її свідомістю, мисленням і духовно-практичною діяльністю” [180, с. 8], бо “саме людина визначає “людиноподібність” речі – у тому, що стосується її розміру, конструктивних особливостей, частково і матеріалу, міцності, ваги тощо”

[228, с. 28], отримала новий імпульс розвитку проблема *мова – свідомість – культура*, яка перебуває у центрі уваги сучасного мовознавства. Саме дослідження мови в людині та людини в мові є ключовим моментом лінгвістики сьогодення. Мова є багатовимірним явищем, тому вивчення її природи не може зводитися лише до вивчення мовних виявів. У кінці ХХ ст. до вже окресленої кількості образів мови додається ще один – мова як продукт культури, її складова й умова існування, як фактор формування культурних кодів. Людина є виміром власного пізнання та пізнання світу, вона створює у свідомості певний антропоцентричний порядок, зрозуміти який допомагає мова.

Антропоцентричний підхід до мови викликав появу багатьох нових напрямів лінгвістичної науки: когнітивної лінгвістики, лінгвокультурології, психолінгвістики, соціолінгвістики, етнопсихолінгвістики, лінгвопрагматики, етнолінгвістики та ін. Вивчення мовних феноменів цими мовознавчими дисциплінами відбувається на рівні відношень “мова й мислення”, “мова й суспільство”, “мова й культура”. Природна мова розглядається як найважливіший “вхід” до дослідження пізнавальних і мисленнєвих механізмів людської свідомості, як засіб акумуляції та передачі соціокультурних знань.

У фразеології, номінативні одиниці якої є об’єктом нашого дослідження, антропоцентрична парадигма постає настільки широко, що її М. Ф. Алефіренко називає *суперпарадигмою* [4, с. 14]. Під її “дахом” різноманітні концепції переростали в самостійні фразеологічні парадигми: когнітивну фразеологію, фразеологічну лінгвокультурологію, комунікативну фразеологію, прагмалінгвістичну фразеологію, порівняльно-когнітивну фразеологію та ін. Антропоцентрична парадигма стала також основою для формування *когнітивно-культурологічної* парадигми фразеології [4, с. 147–185], яка охоплює й такі актуальні нині аспекти вивчення фразеологічних одиниць (ФО), як порівняльно-когнітивний та етнокультурний.

При цьому слід наголосити, що в межах антропосемантичної парадигми було висловлено чимало ідей, спрямованих на виявлення елементів системності у сфері взаємодії мови й культури – соціосеміотична реконструкція індоєвропейських соціальних понять (Е. Бенвеніст), теорія асоціативно-семантичних рядів (М. М. Маковський), теорія концептуалізованих сфер (концептосфер) та семіотики культурних концептів (А. Вежбицька, Ю. С. Степанов та ін.), принцип семантичної регенерації (семантичної реконструкції) культури, формалізовані моделі культури та логіко-семантичний підхід до етнокультурних феноменів (Н. Д. Арутюнова, О. Д. Шмельов), принцип моделювання архаїчних семіотичних систем шляхом виявлення набору семантичних (сакральних) опозицій в індоєвропейському й слов'янському фольклорі та міфопоетичних текстах (В. М. Топоров, Т. В. Цив'ян та ін.). Проте універсальних методів вивчення міфологічних, етнолінгвістичних, обрядових, фольклорних систем поки що немає [229, с. 6]. Тому “витягти” та розкодувати когнітивну й етнокультурну інформацію зі значення ФО, яке є амальгамою семантичних і семіотичних смислів, індукованих фразеологізацією як процесом вторинної, непрямопохідної номінації, слушно, на наш погляд, за допомогою епістемологічного апарату досить нової (вона виникла на стику ХХ та ХХІ століть) мовознавчої дисципліни – лінгвокультурології, теоретична й методологічна база якої перебуває ще на стадії становлення [105, с. 3; 118, с. 9; 127, с. 19; 181, с. 25–26; 197, с. 260]. Зародженню лінгвокультурології, в руслі якої мова досліджується як феномен культури, її умова та продукт, а також аналізується взаємодія мови й культури за рахунок виокремлення систем, що втілюють і представляють культурні цінності, сприяв саме антропологічний підхід до аналізу мовних явищ.

Необхідність відображення єдиної теорії взаємодії мови й людини спонукає науковців звернутися не лише до лексики, але і до фразеології певної лінгвокультури – найбільш національно-детермінованого й

самобутнього явища, що найяскравіше відображає процес розвитку національної культури народу протягом достатньо тривалого часу, фіксуючи в мові певні культурні настанови, еталони, архетипи етносу.

Фразеологія – найяскравіший спосіб віддзеркалення культури в мові – відтворює в концентрованому вигляді специфіку історико-культурного розвитку тієї чи іншої національно-культурної спільноти, допомагає вирішити одну з найактуальніших проблем сучасних семантичних і лінгвoseміотичних досліджень – проблему взаємодії змісту мовних одиниць із пізнанням (когніцією) людини та її культурою. Особливим чином національно-культурне маркування ФО виявляється при їх зіставному аналізі, при “накладенні” різних фразеологій, коли крізь призму міжмовного зіставлення, через універсальне вдається вичленувати національно-специфічне [76, с. 40–41; 154, с. 134; 205, с. 57–65] (що, власне, й стало причиною виокремлення у межах зіставного (контрастивного) мовознавства зіставної фразеології [див. праці 4, 5; 8; 12; 15; 57; 59; 65; 75; 82; 100; 127; 146, 148; 153; 158; 190; 195; 206; 207, 208; 237; 250; 257; 262; 263; 264; 265; 267; 268, 269, 270; 271; 273; 280, 281, 282; 283; 286; 288; 289; 291; 292; 296; 282]). Це спонукає дослідників до аналізу онтологічних і культурологічних особливостей внутрішньої форми ФО, включаючи паремії, у споріднених і генетично віддалених мовах у їхній кореляції із семантичними й семіотичними протиставленнями добро – зло, світло – темрява та концептами ДУША, ДОЛЯ, СМЕРТЬ тощо [див., напр.: 177; 216; 225; 271]. Такі дослідження засвідчили, що у більшості випадків не збігається смислове наповнення онтологічно важливих для кожної лінгвокультури понять, бо кожен етнос по-своєму концептуалізує й категоризує об’єктивний світ, залишаючи в таких поняттях відбитки власного світосприйняття, світобачення та світорозуміння, аналіз яких дозволяє сформувати цілісне уявлення про характер певного народу, його менталітет. Асиметричними є як смислове наповнення концептів (поняттєвий, перцептивно-образний і

ціннісний складники), так і їхня об'єктивація мовними одиницями, зокрема “дзеркалом душі народу” (В. А. Маслова) – фразеологією.

ФО є, на наше переконання, необхідними для адекватного лінгвокультурологічного осмислення фактів мови й культури, взаємодії різних мовленнєвих структур у процесі комунікації носіїв різних лінгвокультур та для виявлення ізоморфних й аломорфних структурно-семантичних та образно-характерологічних особливостей знаків вторинної номінації. Це пов'язано насамперед з тим, що ФО виникають у національних мовах на основі такого образного представлення дійсності, яке відображає побутово-емпіричний, історичний чи духовний досвід мовного колективу, пов'язаний, безумовно, з його культурними традиціями, оскільки суб'єкт номінації в мовній діяльності – це завжди суб'єкт національної культури.

При цьому об'єктом аналізу слугують не тільки їхні структурно-семантичні особливості, але й прагматичні, ідеографічні риси, пов'язані зі специфічним утіленням національно-культурного компонента значення, його своєрідною культурно-аксіологічною категоризацією в межах фразео-семантичного поля чи класу одиниць певної мови. Це означає, що наявності у ФО культурно-національної специфіки, вона повинна, на нашу думку, мати свій засіб утілення в їхню знакову організацію та свій спосіб маркування цієї специфіки. Таким засобом утілення культурно-національної специфіки ФО слугує образність (у тому числі й культурно марковані реалії), а способом маркування цієї специфіки є інтерпретація образності в знаковому культурно-національному просторі певного лінгвосоціуму. Культурно-національна своєрідність ФО служить також об'єктом вивчення близьких до країнознавчого напрямку досліджень, націлених на синхронний опис ідіоетнічних розбіжностей у фразеологічних системах різних мов.

Цей напрям мовознавчих досліджень, який нині визначається як зіставно-лінгвокультурологічний [див., напр.: 155], виходить в основному з аспекту вивчення вираження ФО, близьких за значенням, розбіжностей у

складі слів-компонентів, особливо культурно маркованих. Результатом аналізу й опису в такому випадку слугує виявлення як власне національного, так і універсального на рівні плану вираження певних концептуальних структур. Невипадково розвідки цього спрямування вписуються в парадигму національно-культурного аспекту дослідження значення, де національне – це насамперед сама мова разом з її знаками культури, тобто найменуваннями на позначення характерних для певного народу реалій – назв специфічних знарядь праці, речей, власних імен, міфологем, символів тощо. На думку В. М. Телія, зокрема, культура виражається певними суб'єктами, втіленими в матеріальну форму природними реаліями (такими, як небо, земля, рослини), артефактами (хрест, дім, чаша), ментафактами (добро, зло, істина, совість), панівна більшість яких набуває вербального, знакового вираження у вигляді концептів культури. У своїй сукупності вони створюють, за Е. Касіером, “символічний Всесвіт культури” [218, с. 409].

Як бачимо, зіставно-лінгвокультурологічний підхід зводиться до різномовної фразеосеміотичної категоризації універсальних концептів культури, їх об'єктивації фразеологічними засобами. Зауважимо, що вчені по-різному підходять до розв'язання зазначених проблем у царині сучасної фразеології. Так, Г. Л. Пермяков пропонує логіко-семіотичну класифікацію смислової та структурної організації прислів'їв у зіставляваних мовах (за типами ситуацій, що моделюються) та предметно-образну (за типами уявлюваних речей), у результаті чого кожна образно-номінативна паремійна одиниця розглядається у двох смислових планах: а) логіко-семіотичному (як знак і модель логічної ситуації) і б) реалемному, що становить образний текст, тематичні прислівні елементи якого відображають певну модель світу. При цьому звертається увага на перехресність предметно-тематичних класів і фразеосемантичних груп одиниць вторинної номінації, їхнє входження в різні формотворчі групи, у межах яких етнографічні й обрядово-міфологічні факти розглядаються як універсально-типологічні елементи [172, с. 9, 11].



Серед “піонерів” тут слід назвати В. М. Мокієнка та Ю. П. Солодуба. В. М. Мокієнко, зокрема, детально опрацював історико-етимологічний аналіз ФО, поєднаний зі структурно-семантичним моделюванням номінативних одиниць [див., напр.: 158], що, власне, може слугувати підґрунтям для зіставно-лінгвокультурологічного підходу. Натомість Ю. П. Солодуб висунув теорію етнокультурних паралелей. Це різномовні ФО, тотожні за семантикою, побудовані за спільною фразеологічною моделлю, схемою логіко-семантичного конструювання одиниць, але вирізняються етнокультурним маркуванням фразеологічних образів, окремі складники яких пов’язані зі специфічними національними реаліями й набувають у складі ФО специфічного, суто національного лексичного вираження [204, с. 52].

Однак праці цих науковців можна назвати лише “ластівками”, які “віщували” про необхідність становлення нового напрямку в мовознавстві, оскільки етнолінгвістичні “лещата” не дозволяли науковцям вийти достатньою мірою в ментальний світ людини, щоб оперувати ментальними категоріями, структурами, одиницями для пояснення етнокультурних фактів, тому своїм виникненням лінгвокультурологія завдячує не лише етнолінгвістиці, а й когнітивній лінгвістиці. Відповідно, становлення лінгвокультурології не могло відбутися, аж поки на всьому пострадянському просторі на всю силу заявила про себе лінгвокогнітологія, тобто поверхове дослідження менталітету того чи іншого етносу було підкріплене вивченням глибинних когнітивно-ментальних структур, які, власне, й формують цей менталітет. Тому цілком слушною в цьому зв’язку є думка М. Л.Ковшової, що “лінгвокультурологічний підхід у фразеології ґрунтується на положенні, що культура втілює свій ціннісний зміст у мові як найбільш універсальному засобі найменування світу. Органічний зв’язок мови, культури й національного менталітету, з одного боку, і поступальний рух лінгвістики до виявлення механізмів взаємодії цих фундаментальних систем, з другого, –

підтверджують об'єктивність наукової думки в поєднанні лінгвістики та культурології в нову дисципліну. Основна мета лінгвокультурологічного напрямку у фразеології полягає у виявленні способів і засобів утілення “мови” культури до змісту фразеологізмів” [105, с. 3]. Цю думку дослідниці слід скоригувати, на наше переконання, так: лінгвокультурологія – це поєднання насамперед етнолінгвістики (етнос + мова) та лінгвокогнітології, а точніше лінгвоконцептології (концептосфера (сукупність концептів культури) + мова). Тому далі ми розглянемо саме етнолінгвістичні та лінгвоконцептологічні витоки лінгвокультурології.

### **1.1. Становлення лінгвокультурології**

Сьогодні не викликає сумніву той факт, що початок антропологічної парадигми в лінгвістиці був закладений В. фон Гумбольдтом [див., напр.: 71; 276] (хоча сама концепція В. фон Гумбольдта сформувалася, імовірно, під впливом ідеї “духу” народу Й. Гердера [274]), оскільки цей видатний учений став автором концепції про взаємозв'язок характеру мови й характеру народу, стверджуючи про те, що різні за своєю сутністю, впливом на пізнання і почуття мови є фактично різним світобаченням, а своєрідність мови визначає сутність нації. Усі ці думки привели до такого висновку: вивчення мови має охоплювати все те, що історія та філософія пов'язують із внутрішнім світом людини. В. фон Гумбольдт висловив уперше в історії мовознавства думку про втілення своєрідності культури в мові, а також ним була проведена паралель між різними мовними формами та різними способами мислення та сприйняття дійсності.

Ці ідеї В. фон Гумбольдта знайшли в Західній Європі продовження в такому напрямку мовознавства, як неогумбольдтіанство. Його представники в середині ХХ ст. розробляли питання про залежність змісту мислення та логічного ходу думки від структурних особливостей мови [див., напр.: 182; 259; 293]. Їх дослідження відрізнялися більшим інтересом до змістового боку

мови, тому аналізу підлягали семантичні сфери різних мов шляхом виявлення спільного й відмінного між ними. Л. Вайсгербер увів поняття “вербалізації світу” на позначення процесу мовного оволодіння світом і перетворення його на об’єкт пізнання. Фундаментальні праці В. фон Гумбольдта та неогумбольдтіанців про взаємодію і взаємовплив мови й культури сформували, власне, основу феноменологічної методології в мовознавстві.

У США напрямок неогумбольдтіанства продовжували Ф. Боас, Д. Пауелл, Е. Сепір, Б. Уорф, У. Уїтні. Широко відомою є гіпотеза Сепіра-Уорфа про мовну відносність [див., напр.: 198], згідно з якою мова має пріоритетну роль у процесі пізнання: наявність різних категорій у різних мовах свідчить про різні способи концептуалізації навколишнього світу носіями цих мов. На відміну від європейських послідовників ідей В. фон Гумбольдта, американські лінгвісти зосереджували увагу на структурних мовних розбіжностях і шукали паралелі між структурою мови та структурою думки. Протягом ХХ ст. гіпотезу Сепіра-Уорфа різко критикували, і її було забуто. Попри це в кінці 80-х – на початку 90-х років ця гіпотеза знову почала відроджуватися [див., напр.: 277; 279; 280; 287].

Одними з перших лінгвокультурологічної проблематики торкнулися у своїх дослідженнях такі визначні мовознавці, як Н. Д. Арутюнова, В. В. Воробйов, Ю. С. Степанов, В. М. Телія, зокрема, надав у своїй праці актуальні для носіїв російської мови концепти та подав їх розгорнутий коментар [212]. Дослідження Н. Д. Арутюнової спрямоване на визначення універсальних термінів культури, вибраних із текстів різних часів та народів [9]. Предметом вивчення В. Телія та її школи є ФО, тому дослідниця намагається дати опис культурно-національних конотацій цих одиниць і виявити на основі цього опису характерні риси менталітету того чи іншого етносу.

Серйозним поштовхом для становлення лінгвокультурології стала поява наукових праць, присвячених опису національної мови через дослідження розумово-мовленнєвої діяльності її носіїв, що нерозривно пов'язана з національною ідентичністю, культурою та освітою мовної особистості. Це насамперед розвідки українських (І. О. Голубовська, В. В. Жайворонок, В. В. Кононенко, Л. Т. Масенко, Т. В. Радзієвська, О. О. Селіванова, М. В. Скаб, О. В. Тищенко, Т. С. Толчєєва [65; 81; 111; 145; 188; 196; 201; 220; 227]) та російських (М. Ф. Алефіренко, Н. Д. Арутюнова, С. Г. Воркачов, В. В. Воробйов, В. І. Карасик, С. О. Кошарна, В. В. Красних, Ю. С. Степанов, В. М. Телія, Г. В. Токарев, О. Й. Шейгал [6; 9; 45, 47; 50; 96, 97; 118; 121; 212; 213; 224; 247]) дослідників. Тут слід згадати також відому білоруську вчену-лінгвокультуролога В. А. Маслову [146, 148] та польських мовознавців А. Вежбицьку [див., напр.: 294] і Є. Бартмінського [див., напр.: 255].

Наукові праці цих учених стали базою для виникнення лінгвокультурології як самостійного напрямку дослідження, який утворився на межі лінгвістики та культурології і в працях російського дослідника В. В. Воробйова отримав назву “лінгвокультурологія” [див., напр.: 50]. У дефініції поняття “лінгвокультурологія” вчений акцентує увагу на синтезувальному характері науки, яка дозволяє вивчати взаємодію культури й мови в процесі їхнього функціонування, досліджувати вияви культури народу, зафіксовані в мові. Терміном “лінгвокультурологія” послуговуються й інші лінгвісти, вносячи свої корективи у його визначення.

Принагідно зазначимо, що огляд праць дозволяє стверджувати про існування таких лінгвокультурологічних шкіл [146, с. 28–30]:

- 1) культурні константи на основі текстів із позиції віддаленого в часі спостерігача є предметом досліджень шкіл Ю. С. Степанова та Н. Д. Арутюнової;

- 2) мовні явища з позиції носія мови розглядаються в межах школи В. М. Телія;
- 3) вивченням власне мовних реалій займається близька до лінгвокраїнознавства школа В. В. Воробйова.

Саме робота В. В. Воробйова має найтісніший зв'язок з традицією неогумбольдтіанства: автор пропонує досліджувати культуру, втілену в мові, на основі гіпотези Сепіра-Уорфа, активно послуговуючись при цьому розробленою Л. Вайсгербером термінологією. Метод вивчення лінгвокультурологічних об'єктів, на думку В. В. Воробйова, повинен бути тільки системним, адже системне вивчення може надати повне уявлення про них, ураховуючи їх мовний і позамовний зміст. Така *єдність лінгвального й екстралінгвального змісту формує основну* одиницю лінгвокультурологічного аналізу – *лінгвокультурему*, про епістемологічний потенціал якої для зіставної лінгвокультурології йтиметься далі. Тут лише зазначимо, що підтвердженням зв'язку позиції В. В. Воробйова з вихідними ідеями про зв'язок мови й культури є використання ним категорії найближчого та найдалшого значення слова О. О. Потебні для опису відмінностей між словом і лінгвокультурою: остання відрізняється від слова більш складною структурою – її план змісту поділяється на мовне значення та культурний смисл.

Слід зауважити, що в більшості зі згаданих вище праць простежуємо крен у бік етнолінгвістики, або й узагалі вони виконані в руслі останньої. Це заставляє нас визнати, що лінгвокультурологія розбудовується значною мірою на етнолінгвістичній платформі.

1.1.1. Етнолінгвістичні джерела лінгвокультурології. Дослідники мови й культури висловлюють спільну позицію щодо етнолінгвістичного коріння лінгвокультурології. Часто останню вважають частиною етнолінгвістики, стверджуючи, що її завданням є дослідження того культурного змісту, що відклався в значенні мовного знака і є деякою мірою культурною пам'яттю

нації [29, с. 48; 148, с. 42]. Хоча, на думку С. О. Кошарної, відношення між етнолінгвістикою та лінгвокультурологією не є відношенням загального й окремого (гіперо-гіпонімії) [118, с. 11]. Дослідниця стверджує, що відмінність тут полягає і не в синхронічному або діахронічному підходах, як вважають деякі науковці, потрактовуючи етнолінгвістику як своєрідну історичну, ретроспективну лінгвокультурологію, а в самому об'єкті дослідження – таким об'єктом виступає мова як відображення та вираження культури. В. В. Воробйов визначає об'єкт дослідження лінгвокультурології так: це “взаємозв’язок і взаємодія культури й мови в процесі її функціонування та вивчення інтерпретації цієї взаємодії, як єдиної системної цілісності” [50, с. 32].

Утім, не викликає сумніву той факт, що саме етнолінгвістика є безпосередньою попередницею лінгвокультурології. Проте кожен зі згаданих напрямів, і тут ми повністю погоджуємося з позицією С. О. Кошарної, вивчаючи людину в культурі, має свій об'єкт дослідження: етнолінгвістика, наприклад, орієнтує дослідника на розгляд кореляцій і зв'язків мови й духовної культури, мови й народної ментальності, мови й народної творчості, їх взаємозв'язок та різні види їхньої кореспонденції. При цьому мова, як форма етнічної культури, займає домінантні позиції [29, с. 48]. Сьогодні етнолінгвістика “повернена на категорію етносу та на реконструкцію його культури на основі даних текстів, звичаїв, ритуалів, що збереглися” [216, с. 217]. Із цих даних “витягується” екстралінгвальна інформація. До того ж, якщо предметом етнолінгвістики є етнос у його відношенні до мови, то її висновки й рекомендації багато в чому спрямовані на етнографію та історію народу. Тому мета етнолінгвістики – продемонструвати, як мова в різних формах її існування, на різних етапах її історії відображала й відображає історію народу, стан того чи іншого етносу в сучасному суспільстві. В етнолінгвістиці категорії та факти мови й текстів використовуються лише як засіб для глибшого проникнення до власне етнічних процесів [58, с. 4–5]. У

цьому зв'язку абсолютно слушною є думка О. Т. Хроленка, що етнолінгвістика покликана вивчати взаємозв'язок явищ конкретної мови, наприклад російської, з фактами ж російської культури, а також висвітлювати відображення в лексиконі фактів історії народу, елементів його матеріальної, духовної та художньої культури [242, с. 11]. У такий спосіб етнолінгвістика являє собою особливу синергетичну амальгаму мовознавства й етнографії, оскільки етнографія, об'єктом вивчення якої є конкретний етнос, його походження, історія, традиції, побут, матеріальні й духовні цінності, розкриває та встановлює зміст таких понять, як етнос, народ і нація, створює контур ареалу поширення етнічної єдності (етногеографія), вирішує проблеми походження (етногенез) та культурно-історичних взаємовідношень народів. Отже, етнографія охоплює разом з іншими й етнокультурологічний аспект, перетинаючись із культурологією, об'єкт вивчення якої – матеріальна та духовна культура народу. Це, власне, і є підставою для частини науковців, щоб стверджувати про те, що лінгвокультурологія є частиною етнолінгвістики.

Проте ми вже зазначали вище, що лінгвокультурологія виявляє всі підстави, щоб ідентифікувати себе як самостійну мовознавчу дисципліну, оскільки визначальною рисою лінгвокультурології О. О. Селіванова називає вихід дослідницьких інтересів останньої за межі етнічної культури, зосередження лінгвокультурологічних розвідок на відображенні в мові й текстах надбань світової культури (інших культур різних епох, субкультур у межах етносу та поза його межами тощо) [197, с. 261]. Тому до думки В. А. Маслової, що лінгвокультурологія досліджує той культурний зміст, який відклався у значенні мовного знака і є деякою мірою культурною пам'яттю нації [148, с. 42], можна висловити певні застереження, цілком погоджуючись у цьому питанні з О. Т. Хроленком про те, що лінгвокультурологія не може бути національною [242, с. 12]. Це означає, що лінгвокультурологія зосереджується на вивченні загальнолюдського

культурного змісту, який акумулювався та продовжує акумулюватися в культурній пам'яті тієї чи іншої нації. Власне, й саме поняття “нація” викликає певні застереження у царині лінгвокультурології, оскільки однією спільною мовою можуть поглоговуватися декілька націй (у нашому випадку німецькою мовою послуговуються австрійці та більша частина швейцарців), тому більш адекватно в лінгвокультурологічних дослідженнях оперувати терміном “лінгвокультура”. Т. М. Снітко визначає лінгвокультуру як “особливий тип взаємозв'язку мови й культури, який наявний як у галузі мови, так і в галузі культури та вимагає виявлення в зіставленні з іншим типом взаємозв'язку мови й культури, тобто у порівнянні з іншою лінгвокультурою” [203, с. 3]. Лінгвокультура є інваріантом у межах мовно-культурної спільноти, диференційованої за різними параметрами (територією, статусом, гендером, віком тощо). Синонімами до терміна “лінгвокультура” конкретно в нашому дослідженні можуть бути такі терміни: “лінгвосоціум”, “мовний соціум”, “мовна спільнота” тощо. Певною мірою синонімічним є термін “етнос”, оскільки поняття, що криється за цим терміном, позначає групу людей, об'єднаних спільними ознаками (об'єктивними / суб'єктивними), а серед цих ознак основними є походження, мова, культура, територія проживання, самосвідомість.

Отже, однією з переваг лінгвокультурології, яка відрізняється від етнолінгвістики матеріалом і метою аналізу, є її спрямованість на вивчення мови й культури сучасного мовця, оскільки об'єктом її дослідження є не лише народні стереотипи, символи, міфологеми, що формують етнічну картину світу. Її мета – опис буденної картини світу в тому вигляді, як вона представлена в щоденному мовленні носіїв мови, в різних дискурсах та різних (вербальних і невербальних) текстах культури. Її матеріалом є живі комунікативні процеси, літературний, філософський, релігійний, фольклорний дискурси як джерела культурної інформації. На думку І. Г. Ольшанського, “лінгвокультурологія “працює” на глибинному рівні



семантики, з урахуванням системного та інтегративного підходів до явищ мови й культури. Проводячи співвіднесення значень культурно детермінованих одиниць із концептами (кодами) загальнолюдської або національної культури, лінгвокультурологічний аналіз дає їм глибинну та об'ємну експлікацію" [166, с. 30–31].

Відповідно, об'єкт лінгвокультурології вивчається на "межі" двох фундаментальних наук: мовознавства та культурології. Те чи інше культурне явище розглядається в лінгвокультурології в нерозривному зв'язку з мовою і через мову. Такий підхід ґрунтується на такому положенні: зміни мови та її одиниць (наприклад, семантичної структури слів) зумовлюються змінами в культурі, відповідно, мовні факти володіють пояснювальними можливостями щодо фактів культури, і навпаки, дослідження мовної картини світу (МКС) вимагає залучення фактів культурного характеру – як автохтонних для певного етносу, так і гетерохтонних, але типологічно подібних. Таким чином мова є архівом культурної інформації.

Слід зауважити, що одне з ключових для лінгвокультурології понять – "культура" – потрактовується неоднозначно, бо воно може, наприклад, вживатися для характеристики певних історичних епох, конкретних спільнот, а також специфічних сфер діяльності або життя (культура праці, художня культура). В. М. Телія пише, що "культура – це частина картини світу, яка відображає самосвідомість людини, що історично видозмінюється у процесах особистісної або групової рефлексії над ціннісно значущими умовами природного, соціального та духовного буття людини" [217, с. 18], що свідчить про тісний зв'язок культури з концептуальною картиною світу (ККС), тому наступний пункт пропонованого дисертаційного дослідження присвячений саме лінгвоконцептологічним витокам лінгвокультурології.

Тут же потрібно, на нашу думку, ще зазначити, що широке розуміння культури дозволяє говорити про культуру матеріальну (артефакти) та духовну (ментафакти). У лінгвокультурології визнають за артефактом

культури будь-який штучно створений об'єкт культури, переважно матеріальної. Безумовно, матеріальна культура нерозривно пов'язана з культурою духовною, оскільки будь-який артефакт є не лише витвором рук людини, але й результатом її думки, реалізацією духовної діяльності. У залежності від масштабів і форм взаємодії різних суб'єктів з оточенням розрізняють форми і види культури, насамперед матеріальну і духовну. *Матеріальна* культура – це сукупність опредмечених результатів людської діяльності, що включає як фізичні об'єкти, створені в результаті діяльності людей (знаряддя праці, житлові будинки, книжки, продукти, одяг тощо) – артефакти, так і природні об'єкти, що використовуються людьми – натурфакти. Артефакти завжди мають певну цінність для людини, символічне значення, виконують певні функції. У “Словнику термінів міжкультурної комунікації” Ф. С. Бацевич визначає культурний артефакт (лат. *arte* – штучно + *factus* – зроблений) як втілення певної культури в конкретний матеріальний продукт, поведінковий чи мовний факт, соціальну структуру, повідомлення, оцінне судження тощо [303, с. 23].

*Духовна* культура – це сукупність результатів діяльності, що включає нематеріальні об'єкти, створені розумом і почуттями людини (мова, знання, традиції, міфи, символи тощо). Вони існують у свідомості людини, підтримуються людським спілкуванням, але до них не можна доторкнутися, відчутти фізично. Нематеріальні об'єкти потребують матеріальних посередників: знання містяться в книжках, традиція привітання втілюється в рукостисканні тощо.

В. В. Красних висуває гіпотезу, що культурний простір може бути описаний у параметрах таких підсистем: когнітивної, метафоричної, еталонної, символічної.

Ментафакти класифікують та систематизують по-різному. В. В. Красних визначає ментафакти як елементи змісту свідомості і пропонує дворівневу систему їх класифікації. Перший рівень представлено шкалою

“інформативність – образність”, він дає триаду “знання – концепти – уявлення”. Знання – це “інформаційні”, “змістові” одиниці, сукупність яких є певним чином структурованою системою (наприклад, математичні і фізичні правила, хімічні формули, розташування географічних об’єктів, місце і дати подій та ін.). Знання можуть бути національно нейтральними, наприклад,  $2+2=4$ . Але разом із тим існують національно марковані знання, що посідають в культурі особливе місце [121, с. 36].

Знання та концепти – це “термінальні” елементи запропонованої системи, вони є неподільними. Ключовими концептами культури, за А. В. Масловою, є зумовлені нею ядерні одиниці картини світу, що є екзистенційно важливими і для окремої мовної особистості, і для лінгвокультурної спільноти в цілому. До ключових концептів культури належать такі абстрактні імена, як *сумління, воля, доля, батьківщина* [146, с. 51]. При аналізі концептів виявляється, що культурно-специфічних концептів в будь-якій мові значно більше, ніж видається на перший погляд. Ключові концепти кожної культури посідають важливе місце в колективній мовній свідомості, і тому їх дослідження є надзвичайно актуальною проблемою.

Уявлення включають в себе власне уявлення та образи, а також пов’язані з ними оцінки та конотації; вони можуть поділятися на основі критерію, що формується двома ознаками: одиничність/множинність; прототиповість/відсутність такої (тобто, наявність або відсутність візуального образу предмета). Таким чином, другий рівень представляють чотири елементи системи: прецедентні феномени, духи, артефакти, стереотипи [121, с. 40]. Артефакти і стереотипи, наприклад, дослідниця вважає не одиничними, але прототиповими, з тією різницею, що первинний образ артефакту базується на реалії з нарощенням якостей і / або властивостей предмету (як приклад наводиться номінація *скатерть-самобранка* = предмет + додаткові якості), а у випадку стереотипу відбувається редуціювання якостей і властивостей

предмету до значущого мінімуму (у когнітивному і диференціальному планах).

У дискурсивних дослідженнях ментафакти розглядаються як когнітивні трансформації, що набувають постійного, а тому закономірного характеру, і змінюють традиційну роль і характер дослідження деяких лінгвістичних явищ. Ментафакти дозволяють перетворити мовні засоби у продуктивні моделі мовленнєвої діяльності (пор. метафора як стилістичний засіб і метафора як текстема, текстова одиниця) [64, с. 157]. В. А. Сулімов визначає ментафакти як субститути подій, явищ, фактів, інформаційних станів, що підміняють собою реальність / дійсність [213, с.42].

У нашій роботі ми розглядаємо артефакти як матеріальний креатив етнокультури, а ментафакти – як її ментальне надбання.

1.1.2. Лінгвоконцептологічні становлення лінгвокультурології. Ми зазначали вище, що в сучасних лінгвістичних дослідженнях, присвячених вивченню взаємодії мови й культури, домінують лінгвокультурологічні та етнолінгвістичні розвідки. Показово, що лінгвокультурологія, набирає нині потужних обертів, “затінюючи” навіть етнолінгвістику. Цьому сприяє, імовірно, широке залучення для лінгвокультурологічного аналізу епістемологічного апарата ще однієї нової та перспективної дисципліни – лінгвоконцептології. На сьогодні концептуальний аналіз домінує в зіставних лінгвокультурологічних дослідженнях (у кінці ХХ століття в межах лінгвістики виокремилася навіть *лінгвокультурна концептологія* [112, с. 7–8]), оскільки ФО розглядаються у тісному зв’язку з когнітивно-ментальними структурами мислення, символічними стереотипами, ціннісними, просторовими, міфологічними, етичними, релігійними, обрядовими концептами (Н. Д. Арутюнова, Я. Адамовський, М. М. Болдирев, Є. Бартмінський, А. Вежбицька, Т. В. Радзієвська, С. М. Толстая, Т. В. Цив’ян та ін.). ТанDEM лінгвокультурологічного й концептуального аналізів відкрив перед дослідниками нові можливості та нові обрії при

розкритті сутності двох найважливіших антропочинників – мови й культури. Це пояснює те, що з позиції лінгвокультурології, культурна інформація “кодується” в мові за допомогою концептів, у яких актуалізується ментальність народу, тобто “світоспоглядання в категоріях і формах рідної мови, які поєднують у собі інтелектуальні, духовні й вольові якості національного характеру в типових його виявах” [146, с. 49]. Тому найактуальнішою проблемою при лінгвокультурологічному вивченні фразеологій різних мов вважається “розкодування” (етно)культурної інформації на основі концептуального аналізу. З іншого боку, категоріальний апарат лінгвоконцептології у її культурологічному й етнолінгвістичному вимірах передбачає вивчення та опис взаємовідношень між мовою і культурою, мовою й етносом, мовою і народним менталітетом. Лінгвоконцептологія спрямована на вивчення структури та специфічних властивостей концептів як ментальних сутностей.

У такий спосіб ми підійшли до ще одного актуального, але проблемного феномену, який безпосередньо стосується лінгвокультурологічних досліджень, – концепту. Феномен настільки “модний” і настільки “розмитий”, що спровокував численні дефініції: одні вчені вважають, що концепт є основною одиницею ментальності, підкреслюючи, що він являє собою чистий смисл, первинний смисл, первинний образ, константу, архетип. Концепт утілюється у слові за допомогою його змістових форм – образу, поняття, символу [див., напр., 106, с. 56]; інші дослідники вважають, що концепт – це одиниця колективної свідомості, яка має мовне вираження та етнокультурну маркованість, тому концепт – це багатовимірне утворення, до складу якого входить поняттєвий, образно-епідигматичний, ціннісний, поведінковий, етимологічний та інші коди [46, с. 7]. Саме вербальний і етнокультурний виміри відрізняють концепт від поняття, уявлення та значення. У цьому сенсі концепт є базовою одиницею лінгвокультурології [45, с. 70–71] (пор. міркування щодо

лінгвокультурологічної належності концепту В. І. Карасика: “Основною одиницею лінгвокультурології є культурний концепт” [96, с. 129]).

Тому в лінгвістиці існує вузьке й широке розуміння концепту, які характеризують його як лінгвоментальне утворення [див. про це: 186, с. 54]. Вузьке – це психолінгвістичне розуміння, або лінгвокогнітологічне (лінгвокогнітивне) (М. М. Болдирев, А. Вежбицька, О. С. Кубрякова, Й. А. Стернін, М. Шварц та ін.), а широке – народно-етнографічне, або лінгвокультурологічне (лінгвокультурне) (Н. Д. Арутюнова, А. Вежбицька, С. Г. Воркачов, В. І. Карасик, В. М. Манакін, В. А. Маслова, А. М. Приходько, Т. В. Радзієвська, О. О. Селіванова, Ю. С. Степанов, О. В. Тищенко та ін.).

Перше розуміння характеризує концепт як найважливішу культурно значущу категорію внутрішнього світу людини; друге – як нашарування ціннісних конотацій на значення слова, тобто будь-який вербалізований зміст, який хоч якоюсь мірою відзначений етнічною специфікою (концепт відображає “культурно детерміноване уявлення людини” (А. Вежбицька), він утілений у національній свідомості мовців, оскільки свідомість людини структурує дійсність антропоцентрично). Як бачимо, перше розуміння кваліфікації концепту як найважливішої культурно значущої категорії внутрішнього світу людини є значною мірою суб’єктивною його характеристикою, яка звужує, внаслідок невизначеності обсягу цієї категорії, аналіз концептосфери того чи іншого етносу до десятка-двох основних концептів. Натомість друге розуміння концепту стає в сучасній лінгвістиці домінуючим, що засвідчують численні дисертаційні дослідження (див., напр., праці [7; 13; 23; 24; 66; 78; 79; 102; 114; 167; 171; 173; 199]).

Слід зазначити, що в більшості лінгвістичних шкіл збігаються сутнісні ознаки концепту: а) ідеальність (концепт – це структура свідомості); б) неоднорідність концептів (світ, знання про який структуровані в цьому ментальному утворенні, є надзвичайно різноманітним); в) здатність

переходити в різні сфери (мистецтво, релігія, право, мова, наука); г) специфіка, що зумовлюється належністю концептоносія до декількох соціальних груп; д) гетерогенна будова, виокремлення в структурі концепту декількох шарів, граней, аспектів тощо. Ці характеристики концепту враховуються і при лінгвокультурологічному аналізі мовного матеріалу, оскільки в сучасній лінгвістиці лінгвокультурологічна парадигма невід'ємна від когнітивно-інтерпретаційної. Це визначає міждисциплінарний статус концепту, яким послуговуються і в лінгвокогнітології, і в лінгвокультурології.

В когнітивній лінгвістиці широко практикується зіставлення національних концептосфер, що уможливорює виявлення національної специфіки концептуалізації подібних явищ свідомістю різних етносів, безеквівалентних концептів і концептуальних лакун [179 с. 38]. Концепт має багатокомпонентну структуру, яку можна виявити за допомогою аналізу мовних засобів її репрезентації; він вербалізується і стає частиною семантичного простору мови, отримуючи для свого вираження систему мовних знаків. Факт омовлення концепту свідчить про його актуальність для мовного колективу. Отже, концепт розуміється як одиниця невербального у своїй основі мислення, а фразеологічні одиниці мови – як засіб вербалізації, об'єктивації концепту. Лінгвокультурологічний підхід до розуміння концепту полягає в тому, що концепт визнається базовою одиницею культури. Представники даного напрямку (Н. Д. Арутюнова, А. Вежбицька, С. Г. Воркачов, В. І. Карасик, В. А. Маслова, Ю. С. Степанов, О. В. Урисон) розглядають концепт як ментальне утворення, марковане етносемантичною специфікою, що є закономірним кроком у становленні антропоцентричної парадигми у лінгвістиці. Принципово важливим для лінгвокультурології є те, що взаємний вплив мови і культури відбувається на рівні свідомості, де культурна інформація обробляється і систематизується. Саме тому будь-яке лінгвокультурологічне дослідження є одночасно і когнітивним.

Лінгвокультурологічне розуміння концепту близьке і нам, а основні його риси вдало сконденсовані, з нашої точки зору, в дефініції концепту А. М. Приходька [186, с. 293], яка визначається у цьому дослідженні як робоча: концепт є ідеальним феноменом етно-соціо-психо-лінгвокультурного порядку, поняттєве начало якого, проходячи крізь сито перцептивно-образних асоціацій, органічно сполучається з ціннісним, і знаходить своє матеріальне втілення у знакових формах. Подібне тлумачення концепту знаходимо також у С. Г. Воркачова, В. І. Карасика.

На думку А. М. Приходька [186, с. 219], упорядкованість концептосфери кожної лінгвоспільноти можна представити у вигляді певного роду ієрархічної структури на підставі принципу “матрьошки”, який передбачає виділення таксонів вищого і нижчого порядку, тобто типів, класів і підкласів. Усі вони організовуються в концептосфері чи дискурсі в ієрархічний спосіб за шкалою наростання або за шкалою убунання: за шкалою наростання (зліва направо) *(ката)концепт*  $\supset$  *мезоконцепт*  $\supset$  *гіперконцепт*  $\supset$  *макроконцепт*  $\supset$  *мегаконцепт*, а також за шкалою убунання (справа наліво) *мегаконцепт*  $\subset$  *макроконцепт*  $\subset$  *гіперконцепт*  $\subset$  *мезоконцепт*  $\subset$  *(ката)концепт*.

Утворення концептуальної системи передбачає існування базових універсальних культурних концептів, які по-різному вербалізуються в споріднених і генетично віддалених мовах. Такі концепти мають особливу ціннісну значущість у когнітивному просторі та в культурі мовної спільноти. Сучасні дослідники називають такі концепти “ключовими словами культури” (А. Вежбицька), “константами” (Ю. С. Степанов), “етноконцептами” (С. Г. Воркачов), “логоепістемами” (Є. М. Верещагін, В. Г. Костомаров), “лінгвокультуремами” (В. В. Воробйов), “лінгвокультурними концептами” (В. В. Воробйов, З. Д. Попова, Й. А. Стернін, “культурно значимими концептами” (О. П. Левченко). За способами репрезентації концептів у системі мови (слова, словосполучення та речення) диференціюють



відповідно “лексичні концепти” (більшість концептологічних праць присвячено саме цим концептам), “фразеологічні концепти” (М. Ф. Алефіренко,) та “синтаксичні концепти” (З. Д. Попова, І. О. Стернін). Існує також розгалужена ієрархія системних різновидів концептів: макроконцепти / мікроконцепти, концепти-гіпероніми / концепти-гіпоніми тощо (в лінгвоконцептології запропоновані різні класифікації концептів, на основі яких В. І. Карасик спробував вибудувати типологію концептів за такими критеріями: 1) експліцитна / імпліцитна орієнтації концептів на мову (предметні, ознакові, подієві концепти); 2) орієнтація на когнітивну психологію (структурування концептів як картинок, карт, сценаріїв, фреймів, гештальтів); 3) асоціація з етичними й естетичними категоріями (телеономні / нетелеономні, регулятивні / нерегулятивні концепти); 4) орієнтація на дискурс (повсякденні, художні, різні інституційні концепти); 5) орієнтація на динаміку концепту (стабільні та змінні концепти); 6) урахування кола осіб, які розділяють той чи інший досвід з його оцінною кваліфікацією (загальнолюдські, етнокультурні та інші концепти); 7) співвіднесення концептів за їх тематикою (емоційні, комунікативні, гастрономічні та ін.) [97, с. 27–29]).

Поняття базових концептів настільки “обрастають” етнокультурною та лінгвокультурною інформацією, що вона повністю визначає основи їх функціонування при “зануренні” в той чи інший дискурс. Саме домінування культури в цих концептах – а будь-який концепт містить культурну семантику, інакше це вже буде не концепт, а поняття; питання лише в мірі “насичення” концепту цією семантикою – робить їх привабливим матеріалом для вивчення лінгвальних та екстралінгвальних чинників ФО.

Зазначимо, що у семіотичному, а відтак і семантичному, просторі кожної окремої мови системи концептів та їх структурна організація своєрідні й неповторні. Зміст концепту як одиниці МКС завжди національно-специфічний, тобто відображає особливості культури та світосприйняття

конкретної лінгвоспільноти. Тому дослідження будь-якого концепту являє собою цінність для реконструкції МКС.

## **1.2. Становлення зіставної лінгвокультурології**

Сьогодні можна виокремити такі лінгвокультурологічні напрями:

- 1) лінгвокультурологія окремої соціальної групи / етносу в певний період розквіту культури (предметом дослідження виступає конкретна лінгвокультурологічна ситуація);
- 2) діахронічна лінгвокультурологія (зміни лінгвокультурологічного стану етносу за певний проміжок часу);
- 3) порівняльна лінгвокультурологія (лінгвокультурні вияви різних, але взаємопов'язаних етносів);
- 4) зіставна лінгвокультурологія (тільки-но починає розвиватися);
- 5) лінгвокультурна лексикографія (створення лінгвокраїнознавчих словників), яка розвивається зараз особливо активно.

Ми неодноразово вже зазначали, що вивчення пізнання та культури в семантиці ФО повинно проводитися на тлі зіставлення споріднених, віддаленоспоріднених або неспоріднених мов (для зіставного дослідження потрібно мінімум дві мови, без огляду ні на генетичні чи ареальні зв'язки, ні на типологічну спорідненість чи віддаленість цих мов [16, с. 4]). Важливим є те, що зіставлення ФО різних мов передбачає комплексний підхід до дослідження структурних компонентів їх значення (образний складник, емотивний, культурний, конотативний компоненти), оскільки зіставний аналіз розкриває як подібності, так і глибокі відмінності процесів фразеологізації в тих чи інших мовах. Такий аналіз дозволяє виявити національну специфіку ФО різних мов разом з універсальними шляхами концептуалізації на ґрунті фразеологічної образності, бо при однакових базових лексемах, які входять до чуттєвого образу і мають однакове значення на денотативному рівні, можуть простежуватися суттєві розбіжності на

конотативному рівні ФО. Конотативний рівень ФО значною мірою формується культурою певного етносу, тому кожна ФО – це симбіоз мовних і позамовних (культурних) чинників. У такий спосіб ми підтримуємо відому тезу Р. Ладо про те, що зіставний опис мов обов'язково приводить дослідника до зіставлення етнокультур [126, с. 51], спрямовуючи це дослідження у русло лінгвокультури.

Національна специфіка мислення і національна культура відображаються в етнічній мові на основі формування МКС – особливого утворення, яке постійно бере участь у пізнанні світу й задає зразки інтерпретації того, що сприймається, тобто своєрідна сітка, яка накладається на наше сприйняття, на його оцінку, і, яка впливає на членування досвіду та виділення ситуацій і подій крізь призму мови й досвіду, а також засвоєння останнього разом із засвоєнням мови [310, с. 91]. “Мовна картина світу формує тип відношення людини до світу (природи, тварин, самої себе як елемента світу). Вона задає норми поведінки людини у світі, визначає її відношення до світу. Кожна природна мова відображає певний спосіб сприйняття та організації (“концептуалізації”) світу. Значення, що виражаються в ній, складаються в певну єдину систему поглядів, свого роду колективну філософію, яка нав'язується як обов'язкова всім носіям мови” [178, с. 35].

На думку М. Ф. Алефіренка, лінгвокультурологічне вивчення одиниць мови обов'язково стикається з проблемою визначення МКС, під якою він розуміє “відображення в мові за допомогою засобів мови предметів і явищ навколишньої дійсності” [4, с. 178]. Така дефініція є достатньо прозорою і цілком прийнятною для нашого дослідження.

Слід зауважити, що МКС не лише сприяє доступу до пізнання особливостей національного світосприйняття певної лінгвокультурної спільноти, але й акумулює її культурну спадщину. Реконструкція та вивчення МКС відбувається шляхом дослідження її структурних одиниць – концептів,

які є ментальними утвореннями або мисленнєвими одиницями, що вміщують сукупність знань про світ на певну тему. Позначення теми є іменем концепту.

Саме теза авторитетних науковців про те, що зіставний підхід вважається “найефективнішим способом дослідження своєрідності концептуалізації світу в різних мовах” [116, с. 12], оскільки проблема взаємозв’язку мови й культури значною мірою пов’язана з пошуком універсального і специфічного у сприйнятті дійсності носіями різних лінгвокультурних традицій, стала стимулом для зародження зіставної лінгвокультурології. Становлення останньої пов’язане також із визнанням мовознавцями того факту, що лінгвокультурологічні дослідження значно втрачають свою верифікаційну цінність через мономовність фактичного матеріалу, оскільки саме зіставлення рідної мови і “своєї” культури з іншою мовою та з “чужою” культурою допомагає звернути увагу на їх несхожість із “власною” культурою, пропонуючи нове осмислення світу, що оточує, – усувається ілюзія єдино можливого бачення світу, збагачуючи й розширюючи власне світобачення та світовідчуття.

Мета зіставної лінгвокультурології, яка нині набуває конкретних контурів [див., напр.: 70, с. 11; 146, с. 29; 147], убачається в забезпеченні комунікативної компетенції представників конкретних мов і культур за допомогою вираженої в мові національної культури [49, с. 45].

Важливою теоретичною проблемою зіставної лінгвокультурології є уточнення її об’єкта й предмета дослідження. Першочерговим завданням тут є більш чітке розмежування об’єкта й предмета дослідження в колі суміжних наукових дисциплін, які вивчають взаємодію мови і культури, тобто лінгвокультурології, лінгвокраїнознавства, етнолінгвістики, культурної антропології та ін. Це передбачає детальні розробки й дискусії, які все ще знаходяться, на наше глибоке переконання, на початковому етапі. Хоча ми вже зазначали, що вивчення взаємодії мови й культури доцільно було б зосередити:

- 1) в етнолінгвістиці в межах матеріальної культури, побуту, звичаїв тощо народу, творця та носія відповідної мови й культури;
- 2) у культурній антропології в межах біологічної, психічної, пізнавальної сутності людини, народу, його менталітету та мовленнєвої поведінки;
- 3) у лінгвокраїнознавстві в межах природи, географії, економіки, державного устрою, історії відповідної країни та її народу;
- 4) вивчення взаємодії мови й культури доцільно було б зосередити в зіставній лінгвокультурології у сферах духовної культури близько- та віддаленоспоріднених етносів, а також у сфері їх літературного, мистецького, освітянського, наукового та релігійного надбання.

Це означає, що об'єктом лінгвокультурології можна вважати вивчення взаємодії духовної культури певного народу, яка знаходить відображення у свідомості людей, що творять цю культуру, та їх мови, яка виражає її, транслює культурну інформацію. Відповідно, об'єктом зіставної лінгвокультурології доцільно вважати дослідження взаємодії духовних культур обидвох (або більше) народів, що знаходить відображення у свідомості людей, які виражають ці культури, транслюючи культурну інформацію. При цьому слід пам'ятати, що духовна культура завжди знаходить експліцитне / імпліцитне вираження в культурі матеріальній, тобто в артефактах.

Ще одна важлива проблема зіставної лінгвокультурології – це уточнення таких ключових понять і термінів, як “мова” та “культура”, які досі тлумачаться неоднозначно. Нині існує потреба в комплексному підході при уточненні цих понять, який передбачає зосередження уваги на всіх їх характерних рисах і функціях у сукупності. Такий підхід є необхідним, бо як культура, так і мова – це виключно складні й багатоаспектні феномени [239, с. 33].

Отже, культура – це:

- 1) результати діяльності людського суспільства в матеріальній і духовній сферах [219, с. 12];
- 2) знання, освіченість [232, с. 18];
- 3) цінності, “те, що людська свідомість, у силу властивій їй розумності, продукує з данного їй матеріалу”, усвідомленість [42, с. 62];
- 4) “все те, що крім виконання біологічних функцій надає людському життю і діяльності форму, смисл, зміст” [20, с. 30];
- 5) складна семіотична система, знакова система; “форма спілкування між людьми”, вид комунікації [135, с. 6];
- 6) історична пам’ять, кумулятивність [135, с. 8];
- 7) “форма колективного негенетичного досвіду, певним чином систематизоване та структуроване, структурно-системне утворення” [68, с. 12].

Натомість мова – це:

- 1) суспільне явище, система, яка існує для людей, для певного соціуму та окремих індивідів [123];
- 2) матеріальна основа мислення в його словесно-логічному вигляді;
- 3) знакова (семіотична) система, яка має природний характер, закономірно розвивається та виявляє внутрішню цілісність і єдність [99];
- 4) сховище колективного досвіду, сполучна ланка між поколіннями [39];
- 5) поліфункціональна система, призначена бути найважливішим засобом людського спілкування (комунікативна функція), засобом вираження думок, пізнання (когнітивна функція), засобом вираження емоцій, оцінок (емоційно-оцінна функція), засобом впливу (волюнтативна функція), засобом передачі інформації (інформативна функція), засобом збереження традицій культур, історії народу тощо.

Проте однією з найактуальніших проблем зіставної лінгвокультурології є ідентифікація *tertium comparationis* (основи / еталона порівняння), пошук оптимальної одиниці (категорії, моделі, поля тощо) як основи порівняння мов і культур різних етносів. Тому далі ми спробуємо довести адекватність одиниці лінгвокультурології – лінгвокультуреми – як *tertium comparationis* при зіставному дослідженні фразеологій віддаленоспоріднених мов.

### 1.3. Епістемологічний потенціал поняття “лінгвокультурема”

Існують різноманітні погляди щодо проблеми ідентифікації основної одиниці лінгвокультурології (Н. Д. Арутюнова, С. Г. Воркачов, В. В. Воробйов, В. В. Жайворонок, С. Я. Єрмоленко та ін.). Прагнення сучасної лінгвістики до відображення в поняттях невлвовимого “духу народу” зумовило появу таких суміжних термінів, як *концепт* [див, напр.: 9; 131; 137; 161; 212], *лінгвокультурема* [див., напр.: 50 ], *міфологема* [див., напр.: 14, 138] *логоепістема* [див, напр.: 43, 115]. Проте, крім “живучого” (лінгвокультурного) концепту, активну позицію у працях, присвячених дослідженню взаємодії мови й культури певного народу, займає лише *лінгвокультурема*. І це попри сумніви деяких лінгвістів щодо методологічної переконливості цього поняття [47, с. 10].

Принадгдно зауважимо, що В. В. Воробйов разом із лінгвокультуремою виокремлює ще й культуурему – елемент дійності (предмет або ситуація), іманентний певній культурі, натомість лінгвокультурема – це проекція елемента культури у мовному знаку. Л. Г. Веденіна до лінгвокультурем відносить назви предметів, понять, концептів однієї лінгвокультурної спільноти, яких не можна зустріти (або які зустрічаються в іншому вигляді) у представників іншої лінгвокультури. В. Г. Гак розглядає культуурему як певний знак культури, що має мовне вираження. При цьому в культууремах мовний знак є позначувальним, реалія – позначуваним (під реаліями в цьому

випадку розуміється все, що належить до культури: предмети, функції, звичаї, факти поведінки тощо) [див. про це: 34; 50; 52].

Тісно переплетені також поняття “лінгвокультурний концепт” та “лінгвокультурема”. Вони хоч і співвідносяться між собою як загальне й окреме, проте їх потрібно розмежовувати, оскільки вони є одиницями різних просторів свідомості людини: якщо лінгвокультурний концепт є образом свідомості, що відображає культурно-ціннісні фрагменти дійсності, то лінгвокультурема – це вербальний репрезентант загальнолюдського чи національно-культурного концептуального образу мовної свідомості [див. збірку характеристик лінгвокультурного концепту та лінгвокультуреми за 150, с. 8–9].

<b>Назва лінгвокультурологічної одиниці</b>	<b>Лінгвокультурний концепт</b>	<b>Лінгвокультурема</b>
<b>Місце локалізації</b>	інформативна ментальна одиниця свідомості	лінгвальний конструкт, одиниця мовної свідомості, мовлення
<b>Детермінація культурних фрагментів дійсності</b>	у ціннісному, поняттєвому та образному складниках свідомості	у денотативному, сигніфікативному, конотативному значеннях мовної одиниці та у фонових знаннях про неї
<b>План змісту</b>	генерує загальнокультурну і національно-культурну інформацію	
<b>Спосіб вираження</b>	слово, фразеологізм, речення, текст	
<b>Функції</b>	відображає концептуальні та перцептивні знання про культурні феномени, факти, явища	знакова функція; вербалізує фрагменти концептуальних знань, образи культурних реалій у мові

Беручи до уваги викладені вище характеристики лінгвокультурного концепту та лінгвокультуреми, найбільш епістемологічно адекватною для дослідження національно-культурного компонента в мовних знаках слід уважати, на наш погляд, лінгвокультуреми, бо вона – як репрезентант “насиченого” культурою концепту – вважається комплексною міжрівневою одиницею, яка є діалектичною єдністю лінгвального й екстралінгвального



змісту, своєрідним блоком знань про культуру [див., напр.: 3; 25; 48; 50; 91; 189; 200; 223 ].

Наведемо дві релевантні характеристики лінгвокультурами [50, с. 44–45, 53]:

- 1) лінгвокультурема, на відміну від слова та лексико-семантичного варіанта, включає сегменти не лише мовного значення, але й позамовного культурного смислу знака. Лінгвокультурема, як комплексна міжрівнева одиниця, є діалектичною єдністю лінгвального й екстралінгвального (поняттєвого) або предметного змісту;
- 2) для опису відмінностей між словом і лінгвокультуремою використовується категорія “ближнього / дальнього значення слова” О. О. Потебні. Лінгвокультурема має більш складну структуру, ніж слово: план змісту поділяється на мовне значення й культурний смисл. Лінгвокультуремі іманентний конотативний смисл. Вона живе до тих пір, доки живе ідеологічний контекст, який її породив. Цілісність аналізу лінгвокультурами полягає в тому, що лінгвістичний аналіз повинен обов’язково доповнюватись когнітивним.

Лінгвокультурема має таку структуру [50, с. 49]:

#### ЛІНГВОКУЛЬТУРЕМА

ЗНАК	} ФОРМА
МОВНЕ ЗНАЧЕННЯ	
↕	} ЗМІСТ
↕	
КУЛЬТУРНИЙ СМИСЛ	

Важливими є також такі кваліфікації лінгвокультурем:

- 1) маніфестація імені поля, напр.: метронімні поля “довжина”, “вага”, “об’єм”; гастронімні поля “страви”, “напої”;

- 2) певна структура (від лексеми до цілого тексту або мікротексту – ФО);
- 3) групування та розрізнення за характером джерел, напр.: народна поетична творчість, пам'ятники історії і суспільної думки, літературні твори, відомі особистості, думки й судження про націю та культуру в зіставленні з іншими тощо. Тому до головних джерел лінгвокультурологічних досліджень науковці відносять словники, живу народну мову, фольклор, твори класичної та сучасної літератури. Сучасні праці лінгвокультурологів здебільшого орієнтовані на художній текст, який має значний потенціал для декодування лінгвокультурної інформації.

Усю сукупність лінгвокультурум певного мовного соціуму можна поділити на три основні групи [91, с. 42–43]:

– **Прямі лінгвокультуреми:**

- 1) національні образи-архетипи; 2) інші національні образи;
- 3) запозичені образи; 4) інтернаціональні образи; 5) спільні (з контактуючою лінгвокультурологічною спільнотою) образи; 6) образи-стереотипи; 7) образи (внутрішня форма); 8) символи, у тому числі символи-архетипи; 9) ритуали; 10) обряди; 11) звичаї; 12) традиції; 13) повір'я; 14) табу; 15) теологізми; факти словесно-художньої творчості: а) факти народної словесно-художньої творчості: 16) паремії; 17) фразеологізми; 18) загадки; 19) заклики, девізи, лозунги; б) факти індивідуально-авторської словесно-художньої творчості: 20) афоризми; 21) крилаті вирази та звороти; 22) стилістичні лінгвокультуреми; 23) факти мовленнєвої поведінки; 24) кінеми.

– **Описові лінгвокультуреми:**

- 1) національні образи-архетипи; 2) інші національні образи;
- 3) запозичені образи; 4) інтернаціональні образи; 5) спільні (з контактуючою

лінгвокультурологічною спільнотою) образи; 6) ритуали; 7) обряди; 8) звичаї; 9) традиції; 10) повір'я; 11) табу; 12) теологізми; факти художньої культури: а) факти народної художньої культури: 13) міфи, легенди, перекази, притчі; 14) пісні; 15) казки; 16) епоси; б) факти авторської художньої культури: 17) проза; 18) поезія; 19) стилістичні лінгвокультуреми.

– **Фонові лінгвокультуреми:**

(ці лінгвокультуреми не входять до складу мовної свідомості, тобто безпосередньо їхній лінгвокультурологічний феномен не позначений у конкретному мовному факті, але вони формують частину когнітивної свідомості, тому є надзвичайно важливими для розуміння та породження як окремих мовленнєвих висловлень, так і цілих текстів).

Найпродуктивніший нині напрям лінгвокультурологічних розвідок – це фразеологічно орієнтована лінгвокультурологія [166, с. 40]. Тому важливим для нашого дослідження є висновок про те, що, як елемент мовної системи, лінгвокультурема може бути виражена ФО [31, с. 7], оскільки вона маніфестується як одиничним словом, так і текстом. Отже, доцільно говорити й про *фразеологізми-лінгвокультуреми* (далі ФЛ). Підтверджує цю думку М. Ф. Алефіренко [4, с. 158], який відводить лінгвокультуремі чільне місце в лінгвокогнітивних процесах людини: при пізнанні та накопиченні інформації про об'єктивний світ лінгвокреативна думка рухається у напрямку від лінгвокультуреми до мовної свідомості, акумулюючи соціокультурні стереотипи, когнітивний образ і етномовні образи в концепті, а потім у логоепістемі. А терміном *логоепістема*, як відомо, позначають такі мовні одиниці, як ФО, афоризми, цитати, імена та ін. [див. 28, с. 16]. Послугується лінгвокультуремою для етимологічного аналізу ФО і Г. А. Багаутдінова [11, с. 11].

Г. В. Токарев [223, с. 65], який одним із перших застосував поняття лінгвокультуреми у фразеології, визначив такі її функції:

а) категоризувальна;

- б) поєднувальна (лінгвокультурема поєднує мову та культуру);
- в) кумулятивна (лінгвокультурема є засобом збереження культурної інформації в мові);
- г) моделювально-гносеологічна (відображає і визначає сценарії поведінки людини в культурному просторі).

Очевидно, така кваліфікація лінгвокультуреми свідчить про те, що не всі ФО можуть бути виражені цими одиницями, оскільки певну частину фразеологічного фонду кожної мови складають ФО-інтернаціоналізми, де важко простежити етнокультурну специфіку тієї чи іншої лінгвоспільноти. Проте, як уважає К. І. Мізін [153, с. 119], саме дослідження універсальних (фреквентивних) ФО дає змогу відшукати етнолінгвокультурологічні унікалії, тобто встановити ледве вловимі етнопсихологічні вкраплення “духу” того чи іншого мовного етносу, тому для аналізу потрібно залучати також ФЛ, які мають інтернаціональні витоки.

### **Висновки до розділу 1**

1. Пропоноване дослідження базується на сучасних мовознавчих, зокрема фразеологічних, теоретичних доробках, а сучасний розвиток лінгвістичної науки, як відомо, характеризується домінуванням антропоцентричного підходу до вивчення природних мов. Антропоцентрична парадигма у фразеології визначається як суперпарадигма (М. Ф. Алефіренко), під “дахом” якої різноманітні концепції переросли в самостійні фразеологічні парадигми: когнітивну фразеологію, фразеологічну лінгвокультурологію, комунікативну фразеологію, прагмалінгвістичну фразеологію, порівняльно-когнітивну фразеологію та ін.

2. З точки зору антропоцентричного підходу мова є насамперед інструментом спілкування для людини, і будь-яке поняття, яке позначається мовою, обов’язково відображає не просто предмет як такий, а ставлення до нього людини. Цей підхід передбачає також, що людина (та “атрибути”

людини, такі як когніція, психологія, культура тощо) знаходяться безпосередньо в центрі інтересів сучасної лінгвістики, стаючи метою вивчення, а мова при цьому виступає засобом вивчення людини. Внаслідок цього в сучасному науковому світі відбувається процес інтеграції, зв'язок науки про мову з іншими науками, які досліджують людину як психічний і культурний феномен. Як результат, останніми десятиліттями минулого століття в зарубіжній та вітчизняній лінгвістиці сформувались такі міждисциплінарні лінгвістичні напрями: психолінгвістика, когнітивна лінгвістика, лінгвокультурологія, етнопсихолінгвістика.

3. Лінгвокультурологічний підхід базується на системному вивченні проблеми *мова – культура*, тому тут збігаються інтереси всіх наук про людину, адже ідея *мова – культура* інтегрує дисципліни, що вивчають людину поза її мовою. Мова є головною формою вираження та існування національної культури, виступає засобом реалізації внутрішньої форми вираження культури. Для вивчення мови чи навчання мови необхідно знати ті знаки, які приведуть до розуміння певного спільного концептуального смислу, значною мірою обумовленого культурою. *Мова – культура* дозволяє одночасно здійснити опис культури через факти її відображення в мові та інтерпретацію мовних фактів через позамовний компонент. Широке розуміння культури дозволяє говорити про культуру матеріальну (артефакти) (Ф.С. Бацевич) та духовну (ментафакти) (В. В. Красних).

4. Мова, пов'язана з національною свідомістю (ментальністю) та культурою мовної спільноти, може розглядатися як матеріал для їх вивчення. Основною одиницею когнітивного відображення ментальності й культури в мові є концепт. Сукупність концептів, стандартизованих на загальнонаціональному рівні, формує мовну картину світу – частину національної концептосфери, зафіксовану в мовних категоріях. Дослідження мовних репрезентацій концепту слугує способом реконструкції як мовної, так і загальнонаціональної ККС у цілому.

5. Тісно переплетені також поняття “лінгвокультурний концепт” та “лінгвокультурема”. Вони хоч і співвідносяться між собою як загальне й окреме, проте їх потрібно розмежовувати, оскільки вони є одиницями різних просторів свідомості людини: лінгвокультурний концепт є образом свідомості, що відображає культурно-ціннісні фрагменти дійсності; лінгвокультурема – це вербальний репрезентант загальнолюдського чи національно-культурного концептуального образу мовної свідомості (Н. Медвідь).

6. Лінгвокультурема залучається у нашому дослідженні для вивчення лінгвальних та екстралінгвальних смислів ФО, оскільки ця одиниця належить до лінгвокультурології, у руслі якої проводиться аналіз нашого мовного матеріалу. Лінгвокультурема розглядається як комплексна міжрівнева одиниця, яка є діалектичною єдністю лінгвального й екстралінгвального змісту, блоком знань про культуру (В. Воробйов). Усю сукупність лінгвокультурем певного мовного соціуму можна поділити на три основні групи: прямі, описові та фонові лінгвокультурем (Г. Кажигалиева).

7. Лінгвокультурема в зіставних дослідженнях виконує функцію *tertium comparationis* і розглядається як комплексна міжрівнева одиниця, яка є діалектичною єдністю лінгвального й екстралінгвального змісту, блоком знань про культуру. Принциповим для нашого дослідження є те, що як елемент мовної системи лінгвокультурема може бути виражена фразеологізмами (Г. Бухонкіна), оскільки маніфестується як одиничним словом, так і текстом і набуває певні функції у фразеології: категоризувальну, поєднувальну, кумулятивну та моделювально-гносеологічну (Г. Токарєв) тому доцільно говорити й про *фразеологізми-лінгвокультурем* (далі *ФЛ*).

**РОЗДІЛ 2.**

**МЕТОДОЛОГІЧНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ НІМЕЦЬКИХ ТА  
УКРАЇНСЬКИХ АРТЕФАКТІВ І МЕНТАФАКТІВ У  
ФРАЗЕОЛОГІЗМАХ-ЛІНГВОКУЛЬТУРЕМАХ**

У сучасному мовознавстві розкриття національно-культурного змісту ФО здійснюється з позицій *лінгвокраїнознавчого, контрастивного, лінгвокультурологічного та когнітивного* підходів.

*Лінгвокраїнознавчий* напрям у лінгвістиці спирається на припущення існування позамовного компонента, зумовленого позалінгвальними факторами, у значенні слова (Р. Ладо, М. Г. Комлев). У межах лінгвокраїнознавства досліджується перш за все безеквівалентна лексика та встановлюються фонові знання носіїв мови, які О. С. Ахманова визначає як “знання реалій мовцем і слухачем, що є основою мовного спілкування” [298, с. 498]. Як зазначає В. М. Телія, такі дослідження ставлять за мету виявлення репертуару тих одиниць мови, які співвідносяться з національними фактами матеріальної, соціальної або духовної культури як прототипами цих одиниць, не беручи до уваги співвідношення власне значень цих одиниць мови з концептами загальнолюдської або національної культури [216, с. 219]. При такому підході до вивчення фразеології виокремлюються та класифікуються екстралінгвальні фактори, відображені у компонентному складі фразеологічних одиниць (Є. М. Верещагін, В. Г. Костомаров, Д. Г. Мальцева). Особлива увага до плану вираження фразеологізмів актуалізує значення історико-етимологічного тлумачення елементів фразеологічних одиниць. Національно-культурна специфіка ФО у межах зазначеного напрямку виражається у виявленні екстралінгвальних реалій, характерних для певної культури та належать до фонових знань носіїв мови. Так, у східних слов’ян був поширеним метронім *верста (верства)*, який походить від дієслова *вѣртѣти* “вертіти”, що спочатку означало поворот

плуга, а потім – відстань від одного повороту плуга до іншого, довжину борозни [157, с. 142]. Така довжина становила з кінця XVII-го століття 1,0668 км і вживалася до запровадження метричної системи. Українська фразеологічна одиниця *за версту* має значення “відразу; дуже, сильно або здалеку” [324, с. 57], де семантика значної довжини вже не є домінуючою.

Певною протилежністю лінгвокраїнознавчому підходу є таке дослідження фразеологізмів, при якому у центрі уваги є не безеквівалентний компонент, а, навпаки, наявність у фразеологічній одиниці міжмовних відповідників. Зіставлення ФО різних мов передбачало виявлення фразеологічних інтернаціоналізмів, аналіз фразеологічних паралелей у різних мовах, встановлення причин їх виникнення, аналіз видів еквівалентності фразеологізмів (Е. М. Солодухо, О. В. Кунін). Так, повна лінгвокультуремна симетрія маніфестується в німецькій ФО *aussehen wie Milch und Blut* (букв.: мати вигляд, наче молоко й кров) – “здоровий і червонощокий, як кров із молоком” [311, с. 119] та українській *як молоко та кров* – “здоровий, з рум’янцем на щоках” [324, с. 403]. Семантика молодості та краси утворюється на основі символіки червоного та білого кольорів, які як у німців, так і в українців асоціювалися з невинністю, чистотою (білий) та коханням, життям (червоний), що пояснює вживання аналізованих ФО на позначення міцних, здорових людей.

Предметом *контрастивного* підходу до встановлення національно-культурних особливостей фразеологізмів є зіставлення фразеологічних відповідників різних мов з метою виявлення їх національного колориту. Зіставлення фразеологічних одиниць відбувається для з’ясування не спільного, а відмінного, яке й надає національно-культурної своєрідності фразеологічним корелятам зіставляваних мов. Різні види міжмовних фразеологічних відповідників, що традиційно виокремлювалися у мовознавчій літературі, – лексико-граматичні варіанти, омоніми, синоніми тощо – у сучасній лінгвістиці розуміються як відмінності у певному



макрокомпоненті значення фразеологізму: денотативному, оцінному, емотивному, стилістичному, мотиваційному, що й спричиняють виникнення національної специфіки міжмовних фразеологічних еквівалентів. Так, у результаті контрастивного аналізу фразеологічних одиниць з компонентом-метронімом *Schritt* / *крок* з'ясовано, що українські ФО репрезентують аксіологічно марковану опозицію “вперед / назад”, де рух вперед представляє позитивну оцінку, а рух назад – негативну: *крок уперед* – “певний поступ, успіх у чому-небудь”; *крок назад* – “відхід, відступ від досягнутого” [324, с. 316]; у німців є аналогічна лінгвокультурема лише руху вперед: *ein Schritt vorwärts* – “крок уперед, прогрес; успіх” [315, т. 2, с. 175]. Німецька фразеологічна одиниця *auf Schritt und Tritt* (також *auf allen Schritten und Tritten*) вживається зі значенням “на кожному кроці, скрізь і всюди”, а її український відповідник *на кожному кроці* має два значення: “1) скрізь, усюди; 2) весь час, постійно” [315, т. 2, с. 174–175; 324, с. 316–317]. В українській полісемічній ФО простежується семантичний перетин поля простору з полем часу, внаслідок чого виникає лінгвокультуремна асиметрія.

*Лінгвокультурологічний* підхід до вивчення фразеології спрямований на дослідження співвіднесення фразеологізмів та знаків культури, у зв'язку з чим актуалізується значення системи еталонів, символів, стереотипів тощо, для опису культурно-національної специфіки фразеологічної системи. Оскільки кожний носій мови є і носієм культури, мовні знаки набувають здатності виконувати функцію знаків культури і таким чином є засобом репрезентації основних установок культури. Саме тому мова здатна відображати культурно-національну ментальність її носіїв [146, с. 63]. Теза про єдність мови і культури дозволяє розглядати спілкування з носіями мови не тільки як обмін інформацією за допомогою засобів мови, але і як діалог відповідних культур. Такий підхід зумовлює необхідність дослідження кумулятивної, культурно-інформативної функції фразеологізмів, тобто, їхньої здатності накопичення і закріплення у своїй семантичній структурі

багатства суспільного досвіду багатьох поколінь людей, особливостей національно-культурного світобачення і світорозуміння.

Пошук нових шляхів дослідження мови і культури зумовив усвідомлення необхідності лінгвістичного аналізу національної ментальності, коли у процесі зіставлення виявляється концептуальний зміст мовних одиниць, які відображають специфічний тип сприйняття навколишнього світу та традицій національної культури.

Якщо мовна одиниця містить культурну інформацію, то повинна існувати категорія, яка співвідносила б дві семіотичні системи – мову і культуру – та уможливила опис їхньої взаємодії. Базовим для лінгвокультурології є поняття культурної конотації – інтерпретації денотативного або образного мотивованого аспектів значення в категоріях культури. Стосовно фразеологічних одиниць як знаків вторинної номінації, характерною рисою яких є образно-ситуативна мотивованість, безпосередньо пов'язана із світобаченням народу – носія мови, засобом втілення культурно-національної специфіки є образна основа, а способом указати на цю специфіку є інтерпретація образної основи у знаковому культурно-національному просторі певної мовної спільноти [216, с. 214]. У результаті такої інтерпретації, зокрема, виявляється культурно-національний смисл і характер ФО української мови, що містять гастрономізм *сало* – символ чогось принадного, хорошого, корисного: *як салом по губах кому* – “кому-н. приємно, радісно”; *як салом помазав кого* – “догодив, зробив що-н. приємне” [324, с. 628; 323, с. 130]. Фразеологізми мають позитивну конотацію, що зумовлено традиціями української кулінарії, де з приправ на першому місці стоїть солоне свиняче сало, улюблена приправа українців [86, с. 146]. Такої ж думки дотримується А. В. Маслова, яка вважає, що культурна конотація фразеологізмів визначається цінностями певної культури і виникає як результат інтерпретації асоціативно-образної основи ФО через співвіднесення її з культурно-національними стереотипами [146, с. 55].

Фразеологічні одиниці містять національно-культурну інформацію, зберігають і відтворюють менталітет і культуру етносу. Оскільки річки, по яких кораблі підходили до німецьких портів (найбільші з них – Гамбург і Бремен) відносно мілкі, це зумовлювало невелике осідання кораблів. Можна припустити, що саме цей факт пояснює асиметрію числової символіки у відповідниках-традиційних побажаннях морякам щасливого плавання: нім. *jmdm. drei Fuß Wasser unterm Kiel wünschen* порівняно з укр. *сім футів під кілем* [324, с. 651]. Зазначимо також, що українська ФО зазнала генералізації значення, оскільки ця одиниця вживається як усталена форма побажання успіху й удачі взагалі. Очевидно, в українському етносі відсутні асоціації *фута* з морем. Морське судноплавство в Україні не було розвинене, що вплинуло на генералізацію значення лінгвокультурами *сім футів під кілем*, а саме – втрату диференційної семи, пов'язаної з морем.

Такого роду інтерпретація і складає зміст культурно-національної конотації. Таким чином, план вираження фразеологічних одиниць, а також закріплені за ним культурні конотації самі стають знанням, тобто джерелом когнітивного освоєння. У системі характерних для мови образів, еталонів, стереотипів, міфологем, символів опредмечується світобачення народу, що усвідомлюється в контексті культурних традицій. Саме така співвіднесеність зумовлює те, що мова не тільки відображає дійсність у формі наївної картини світу та виражає відношення до її фрагментів з позицій ціннісної картини світу, але і відтворює із покоління в покоління культурно-національні традиції етносу. Фразеологічний склад мови відіграє особливу роль у такій трансляції культурно-національного самоусвідомлення народу, оскільки в образному змісті одиниць втілюється культурно-національне розуміння світу. Але, як зазначає В. М. Телія, тільки при співвіднесенні самого образного змісту, що виявляється у буквальному розумінні фразеологізмів, з категоріями, концептами, міфологемами, стереотипами і еталонами національної культури та його інтерпретації в цьому просторі матеріальної,

соціальної або духовної культури відкривається і культурно значущий смисл самого образу [216, с. 231].

На думку А. Вежбицької, засобами вираження культурної конотації є ключові слова, що знаходяться у центрі ФО. Вони функціонують у фразеологізмах як виразники центральних для певної сфери культури властивостей та можуть “привести нас у серцевину цілого комплексу цінностей та настанов” [38, с. 38]. Оскільки саме ціннісна картина світу, концептосфера національної мови визнаються у лінгвокультурології центром духовної культури, необхідним стає аналіз її ключових термінів, важливих для світосприйняття носіїв мови. На сучасному етапі розвитку мовознавчої науки існує багато лінгвокультурологічних досліджень базових концептів культури. На матеріалі української мови досліджувались концепти СУМЛІННЯ, СОВІСТЬ, ПРАЦЯ (Т. В. Радзієвська); на матеріалі німецької – концепт Ordnung (А. М. Приходько); велика увага культурним концептам приділяється проблемною групою “Логічний аналіз мови”, де на матеріалі російської мови аналізувались концепти СТЫД, СОВЕСТЬ (Н. Д. Арутюнова, О. В. Урисон), ВИНА (О. В. Падучева) та інші. Теорію культурних концептів розвивають А. Вежбицька і Ю. С. Степанов, який вважає концепт культурно-ментально-мовним утворенням і визначає його як свого роду “згусток культури у свідомості людини, те, у вигляді чого культура входить до ментального світу людини” [212, с. 40–41]. Автори намагаються виявити для окремих універсальних понять будь-якої культури їх національний образ, зафіксований у наївній картині світу. Залучення фразеологічного матеріалу, дослідження внутрішньої форми фразеологізму як засобу розуміння змісту аналізованого концепту культури є характерною рисою праць цього напрямку.

Таким чином, з точки зору лінгвокультурологічного аспекту культурно-національна специфіка фразеологізмів вбачається в тому, що вони містять комплекс наївних уявлень носіїв мови про певний еталон, стереотип,

концепт національної культури. Для здійснення такого роду аналізу недостатньо метода компонентного аналізу, типового для лінгвокраїнознавчого підходу. У сучасній лінгвістиці лінгвокультурологічна парадигма тісно пов'язана з когнітивно-інтерпретаційною парадигмою дослідження, в аспекті якої фразеологічна одиниця розуміється як мікротекст, що структурується в процесі інтерпретації носієм мови усіх типів семантичної інформації фразеологізму у семантичному просторі культурного знання, що належить суб'єкту мовного спілкування. У межах зазначеної парадигми виокремлюються такі типи когнітивних процедур, що співпадають з макрокомпонентами значення ФО: денотативна обробка, що оперує знаннями про властивості позначуваного; оцінна – інтерпретація позначуваного з позицій ціннісної картини світу; мотиваційна – операції з уявними гештальт-структурами; емотивна – емоційно-оцінна реакція на образну гештальт-структуру як відбиток емоцій, що були пережиті; стилістична – операції соціального маркування умов мовлення.

Окрім нового розуміння фразеологічної одиниці та методів її аналізу, когнітивна лінгвістика пропонує особливий, *когнітивний* підхід до виявлення національно-культурної конотації фразеологізмів. Продовжуючи ідеї В. фон Гумбольдта та Л. Вайсгербера про мову як діяльність, когнітивна лінгвістика звертається до номінативного аспекту вивчення мовних одиниць, у тому числі і фразеологічних. Ономасіологічний підхід дозволяє описати закономірності лінгвокреативного мислення носіїв мови, які й спричиняють виникнення національної специфіки фразеології. Асоціативно-образне уявлення етносу експлікується у внутрішній формі фразеологічної одиниці. Фразеологія відображає переважно емпіричний, історичний і культурний досвід мовного колективу, пов'язаного з його культурними традиціями [215, с. 302]. Відображення такого досвіду здійснюється через образні уявлення, які лежать в основі внутрішньої форми фразеологізмів. Опис внутрішньої форми стійких зворотів дозволяє, таким чином, висвітлити побутові й

етнографічні стереотипи та еталони, що відбивають народне бачення світу. У когнітивній лінгвістиці внутрішня форма виступає як квазістереотип або еталон певної ситуації, асоціюючись з лексичними або фразеологічними пресупозиціями [214, с.44]. Когнітивний підхід до значення уможливорює виявлення комплексу концептуальних перетворень, які лежать в основі формування актуального значення ідіом. Розуміння когнітивного процесу фразеотворення як асоціювання носія мови з певним фреймом та перенесення дескриптивно-оцінного змісту такого фрейму на подібну за тими чи іншими ознаками ситуацію у світі розширює межі фразеомодельовання, показуючи мову в дії [16]. Зазначений підхід у описі значення ФО передбачає побудову концептуального образу або концептуального уявлення відповідної мовної сутності-прототипу; метафоричне перенесення повстає як понятійний алгоритм процесу переосмислення концептів, що виявляється на мовному рівні, який ґрунтується на регулярних правилах перетворення базової когнітивної структури. Такі перетворення відбуваються на основі метафоризації та метонімізації. Так, когнітивний аналіз уможливив виявлення основних концептуальних схем метафоричного переносу при об'єктивації концептів нім. LEBEN / укр. ЖИТТЯ (життя – це коштовний предмет, життя – це дорога), нім. TOD / укр. СМЕРТЬ (смерть – це оселя, смерть – це час-простір), нім. WILLE / укр. ВОЛЯ (воля – сила, воля – птах), допоміг змодельовати і визначити мисленнєві процеси, що ведуть до утворення значення ФО, які вербалізують аналізовані концепти.

У сучасних мовознавчих працях, присвячених дослідженню лінгвокультурних реалій, останні визначаються як елементарні номінації, що класифікуються залежно від онтології позначуваного ними об'єкта. Оскільки межі між онтологічними класами рухливі, і в них знаходять відображення елементи як матеріальної, так і духовної культури, до сфери реалій входять, разом із натурфактами й артефактами, ментафакти, що визначають особливості національної свідомості. У зв'язку з цим у сучасній лінгвістиці

широкого поширення набули терміни культурема й лінгвокультурема (В. Г. Гак, Л. Г. Веденіна та ін.), що є мовним вираженням реалії, яке виявляється в окремій групі знаків мовної картини світу, що містять сукупність ознак культурологічного фонду певного етносу. Нові терміни визначають не тільки назви предметів, але й понять, концептів, що не зустрічаються або зустрічаються в іншому вигляді у представників іншої лінгвокультурної спільноти. Лінгвокультуреми, що визначають моральні, інтелектуальні та художні цінності нації, риси її менталітету суттєво розширюють традиційні межі реалікона [88, с. 8].

Щодо культурно значущої інформації, то вона може міститися як у лінгвокультуремі в цілому, так і в одному з її значень – денотативному, сигніфікативному або конотативному. Ця обставина дозволяє виокремити, дещо змінивши таксономію Г. С. Бухонкіної [31, с. 9], такі типи фразеологічних лінгвокультурем:

- 1) *фразеологічна лінгвокультурема-реалія* (ФО, яка містить у своїй структурі національний артефакт, присутній лише в одній із зіставляваних культур), напр.: нім. *ein Arbeiterdenkmal machen* (букв.: зображати пам'ятник робітнику) – “стояти без діла; байдикувати” (в основі образно-мотиваційної бази цієї ФО лежить образ пам'ятника робітнику. Такі пам'ятники споруджувались у Німеччині, щоб прославляти простого трудівника); укр. *як вареник у маслі* – “дуже добре, безтурботно або заможно” (вареник – національна страва українців) [304, с. 20; 324, с. 51];
- 2) *фразеологічна денотативна лінгвокультурема* (культурно значуща інформація такої ФО міститься в денотативному значенні (референтній ситуації), напр.: у пареміях з аналогічним змістом нім. *mit Speck fängt man Mäuse* (букв.: на сало ловлять мишей) та укр. *на сало ловлять мишей* [315, т. 2, с. 203] відрізняється сутність денотату *сало* (в українців сало солоне; у такому вигляді воно

вважається національною стравою, певною мірою навіть загальновідомою гордістю української кухні. Любові українців до сала присвячені численні прозові та публіцистичні твори, анекдоти, жарти. На цій любові побудовані також авто- та гетеростереотипи про українців);

- 3) *фразеологічна сигніфікативна лінгвокультурема* (характер вираження культурно значущої інформації цими ФО різний), напр.: ФО нім. *seine Finger in alles stecken* (букв.: стромляти в усе свої пальці) – “в усе втручатися” та укр. *стромляти свого носа* – “безцеремонно втручатися в що-н., переважно в те, що не стосується когось” [315, т. 1, с. 210; 324, с. 134] утворені на основі аналогічної денотативної ситуації, але їхні сигніфікати відрізняються образною основою;
- 4) *фразеологічна конотативна лінгвокультурема* (предметно-поняттєве ядро ФО збігається в зіставляваних мовах, але різним є характер культурно-інформаційного наповнення конотативного аспекту значення), напр.: нім. *j-m die Tür vor der Nase zumachen* (букв.: закрити кому-н. перед носом двері) – “1) зачинити двері перед чийм-н. носом; 2) закрити двері перед ким-н. (відмовитися мати справу з ким-н.)” та укр. *зачинити двері перед носом* – “позбавляти когось змоги користуватися, займатися чим-н.” [315, т. 2, с. 263; 324, с. 255] мають спільне предметно-поняттєве ядро, але дещо різну семантику (асиметричним є також обсяг останньої);
- 5) *фразеологічна символіко-предметна лінгвокультурема* (ФО включає до своєї структури певний символ, який передає важливу інформацію про особливості бачення світу тією чи іншою лінгвокультурою), напр.: артефакт *рушник (Handtuch)*, який лежить в основі образно-мотиваційної бази ФО нім. *ein schmales Handtuch* (букв.: вузький рушник) – “1) вузький рушник; 2) струнка людина;



- 3) вузька довга кімната” та укр. *ставати на рушник* – “одружуватися” [315, т. 1, с. 309; 324, с. 689], має в українській лінгвокультурі багату символіку. Одним із символічних значень рушника є благословення заручин (ним зв’язували руки нареченим, молодих ставили на рушник при вінчанні [80, с. 516]). Ці символічні кваліфікації рушника сприяли фразеологізації наведеної вище української ФО;
- б) *фразеологічна символіко-поведінкова лінгвокультурема* (ФО, які виконують функцію етикетних формул (звернення, прохання, наказ, побажання тощо), що можуть виражати певні ціннісні настанови певної лінгвокультури), напр.: німецька ФО *ab nach Kassel!* (букв.: геть до Касселя!) – “геть з перед очей!, скатертю дорога!” [337, Bd 1, с. 54] фразеологізована на основі когнітивного сценарію продажу гессенськими фюрстами своїх підопічних (робітників і селян) для участі у північноамериканській колоніальній війні. Місцем збору було місто Кассель, яке й стало у німців символом згиблого місця. В українській мові прикладом фразеологічної символіко-поведінкової лінгвокультуреми може слугувати ФО *цур тобі, пек тобі!* – “уживається для вираження незадоволення ким-н., чим-н., несхвалення чогось” [324, с. 758], образно-мотиваційна база якої представлена божествами війни, бійок, кривавих сутичок, кровопролиття, всілякої біди – Цуром і Пеком.

Як бачимо, аналіз типів фразеологічних лінгвокультурем засвідчив, що, з одного боку, багато українських ФО є своєрідними й неповторними, вони являють собою віддзеркалення українських традицій та української культури, дають уявлення про особливості способу життя українського народу, багаті історії України. З іншого боку, низка німецьких ФО не мають аналогів в інших мовах, бо в основу формування їх образно-мотиваційної бази лягли особливості економічного розвою країни, традиції та звичаї німців,

національно-специфічні реалії, властиві німецькому етносу. Специфіка осмислення німецьким народом різних сторін національного життя знайшла своє втілення в культурному вимірі концепту, який, репрезентуючись у ФО, вносить своєрідність до семантичної системи німецької мови. У зв'язку з цим повна тотожність фразеологічної концептуалізації є надзвичайно рідкісним явищем.

Ці типи фразеологічних лінгвокультурем залучаються нами при зіставному дослідженні лінгвокультурем на матеріалі німецької та української мов. Однак існує ще одна важлива мета залучення поняття “фразеологічна лінгвокультурема” в цій дисертаційній роботі – лінгвокультурема виявляє всі передумови, щоб виконувати в зіставних дослідженнях функцію *tertium comparationis*. Так, якщо в лінгвістичних працях домінують три основні методи щодо ідентифікації *tertium comparationis* [117, с. 81–85; 144, с. 104–110]: 1) еталоном може бути певна сукупність властивостей однієї із зіставляваних мов – “односпрямоване порівняння”; 2) еталон може складатися із загальних властивостей усіх зіставляваних мов; 3) еталоном може бути “метамова”, яка являє собою сукупність універсальних або гіпотетичних теоретично встановлюваних інваріантних ознак, за якими зіставляються порівнювані мови / мовні явища, то лінгвокультурема, власне, може виступати в ролі певної “метамови”, а точніше метамовної одиниці. Зіставлення ж доцільно проводити з позиції трьох аспектів фразеологічних лінгвокультурем – форми, змісту та дистрибуції, бо культурно значуща інформація може міститися як у лінгвокультуремі в цілому, так і в одному з її значень – денотативному, сигніфікативному або конотативному.

Лінгвокультурологічне дослідження передбачає міжмовне зіставлення” [31, с. 3], то зіставне вивчення фразеології двох чи більше мов в аспекті лінгвокультурології “полягає в поетапному розумінні системи лінгвокультурем – певного роду етномовної матриці семантизації

навколишнього світу” [4, с. 161, 165–166], бо культурно-мовна специфіка зіставляваних ФО зумовлюється тим, що семіотизація життя (надання предметам, подіям та ситуаціям знакової семантики, перетворення їх у джерело інформації) здійснюється, як правило, двома способами кодування соціально ціннісно-сислової інформації – семантично та семіотично.

При цьому аналіз лінгвокультури як мовного явища, що характеризується багатоаспектністю, різноманітністю взаємовідношень і взаємозв’язків з іншими явищами, передбачає, як нами вже зазначалося, комбінування різноманітних методів дослідження: *методу лінгвокультурологічного аналізу* – для встановлення культурної символіки концептів, репрезентантами яких є фразеологічні лінгвокультури із назвами артефактів і ментафактів в обох мовах і *методики компонентного аналізу* – для зіставлення особливостей семантичної структури досліджуваних ФО. *Методика фразеосемантичного поля*, сприяла виявленню таксономічної (ядро-периферійної) організації ФО на позначення артефактів і ментафактів у німецькій та українській мовах і дала змогу створити цілісне уявлення про лінгвокультуру, її мовний та позамовний зміст.

За допомогою *зіставно-типологічного методу* ФЛ було визначено типи концептів із назвами артефактів і ментафактів у німецькій та українській мовах. Важливим є той факт, що в сучасній лінгвістиці існують два підходи до проблеми виявлення національно-культурного змісту мовних знаків (ФЛ) [31, с. 9]. Перший підхід ґрунтується на положенні [159], що національно-культурний компонент у повному обсязі представлений лише у значенні слів-реалій (напр., укр. *козак, шаровари, галушки*). Однак культура “розчинена” в мові, “пронизуючи” повністю структуру й систему останньої, тому лінгвокультурологічне дослідження не повинно обмежуватися, на наше глибоке переконання, виключно словами-реаліями, оскільки вузьке розуміння національно-культурного компоненту може суттєво викривити

результати вивчення взаємодії мови й культури як у межах одного етносу, так і при зіставленні різних етносів. Інший підхід базується на включенні до поняття “національна культура” якомога ширшого кола мовних явищ. Методологічною основою для цього підходу слугують ідеї В. фон Гумбольдта про внутрішню форму мови та втілені в мові “духу” народу. Суть цих ідей полягає в тому, що освоєння навколишньої дійсності відбувається виключно під впливом рідної мови, оскільки ми можемо мислити про світ лише у формах цієї мови, послуговуючись її концептуальною сіткою, тобто залишаючись у своєму “мовному колі”. Відповідно, різні лінгвокультури формують різні картини світу, які є базою для національних культур. Цей лінгвофілософський підхід і є основою, на якому ґрунтується не тільки зіставно-типологічний метод нашого дослідження. Такий підхід до виявлення національно-культурного змісту мовних знаків, а в нашому дослідженні національно-культурної специфіки фразеологічних-лінгвокультурем, став основою для залучення *порівняльно-історичного* методу, за допомогою якого було з’ясовано первісне значення фразеонімацій із непрозорою внутрішньою формою на прикладах німецьких та українських фразеологізмів-лінгвокультурем. Метод *дистрибутивного аналізу* передбачає визначення характеру сполучуваності досліджуваних фразеологічних артефактів і ментафактів у зіставляваних мовах.

## **Висновки до розділу 2**

1. У сучасному мовознавстві розкриття національно-культурного змісту ФО здійснюється з позицій лінгвокраїнознавчого, контрастивного, лінгвокультурологічного та когнітивного підходів, які можна представити як ступені аналізу ФО: 1) виявлення безеквівалентних екстралінгвальних факторів, відображених у фразеологічних одиницях; 2) виявлення структурно-семантичних особливостей міжмовних фразеологічних аналогів;

3) виявлення національно-культурних конотацій ключових слів і концептів культури, що містять фразеологізми; 4) виявлення особливостей національного членування мовної картини світу та особливостей менталітету як лінгвокреативного мислення.

2. Зіставлення фразеологічних лінгвокультурем (фразеологізмів-лінгвокультурем (ФЛ)) доцільно проводити в трьох аспектах: форми, змісту та дистрибуції, оскільки культурно значуща інформація може міститися як у лінгвокультуремі в цілому, так і в одному з її значень – денотативному, сигніфікативному або конотативному. На сьогодні наявні такі класифікації ФЛ (А. Бухонкіна): ФЛ-реалія; фразеологічна денотативна лінгвокультурема; фразеологічна сигніфікативна лінгвокультурема; фразеологічна конотативна лінгвокультурема; фразеологічна символіко-предметна лінгвокультурема; фразеологічна символіко-поведінкова лінгвокультурема.

3. У дисертації репрезентовано різні методики аналізу національно-культурного змісту фразеологічних одиниць та розроблено комплексну модель аналізу ФЛ у німецькій та українській мовах, яка здійснювалася у такі етапи: за допомогою *зіставно-типологічного методу* було визначено типи концептів із назвами артефактів і ментафактів у німецькій та українській мовах, а також ізоморфні й аломорфні характеристики у їх фразеологічній об'єктивації в обох мовах. На основі *порівняльно-історичного методу* було з'ясовано первісне значення фразеонімацій із непрозорою внутрішньою формою. Наступний етап передбачав застосування *методики фразеосемантичного поля*, яка сприяла виявленню таксономічної (ядерно-периферійної) організації ФО на позначення артефактів і ментафактів у німецькій та українській мовах, а також *методики компонентного аналізу* – для зіставлення особливостей семантичної структури досліджуваних одиниць. *Лінгвокультурологічний аналіз* було проведено для встановлення культурної символіки концептів, репрезентантами яких є ФО із назвами артефактів і ментафактів в обох мовах, а *методика дистрибутивного аналізу*

– для визначення характеру сполучуваності досліджуваних одиниць у зіставляваних мовах.

### РОЗДЛ 3.

## ТИПОЛОГІЯ НІМЕЦЬКИХ ТА УКРАЇНСЬКИХ ФРАЗЕОЛОГІЧНИХ ЛІНГВОКУЛЬТУРЕМ-АРТЕФАКТІВ У СФЕРІ МАТЕРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

### 3.1. Спільні та відмінні характеристики фразеологічних лінгвокультурем-метронімів

Серед німецьких та українських фразеологічних лінгвокультурем-артефактів найменш вивченими залишаються ФО, які передають метронімну семантику, і, які беруть участь у формуванні концептополів нім. LÄNGENMAß / укр. МІРА ДОВЖИНИ, нім. RAUMMAß / укр. МІРА ОБ'ЄМУ, та нім. GEWICHTMAß / укр. МІРА ВАГИ. Нині відсутні ґрунтовні мовознавчі праці, в яких би аналізувалися лінгвокультурами-метроніми крізь призму лінгвокультурології та етнолінгвістики. Особливою мірою це стосується зіставного аспекту таких досліджень, де простежується лінгвістична лакуна.

Вивчення лінгвокультуремної асиметрії концептів-метронімів на матеріалі фразеології свідчить про неабияку її актуальність, оскільки, за словами В. А. Маслової, фразеологія – це “дзеркало, в якому відображається людина і її культура” [148, с. 302]. ФО є невичерпним інформаційним джерелом, семіотичним феноменом, який зберігає і транслює наступним поколінням стереотипні уявлення етносу, яскраво репрезентуючи повсякденно-емпіричний, історичний та культурний досвід людства, його дитинство і спосіб алогічного мислення, що знайшли свій вияв у міфах, традиціях, обрядах, віруваннях і забобонах.

Лінгвокультурами можуть водночас бути культурно значущими концептами, оскільки образно-мотиваційна база ФО часто репрезентується образами-еталонами, стереотипами, символами тощо, або бути з концептом у

відношеннях включення, коли лінгвокультурема бере участь у формуванні концепту, наприклад, концепти-гіпероніми нім. LÄNGENMAß / укр. МІРА ДОВЖИНИ / навколо яких організуються відповідні концептополя, утворюються за допомогою гіпонімів нім. *Zoll* “дюйм”, *Fuß* “фут”, укр. *аршин, сажень*.

Упорядкованість українського та німецького метронімного концептополя можна представити у вигляді певного роду ієрархічної структури на підставі принципу “матрьошки” [186, с. 219], однак, на відміну від у цілому взятої етнокультури чи певної дискурсивної формації, в яких уся ця система представлена у повному обсязі, метроніми, будучи лише частиною цієї культури, мають дещо спрощену концептосистему. Її специфіка полягає в тому, що макроконцепт (тут МІРИ) становить собою синкретичне утворення у тому сенсі, що ніби вбирає у себе всі інші ланки системи (гіпер-, гіпоконцепти). Отже макроконцепт є своєрідним концептуальним доменом, який містить ієрархічно підпорядковані йому ланки, утворені гіпоконцептами.

Слід зауважити також, що незважаючи на те, що давні міри довжини, ваги та об’єму були не метричними, нам видається слушним включити їх у пропонованому дослідженні до метронімів, оскільки так чи інакше ці одиниці виражали категорію міри і саме вони є етнокультурнонасиченим мовним матеріалом.

3.1.1. Концептополя нім. LÄNGENMAß / укр. МІРА ДОВЖИНИ. Концептополя нім. LÄNGENMAß / укр. МІРА ДОВЖИНИ мають тісний семантичний перетин із концептом ПРОСТІР, який вважається базовою категоріальною величиною і може бути інтерпретованим як концепт-ідея, формуючись такими величинами, як “місце”, “напрямок”, “вертикаль / горизонталь”, “спереду / ззаду”, “праворуч / ліворуч” [186, с. 202, 219]. Ці величини більшою чи меншою мірою концептуалізують спільний вимір –



довжину, що свідчить про лінгвосеміотичну значущість концептополів нім. LÄNGENMAß / укр. МІРА ДОВЖИНИ для концептосфер німецького та українського етносів. То ж не дивно, що навіть давні, не метричні міри довжини продовжують жити в мові німецького народу, а їх назви є компонентами цілого ряду складних слів і ФО [141, с. 94–100], напр.: *Zoll* “дюйм”, *Fuß* “фут”, *Handbreit* “ширина долон”, *Schritt* “крок”, *Elle* “лікоть”, *Fingerbreit* “ширина пальця”, *Lot* “лот”, *Scheffel* “шеффель”.

Більшість цих одиниць довжини є національно маркованими і як лінгвокультуреми продовжують своє життя, тобто функціонують, лише як розбудовні елементи ФО, напр.: *jeder Zoll* (або *Zoll für Zoll, in jedem Zoll*) (*ein Soldat, Gelehrter usw.*) – “до самих кісток” (солдат, учений тощо) [315, т. 2, с. 344]. Метронім *Zoll* “дюйм” (найменша міра довжини, дорівнювала 2,5–3 см; походить від голландського *duime* “великий палець” [157, с. 153]) став архаїзмом протягом ХХ-го століття і був широко вживаним ще в творах В. Бределя, Ф. Ерпенбека та ін.

Дюйм близько 1500 року замінив середньовічні міри довжини: *dume* (*Daumen*), *Finger, eines Fingers breit*. Поширився цей метронім і на терени України, хоча у “Словнику фразеологізмів української мови” [324] не зафіксовано жодної ФО з цим компонентом. Не зазначив останнього, як знака етнокультури і В. В. Жайворонок [309]. Проте у німецькій мові функціонують фразеологізми з компонентом *Zoll*, напр.: *keinen Zoll breit weichen* – “не віддати ні п’яді землі” [315, т. 2, с. 344]. Це свідчить, що український етнос сприйняв запозичення *дюйм* як термін, так і не надавши йому образності, концептуальної значущості, оскільки, як відомо, повна концептуалізація передбачає введення образного складника [137, с. 18] та валоризації у певній лінгвоспільноті [184, с. 213–214]. Як наслідок, виникла не лінгвокультуремна асиметрія в українській мові у зіставленні з німецькою, а навіть лінгвокультуремна лакуна.

Натомість для українців концептуально релевантним як найменша одиниця довжини був *вершок*, який дорівнював 4,4 см і мав досить прозору внутрішню форму – верхня частина вказівного пальця [157, с. 128]. Українська фразеологія “законсервувала” цей метронім у ФЛ: *від горшка два (три) вершка* – “невеликий, низький на зріст”; “малий, ще дуже молодий і недосвідчений”; *на два вершки* – “дуже близько”; *ні на вершок* – “ніскільки, нітрохи” [324, с. 58].

Давньою мірою довжини у німецькій лінгвоспільноті був і *Fuß* (букв.: нога) ‘фут’ (давніше позначення *Schuh* (букв.: черевик), який дорівнював приблизно 30 см. Ця міра походить від природної міри – довжини людської ступні, тому фут не був однаковим у різних областях Німеччини, напр.: у Рейнській області та в Пруссії він дорівнював 31,385 см; у Гессені та Гамбурзі – 28,461 см; в Австрії – 31,608 см [141, с. 93].

Цей метронім зустрічаємо у традиційному побажанні морякам щасливого плавання: *jmdm. drei Fuß Wasser unterm Kiel wünschen* (пор.: укр. *сім футів під кілем* [324, с. 651]). Проте українська ФО зазнала генералізації значення, оскільки ця одиниця вживається як усталена форма побажання успіху й удачі взагалі. Очевидно, в українському етносі відсутні асоціації *фута* з морем. Зазначимо й іншу числову символіку: німці бажають три фути під кілем, натомість українці – сім.

Таку різницю у кількості футів Д. Г. Мальцева [141, с. 94] пояснює тим, що найбільші порти в Німеччині Гамбург і Бремен розташовані не на узбережжі моря, а в гирлах річок. Річки, по яких кораблі підходили до портів, як відомо, відносно мілкі, що й зумовлювало невелике осідання кораблів – з цієї причини і маємо всього три фути під кілем. А чому ж тоді в українців сім? Морське судноплавство в Україні на ті часи не було розвинене, що, власне, і вплинуло на генералізацію значення лінгвокультуреми *сім футів під кілем*, а саме – втрату диференційної семи, пов’язаної з морем. Відповідь, на наш погляд, слід шукати у слов’янському, а відтак і українському,

симболарії, де число сім часто гіперболізує значення ФО [див. 309, с. 541–542; 157, с. 131], пор.: у нього сім п'ятниць на тижні; сьома вода на киселі. Так, на прикладі аналізованої лінгвокультурами, як знака вторинної номінації, простежується один із аспектів етнокультурної концептуалізації дійсності, який може спричинювати лінгвокультуремну асиметрію у зіставлюваних мовних спільнотах.

Лінгво- та етнокультурні конотації виявляє також метронім *Handbreite* (досл.: ширина долоні), який слугує в німецькій мові образно-мотиваційною основою лінгвокультурем-фразеологізмів, напр.: *um jede Handbreite Bodens kämpfen* – “битися за кожну п'ядь землі”; *nicht um eine Handbreite weichen* – “не відступати ні на крок, ні на п'ядь”; *nicht um eine Handbreite vorankommen* – “не просунутися ні на п'ядь” [315, т. 1, с. 308]. Цікаво, що цей метронім формує ФО *jmdm. eine Handbreit (eine Hand breit) Wasser unterm Kiel wünschen*, яка є традиційним побажанням щасливого плавання морякам річкових суден, оскільки зазначені судна мають менше осідання порівняно з морськими [141, с. 94]. В українській мові ФО з подібною семантикою не зафіксовано.

Попри те, що ця давня міра довжини була відома і слов'янам, бо людина, як егоцентричний суб'єкт, “виміряла” об'єктивний світ тим, що було “під рукою”, тобто антропосоматизмами, в українському мовному середовищі відсутня кодифікація фразеологічними словниками ФО-лінгвокультурем з компонентом-метронімом *долоня* або *на ширину долоні*. Очевидно, українці частіше послуговувалися метронімом *п'ядь*, а *долоня* концептуалізувалася в етносі як образ-еталон чогось дуже відомого або голого, напр.: *як власну (свою) долоню (знати)* – “дуже добре”; *як долоня (голий)* – “зовсім, абсолютно без нічого” [324, с. 214].

Метронім *п'ядь* (приблизно 19–23 см) мав також “ручний” вимір, але дещо інший параметр: відстань між витягнутим великим і вказівним пальцем руки (походить від слов'янського дієслова *п'яти, пну* “розтягувати, тягнути”)

[77, с. 38; 157, с. 130]. Ця міра зафіксована в українській фразеології лише у ФО (*не відступати, не відходити* і т. ін.) *ні на п'ядь* – “1) нітрохи, ніскільки; 2) нікуди” [324, с. 588], яка деякою мірою зберегла метронімне значення компонента *п'ядь*. Це може свідчити про те, що українська етнокультура “ігнорує” згаданий метронім, оскільки у спорідненій російській мові *п'ядь* репрезентовано в таких ФЛ: *семи пядей во лбу; пядь за пядью; не отдать ни пяди земли; не отступить ни на пядь; Сам пядь, а борода с локоть*. Очевидно, для українців концептуально релевантішою була більша міра довжини – *аршин*.

Концептополе LÄNGENMAß може формуватися в німецькій мові й за допомогою ФЛ із компонентом-метронімом *Schritt* ‘крок’ (ця міра довжини є відстанню між ступнями ніг під час ходіння): *bleib mir drei Schritt(e) vom Leibe!* – “дай мені спокій!, відчепися!, не підходь!” [315, т.1, с. 108]. Як бачимо, значення цього фразеологізму містить лише потенційні семи на позначення міри довжини, які декодуються мовцями завдяки архетипно-символьній семіотичній опозиції “свій / чужий”: своє – близьке, чуже – далеке [221, с. 23].

Натомість в українській фразеології лінгвокультуреми з компонентом *крок* репрезентують іншу аксіологічно марковану семіотичну опозицію “вперед / назад”, яка передбачає насамперед рух: вперед – позитивна оцінка, назад – негативна, напр.: *крок уперед* – “певний поступ, успіх у чому-небудь”; *крок назад* – “відхід, відступ від досягнутого” [324, с. 316]. Зазначимо, що у німців є аналогічна лінгвокультурема лише руху вперед: *ein Schritt vorwärts* – “крок уперед, прогрес; успіх” [315, т. 2, с. 175], при значному збігові інших ФО з семантикою руху або певної дії, пор.: нім. *der erste Schritt* – “перший крок (початок якої-небудь діяльності)” / укр. *перші кроки* – “самий початок, початковий період чого-н.”, з *перших кроків*; з *першого кроку* – “з самого початку”; нім. *Schritt für* (або *vor, um*) *Schritt* –

“поступово, крок за кроком” / укр. *крок за кроком* – “1) дуже повільно, помалу; 2) поступово, у певній послідовності”.

У цих прикладах виникає асиметрія лінгвокультури унаслідок багатозначності української ФО: українці відзначають у метронімі *крок* його незначну величину. Очевидно, це пов’язано з різним уявленням в українському й німецькому етносоціумах про розміри земель сільськогосподарського призначення: широкі простори (поля) навколо українських хуторів, де доцільніше було послуговуватися *сажнем*, і бідні наділи німецьких селян, особливо на півночі Німеччини, де цінувався кожен *крок*; нім. *auf Schritt und Tritt* (також *auf allen Schritten und Tritten*) – “на кожному кроці, скрізь і всюди” / укр. *на кожному кроці* – “1) скрізь, усюди; 2) весь час, постійно” [315, т. 2, с. 174–175; 324, с. 316–317]. В українській полісемічній ФО простежується семантичний перетин поля простору з полем часу, внаслідок чого виникла лінгвокультурна асиметрія. Це, на нашу думку, має етнопсихологічне підґрунтя: українцям, для яких *крок*, як уже зазначалося, був невеликою мірою довжини. Щоб виміряти широке поле необхідно було зробити тисячі кроків, що, звичайно, займало багато часу. Тому при формуванні концептополя МІРА ДОВЖИНИ в українській лінгвоспільноті відбулося певне перекриття концептозон концептів ПРОСТІР і ЧАС, що свідчить про асоціативне сприйняття, українцями зокрема, простору разом із часом на основі відомої моделі “час через міри довжини чи просторові ознаки” [325, с. 315]. Це підтверджує тезу про те, що часові поняття виникають у ході переосмислення первісних просторових концептів, а часові відношення вибудовуються у свідомості людини за просторовою схемою як узагальнення спостережень за змінами в довкіллі. Тому деякі вчені наголошують на кореляційній природі часу і простору, бо часові структури є уявленнями простору “як послідовно сполучених сфер сущого” [119, с. 5]. Статико-динамічна єдність простору і часу – об’єктивно існуючий *топохронос* – вважається аксіомою [162, с. 23–24]. Генетичний зв’язок

часових і просторових концептів, які формуються на основі емпіричного і чуттєвого досвіду, може виявлятися в тому, що людина втрачає “відчуття” часу за відсутності сенсорних даних про зміни, які відбуваються в її просторовому довкіллі. Так, А. І. Мамедова називає відповідний концептуальний домен, услід за етнолінгвістами [202, с. 20], терміном *часопростір* [143, с. 115].

Зазначимо, що в українській фразеології компонент *крок* уживається також власне у своєму метронімному значенні, напр.: *на крок (бути, опинятися)* – “дуже близько”; *за два кроки; за десять кроків* – “зовсім близько, на невеликій відстані”; *один крок* – “зовсім мало, щоб перейти межу” [324, с. 316].

Найпоширенішою мірою довжини в німецькомовному середовищі був *Elle* ‘лікоть’. Спочатку цей метронім дорівнював приблизно двом футах або 60–80 см. У німецьких державах нараховувалось 132 різних видів цієї міри, які всі в 1868 році були замінені метром [141, с. 95]. Наявність такої кількості різних видів метроніма *лікоть* декодує внутрішню форму ФО *alle Menschen mit der gleichen Elle messen (wollen)* – “міряти всіх на один аршин” [315, т.1, с. 176], тобто підходити до всіх людей з однією міркою.

В Україні метронім *лікоть* не набув лінгвоконцептуального значення в етносі, бо був витіснений ще з часів Давньої Русі *аршином*, який і є тим самим *ліктем*, але східного зразка: перське *arš* ‘лікоть’. За розміром ці два *лікті* дещо відрізнялися: іванівський *лікоть* дорівнював 54,7 см, а стамбульський сукняний *лікоть* – 68,6 см. Спочатку *аршином* міряли східні тканини, натомість східні слов’яни для своїх тканин використовували *лікоть*, якого у XVI-му столітті повністю витіснив *аршин* [157, с. 132]. Останній, наприклад, зустрічаємо вже у творах І. Нечуя-Левицького, напр.: *Товсті на аршин стіни показували, що дім був давній* [339]. Саме це є причиною того, що в українському “дзеркалі душі” – фразеології – не зафіксовано ФО, внутрішньомотиваційна база яких представлена компонентом *лікоть* у

метронімному значенні (хоча просторову семантику цей метронім зберіг, напр.: *лікоть у лікоть* – “один біля одного; поруч” [324, с. 347]).

Неточність параметрів *ліктя* в німецькому лінгвосоціумі сприяла утворенню ФО *man kann nicht alles mit der Elle messen* – “неможна все точно підрахувати, вирахувати”. Така неточність часто ставала причиною негативних стосунків поміж людьми: *j-n, etw. mit der negativen Elle messen* (букв.: міряти кого-н., що-н. негативним ліктем (аршином) – “1) брати під сумнів що-н.; 2) вороже ставитися до кого-н., чого-н.” [315, т. 1, с. 176]. Хоча існувала й тенденція, зокрема в українців, до уніфікації цієї міри, напр.: *на один аршин* – “1) за тим самим зразком; однаково; 2) дуже схожі між собою; однакові”. Ця тенденція зафіксована також в етномаркованій ФО *під аршин* – “1) (піти, взяти і под.) до війська, в солдати; 2) підходить для служби у війську, в солдатах” [324, с. 21]. Очевидно, підґрунтям цьому є той історичний факт, що в царській армії (аналіз творів Т. Шевченка, П. Куліша та С. Руданського свідчить про функціонування цього виразу лише в контексті з царською армією) існували певні параметри зросту для солдатів, тому новобранці повинні були бути “під один аршин”.

Той факт, що лексемою *Elle* позначалась також дерев’яна палиця для вимірювання матеріалів (тканин), став образною основою для формування порівняння: *jmd. geht, als hätte er eine Elle verschluckt* – “хто-н. ходить, наче аршин проковтнув” [311, с. 55], аналогу якому немає в українській мові. Фразеотворчим тут є такий когнітивний сценарій: проковтнута палиця заважає людині прийняти природне положення тіла [304, с. 70].

Лінгвокультурально асиметричними є й німецькі ФО *j-n mit der Elle messen* (досл.: міряти кого-н. аршином (ліктем) – “побити, віддубасити кого-н.” та *das Ellenmaß anlegen* (букв.: прикласти ліктьову мірку) – “наказати кого-н., побивши мірною палицею” [315, т. 1, с. 176; 337, Bd. 2, с. 381]. Як бачимо, німці знаходили цій палиці й інше застосування. При фразеологізації аналізованого словосполучення, метронімні семи стали потенційними й

відійшли на периферію значення, створюючи лише алюзію одного зі значень компонента *Elle* ‘лікоть’.

Унаслідок впливу на формування концептополів укр. МІРА ДОВЖИНИ / нім. LÄNGENMAß моделі “час через міри довжини чи просторові ознаки”, ця міра довжини стала пізніше вживатися в німецькому лінгвопросторі й для передачі часової семантики: *kurze Elle haben* – “мати обмаль часу” [337, Bd. 2, с. 381].

Лінгвокультуремну асиметрію створює також наявність у німецькій мові ФО, в яких метронім *Elle* має чітко виражену аксіологічність, напр.: *sich nach der langen Elle messen* – “переоцінювати чий-н. заслуги”; *etw. nicht nach der Elle messen* – “бути щедрим” [337, Bd. 2, с. 381].

Лінгвокультурно значущим для німців є й метронім *Fingerbreit* (досл.: ширина (товщина) пальця). Ця давня метрологічна міра збереглась у фразеологізмах: *(um) keinen Fingerbreit* (також *nicht um einen Fingerbreit*) – “ні на йоту”; *keinen Fingerbreit nachgeben (weichen, abweichen)* – “не поступитися ні на йоту”; *(um) zwei Fingerbreit größer sein* – “трохи більше” [315, т. 1, с. 212].

Міра ширини пальця була поширеною і в Україні в народно-метрологічній практиці при вимірі незначних відстаней та ширини або товщини невеликих предметів. Проте офіційної міри *ширина пальця* в українців не було, незважаючи на те, що й сьогодні вживані словосполучення *у палець, на палець* для приблизного позначення товщини предмету. Семантика незначної міри присутня лише у ФО *(й) на палець* – “1) зовсім, ніскільки; 2) мало, небагато” [324, с. 481]. В інших ФО з компонентом *палець*, зокрема в усталеному порівнянні *як палець* – “1) без сім’ї, без рідних, без близьких і т. ін.; уживається для вираження підсилення якоїсь негативної ознаки, якості й т. ін.; зовсім” [324, с. 481], метронімне значення довжини повністю відсутнє. Появу ж семантики самотньої людини при формуванні концепту ПАЛЕЦЬ можна пояснити етнокультурними витоками



(традиціями): “якщо дівчина, що виходить заміж, не хоче мати дітей, вона, сідаючи після вінчання на посад, присідала пальця правої руки: скільки пальців присяде, скільки років не матиме дітей; за великий гріх було присісти всі п’ять пальців, бо тоді вона буде безплідною, а такої не приймуть на небо” [309, с. 431], тому, на нашу думку, про того, хто не має родини, кажуть *сам (один) як палець* – “зовсім самотній” [323, с. 108].

Дорожньою мірою в німців була *Meile* ‘миля’. Ця одиниця мала однакову назву в багатьох народів, але різний зміст. У різні епохи та в різних країнах вона позначала й наразі позначає більше 25 неоднакових відстаней у межах від 580 до 11 293 сучасних метрів. Мова йде не про морську милю як міжмовний еквівалент, а специфічну для кожного етносу одиницю шляхової міри, наприклад, польська *mila* – 746,6 м, українська велика (або козацька) *миля* прирівнювалась до 1205,7 м, українська мала *миля* рівнялася 895,6 м, руська *миля* – 972,4 м [43, с. 91].

Хоча ця міра довжини вже давно вийшла з ужитку, вона все-таки й надалі живе в актуальній свідомості носіїв німецької мови [141, с. 97]. Метронім *Meile* є не лише компонентом композит (напр.: *Meilenstein* ‘віха’), але й цілої низки ФО, напр.: *etw. drei Meilen gegen den Wind riechen* – “за версту чути що-н.”; *sie stinkt drei Meilen gegen den Wind* – “від неї за версту тхне парфумами” [315, т. 2, с. 322, 49]. Семантика значної (недосяжної) відстані гіперболізувала значення німецької ФО *auf hundert* (або *tausend*) *Meilen nicht* – “аж ніяк” [315, т. 2, с. 49] та української *за милю* – “на значній відстані; далеко, здаля”. В останній метронім *миля* виражає власне свою семантику міри довжини.

Зазначимо, що в українців, як і у східних слов’ян узагалі, ця запозичена міра мала дещо невизначений характер (пор.: *довга як миля козацька* – “дуже довга, безкінечна” [324, с. 92]), тому вона не набула широкого вжитку і, за деякими винятками, не зафіксована фразеологією, тобто є етнокультурно нерелевантною.

Натомість у східних слов'ян був поширеним метронім *верста* (*верства*), який походить від дієслова *вѣртѣти* ‘вертїти’, що спочатку означало поворот плуга, а потім – відстань від одного повороту плуга до іншого, довжину борозни [157, с. 142]. Така довжина становила з кінця XVII-го століття 1,0668 км і вживалася до запровадження метричної системи [309, с. 77]. Українська етносвідомість “законсервувала” цей метронім у ФО за *версту* – “відразу; дуже, сильно або здалеку” [324, с. 57], де семантика значної довжини вже не є домінуючою.

Лінгвокультуремну асиметрію створюють українські ФО, в яких метронім *верста* (*верства*) позначає міру не дорожньої довжини, а висоти людини, напр.: *верства келебердянська* (*чугуївська, пирятинська, мальована* і т. ін.) – “дуже висока на зріст людина” [324, с. 57]. Очевидно, причиною цього є те, що в українській лінгвоспільноті когнітивно релевантною є асоціація *високий* → *довгий*, бо *високу людину* часто називають *довгою людиною*. Це й стало підґрунтям для утворення усталених порівнянь *великий* (*довгий*) *мов пирятинська* (*чугуївська*) *верства* або *високий як верства* у значенні “дуже високий” [323, с. 21].

*Верствою* українці називали і *верстові стовпи*, які ставили обабіч дороги на віддалі 1,056 км один від одного для визначення відстані між певними пунктами [309, с. 77]. Асоціації з цими стовпами спричинили розширення семної структури метроніма *верства* за рахунок сем “одинокій” і “худий”, утворивши ФО-лінгвокультуреми *немов верства на шляху* – “про самотню людину”; *сухий як верства* – “дуже худий”; *як мальована верства* – “дуже високий і худий” [323, с. 21].

Наголосимо, що у слов'ян поширеними були міри довжини невідомі німецькому лінгвосоціуму (напр., *сажень*), або які мали німецькі витоки, але при концептуалізації, українською мовною свідомістю зокрема, повністю демотивувалися й отримали нове лінгвоспецифічне та етнокультурне наповнення (напр., *гак*), що підтверджують дискурсивні зразки, напр.:

*Дитина щойно з дороги, проїхала таку далеч, зморилася, – цій дитині було вже двадцять із гаком і сажень зросту, – йому б тепер швидше спочити та попоїсти, а він приневолює битися!* [338]. Як бачимо, метронім *гак* виражає тут не міру довжини, а генералізоване значення певного надлишку до будь-якої міри, хоча походить він від німецького *Hacken* ‘гак, багор’, що слугувало мірилом довжини. Наразі етимологи ще не прояснили етимологію слов’янського *гака*, тобто невідомо, еталоном якої ж міри він був. Деякі вчені твердять про концептуальний зв’язок *гака* з косою (довжина ручки коси – метронім довжини), інші – з риболовним гаком (метронім ваги), що може пояснити семантику надлишковості [157, с. 146]. Остання ж, як свідчить наведений дискурсивний зразок, набула релевантності в семній структурі цього метроніма. Підтверджує це й полісемна ФО *давати / дати гаку* – “1) проходити або проїздити зайву відстань, рухаючись кружним шляхом; 2) збочувати у своїх діях, вчинках; відходити від обраного в житті шляху, правильної лінії і т. ін.” [324, с. 177].

Іншу лінгвокультурну долю мав поширений у слов’ян ще з часів Київської Русі *сажень*, який спочатку дорівнював довжині витягнутої руки, тому приблизно була такою ж, як і *крок*. З XIX-го століття він стала більш визначенішою і більшою: 2 м 13,36 см [157, с. 136] або 1 м 89,65 см [309, с. 520], тобто дорівнюва трьом *аршинам*. Розрізняли *косовий сажень* (довжина, рівна відстані між кінцем ноги і кінцем витягнутої вгору руки) і *маховий сажень* (відстань між кінцями простертих поземно рук – звідси вираз *плавати саженями*, тобто плавати, викидаючи наперед одну руку за другою).

Метронім *сажень* був настільки популярним, що його знаходимо і в творах художньої літератури XX-го століття, наприклад, у М. Рильського: [ ... ] *він, умираючи, сказав Василеві взяти города, його більше проти Михайла на сажень ушир* [ ... ] [340]. Проте така популярність не сприяла включенню цього лінгвокультурного метроніма до образної МКС українців, яка часто представлена фразеологією. Очевидно, термінологічна частина семної

структури лексеми *сажень* домінувала такою значною мірою, що не піддалася з часом загальномовній тенденції до вторинної, образної номінації мовних знаків.

3.1.2. Концептополя нім. RAUMMAß / укр. МІРА ОБ'ЄМУ. Давньою мірою об'єму рідких і сипучих тіл у німців був, за даними Д. Г. Мальцевої [141, с. 97–98], *Scheffel* ‘шеффель’ (від 30 до 300 літрів), який вживався більшою мірою для зерна; щось на зразок чана або відра. Хоча ця міра для різних німецьких земель була неоднаковою і тлумачний словник наводить дещо інші дані [335, с. 787] – від 23 до 223 літрів. Більш того, метронім *шеффель*, окрім міри об'єму, виражає ще й просторову семантику: *шеффелем* називали площу землі, яку можна було засіяти кількістю зерна повного шеффеля.

Назва цієї міри об'єму збереглась у низці ФО: *etw. in vollen Scheffeln einheimsen* – “лопатою загрибати” (напр., гроші), діставати безліч (напр., подарунків, компліментів тощо); *einen Scheffel Salz mit jmdm. gegessen haben* – “пуд солі з’їсти з ким-н. (часто спілкуватися, тривалий час прожити з ким-н.)”; *sein Licht unter den Scheffel stellen* – “закопувати свій талант у землю, приховувати свій талант” [315, т. 2, с. 159].

В українській етнокультурі не згадується взагалі метронім *шеффель*, що створює лакунарність вище наведеним німецьким фразеологічним-лінгвокультуремам, оскільки українськими не метричними аналогами *шеффеля* були *чверть* (близько 210 л) і *четверик* (26,239 л) [309, с. 639]. Проте ці метроніми не набули в українському мовному просторі статусу концептуально значущих, що підтверджується і відсутністю фразеологізмів з такими компонентами. Тут маємо справу, на нашу думку, з певною тенденцією: фразеологія не зафіксувала жодної ФО з будь-яким етнокультурним метронімним компонентом міри об'єму, незважаючи на те,

що такі міри існували, навіть деякі були дещо специфічними [309, с. 223, 639; 308, т. 4, с. 358]:

- 1) *четвертина* – міра об'єму рідин (3,1 л);
- 2) *жменя* – давня міра прядива;
- 3) *мажа* (означає “чумацький віз”) – міра ваги, об'єму, що дорівнює місткості одного чумацького воза;
- 4) *чисниця* – три нитки, взятих разом;
- 5) *пасмо* – десять чисниць;
- 6) *десяток* – десять пасом;
- 7) *півміток* – двадцять пасом;
- 8) *міток* – сорок або п'ятдесят пасом.

Одним із найбільш поширених компонентів ФО в українській мові є *жменя*, що належить до мір антропометричного походження і не відзначається математичною точністю [253, с. 180–182]. Це кількість чогонбудь, що вміщується в прикритій долоні. Це була також найменша одиниця вимірювання прядива.

Українські ФЛ з компонентом *жменя* іронічно характеризують людські стосунки і не мають еквівалентів з таким компонентом у німецькій мові. ФО *наставляй обидві жмені; держи в обидві жмені* зі значенням “не сподівайся чогось, не надійся, не розраховуй на що-н.” [324, с. 143] вказують на намагання, бажання людини щось досягти. У такому ж стилістичному ракурсі використовується ФО *вхопити в обидві жмені* – “нічого не одержати, не досягти успіху і повернутися без прибутку, результату” [324, с. 143]. Зауважимо, що ця ФЛ, як і попередні, при позитивній структурі має заперечне значення. Такі одиниці відзначаються значною експресивністю та іронічним забарвленням.

Показово, що паремія *моє у жмені, а не в чужій кишені* позитивно характеризує ставлення людини до нечесних дій, афер, злочинів тощо, означаючи “бути чесним і необтяженим якоюсь провиною” [326, с. 124]. Її

милозвучність уживання підтримується римою. У прислів'ях *чуже візьмеш жменькою, то чорт твоє міркою; чужого візьмеш жменю, а свого віддаси пізніше пригоршню; чужого візьми жменю, твоє будуть брати пригорщами* [326, с. 72, 123] протиставляються велика (*мірка, пригорща*) і мала (*жменя*) міри. Підкреслюючи суть “людина мусить відповідати за свою помилку, нечесний вчинок”, ці ФО характеризують морально-етичні взаємини та означають “здійснивши чи одержавши щось нечесно, втратиш більше”.

Актуальними в українській мові є також ФО з компонентами-назвами *пучка, щіпка, дрібка*, які мають значення міри антропометричного походження з невизначеною кількістю [253, с. 182–184]. В українській мові існує низка ФЛ з компонентами *дрібка* і *пучка* або з їхніми демінутивними утвореннями. ФО *ані дрібочки* означає “анітрохи” [324, с. 219] і відзначається емоційністю. Значення її підсилює вживання іменника в демінутивній формі та частки *ані*. Таке ж значення “анітрохи, ніяк” має ФО *ні на дрібку*. ФО *до дрібки / дрібочки* вказує на граничну межу чого-небудь і означає “повністю, цілком, до решти” [324, с. 219]. Фразеологізм *і дрібки в роті не було* – “зовсім нічого не їсти, не пити; хто-н. дуже голодний” [324, с. 219] характеризує стан людини після певного часу, інколи декількох днів без їжі.

ФО *ручками та пучками; з пучок (та з ручок)* виражають різні семантичні нюанси (перший вказує на процес заробітку, збагачення – інколи в протиставленні до когось іншого, а другий – на наступний етап, процес споживання заробленого та означають “власною важкою працею” [324, с. 219]. Соціально-економічний стан людини – бідність – характеризує ФО *голий як пучка* – “дуже бідний, убогий” [324, с. 219].

Таким чином, аналіз концептополів нім. LÄNGENMAß / укр. МІРА ДОВЖИНИ та нім. RAUMMAß / укр. МІРА ОБ'ЄМУ виявив не лише лінгвокультуремну, а й лінгвоконцептуальну асиметрію. Імовірно, при концептуалізації простору, як одного з універсальних культурних кодів [121, с. 232], семіотично важливішою була і є міра довжини, оскільки остання має

більшу значущість у вираженні “антропо-предмето-центрованості” [196, с. 169] простору. Це пов’язано насамперед з тим, що міри довжини мають як статичну локативність, так і динамічну (рух “угору – вниз”, “уперед – назад”, “праворуч – ліворуч” тощо), а ці просторові орієнтири є, як відомо, універсальними й вибудовуються на архетипно-символьних підвалинах.

3.1.3. Концептополя нім. GEWICHTMAß / укр. МІРА ВАГИ. Незначну “концептуальну щільність” мають у німецькій та українській лінгвокультурах концептополя нім. GEWICHTMAß. / укр. МІРА ВАГИ, репрезентовані у фразеологіях трьома метронімами: національно маркованим у німців *лотом* (*Lot*) (давня міра ваги, яка дорівнювала одній тридцятій фунта й використовувалась для визначення вмісту срібла у сплавах), більш інтернаціональним *фунтом* (*Pfund*), який дорівнював 409,5 г (або 500 г у німецькомовному просторі [335, с. 703]) й застосовувався на території України з X-го століття до запровадження метричної системи мір, та національно маркованим в українців *пудом*.

У лінгвокультуремному *лоті* еталонізувалася ознака незначної ваги, тому в німецькому лінгвосоціумі цей метронім набув семантики чогось рядового, звичайного, напр.: *von jmdm., etw. gehen hundert auf ein Lot* – “гріш ціна кому-н., чому-н.”; *ein Mensch wie fünf auf ein Lot gehen* – “звичайнісінька людина, така, як і всі” [315, т. 2, с. 32]. Такі ФО, як знаки вторинної номінації, віддзеркалюють загальну асоціативно-образну антропологічно спрямовану тенденцію: легке – незначне, важке – значне. З цієї ж причини, можливо, більша міра ваги *Pfund* “фунт” втратила метронімне значення у фразеологізмах *sein Pfund vergraben* – “закопати свій таланти у землю” та *mit seinem Pfunde wuchern* – “наживатися на своєму таланті, спекулювати своїм талантом” [315, т. 2, с. 107]. Тут, як бачимо, *фунт* має фразеологічно зумовлене значення “таланти”, тобто щось важливе, значне. Як метронім, *фунт* уживається лише у складі усталених порівнянь *angeben wie ein Pfund*

*Gehacktes* – “вихвалитися, виламуватися як житній пряник у помийниці”; *angeben wie zehn Pfund nackte Mücken* – “бушувати”; *angeben wie ein Pfund Sülze* – “хотіти здаватися більшим, ніж є насправді; хто-н. задається, що й поганою тріскою носа не дістанеш” [311, с. 136–137].

Натомість в українській фразеології *фунт* має метронімне значення, напр.: (*знати, узнати*) *почому фунт (ківш) лиха* – “багато горя, біди, неприємностей і т. ін.” [324, с. 295]. Показово, що паралельно з фунтом уживається етномаркований метронім *ківш*, який не мав хоч би приблизної величини об’єму або ваги, а вага запозиченого *фунта*, навпаки, була чітко визначеною. Це зафіксовано народом в усталеному порівнянні *як один фунт* – “рівно, точно” [324, с. 739].

У східних слов’ян, і в українців зокрема, була поширена також більша міра ваги – *пуд* (16 кг). Цей компонент-метронім гіперболізує значення ФО-лінгвокультурам, напр.: (*не один або добрий*) *пуд солі з’їсти* – “довго жити з ким-н., зазнати чималих випробовувань у спільних діях, пізнати, вивчити когось і т. ін.”; *як пуд ваги скинути (з себе)* – “відчути велике полегшення” [324, с. 656].

Ще більшою мірою ваги був *берковець* (десять пудів). Дивно, що цей метронім не зафіксований українською фразеологією, оскільки він має чітко виражену національно-культурну специфіку, незважаючи на те, що слово відоме в російській мові – *берковець*, білоруській – *берковець*, польській *berkowiec* і називає в усіх згаданих мовах подібний денотат: міру ваги міста Бьоркьона [331, т. 1, с. 156].

Як бачимо, формування концептополів нім. GEWICHTMAß / укр. МІРА ВАГИ характеризується повною етнокультурною спрямованістю, що створюється асиметрією ФЛ. Втративши власне метронімне значення, згадані міри ваги, як компоненти знаків вторинної номінації, набули різної лінгвоетнокультурної маркованості, незважаючи на часто спільне походження (виникнення).



Таким чином, у галузі фразеологічних лінгвокультурем, а відтак і концептів, українського та німецького народів простежується як подібність (симетрія), так і відмінність (асиметрія). Спільність фразеологічних концептів цих мовних етносів пояснюється їх належністю до однієї індоєвропейської сім'ї та наявністю багатовікових соціально-економічних, історичних і культурних контактів.

Відмінність в обсягу концептів віддзеркалює національну специфіку життя народів. Зіставно-типологічний метод засвідчив, що в згаданих мовах відбувається процес формування за допомогою лінгвокультурем, як лексемних, так і фразеологічних, абстрактних концептів, які відображають світ як об'єкт загальнолюдського пізнання, на одному й тому ж підґрунті. Цим пояснюється збіг концептів, що утворилися в межах одних і тих же тематичних груп. Так, на прикладі нашого дослідження були встановлені однакові фразеологізми-лінгвокультуреми тематичної групи "Метроніми".

З іншого ж боку, основою для фразеотворення може бути культурно-історичний розвиток конкретних країн і народів або своєрідність національного розуміння та категоризації об'єктивної дійсності, тому вони мають і національний, специфічний характер. Наш аналіз маніфестує відмінності в наборі фразеологічних одиниць-лінгвокультурем (ФОЛ), оскільки в образній основі ці одиниці відображають етнічний побут, традиції, звичаї, які є цілком і повністю специфічними. Значна кількість українських ФО з метронімним компонентом є своєрідними й неповторними, вони являють собою віддзеркалення українських традицій та української культури, дають уявлення про особливості способу життя українського народу та багату й неповторну історію України.

Ціла низка німецьких ФО-метронімів не мають аналогів в інших мовах, бо основою для них слугують особливості економічного розвитку країни, звичаї та традиції німців, національно-специфічні реалії, властиві німецькому етносу. Специфіка осмислення німецьким народом різних боків

національного життя знайшла своє втілення в культурному шарі концепту, який репрезентується у ФОЛ і вносить своєрідність до семантичної системи німецької мови. У зв'язку з цим повна тотожність фразеологічної концептуалізації значною мірою непоширене явище, оскільки часто одні й ті ж явища побуту та навколишньої дійсності породжують різні асоціації, осмислюються з різних боків, у них бачаться різні концептуальні ознаки, які стають основою концептів-метронімів. Останні віддзеркалюють національне бачення світу носіями тієї чи іншої культури, а також процеси світобачення і світорозуміння в різних лінгвокультурних спільнотах.

### **3.2. Спільні та відмінні характеристики фразеологічних лінгвокультурем-гастрономонімів**

Найчіткішу маніфестацію (етно)культурного складника того чи іншого концепту можна простежити на прикладі ФО, які містять у своїй структурі релевантні для будь-якого лінгвокультурного соціуму компоненти. З-поміж таких культуронасичених компонентів виокремлюються лексеми, які номінують продукти харчування та напої – *гастрономоніми* (від грецьк. *gastros* ‘шлунок’ + *nomos* ‘закон’ + *онума* ‘ім’я’), бо “національна їжа – це та частина Космосу, що переходить до нас усередину і стає частиною мікрокосмосу. Їжа – це посередник між внутрішнім та зовнішнім світами” [54, с. 49], тому такі реалії матеріальної культури, як національні кухні, страви, що формуються на основі спільного для певного народу смакових відчуттів, є невід’ємною частиною національної культури кожного народу і являють собою цінності [128, с. 48]. Продукти харчування – це один із найдавніших універсальних “пластів матеріальної культури й побуту, що являє собою історично першу сферу виникнення та існування культурних цінностей, людина оперує цим поняттям щоденно, оскільки продукти харчування є першоосновою фізичного існування” [19, с. 5–6].

За спільним культурним складником гастрономіями організуються в гастрономічний культурний код, який є системою знаків матеріального й духовного світу, що стали носіями культурних смислів [69, с. 9–11]. Образна система харчових продуктів уважається одним із найважливіших кодів культури [56, с. 128]. Декодування культурного коду сприяє, на наш погляд, вивченню світосприйняття та світорозуміння певного лінгвосоціуму.

В. Г. Гак, виокремлюючи серед інших сфер культури і харчування, пише про те, що в цій сфері можна розрізнати чотири аспекти [52, с. 140–141]: 1) артефакти (продовольчі продукти, кухонний посуд тощо); 2) організація (розподіл форм прийому їжі протягом року і протягом доби); 3) ідеологія (сукупність уявлень, вірувань, символів і т. п., що стосуються цієї сфери культури), яка представлена в тому випадку, якщо прийом їжі пов'язаний з якими-небудь символами або обрядами (весільний обід, поминки тощо), а також із харчовими табу та преференціями; 4) поведінка (розсаджування людей за столом, поведінка в момент прийому їжі). Це дозволяє нам екстраполювати засади аналізу кулінарних текстів П. П. Буркової [30, с. 12] на гастрономічне концептополе будь-якої мови в цілому і визначити його як окрему семіотичну підсистему, яка складається із (1) знаків-самоідентифікації, (2) національної самоідентифікації, (3) знаків ідеологем та (4) знаків культурних домінант.

Так, 1) гастрономіації як знаки-самоідентифікації та національної самоідентифікації дозволяють судити про людей за тим, що вони їдять, оскільки кожний народ асоціює себе з певними стравами, наприклад, за українцями закріпилася репутація споживачів сала, борщу та горілки (самогону), а за німцями – кислої капусти з сосисками та пива. Національна самоідентифікація пов'язана також із релігійними стереотипами (напр., дотримання посту в християн); 2) знаки-ідеологеми пов'язані з номінацією сфери влади та відповідної ідеології, бо протягом всієї історії розвитку людства за тим чи іншим владним режимом закріплювався гастрономічний

образ; 3) як культурні домінанти гастрознаки номінують культурні цінності (напр., манери поведінки за столом, моду на певні продукти харчування, пріоритети споживання тієї чи іншої страви в українській або німецькій лінгвокультурі тощо).

Викладене вище дозволяє стверджувати, що дослідження асиметрії німецьких та українських фразеологічних лінгвокультурем, які передають гастросемантику, і, які беруть участь у формуванні концептополів СТРАВИ та НАПОЇ, є актуальним у лінгвістиці, бо наразі відсутні ґрунтовні мовознавчі праці, в яких би аналізувалися лінгвокультурами-гастрономіями крізь призму лінгвокультурологічної парадигми фразеології. До того ж, абсолютно новим є зіставний аспект такого дослідження.

3.2.1. Концептополя нім. *SPEISE* / укр. СТРАВА. Названі концепти є гіпонімами до ключових гіперконцептів гастрономічного коду – нім. *ESSEN* / укр. ЇЖА, які відображають одну з найголовніших умов біологічного виживання людини, оскільки харчування є необхідною умовою людського існування і, відповідно, одним із найважливіших чинників зовнішнього середовища, який постійно впливає на людину, бо потреба в харчуванні є однією з фундаментальних потреб людини, від якої безпосередньо залежить саме життя [152, с. 67]. Тому ці концепти належать до найважливіших смислових сфер буденної свідомості; вони визначають існування етнокультури і значною мірою формують її лінгвосеміотичну систему та систему комунікації.

Так, низка феноменів харчування німецької гастрокультурної системи має чітко виражену національну специфіку, що виявляється в гастрономічних уподобаннях німців: у центрі цієї системи знаходяться номінації м'яса й ковбасних виробів (*Wurst* “ковбаса”, *Wurstchen* “сосиска”, *Bockwurst* “сарделька”), картоплі (*Kartoffel* “картопля”) та пива (*Bier* “пиво”) як типових німецьких продуктів, які віддзеркалюють етнічну, лінгвосеміотичну й

комунікативну специфіку [63, с. 6]. Натомість центр гастрокультурної системи давніх слов'ян, а відтак і українців, презентує рослинна їжа (зернові культури, пізніше овочі), що пояснюється розвиненим землеробством у цих народів [136, с. 6].

Тому не дивно, що фразеологізації німецьких фразеологізмів-лінгвокультурем значною мірою сприяє гастрономію *Wurst* “ковбаса”, оскільки цей продукт харчування є одним із найулюбленіших для німців. Існує навіть європейський стереотип про німців як *ковбасників*, хоча цей стереотип досить відносний, бо ковбаса, як продукт, була відома ще з часів античності (в гомерівській “Одіссей” згадується їжа подібна до ковбаси: кишки тварин, начинені жиром і кров'ю). Саме ж слово *Wurst* “ковбаса” – сучасний продукт харчування – можна назвати німецьким “винаходом” зафіксованим ще у 11-му столітті. Любов німецького народу до цієї їжі віддзеркалилась у багатьох ФО, пареміях і навіть власних іменах (напр., *Hanswurst* – персонаж у народних шванках), не говорячи вже про більш ніж 100 сортів ковбаси у Німеччині [304, с. 152].

Дійсно, існують численні сорти цього продукту харчування, технологія виробництва якого бере свій початок із середньовіччя [124]: *die Weisswurst* – варена теляча ковбаса з приправами, яку перед вживанням підігривають у киплячій воді; *die Bockwurst* – ковбаски, сардельки із суміші нежирного м'яса. Перед вживанням їх відварюють, зазвичай продаються на вулиці; *die Knackwurst* – невелика злегка копчена ковбаса з посіченого м'яса та шматочків сала, подається гарячою; *die Leberwurst* – ковбаса з печінки тварин. Один із найпопулярніших у німців сортів ковбаси; *die Mettwurst* – копчена ковбаса з нежирного посіченого м'яса; *die Schlackwurst* – злегка підкопчена суха ковбаса з яловичини, свинини та шматочків сала.

Така різноманітність ковбасних виробів передбачає їх диференціацію за якістю, а відтак, і за ціною. Матеріальна ціна товару, як правило, визначає його нематеріальну цінність – антропокатегорію, яка охоплює всю ієрархію

ціннісних пріоритетів людини, тому когнітивний сценарій приготування особливої ковбаси зумовив інтеграцію концептополів “Дорога ковбаса” та “Дорога людина” у межах німецької ФО *jemand will immer eine besondere Wurst* (або *Extrawurst*) *gebraten haben* (досл.: хто-небудь завжди хоче мати особливу ковбасу) – “хто-небудь претендує на особливу увагу до себе” [337, Bd. 5, с. 1750].

Значна частина ФО з гастрономонімом *die Wurst* віддзеркалює звичаї і традиції німців, напр.: *Wurst wider Wurst* (досл.: ковбаса проти ковбаси) – “послуга за послугу” [337, Bd. 5, с. 1749]. Фразеологізації цієї одиниці сприяв середьовічний звичай дарувати один одному з приводу свята забою домашньої худоби (*Schlachtfest*), свиней зокрема, шматок м’яса чи ковбаси, зробленої зі свинини. При цьому подарунки були рівноцінні, що й сформувало внаслідок інтеграції периферійних зон концептів “Подарунок” і “Послуга” значення аналізованої ФО (пор. прислів’я *brät ’st du mir eine Wurst, so lösche ich dir den Durst* (досл.: якщо ти приготуєш для мене ковбасу, то я втамую твою спрагу) – “за позику віддяка” [315, т. 2, с. 333]). Сприяла фразеологізації аналізованої ФО і аналогія з біблійним *Auge um Auge, Zahn um Zahn* (букв.: око за око, зуб за зуб) [304, с. 153]. Традиція проведення народних змагань, за даними Л. Рьоріха [337, Bd. 5, с. 1750], лягла в основу образно-мотиваційної бази ще однієї ФО: *es geht um die Wurst* (досл.: йдеться про ковбасу) – “наразі настав вирішальний момент” [336, с. 686], оскільки переможці таких змагань часто отримували у винагороду ковбасу.

Раніше німці дивилися на ковбасу як на грубий і нешляхетний продукт харчування, бо вона протиставлялася “благороднішій” печені, яка не містила неприглядних на вигляд тельбухів та інших неапетитних компонентів [304, с. 152]. Цей когнітивний сценарій знайшов відображення у ФО *es ist jemandem (alles) Wurst* (букв.: кому-небудь (все) ковбаса) – “кому-н. байдуже, однаково, кому-н. (на все) наплювати” [315, т. 2, с. 333], бо первинний смисл цього

виразу був, за даними Г. Вальтера та В. М. Мокієнка [304, с. 152], “мені абсолютно все байдуже, мене це не цікавить, як і те, що міститься в ковбасі”.

Фразеотворчим став також сценарій виробництва ковбаси, який передбачає подрібнення м’яса, утворення фаршу, для ФО *Wurst aus jemandem machen* (досл.: робити з кого-н. ковбасу) – “жорстоко побити кого-н.” [315 т. 2, с. 333] (пор. рос. *сделать котлету из кого-либо*), де образ подрібненої в м’ясорубці м’ясної тушки згідно антропоморфного принципу формування знаків вторинної номінації інтегрувався з образом сильно побитої людини.

Фразеологізації лінгвокультурам з гастрономією *Wurst* сприяв і німецький народний гумор, напр.: вираз *es ist Wurst wie Schale* (досл.: хоч ковбаса, хоч шкірка) – “хоч круть-верть, хоч верть-круть” [311, с. 156] є алюзією на прислів’я-пародію *Alles hat ein Ende, nur die Wurst hat zwei* (досл.: все має один кінець, лише ковбаса – два) [337, Bd. 5, с. 1751].

Про незначне, дещо зневажливе поцінування ковбаси в німецькій лінгвокультурі свідчить ФОЛ *die Wurst* (або *mit der Wurst*) *nach der Speckseite* (або *nach dem Schinken*) *werfen* (досл.: кидати ковбасою на сальний бік (або на шинку) – “пожертвувати малим заради великого” [315, т. 2, с. 333]. Л. Рьоріх тлумачить цю ФО без семантики жертви – “досягти великого за допомогою малого” [337, Bd. 5, с. 1749]; *das kannst du in die Wurst hacken* (досл.: це ти можеш порубати до ковбаси) – “це нікуди не годиться”; *nicht um tausend Würste!* (букв.: і за тисячу ковбас!) – “ні за що в світі!”; *ein armes Würstchen* (бідна ковбаска (сосиска) – “1) бідолаха; 2) нікчемна, нікудишня людина” [315, т. 2, с. 333].

В українців же ковбаса – особливо домашнього приготування – є чітко вираженим знаком національної самоідентифікації. Вона завжди поцінувалася і не була частим “гостем” на їхніх столах, бо під час постів, яких суворо дотримувалися українці, ковбаса була забороненою стравою (пор. *дбає як за ковбасу в піст* – “не дбає, байдуже ставиться” [323, с. 71]).

Протягом уже не одного століття ковбаса вважається улюбленою стравою українців [309, с. 295], що знайшло своє віддзеркалення у “душі народу” (фразеології), напр.:

- ковбаса делікатес, зажди ласий шматочок: *ласий як до ковбас* – “має особливу пристрась”; *ласий як кіт на ковбасу* – “дуже любить що-н.” [323, с. 71];
- ковбаси ніколи не буває багато: *довге як ковбаса* – “про що-н. мале, коротке” [323, с. 71];
- втрата ковбаси свідчить про певні збитки, які засмучують людину: *сердиться як би пес ковбасу з’їв кому* – “дуже невдоволений, сердитий” [323, с. 114].

Як бачимо, в українській і німецькій мовах існує повна асиметрія ФОЛ із гастрономічним компонентом *ковбаса*, створюючи у такий спосіб релевантне для обох концептополів етнокультурне наповнення.

Лінгвокультурально маркованим як у німецькій, так і в українській лінгвоспільнотах є також гастрономічний *Butter* “масло”, що входить до складу численних ФО. Проте ця маркованість не є такою домінуючою, як для ФО з компонентом *ковбаса*, оскільки тут маємо спільні концептуальні засади утворення ФО, які базуються на властивостях коров’ячого масла:

- 1) жирова м’яка речовина, напр.: нім. *es geht wie Butter* (досл.: це йде, наче масло) – “що-небудь йде (проходить) безперешкодно”; *jemandem Butter aufs Brot schmieren* (досл.: намазувати кому-небудь масло на хліб) – “умаслювати, улещувати кого-небудь” [311, с. 42; 315, т. 1, с. 132]; укр. (*іти, ніти* і т. ін.) *як з маслом* – “легко, успішно, чітко, без перешкод і т. ін.; дуже добре”; *говорить як маслом мастить* – “облесно, улесливо говорить”; *плаває як пиріг у маслі* – “благоденствує, заможно живе” [324, с. 368; 323, с. 89];
- 2) розтавання масла та перехід до м’якого стану, напр.: нім. *ein Herz wie Butter haben* (досл.: мати серце, наче масло) – “бути



м'якосердим”; *weich wie Butter sein* (букв.: бути м'яким, наче масло) – “бути м'якосердим”; *zerschmelzen / dahinschmelzen wie Butter an der Sonne* (досл.: танути, наче масло на сонці) – “швидко минати (про яке-небудь почуття)”; *wie Butter an der Sonne zerrinnen* (досл.: танути, наче масло на сонці) – “спливати як вода, танути як віск (напр., про гроші)” [311, с. 42];

- 3) ситний продукт харчування, напр.: нім. *Butter verdirbt keine Kost* (досл.: масло не псує страву) – “каші маслом не зіпсуєш”; *Butter bei den Fischen haben* (букв.: мати масло з рибою) – “чудово жити, мати гроші”; *das ist ein Stück Butter im Brei* (досл.: це шматок масла в каші) – “неочікуване щастя” [315, т. 1, с. 133; 337, Bd. 1, с. 286]; укр. *живе (плаває) як вареник у маслі* – “добре, заможно живе”; *живе як галушка в маслі* – “добре, заможно живе, благоденствує”; *живе (купається) як пампук у маслі* – “благоденствує, заможно живе”; *живе (купається) як сир у маслі* – “безтурботно живе, благоденствує” [323, с. 20, 35, 109, 135].

Як бачимо, не всі властивості масла рівномірно концептуалізовано у згаданих мовах, що свідчить про певну лінгвокультуремну асиметрію ФО з гастрономонімом *масло*. Така асиметрія може бути викликана етнокультурно маркованими компонентами ФО (напр.: компонент *пампук* у ФО *живе (купається) як пампук у маслі*) або національно й культурно специфічними когнітивними підвалинами світосприйняття та світорозуміння об'єктивного світу українським і німецьким етносами, напр.: наведені вище приклади чітко маніфестують долучення компонента *масло* до розбудови гіперконцепту ЩАСТЯ та гіпоконцептів ЩАСЛИВЕ ЖИТТЯ і ЗАМОЖНЕ (БАГАТЕ) ЖИТТЯ, проте німецький гастрономонім *Butter* бере участь у формуванні концептів ВТРАТА та НЕЩАСТЯ, бо масло – це ситний продукт, втрата якого дуже засмучує (пор. наші висновки щодо особливостей концептуалізації гастрономоніма *ковбаса* в українській мові): *jemandem ist*

*das Butter vom Brot gefallen* (досл.: у кого-н. масло впало з хліба) – “кому-н. дуже не пощастило”; *jemand sieht aus, als hätte man ihm die Butter vom Brot genommen* (досл.: хто-н. має такий вигляд, начебто у нього забрали масло з хліба) – “хто-н. має дуже збентежений вигляд”; *jemand läßt sich die Butter vom Brot nicht nehmen* (досл.: хто-н. не дозволить забрати масло з хліба) – “хто-н. не дасть себе скривдити”. Пор. укр. *хто-н. не дасть собі в кашу наплювати* [315, т. 1, с. 132].

Лінгвокультуремно асиметричною є німецька ФО *Butter auf dem Kopf haben* (букв.: мати масло на голові) – “зробити негарний вчинок і через це соромитися, мати нечисту совість” [337, Bd. 1, с. 286]. Ця ФО утворилася внаслідок усічення прислів'я *wer Butter auf dem Kopf hat, soll nicht in die Sonne gehen* (досл.: у кого масло на голові, той не повинен виходити на сонце), мотивуючим когнітивним сценарієм якого стала давня традиція німецьких селянок носити на базар масло у кошиках, які вони ставили на голову.

Концептуальна значущість гастроніміма *масло* в німецькому етносі маніфестується навіть тим, що він, як компонент ФО *es ist alles in (schönster) Butter* (досл.: все у (найкращому) маслі) – “все у найкращому порядку” [337, Bd. 1, с. 286], бере участь у формуванні культурно релевантного для німців концепту ORDNUNG “ПОРЯДОК” (А. М. Приходько визначає телеонімічний валоратив ORDNUNG як мірну одиницю німецького етнічного менталітету [див. про це: 185]). Появу цієї ФО Л. Рьоріх пов'язує з віддзеркаленням у мові періоду конкуренції між маслом і маргарином, виробництво якого розпочалося в кінці XIX століття, а значне поширення зафіксовано після Першої Світової війни. Відповідно, масло асоціювалося у німців з усім первинним, найкращим, а маргарин – з маргінальним, гіршим, неякісним.

Натомість в українській зустрічаємо компаративну ФО *дурний як масла грудка* – “дуже дурний” [323, с. 89], яка повністю нівелює позитивні асоціації, пов'язані з цим продуктом (м'якість, приємний зовнішній вигляд,

смак тощо). Затемненим є мотиваційне підґрунтя, завдяки якому виникла ця ФО. К. І. Мізін зробив спробу пояснити такі випадки “хибної” мотивації образу масла повторними вербальними проекціями первинного словника людини, які можуть часто викликати протилежні асоціації [153, с. 45]. Показовою є німецька компаративна ФО *wie Butter* (букв.: як масло) – “1) занадто легко; 2) чутливий, дуже сентиментальний; 3) безенергійний; поступливий; м’якохарактерний” [311, с. 42]. На її прикладі можна простежити пейоративність в утворенні нових значень мовної одиниці внаслідок зміни асоціативних зв’язків базового образу, який лежить в основі номінації.

Отже, незважаючи на те, що концептуальне підґрунтя гастрономоніма *масло* може виявляти певні збіги в українському та німецькому етносах, наприклад, за ознаками “ситне харчування”, “благополуччя”, “щастя”, є випадки асиметрії ФЛ.

Етнокультурному “насиченню” концептополя СТРАВИ сприяє в німецькому мовному середовищі фітонім *Kartoffel* “картопля”, який водночас може виконувати функцію гастрономоніма, оскільки картопля є однією з улюблених “харчових” культур у Німеччині. Вона готується за різними рецептами й у різних варіаціях. Про популярність картоплі у Німеччині свідчить те, що в багатьох європейських, особливо в слов’янських, мовах позначення картоплі прийшло саме з Німеччини: болг. *картоф*, рос. *картофель*, укр. *картопля*, хорв. *krumpir* та ін. Навіть ті позначення картоплі, які мають повністю слов’янське звучання, є власне кальками з німецької мови або вказують, з якої частини Німеччини картопля попала в ту чи іншу країну: пол. *ziemniaki* та словацьк. *zemiaki* – це переклад з німецької *Erdapfel* (досл.: земляне яблуко), а чеш. *brambory* за походженням пов’язане з назвою Бранденбурга, звідки до Чехії доставляли картоплю [304, с. 115].

У фразеологічній системі німецької мови є ФО з цим компонентом зі значенням простої, доступної для всіх їжі, яка навіть може набридати, напр.:

*es sind kleine Kartoffeln* (досл.: це дрібна картопля) – “це просто, це дрібниці”; *jeden Tag Kartoffelsuppe!* (досл.: кожного дня картопляний суп!) – “щодня одне й те ж” [315, т. 1, с. 371]; *die dümmsten Bauern haben (ernten) die dicksten Kartoffeln* (досл.: найдурніші селяни мають (вирощують) найбільшу картоплю) – “про тих, хто без особливї праці мають у всьому успіх” [337, Bd. 3, с. 813]. Німецький концепт KARTOFFEL “всотує” і військову сферу, напр.: *rin in die Kartoffeln, raus aus den Kartoffeln* (досл.: то в картоплю, то з картоплі) – “то так, то сяк; то туди, то сюди (про суперечливі накази)” [315, т. 1, с. 371]. В основі цієї ФО лежить сценарій військових маневрів, які проводилися у Німеччині: одні командири наказували солдатам зайняти позицію на картопляному полі, а інші забороняли це робити, створюючи таким чином ситуацію невизначеності: солдати не розуміли, чи мають вони право заходити на картопляне поле і цим самим нанести збитки селянам, чи ні, бо за німецькими законами армія повинна була відшкодувати ці збитки. Це й стало основою для появи карикатури Ф. Вюльфінга у “*Fliegende Blätter*” (1881), де він уперше вжив цей вираз [304, с. 114–115].

В українській фразеології гастрономонім *картопля* (у народі ще *бульба* або *бараболя*) майже зовсім не представлений. Не фіксують ФО з компонентом *картопля* і фразеологічні словники, хоча українці говорять: *картопля – половина хліба; їмо бараболі і не клянемо долі*. Як бачимо, ставлення українців до картоплі позитивне, хоча тривалий час (після її завезення в Україну в XVII столітті) ця рослина вважалася “нечистою”, “чужою” [309, с. 275]. Очевидно, така суперечлива передісторія культу картоплі на Україні, яка деякою мірою навіть пов’язана з культурним, а відтак і мовним, табу, вплинула на те, що згаданий фітонім, концептуалізований в етносвідомості українців, майже не репрезентований у знаках вторинної номінації, утворюючи в такий спосіб показову асиметрію ФО-лінгвокультурам. Виняток становлять нечисленні діалектні ФО, напр.: *хоч картоплю (картошку) саджай (сажай, сади)* – “дуже брудний (про вуха,

шию)”; *картошка (картоха) в мундирах ще вариться* – “стримувати того, хто хоче піти додому” [325, с. 148–149].

Єдиним частково симетричним випадком є ФО нім. *eine Kartoffel im Strumpf haben* (досл.: мати картоплю в панчохах) – “ходити в драних панчохах” та укр. *ніс як бульба* – “про людину з круглим, великим носом” [315, т. 1, с. 371; 323, с. 101], образно-мотиваційна база яких вибудована на схожості чого-небудь за формою з картоплею, основою чому є подібність метафоричних полів у межах європейського мовного простору. Проте навіть при такій спільності когнітивних механізмів світосприйняття етнокультурна свідомість вносить певні корективи: німці порівнюють форму картоплини з дірками на панчохах, а українці – з формою носа. Відразу зазначимо, що український приклад може бути сумнівним, бо достеменно невідомо, який з омонімів став основою для фразеологізації: *бульба* “картопля” чи *бульба* “булька”.

Серед рідких страв слід згадати концептуально значущий для німців гастрономонім *Suppe* “суп”, який є досить продуктивним у німецькій мові для утворення цілої низки ФО, напр.: *ein Haar in der Suppe finden* (досл.: знайти волосину в супі) – “придиратись до дрібниць”; *in der Suppe sitzen* (досл.: сидіти в супі) – “бути в скрутному (матеріальному) становищі; сидіти на міліні”; *klar wie die (dicke) Suppe* (досл.: прозорий, наче (густий) суп) – “повністю зрозуміло”; *die Suppe schmälzen* (досл.: заправляти суп смальцем) – “покращувати матеріальне становище” [337, Bd. 5, с. 1588; 315, т. 2, с. 235; 311, с. 178].

Про популярність супу в німців свідчать різні народно-етимологічні перекручення, у результаті яких утворилася, наприклад, компаративна ФО *es zieht wie Hechtsuppe* (досл.: тягне, наче суп із щуки) – “про великий протяг”. Запозичене на основі ідіш з кримінального жаргону порівняння *hech supra* (як буря, ураган, шторм) унаслідок хибно-етимологічної чисто мовної асоціації було розшифроване як *Hechtsuppe* “суп із щуки” [304, с. 102].

Як бачимо, гастрономонім *Suppe* викликає у німців як позитивні, так і негативні асоціації. Значущою для німецького лінгвосоціуму є якість супу: рідкий суп, який готували незаможні люди, оцінюється негативно, відповідно, густий – позитивно. Дихотомія *багатство – бідність* сприяє при залученні механізмів метафоризації транспонуванню знаків первинної номінації концептополя “Страви” до концептополя “Фінанси”, де долучаються механізми фразеологізації, формуючи в такий спосіб аналізовані ФО.

Натомість в українському етносі страва *суп* набула певного поширення в національній кухні лише останнім часом, оскільки століттями “чужий” *суп* не міг скласти гідну конкуренцію “своєму” *борщу*, який узагалі вважається однією з головних страв українців, тому кажуть *Борщ – хазяїн, Борщ – найстарша страва*. Борщ був обов’язковим навіть у поминальному обіді: “щоб дідам пара пішла, щоб з парою душа вилетіла” [309, с. 52]. Проте борщ активно “завойовує” нових поціновувачів в інших країнах, наприклад у Росії, поступово витісняючи рос. *щи*, що дозволяє деяким дослідникам російської гастрокультури стверджувати про борщ, як національну російську страву [див. 30; 238].

Українська ж фразеологія, а вона, як і фразеології інших мов, тяжіє до пейоративності вторинного знакопозначення, не передає семантики гастрономоніма *борщ* як важливої, основної страви. Навіть навпаки, борщ позиціонується з чимось буденним, поширеним, дешевим, напр.: *дешево як борщу за грейцар* – “про велику кількість дешевого товару”; *набрав як борщу на шило* – “нічого не отримав”; *дметься як легке в борщі* – “про набундючену пихату людину” [323, с. 18, 81].

Значно більшу пошану має в українській етнокультурі гастрономонім *хліб*, який вважається “найбільш сакральним видом їжі” [320, с. 384–385] (у мовній свідомості росіян концепт ХЛІБ також займає центральну позицію [193, с. 213]); його символіка наскрізь пронизує онтологію людини, а

ставлення до нього побожне, культове, бо це Божий дар. Хліб випікають переважно у формі сонця і називають святим, тому їсти його потрібно лише з непокритою головою; при ньому не можна лаятися, насилати на когось прокльони. Хліб має обрядове значення при сватанні, заручинах, батьківському благословенні на шлюб, при новосіллі, на похоронах тощо. Хліб є символом щастя, розмноження, згоди, єднання, багатства [309, с. 618].

Хліб для українців – це продукт, без якого вони взагалі не уявляють свого існування; це найголовніша їжа, напр.: *хліб насущний* – “1) засоби, необхідні для прожитку, для існування; 2) щось найважливіше, найістотніше” [324, с. 745]. Проте хліб має високий семіотичний статус не лише в українському етносі, а й, наприклад, у німецькому, про що свідчить функціонування цього гастрономіма навіть у формулах привітання [62, с. 11].

Як бачимо, хліб не є для українців знаком національної самоідентифікації, однак він являє собою культурну доміанту. Він, як зазначає О. В. Філіппова [238, с. 62], має неабияке значення для різних світових культур, оскільки для багатьох країн хліб є основним продуктом харчування. Це свідчить про певну універсальність цього гастрономіму. Тому не дивно, що українська та німецька фразеології демонструють майже повну відсутність асиметрії ФОЛ із компонентом *Brot* “хліб”.

Простежується збіг за більшістю концептуальних параметрів формування концептів нім. BROT / укр. ХЛІБ за допомогою ФО, напр.: симетрія (1) при розбудові концепту ЖИТТЯ на основі вище згаданого *метафоричного принципу* (концептуальна та мовна картини світу, або концептуальний і мовний рівень свідомості, або концепти та мовні одиниці утворюють типові зв'язки, які мовознавці по-різному називають, хоча мова йде про одне й те ж явище, напр.: гештальтні метафори (О. П. Воробйова, Л. І. Белехова), метафоричні принципи (О. П. Левченко). Ми послуговуємось останнім терміном [127, с. 9]). 1) *хліб* → *це життя*: нім. *das liebe* (або *das*

*tägliche) Brot* (досл.: любий (або щоденний) хліб) – “хліб насущний”; *etwas nötig haben wie's liebe Brot* (досл.: чогось дуже потребувати, наче любого хліба) – “що-небудь дуже необхідне” [315, т. 1, с. 124; 311, с. 39]; 2) *хліб* → *це заробіток*: тяжкий хліб – тяжкий заробіток, легкий хліб – легкий заробіток, напр.: нім. *das ist ein hartes (або schweres) Brot* (досл.: це твердий (або важкий) хліб) – “хліб, здобутий у поті чола”; *sich sein Brot schwer verdienen* (досл.: важко заробляти собі хліб) – “тяжкою працею заробляти собі хліб”; *Brot kostet Schweiß* (досл.: хліб коштує поту) – “щоб мати, треба працювати”; *nach Brot gehen* (досл.: йти за хлібом) – “шукати заробітку; заробляти на хліб”; укр. *тяжкий хліб* – “заробітки, здобуті важкою працею, великими зусиллями”; *легкий хліб* – “1) засоби для існування, здобуті без труднощів, без особливих зусиль; 2) неважка робота, заробіток без важкої праці, без докладання особливих зусиль” [315, т. 1, с. 124; 324, с. 746]; 3) *наявність хліба* → *це хороший заробіток, достаток, ситне життя*, напр.: нім. *sein Brot haben* (досл.: мати свій хліб) – “вийти в люди, мати свій заробіток”; *sein gutes Brot haben* (досл.: мати свій хороший хліб) – “добре заробляти”; *in Arbeit und Brot kommen* (досл.: прийти до роботи та хліба) – “влаштуватися на роботу”; *jemandem das Brot nehmen* (досл.: взяти у кого-небудь хліб) – “позбавити кого-небудь шматка хліба, засобів існування”; укр. *і хліб і до хліба* – “необхідні засоби для існування; достаток”; 4) *хліб* → *це гість*, напр.: нім. *jemand isst das tägliche Brot bei jemandem* (досл.: хто-небудь кожного дня їсть у кого-небудь хліб) – “хто-небудь у кого-небудь частий гість”; укр. *хліб та (і) сіль!* – “уживається як традиційне привітання до кого-н. під час їди з побажанням доброго апетиту” [315, т. 1, с. 124; 324, с. 745, 746]. Ця ФО утворена на основі старовинного українського звичаю *підносити хліб-сіль*, який означає вручення гостям при зустрічі паляниці хліба й солі на знак хлібосольства, великої пошани та в урочистих випадках.

Лінгвосеміотичну значущість хліба підтверджує звернення до етнографічного матеріалу: у старовинному українському весільному обряді



свати з хлібом, сіллю та пляшкою горілки в супроводі жениха та старшого боярина ходили до батьків дівчини свататися [67, с. 57].

Зазначимо, що саме ФО з компонентом *хліб*, які передають лінгвокультуремну симетрію в українському й німецькому етносах, чітко маніфестують опозицію “свій – чужий”. Ця опозиція вважається лінгвокультурною універсалією [19, с. 13], яка в будь-якому соціумі осмислюється за допомогою різнорівневих зв’язків людини: родинних, сімейних, етнічних, мовних, конфесійних, соціальних. Архетипне підґрунтя концептів нім. BROT / укр. ХЛІБ формується за участю опозиції “свій – чужий” на основі родинних і сімейних зв’язків: родинне, сімейне (моє) протиставляється сусідському (не лише сусіди, а й гості), тобто чужому, напр.: нім. *sein eigen Brot essen* (досл.: їсти свій власний хліб) – “жити своєю працею”; *fremder Leute Brot essen tut weh* (букв.: від чужого хліба робиться зле) – “чужий хліб боком вилізе; чужа хата гірше ката”; *besser eigenes Brot als fremder Braten* (досл.: краще свій хліб, ніж чужа печеня) – “свій хліб ліпший; свій борщ, хоч і не солоний, ліпший за чужу юшку”; укр. *свій хліб* – “засоби для існування, здобуті власними зусиллями; власні заробітки”; *жити на чийось хлібах* – “за чийсь рахунок, на чийомусь утриманні” [315, т. 1, с. 125; 324, с. 746].

Ідіоетнічними для українців є метафоричні принципи 1) *відсутність хліба* → *це фізична слабкість*, напр.: *говорить як три дні хліба не їв* – “мляво, тихо говорить”; *робить наче три дні хліба не їв* – “мляво, повільно працює”; *ходить як неначе три дні хліба не їв* – “ледве пересувається” [323, с. 44]. Символіка числа *три* сприяє гіперболізації значення цих ФО; 2) *відсутність хліба* → *це відсутність розуму*, напр.: *дурний як сало без хліба / дурний як сало* – “дуже дурний”. Як бачимо, навіть споживання сала без хліба вважається для українців нерозумною справою [323, с. 130]; 3) *хліб* → *це скромність і щирість*, напр.: *добрий як кавалок хліба* – “про щирі і скромну людину” [323, с. 62].

Для німців когнітивно значущими й водночас ідіоетнічними є метафоричні принципи *хліб* → *це життєвий досвід*, напр.: *wissen, auf welcher Seite das Brot gebuttert ist* (досл.: знати, на якому боці хліб намазаний маслом) – “бути бувалою людиною; бути в бувальцях”; *jemand kann mehr als Brot essen* (досл.: хто-н. може більше, ніж хліб їсти) – “хто-н. може більше, ніж постолити плести”; *останній хліб* → *це останній час життя*, напр.: *jemandem ist sein (letztes) Brot gebacken* (досл.: кому-небудь спекли його (останній) хліб) – “кому-н. лишилося недовго жити; недовго ряст топтати”; *sein Brot ist bald aufgefressen* (досл.: його хліб невдовзі буде доїдений) – “хто-н. уже є літньою людиною” [315, т. 1, с. 124; 337, Bd. 1, с. 263].

Асиметрія ФО-лінгвокультурем із гастрономонімом *хліб* може виникати на основі різної аксіологічної кваліфікації концептів BROT у німецькому та ХЛІБ в українському етносах: німці не завжди так високо поцінують хліб, як українці, напр.: *das kostet nur ein Brot* (досл.: це коштує лише буханця хліба) – “це дуже дешево”. Ймовірно, цінність хліба для німців дещо нівелює їхня любов до свіжих булочок, які є обов’язковим атрибутом сніданку. Ця побутова особливість життя німців лягла в основу ФО *etwas geht ab wie warme (frische) Semmeln* (досл.: що-н. розпродується, наче теплі (свіжі) булочки) – “що-н. швидко розпродати”; *dumm wie Brot sein* (букв.: бути дурним, наче хліб) – “бути надзвичайно дурним” [337, Bd. 1, с. 265; 311, с. 38, 166]. Остання ФО вживається, як правило, у такому вигляді: *dumm wie Brot sein, (aber nicht so nahrhaft)* (досл.: бути дурним, наче хліб, але не таким поживним) і маніфестує повну лінгвокультуремну асиметрію ФО (пор. укр. *дурний як сало без хліба*) в українській і німецькій мовах, причиною чому є асиметричне аксіологічне наповнення концептів нім. BROT / укр. ХЛІБ.

Показово, що гастрономонім *хліб* має в межах згаданої української ФО семантичний перетин із гастрономонімом *сало*, який слугує основою для формування релевантного для української етнокультури концепту САЛО. Можна погодитися з О. П. Левченко [127, с. 41], що САЛО не є основним

українським концептом і не відображає ментальності українського народу [321, с. 105], проте цей концепт є, на нашу думку, одним із основних, про що свідчать численні ФО з компонентом *сало*, які вербалізують різноманітні концепти. Це зумовлено традиціями української кулінарії, де з приправ на першому місці стоїть солоне свиняче сало, улюблена приправа українців [86, с. 146]. Як бачимо, асиметрія українських ФО-лінгвокультурем на тлі інших мов, німецької зокрема, апріорі закладена вже на денотативному рівні, оскільки німці не споживають солоного сала.

В українській МКС гастрономонім *сало* – символ чогось принадного, хорошого, корисного [127, с. 277], напр.: *як салом по губах кому* – “кому-н. приємно, радісно”; *як салом помазав кого* – “догодив, зробив що-н. приємне” [324, с. 628; 323, с. 130]. Спільним для українського та німецького етносів є асоціативний зв’язок *сало* – *жир*, тому компонент *сало* може розбудовувати концепт КОРПУЛЕНТНІСТЬ ЛЮДИНИ, напр.: укр. *запливати / запливти салом* – “ставати гладким, повніти”; нім. *Speck auf dem Leibe haben* (букв.: мати сало на тілі) – “обростати жиром; товстіти, жиріти” [324, с. 315; 315, т. 2, с. 203], безпосередньо пов’язаний на основі асоціативної аналогії *товстий* → *повільний* з ідіоетнічним концептом ВАЙЛУВАТІСТЬ, напр.: укр. *обростати / обрости салом* – “ставати інертним, байдужим до всього” [324, с. 574].

В українців і німців сало – це достаток, заможність (пор. гастрономоніми *масло*, *ковбаса* в українському та німецькому етносах), напр.: укр. *живе як бобер в салі* – “добре, заможно живе”; *обріс як нирка в салі* – “благоденствує, заможно живе”; нім. *jemand lebt wie die Made im Speck* (досл.: хто-н. живе, наче личинка в салі) – “хто-н. як сир у маслі купається, хто-н. живе як у Бога за пазухою” [323, с. 121; 311, с. 113].

Сценарій термічного приготування з сала лою, який використовувався для освітлення приміщень, ліг в основу мотивації українських асиметричних ФОЛ із негативною семантикою, напр.: *лій топити з кого* – “мордувати кого-

н., знущатися з когось”; *заливати / залити (рідко налити) за шкуру сала кому* – “завдавати кому-н. великого горя, страждань, дуже дошкуляти комусь” [324, с. 310]. Каганець, коли закінчується лій (сало), гасне. В основі когнітивного сценарію згасання вогню лежить архетип “життя – вогонь”: гасне вогонь – закінчується життя, який актуалізується при фразеологізації словосполучень із компонентом *сало*, напр.: *живе як без сала / лою каганець* – “доживає останні дні” [323, с. 130, 84].

Гастрономонім *сало* як в українській, так і в німецькій мові виявляє й таку архетипну опозицію, як “свій – чужий”, напр.: укр. *боїться як жид сала* – “не любить, уникає”; нім. *der Speck ist am fettesten in anderer Leute Pfannen* (досл.: найжирніше сало у чужій пательні) – “у чужих руках завше більший шматок; усе чуже смачніше” [323, с. 55; 315, т. 2, с. 203].

Суперечливе, неоднозначне ставлення до сала у німців простежується на прикладі ФО *Speck und Dreck* (досл.: сало й бруд) – “сама грязь, бруд; усякий мотлох” [315, т. 1, с. 153], де, очевидно, когнітивно-фразеотворчою основою слугувала перцептивна властивість сала – масність: попадаючи на одяг, шкіру тощо така речовина притягує до себе увесь навколишній бруд. Ідіотетнічним для німецького соціуму є також метафоричний принцип *сало* → *це робота*, напр.: *jemand geht ran an den Speck* (досл.: хтось хапається за сало) – “так працює, що аж курява здіймається; у кого-н. робота горить у руках”; *ran an den Speck!* (досл.: хутчіш до сала!) – “давай!, починай!, за роботу!” [315, т. 2, с. 203]. Образно-мотиваційна база таких ФО має антропоморфний характер: від тяжкої роботи зменшується підшкірний прошарок жиру людини.

У формуванні концептополя СТРАВИ активну участь беруть ФО, які утворилися внаслідок національно-специфічного поєднання компонентів при фразеологізації, напр.: нім. *Arme Ritter* (досл.: бідні лицарі) – “грінки (вимочені в молоці й підсмажені шматочки білого хліба)”; *kalter Hund* (досл.: холодний собака) – “торт із сухого печива з какао (для повної готовності цей

торт охолоджують при низькій температурі)”; *kalter Kuß* (букв.: холодний поцілунок) – “ескімо”; *falscher Hase* (досл.: фальшивий заєць) – “рулет (печеня у формі довгого округлого шматка, який схожий на тушку зайця)”; укр. *Божжа їжа* – “поминальна кутя у вигляді каші з пшениці, ячменю, рису тощо з солодкою підливою (з меду)”; *багата кутя* (див. про культурний сценарій “багата кутя” [191]) [335, с. 91, 491, 573; 309, с. 300].

Як бачимо, концептополе СТРАВИ, лінгвокультурний аналіз якого нами зроблено на прикладі найбільш етнокультурно маркованих страв німецького й українського народів, охоплених їхніми фразеологіями, виявляє асиметрію ФЛ з усіма розглянутими гастрономіями. Основним чинником таких розбіжностей при формуванні концептополя “Страви” у згаданих народів є, на наш погляд, відмінна аксіологія світосприйняття різних лінгвосоціумів. Причина цього вбачається в нашаруванні специфічної для кожного етносу культурної інформації при концептуалізації понять, пов’язаних із такою важливою для існування людини галуззю – продукти харчування. Ця інформація кодується за допомогою архетипів, стереотипів, еталонів, символів, прецедентних текстів тощо.

3.2.2. Концепти нім. GETRÄNK / укр. НАПІЙ. Унікальність вербалізації концептополя НАПОЇ виявляється в тому, що напої, на відміну від страв, мають тенденцію до інтернаціоналізації, тобто часто той чи інший напій однаково активно споживають як етнос, який породив цей напій, так і етноси, де з таким напоєм знайомі зовсім недавно. Єдиною відмінністю є культура приготування та споживання. Остання являє собою індикатор, за яким визначають етнокоріння певного напою. Про витоки етнокоріння сигналізує культурно значущий для цього мовного етносу концепт, який значною мірою формується за допомогою відповідного гастрономіма. Наприклад, для німців культурно релевантними є концепти-гастрономіми BIER “ПІВО” та KAFFEE “КАВА”, оскільки, незважаючи на поширеність цих напоїв, вони

для німецького лінгвосоціуму є реаліями, що відображають національний характер народу та специфіку його звичаїв і традицій. Як гастрознаки і *Bier*, і *Kaffee* являють собою більшою мірою не знаки національної самоідентифікації, а культурні доміанти.

*Bier* “пиво” є національним німецьким напоєм, відомим ще з часів Середньовіччя. Пиво п’ють й інші народи світу, проте так майстерно цей слабоалкогольний пінистий напій з солоду та хмелю можуть варити лише німці. Любов до пива і вміння чудово його готувати є національною гордістю народу. Ш. Зайденіц та Б. Баркоу [84, с. 22] зазначають, що Німеччина є одним із трьох основних виробників пива у світі, а “пиво для німців не лише спосіб життя, воно наповнює життя смислом”.

Сортів пива існує велика кількість, тому ФО, до структури яких входить цей гастрономонім, відкривають дивовижний світ життя німців [103, с. 115], напр.: *jemand holt das Bier* (досл.: хто-н. приносить пиво) – “хто-н. запропастився куди-н.” [315, т. 1, с. 101]. Коли поціновувачі пива мають спрагу, то і хвилини, необхідні, щоб хто-небудь приніс чергову порцію пива, здаються вічністю. Цей когнітивний сценарій ліг в основу образно-мотиваційної бази наведеної ФО; *mit jemandem dickes Bier machen* (досл.: варити з ким-н. густе пиво) – “приятелювати, водитися, мати справу з ким-н.” [315, т. 1, с. 101]. Основою для фразеологізації цієї ФО слугує побутова реалія, пов’язана з приготуванням пива: цей напій варили декілька чоловік, тому ФО передає семантику спільної з ким-небудь дії; *etwas wie sauer (saures) Bier anbieten* (досл.: пропонувати що-н., наче прокисле пиво) – “невідчепно нав’язувати що-н., галасливо рекламувати що-н.” [311, с. 30]. Прокисле пиво важко збути, тому для цього потрібні додаткові зусилля. Цей сценарій і ліг в основу образно-мотиваційної бази ФО; *das ist nicht mein Bier* (досл.: це не моє пиво) – “це не моя справа”; *jemand hat sich das Bier selbst gebraut* (букв.: хто-н. сам собі зварив пиво) – “хто-н. сам винен” [337, Bd. 1, с. 194]. Фразеотворчою тут є архетипна опозиція “свій – чужий”; *fluchen wie ein*

*Bierkutscher* (досл.: лаятися, наче розвізник пива) – “лаятися як візник” [311, с. 30]. *Bierkutscher* – візник пивоварного заводу, характерна фігура для Берліну кінця XIX століття. У цей час у Берліні з’являються перші потужні броварні. Готова продукція розвозилась по місту на конях, а візники отримали прізвисько *Bierkutscher* [141, с. 72]; Л. Рьоріх фіксує і нову ФО *das Bier trocken ’runterwürgen müssen* (букв.: мусити ковтати пиво сухим) – “пити пиво без горілки” [337, Bd. 1, с. 194]. Ця ФО побудована, очевидно, за аналогією до когнітивного сценарію проковтування сухого (не помащеного чим-небудь) хліба; *jemand braut Bier ohne Malz* (досл.: хто-н. варить пиво без солоду) – “хто-н. хоче шляхом обману отримати користь із певної справи”; *das Bier ist über eine Brücke (durch einen Graben) gefahren* (досл.: пиво переїхало міст (могілу) – “пиво розбавлене водою” [337, Bd. 1, с. 193–194]. Німці, як відомі поціновувачі пива, дуже негативно сприймають будь-які відхилення в якості цього напою.

В українському етносі пиво набуло значного поширення лише в наш час, тому концепт ПИВО не має ключового значення для культури українців, що підтверджує і фразеологія, якою не зафіксовано жодної ФО з компонентом *пиво*. Але цю етнокультурну лакуну функціонально заповнює деякою мірою концепт БРАГА, оскільки, як напій, брага була відома нашим предкам ще за часів Володимира Великого. Слід зауважити, що пиво й брага – слабоалкогольні напої (концентрація алкоголю в пиві 3-4 %, а в бразі – 16 %) [160, с. 179]. Можливо тому в українських ФО з компонентом *брага* відсутня семантика споживання алкоголю, напр.: *допався як свиня до браги* – “жадібно, без міри їсть або п’є”; *їсть як свиня* – “неохайно, жадібно їсть”; *нарепався як свиня браги* – “надмірно наївся або напився”; *причепився як свиня до браги* – “жадібно їсть або п’є” [323, с. 131–133]. Зооніму *свиня* в українській фразеологічній картині світу приписуються чи не всі можливі негативні риси людини [127, с. 204].

Міцні напої не в шані у німецького етносу. Зустрічаємо лише *der Schnaps* “горілка” у компаративній ФО *das ist Rum wie Schnaps* (досл.: це ром, неначе горілка) – “хоч верть-круть, хоч круть-верть”. Порівняння виникло на основі гри слів (каламбуру) *rum* “навколо” та *Rum* “ром”. Натомість українці водночас і люблять свою *горілочку* або *самогончик* (останнім часом горілка домашнього виробництва набуває для української етнокультури концептуального значення. Тут можна згадати народну пісенну творчість, наприклад, такий рядок із народної пісні: *Самогоне, самогоне, хто тебе тільки не гонить ...?*); наслідки, до яких призводить уживання міцних алкогольних напоїв (алкоголізм, агресія тощо).

Традиційно зловживання горілкою засуджується українським народом. У фразеологічних словниках не фіксуються ФО, які верифікують концепти ГОРІЛКА та САМОГОН, а відшукані нами у діалектних словниках ФО, що номінують гастрономоніми *горілка* й *самогон*, мають різко негативне забарвлення, напр.: *вогненна (вогняна) вода* – “горілка”; *гаряча вода* – “горілка”; *скажена вода* – “горілка”; *поросяча водичка* – “горілка”; *свинячі ліки* – “самогон, узагалі горілка”; *скажене молоко* – “горілка” [325, с. 70, 71, 192, 212].

Г. Д. Гачов безпосередньо пов’язує культ певних напоїв у представників різних лінгвокультур із відмінностями в національних характерах [55, с. 580]: “Пиво й розмова, горілка й бійка, шнапс і марш, вино й секс ... Але пиво – напівсп’яніння, напівтверезість. Не зрозумієш: серйозно чи жартома. Пиво – містифікація та розіграш, що властиво чехам. Інша справа – горілка: прямодушна, як і російська людина: відразу видно – п’яний, напився, не в собі. А з пивом людину, коли тараторить що-небудь, – ще й не розбереш: від сп’яніння або розум так її розмірковує, чи така норма думки? Пиво – не Вино. Те кров збуджує, пристрасть і ерос, і гнів – і це в романських народів”.



Повна лінгвокультуремна асиметрія простежується на прикладі німецьких ФО з гастрономімом *Kaffee* “кава”. На тлі абсолютної відсутності українських ФО з цим компонентом (*кава* в українців – це не лише напій, а й різновид ворони; лиховісний і стервоїдний птах [309 с. 265]), німецький гастрономімом *Kaffee* сприяє формуванню негативних концептів БАНАЛЬНІСТЬ та ОГИДА, напр.: *das ist kalter Kaffee* (досл.: це холодна кава) – “це вже давно всім відомо; це зовсім нецікаво”; *jemandem kommt der (kalte) Kaffee hoch!* (досл.: кого-н. нудить від (холодної) кави) – “це огидно!, дивитися гидко!” [337, Bd. 3, с. 790]. Такі перлини “душі народу” ще раз засвідчують те, що німці є визнаними гурманами: кава повинна бути свіжозвареною і гарячою!

Прецедентним для німецької та української етнокультур є гастрономімом *Milch* “молоко”, який не можна не згадати у дослідженні фразеологічних лінгвокультурем. Прецедентність цього напою, як лінгвокультурного феномену, має давні витoki, бо створена на ґрунті біблійного дискурсу: виразом *Land, wo Milch und Honig fließt* (досл.: країна, де течуть молоко та мед) не раз називається у Біблії рай (згадаймо 12 річок молока та меду, які протікали небесним Єрусалимом), тому сучасна фразеологізована інтерпретація цього сталого словосполучення має семантику “країна достатку”. Образ молочних та медових рік з давніх-давен побутував у німецькій народній традиції і виражав бажання людей добратися до країни, де можна бути багатим та щасливим [337, Bd. 3, с. 790].

Проте не лише німцям відомий цей вираз. Завдячуючи біблійним текстам, ним послуговуються й інші народи, українці зокрема. Але українська етносвідомість внесла певні корективи до форми й семантики аналізованого виразу: гастрономімом *Honig* “мед”, який невід’ємно вживається у німецькому мовному просторі з гастрономімом *Milch*, символізуючи достаток, гармонію (пор. ФО *aus dem Munde fließt Milch und Honig* (досл.: з рота течуть молоко й мед) – “гарні, улесливі слова”), замінено

на етнокультурно маркований для українців *кисіль*, тому в українських замовляннях і казках фігурує *молочна ріка з кисільними берегами* як неможливий світ, земний рай [309, с. 375].

Натомість ФО *aussehen wie Milch und Blut* (досл.: мати вигляд, наче молоко й кров) – “здоровий і червонощокий, як кров із молоком” [311, с. 119] маніфестує повну лінгвокультуремну симетрію: укр. *як молоко та кров* – “здоровий, з рум’янцем на щоках” [324, с. 403]. Ця ФО передає семантику молодості та краси, яка вибудовується на основі символіки червоного й білого кольорів. Як у німців, так і в українців білий колір асоціюється з невинністю, чистотою, а червоний – це колір життя, любові (кохання), відданості, тому аналізована ФО характеризує здорових, міцних молодих людей.

Молоко, хоч і ситний продукт, але все ж таки напій. Тому, щоб утамувати на довший час голод, у молоко потрібно додати щось травне, наприклад, покрити який-небудь хлібобулочний виріб. Наявність останнього була індикатором соціального статусу німецької родини. На цьому ґрунті виникла ФО *jemand hat nicht viel in die Milch zu brocken* (досл.: хто-н. має небагато, щоб покрити в молоко) – “хто-н. живе дуже скромно, не може похвалитися великими достатками” [315, т. 2, с. 53]. Узагалі, проаналізована нами вище культурно-семіотична кваліфікація гастрономіма *молоко*, як символу достатку та благополуччя, наскрізь пронизує семантику ФО з компонентом *молоко* в українській і німецькій мовах, напр.: укр. *пташине молоко* – “щось найсмачніше, найприємніше, найбільш бажане”; нім. *die Milch abrahmen* (досл.: збирати вершки з молока) – “збирати вершки (брати собі найкращу частину чого-н.)” [324, с. 403; 315, т. 2, с. 53]. Материнське молоко – це перший продукт харчування новонародженого, тому воно символізує початок життя або життєвий досвід, напр.: укр. *з молоком матері* – “від народження, з перших днів життя”; (*ще*) (*материне*) *молоко на губах не обсохло* – “хтось дуже молодий,

неповнолітній, недосвідчений і т. ін.”; нім. *etwas mit der Muttermilch eingesogen haben* (досл.: всмоктати що-н. із молоком матері) – “володіти певними якостями й особливостями від народження” [324, с. 403; 337, Bd. 3, с. 1033].

Фізичні перетворення молока внаслідок процесу бродіння додали перцептивну ознаку “кислий смак” при фразеологізації деяких ФО, семантика яких базується на такому універсальному мовному явищі, як синестезія: кислий смак поєднується у межах синестезії з чимось неприємним. Універсальність цього явища передбачає наявність подібних за формою та значенням ФО в обох аналізованих мовах, напр.: укр. *аж молоко кисне* – “стає неприємно, моторошно”; нім. *bei jemandem ist die Milch sauer* (досл.: у кого-н. кисле молоко) – “хто-н. поводиться непристойно; кому-н. що-н. зіпсували (настрій, прагнення тощо)” [324, с. 403; 337, Bd. 3, с. 1034].

Лінгвосеміотичну значущість німецького концепту MILCH демонструє ФО *jemand verkauft seine Milch nicht an anderen* (досл.: хто-н. не продає свого молока іншому) – “хтось не хоче мати справу з іншим” [337, Bd. 3, с. 1034] на прикладі семіотичної опозиції “свій – чужий”. Натомість українська фразеологія не фіксує подібних ФО. Українці можуть виокремлювати не глибинні, а поверхневі, наприклад перцептивні, властивості молока, колір зокрема, напр.: *по молоко* – “мимо цілі” [324, с. 403]. Тут актуалізується образ мішені: чорна невелика цятка на білому тлі. Показово, що лінгвосеміотично релевантними є у німців і продукти з молока, сир зокрема, оскільки в Німеччині, як власне і в багатьох країнах Європи, існував звичай причащати в особливо урочистих випадках життя “сімейним сиром” (нім. *Familienkäse*) [32, с. 327].

Як бачимо, українські та німецькі ФО з базовим компонентом *молоко* демонструють більшою мірою лінгвокультуремну симетрію, формуючи концепти БАГАТСТВО, ДОСТАТОК, ЗДОРОВ’Я, БІДНІСТЬ, ДОСВІД, НЕПРИЄМНІСТЬ, у такий спосіб декларуючи відому універсальність

світобачення різних етносів. Проте ці ФО передають і національну специфіку, що підтверджує перманентну присутність етнокультурних смислів при категоризації та концептуалізації об'єктивного світу різними народами.

Насамкінець слід проаналізувати, на наш погляд, базовий для багатьох культур гастрономізм, який представляє і концептополя нім SPEISEN / укр. СТРАВИ, нім. GETRÄNKE / укр. НАПОЇ, оскільки його їдять ложкою або п'ють. Це – мед. У міфологіях народів світу, болгарській зокрема, він вважається їжею богів та символом безсмертя [57, с. 114], тому займає важливе місце в обрядах і ритуалах різних етносів: в Україні, наприклад, мед здавна вживається з лікувальною метою і в ритуальних обрядах на весіллі, на Різдво, Маковія, при першому купанні дитини, похоронах тощо [309, с. 357].

Причиною такої лінгвосеміотичної значущості гастрономіма *мед* є його солодкий смак. У давні часи, коли ще невідомою була технологія виробництва цукру, мед був чи не єдиною солодкою стравою (напоєм). Мед або страви (напої) з меду споживали переважно на свята, ним ласували, тому і в українській, і в німецькій мовах на основі метафоричних принципів утворилися численні ФО, напр.: *солодкий (мед) → приємний*: укр. *як медом по губах* – “дуже подобається, приємне що-н. комусь”; нім. *jemandem Honig um den Bart schmieren* (досл.: мазати кому-н. медом навколо бороди) – “улещувати, умаслювати кого-н., лестити кому-н.” [324, с. 384; 315, т. 2, с. 169]; *мед на губах → нещирість, фальш у словах*: укр. *з медом на вустах* – “який нещиро говорить приємні речі; облесливий, нещирий”; *сказати (аж) з медом та (з) маком* – “облесливо, нещиро, удавано доброзичливо і т. ін.”; нім. *Honig reden* (досл.: медом говорити) – “говорити медові речі, багато обіцяти, лестити”; *Honigrede ist nicht ohne Gift* (досл.: медові слова – не без яду) – “слова ласкаві, та думки лукаві”; *Honig im Maul und ein Schermesser in der Hand* (досл.: у писку мед і в руці ніж) – “про нещирі дружні наміри або стосунки” [324, с. 383, 384; 315, т. 1, с. 347; 337, Bd. 3, с. 735]; *відсутність*

*меду* → *скрутне становище*: укр. *не мед* – “1) тяжкий, суворий і т. ін.; 2) комусь тяжко, погано”; *ні мед ні кутя* – “комусь тяжко, погано і т. ін.”; нім. *es ist kein Honigschlecken* (досл.: це не мед лизати) – “це тобі не кутя з медом” [324, с. 383; 315, т. 1, с. 347].

Зазначимо, що на тлі універсальних лінгвосеміотичних кваліфікацій гастрономоніма *мед*, він, як компонент ФО, завжди вносить етнокультурні смисли у знаки вторинної номінації. Прикладом можуть слугувати ФО, в межах яких мед на основі відношення гіперо-гіпонімії концептуально пов’язується з такою українською обрядовою стравою, як кутя. Ця страва німцям невідома, хоча вона дуже давня, відома багатьом народам і лише нині набула ритуального характеру. Ідіоетнічним для українців є також метафоричний принцип *мед* → *це багатство*, напр.: *жити як у меду* – “у достатках, у розкоші” [324, с. 384]. Наявність меду, як і масла (див. вище), на столі свідчила про достаток в українській родині. В основі такої метафоризації лежить поживність цих продуктів. Спільною для останніх є також їх фізична характеристика – м’яка, масна (мед ще й липка) речовина. Ця характеристика актуалізувалася при фразеологізації низки українських ФО, напр.: *як по меду* – “легко, добре виходить”; *липне як муха до меду* – “горнеться, тулиться” [323, с. 90, 98]. Окрім цього, в українському етносоціумі, на відміну від німецького, мед сприймається як ласощі, напр.: *добрий як з медом* – “дуже смачний”; *ідуть як мухи до меду* – “збираються, приваблені чимось добрим”; *ласий як ведмідь до меду* – “дуже падкий, охочий”; *як мед, то й ложкою* – “уживається для вираження надмірного прагнення до чогось, як вияв надмірності в чому-н.; занадто” [323, с. 90, 20; 324, с. 383].

Таким чином, лінгво- й етнокультурний аналіз ФО з гастрономонімними компонентами української та німецької мов, які вербалізують концепти СТРАВИ і НАПОЇ, засвідчив лінгвокультуремну асиметрію проаналізованих ФО на таких рівнях: 1) компонентний склад

(наявність реалій); 2) денотативний; 3) сигніфікативний; 4) конотативний; 5) символіко-предметний, що повністю охоплює класифікацію Г. С. Бухонкіної [31, с. 10–18] щодо локалізації культурно-значущої інформації в мовному знаку.

Маніфестація лінгвокультуремної асиметрії саме на матеріалі ФО з гастрономічними компонентами має глибоке концептуальне підґрунтя, на якому базується сакральність багатьох продуктів харчування. Відтак, ставлення до страв і напоїв переважно побожне, культове. Часто – як німці, так і українці – використовують страви або напої при обрядах і ритуалах. Цьому сприяють їхні символічні кваліфікації, архетипні та міфологічні витоки, наприклад, при формуванні концептополів нім. SPEISEN / укр. СТРАВИ, нім. GETRÄNKE / укр. НАПОЇ активну участь бере архетипна опозиція “свій – чужий”, тому пропоноване дослідження підтверджує тезу Г. Гачева, що національна їжа – це посередник між внутрішнім та зовнішнім світами людини.

### Висновки до розділу 3

1. Концептополя нім. LÄNGENMAß / укр. МІРА ДОВЖИНИ мають тісний семантичний перетин із концептом ПРОСТІР, який вважається базовою категоріальною величиною і може бути інтерпретованим як концепт-ідея, формуючись такими величинами, як “місце”, “напрямок”, “вертикаль / горизонталь”, “спереду / ззаду”, “праворуч / ліворуч”. При формуванні концептополя МІРА ДОВЖИНИ в українській лінгвоспільноті відбулося певне перекриття концептозон концептів ПРОСТІР і ЧАС, що свідчить про асоціативне сприйняття українцями простору разом із часом на основі відомої моделі “час через міри довжини чи просторові ознаки”. Складниками концептополів нім. LÄNGENMAß / укр.

МІРА ДОВЖИНИ, нім. / RAUMMAß / укр. МІРА ОБ'ЄМУ є фразеосемантичні поля (ФСП), структуровані за двома ознаками: 1) субстанціонально-фактурною, яка маркує ідею розміру, товщини, складу предмета, і 2) просторово-локативною – місця, напрямку, відстані (вертикальний / горизонтальний, попереду / позаду, правий / лівий).

2. Концептополя нім. GEWICHTMAß / укр. МІРА ВАГИ мають у німецькій та українській лінгвокультурах незначну “концептуальну щільність” і репрезентовані трьома метронімами: національно маркованим у німців *лотом* (*Lot*), більш інтернаціональним *фунтом* (*Pfund*) та національно маркованим в українців *пудом*. Ціла низка німецьких ФО-метронімів не мають аналогів в інших мовах, бо основою для них слугують національно-специфічні реалії, властиві німецькому етносу.
3. Формування концептополів нім. GEWICHTMAß / укр. МІРА ВАГИ характеризується повною етнокультурною спрямованістю, що створюється асиметрією ФО-лінгвокультурем. Втративши власне метронімне значення, згадані міри ваги, як компоненти знаків вторинної номінації, набули різної лінгвоетнокультурної маркованості, незважаючи на часто спільне походження (виникнення).
4. Концептополя нім. SPEISEN / укр. СТРАВИ, лінгвокультурний аналіз якого нами зроблено на прикладі найбільш етнокультурно маркованих страв німецького й українського народів, виявляють асиметрію ФЛ з усіма розглянутими гастрономіями. Основним чинником розбіжностей при формуванні цих концептополів є, на наш погляд, відмінна аксіологія світосприйняття різних лінгвосоціумів. Причина цього вбачається в нашаруванні специфічної для кожного етносу культурної інформації при

концептуалізації понять, пов'язаних з такою важливою для існування людини галуззю – продукти харчування. Ця інформація кодується за допомогою архетипів, стереотипів, еталонів, символів, прецедентних текстів тощо.

5. Українські та німецькі ФО з такими базовими компонентами, як *хліб, масло, молоко* та ін. можуть демонструвати лінгвокультуремну симетрію, вербалізуючи концепти БАГАТСТВО, ДОСТАТОК, ЗДОРОВ'Я, БІДНІСТЬ, ДОСВІД, НЕПРИЄМНІСТЬ, у такий спосіб декларуючи відому універсальність світобачення різних етносів. Проте ці ФО передають і національну специфіку, що підтверджує перманентну присутність етнокультурних смислів при категоризації та концептуалізації об'єктивного світу різними народами.
6. Лінгво- й етнокультурний аналіз ФО з гастрономічними компонентами української та німецької мов, які формують концептополя нім. SPEISEN / укр. СТРАВИ, нім. GETRÄNKE / укр. НАПОЇ засвідчив асиметрію проаналізованих ФЛ на таких рівнях: 1) компонентний склад (наявність реалій); 2) денотативний; 3) сигніфікативний; 4) конотативний; 5) символіко-предметний.



## РОЗДІЛ 4.

### ТИПОЛОГІЯ НІМЕЦЬКИХ ТА УКРАЇНСЬКИХ ФРАЗЕОЛОГІЧНИХ ЛІНГВОКУЛЬТУРЕМ-МЕНТАФАКТІВ У СФЕРІ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ

#### 4.1. Теософські концепти ЖИТТЯ – СМЕРТЬ

Комплексний, достовірний зіставно-лінгвокультурологічний аналіз фразеологізмів-лінгвокультурем передбачає вивчення як матеріального креативу етнокультури – артефактів, так і ментального її надбання – ментафактів. Для цього нами обрано два онтологічно важливих концепти ЖИТТЯ та СМЕРТЬ, а також два концепти, які, на наш погляд, найяскравіше демонструють контраст організації “духу” німецького й українського народів, їхні національні характери – це концепти ВОЛЯ та ДОЛЯ.

Безсумнівною є актуальність досліджень, спрямованих на розкриття сутності теософського концепту (у розумінні А. М. Приходька [185, с. 88]) ЖИТТЯ, оскільки феномен “життя”, як архетипова категорія, організовує навколо себе концепти ЗЕМЛЯ, БАТЬКІВЩИНА, МИР, ПРИРОДА, СІМ’Я, НАРОДЖЕННЯ, СМЕРТЬ та ін., що входять, як і концепт ЖИТТЯ, до ядра національної концептосфери будь-якої лінгвокультури (у сучасній мовній картині росіян, наприклад, концепт ЖИТТЯ займає третю позицію після концептів ЛЮДИНА та ДІМ [90, с. 194]). Тому ЖИТТЯ є базовим концептом, а його належність до категорії архетипів вважається нами безперечною, оскільки цей давній “образ-поняття” присутній у всіх культурах і має універсальний (надетнічний) характер. Підтверджують базовий статус концепту ЖИТТЯ і В. Г. Зусман та З. І. Кірнозе [87], які зазначають, що ядро концептосфери складають насамперед такі основоположні концепти, як ЖИТТЯ та СМЕРТЬ.

Показово, що в понятті “життя” концептуалізовані основні риси національного характеру певної лінгвокультури. Аналіз К. О. Демидкіною [72, с. 22] концепту ЖИТТЯ на матеріалі німецької фразеології крізь призму його кореляції з внутрішнім світом і парадигмою морально-ціннісних установок людини дозволило авторці виокремити певні пріоритети німецької ментальності (прагнення до порядку, довершеності, спокою, затишку, комфорту та ін.), які збігаються з основними постулатами щодо німецького національного характеру філософів, психологів та культурологів, що ще раз може слугувати доказом того, що фразеологія дійсно є “дзеркалом душі народу”, яке за допомогою ФО адекватно рефлексує головні риси менталітету тієї чи іншої лінгвокультури.

Попри це, концепт ЖИТТЯ залишається малодослідженим у фразеології не лише німецької, але й української мови. Тому для виявлення асиметрії фразеологічних лінгвокультурем, які вербалізують концепти нім. LEBEN / укр. ЖИТТЯ, нами обрані для аналізу німецьке й українське концептополя LEBEN / ЖИТТЯ, що є, власне, продовженням нашого пошуку особливостей процесів концептуалізації та категоризації об’єктивної дійсності віддаленоспорідненими лінгвокультурами.

4.1.1. Концепти нім. LEBEN / укр. ЖИТТЯ. Поняття “життя” належить до архетипових категорій, тому слушно, на наш погляд, зіставний аналіз німецького та українського концептополів LEBEN / ЖИТТЯ проводити крізь призму кодів культури, оскільки останні співвідносяться з найдавнішими архетипними уявленнями людини. Зазначимо, що між цими кодами культури немає чітких меж, тому вчені називають різну їх кількість. У пропонованому дослідженні ми солідарні з М. В. Піменовою [176, с. 7–8], яка виокремлює рослинний (вегетативний, фітоморфний), зооморфний (анімальний, теріоморфний), антропоморфний, предметний, харчовий, хімічний, кольоровий, просторовий, часовий коди. Рослинний, зооморфний і

антропоморфний коди слушно об'єднати в межах біоморфного (натуралістичного) коду. Важливим для зіставного дослідження культурних кодів є те, що цим кодам в основній своїй частині властивий ізоморфізм, тобто в кожній культурі існує весь перерахований спектр кодів, але не всі елементи цих кодів ізофункціональні. Саме пошук специфічних елементів, які відрізняють той чи інший код культури, може сприяти виявленню асиметрії фразеологічних лінгвокультурем.

– **Біоморфний культурний код.**

Біоморфний код культури охоплює розгалужену систему субкодів: від космоморфного до міфологічного. Так, у космоморфному субкоді можна виявити порівняння життя з чотирма стихіями: водою, землею, повітрям і вогнем. У німецькій фразеології при вербалізації концепту ЖИТТЯ домінує концепт ПОВІТРЯ [72, с. 22], напр.: *den letzten Hauch von sich geben* (досл.: випустити останній подих) – “спустити дух (умерти)”; *j-m / einer Sache Leben einhauchen* (досл.: кому-н. / справі вдихнути життя) – “вдихнути життя в кого-н., що-н.” [315, т. 1, с. 313; 315, т. 2, с. 14]. Як бачимо, життя – це подих: воно таке ж легке, швидкоплинне, важко вловиме. Мить – і життя немає. Тут маємо кореляцію концепту ПОВІТРЯ з концептом ДУХ, який уважається суттю людини, частиною Божественного начала (Космосу). Тому мотиваційно прозорою є семантика ФО нім. *den Geist aushauchen* (досл.: видихнути дух) – “померти”; укр. *спустити дух* – “померти, загинути” [315, т. 1, с. 250; 324, с. 223–224].

Що стосується об'єктивації концепту ЖИТТЯ за допомогою лексеми *земля*, то тут маємо в українській і німецькій мовах фразеологічну асиметрію: в німецьких ФО поняття “земля” присутнє хоча б імпліцитно, напр.: *auf der Schattenseite des Lebens stehen* (досл.: стояти на тіньовому боці життя) – “бути позбавленим життєвих благ; бути скривдженим долею”; *auf der Sonnenseite des Lebens stehen* (досл.: стояти на сонячному боці життя) – “бути улюбленцем долі” [315, т. 2, с. 158; 211]. Натомість в українській фразеології

подібних ФО не зафіксовано, що, на перший погляд, здається дивним, оскільки земля символізує в українців життя, матір-годувальницю, батьківщину, духовність, багатство, щедрість, родючість, плодючість [81, с. 273]. Очевидно, тут спрацьовує закон уникнення тавтології, бо земля асоціюється в українців насамперед із життям.

Нечисленні також в аналізованих мовах ФО із семантикою життя, образно-мотиваційна база яких формується навколо концепту ВОГОНЬ, напр.: нім. *kein Funke von Leben* (досл.: жодної іскри життя) – “відсутні ознаки життя”; укр. *гаснути як свічка* – “помирати” [337, Bd. 2, с. 489; 323, с. 134]. Можливо це пов’язано з тим, що вогонь знаходиться між матерією та духом, тому він вважається найбільш нереальним серед чотирьох стихій Всесвіту [2, с. 71–72]. Показово, що в українців життя більше асоціюється з теплом, напр.: *ледве живий та теплий* – “у дуже важкому фізичному стані” [324, с. 234]. Вогонь символізує життя [318; 2], тому прозорою є мотивація наведених вище ФО: вогонь гасне – людина помирає.

Асиметричною в українській і німецькій фразеологіях є об’єктивація концепту ЖИТТЯ за допомогою лексеми *вода*, оскільки в німецькій мові ця лексема виявляє себе імпліцитно лише в декількох ФО, напр.: *j-m / einer Sache Leben einflößen* (досл.: кому-н. / справі влити життя) – “вдихнути життя в кого-н., що-н.” [315, т. 2, с. 14]. В українській же мові функціонує низка компаративних ФО, фразеологізованих на основі метафоричного принципу **життя – це вода**, напр.: *біжить як вода* – “минає безповоротно (про життя, час)”; *іде як вода по камінню* – “минає безповоротно (про життя, час)” [323, с. 28]. Ці фразеологічні лінгвокультуреми свідчать про тісний семантичний перетин в українському етносі концептів ЖИТТЯ і ЧАС на основі переносного значення лексеми *вода*, бо народ пов’язує життя з вічною течією *життя минає, як вода в річці* [309, с. 221–222], тому в українців життя, як і час, “спливає” або “тече”, а в німців “проходить” (*vergeht*). Цим можна пояснити і те, що миттєвість життя, яка передається в українському та

німецькому етносах за допомогою концепту ПОВІТРЯ, в українців може передаватися і концептом ВОДА, а точніше концептом-гіпонімом БУЛЬКА, напр.: *життя людське, як булька на воді* [309, с. 222].

Зіставний аналіз фітоморфного коду виявляє значну подібність в уявленнях німців та українців про періоди життя, як про цикли вегетації, напр.: нім. *j-d sieht aus wie das blühende Leben* (досл.: у кого-н. вигляд, як у квітучого життя) – “у кого-н. квітучий вигляд” [315, т. 2, с. 13]. Аналогія найкращого періоду життя з розквітом властива для різних народів, проте вибір носіями мови еталона “розквіту” є національно-специфічним, напр.: нім. *jmd sieht aus wie eine Pfingstrose* (досл.: у кого-н. вигляд, як у півонії) – “хто-н. як маків цвіт”; укр. *цвіте як мак* – “бути у розквіті фізичних і духовних сил” [311, с. 136; 324, с. 234]. Подібні також темпоральні характеристики віку людини, які виникають унаслідок співвіднесення життя та флори, напр.: нім. *in der Blüte des Lebens stehen* (досл.: знаходитись у розквіті життя) – “бути в розквіті сил”; укр. *у цвіті літ* – “молодий, у розквіті фізичних і духовних сил” [315, т. 1, с. 113; 324, с. 234].

Зауважимо, що вегетативна метафора людського життя, сенс якої передано С. М. Толстою [226, с. 685] у тезі “Людина живе, як трава росте”, дозволяє виокремити в останньому такі цикли: “народження”, “ріст”, “цвітіння”, “плодоношення”, “засихання”. Усі ці цикли представлені у німецьких і українських ФО, де імпліцитно вербалізується концепт ЖИТТЯ, напр.: нім. *eingehen wie eine Primel ohne Wasser* (досл.: в’янути, наче первоцвіт без води) – “хирявіти; гинути”; укр. *кому-н. світ зів’яв* – “хто-н. втратив інтерес до життя, став байдужим до всього” [311, с. 139; 324, с. 634].

У межах міфологічного субкоду домінують антропоморфні ФО з компонентом *життя*. І це не дивно, бо відповідно до міфологічних переконань неживі предмети можуть ставати істотами, тому багатьом реаліям навколишнього світу надаються антропоморфні ознаки, що сприяє фразеологізації німецьких ФО на основі метафоричного принципу **життя** –

це людина, напр.: *das nackte Leben* (досл.: голе життя) – “животіння, нидіння”; *sein Leben hängt an einem seidenen Faden* (досл.: його життя висить на шовковій нитці) – “хто-н. втратив своє життя або є смертельно хворим”; *das Leben ist j-m nicht mit einem Goldkamm durchs Haar gefahren* (досл.: життя пройшло по кому-н. не так, як золотий гребінець по волоссю) – “чий-н. життєвий шлях не був устелений трояндами, життя не милувало кого-н.”; *dem Leben ablauschen* (досл.: прислухатись до життя) – “відобразити життя (про художній твір)” [315, т. 2, с. 13–14; 337, Bd. 3, с. 940]. Однак аналіз української фразеології виявляє відсутність подібних ФО (попри це, в розмовному мовленні зустрічаємо вирази на зразок *життя пульсує* (пор. нім. *es herrscht reges Leben* (досл.: панує жваве життя) – “панує пожвавлення” [315, т. 2, с. 14] або ареальні ФО *життям кручений / побитий* – “бувалий, усього зазнав” [325, с. 130]), що можна пояснити деякою пасивністю українців в освоєнні навколишнього світу, на чому наголошують дослідники української ментальності [254, с. 14], тому життя є пасивним феноменом і на нього, відповідно, завжди спрямовується дія, напр.: *віддати життя* – “1) загинути, борючись за кого-н., що-н., захищаючи когось, щось; 2) повністю присвятити себе кому-н., чому-н.”; *обірвати життя* – “призвести до смерті, до загибелі; згубити, убити когось”; *позбавити життя* – “умертвляти, убивати кого-н.” [324, с. 99, 448, 530]. Пасивність у світоспогляданні українців перегукується з їхнім певним песимістичним ставленням до життя, що підтверджується фразеологічним матеріалом [65, с. 229]. Така відмінність у ментальності німецького й українського народів створює асиметрію антропоморфних ФО-лінгвокультурем. Специфічними для української фразеології є також ФО, що містять у своїй семантичній структурі семи “прощання”, “розлучення”, напр.: *прощатися з життям* – “умирати, гинути”; *розлучитися з життям* – “умерти” [324, с. 612]. Ці ФО слугують для евфемістичного позначення смерті.

Проте в аналізованих мовах існують і деякі антропоморфні ФО з подібною семантикою, утворені на основі метафоричного принципу **ЖИТТЯ** – **це школа (вчитель)**, напр.: нім. *durch die Schule des Lebens gehen* (досл.: йти школою життя) – “набувати хорошого досвіду”; укр. *проходити школу життя* – “набути досвіду, змужніти, загартуватися в чомусь” [315, т. 2, с. 177; 324, с. 574], де акцентується увага не на здатності “рухатися” в сенсі характеристики людини як живої істоти, а на значущості її інтелектуальної діяльності.

Зооморфний субкод культури не представлений ФО із семантикою життя. Очевидно, причиною є те, що життя вважається виключно людською цінністю, бо у тварин життя неусвідомлене. Виокремлюються лише деякі ФО, де імпліцитно представлений концепт ЖИТТЯ, напр.: нім. *leben wie Bock und Zibbe* (досл.: жити, як цап і коза) – “жити неодруженими”; *von seinem eigenen Schmalz leben wie ein Dachs* (досл.: жити за рахунок власного жиру, як борсук) – “а) жити за рахунок власного жиру; б) варитися у власному соку”; укр. *жити зозулею* – “вести розпусне життя”; *жити як зозуля* – “легковажно щось робити, безвідповідально”; *життя кукувати* – “жити весь час одинцем (переважно про жінку)”. Мотиваційна база цих ФО побудована на асоціаціях українців про зозулю, яка не в’є свого гнізда (“не заводить сім’ю”) [311, с. 34, 45; 325, с. 130, 139].

Близьким до міфологічного є сакральний субкод, оскільки між цими субкодами простежуються численні семіотичні та семантичні перетини. Теологічні ФО передають семантику вічності, потойбічного світу, пекла, напр.: нім. *j-m das Leben zur Hölle machen* (досл.: зробити кому-н. життя пеклом) – “перетворити чие-н. життя на справжнє пекло” [315, т. 2, с. 14]. Показово, що домінують тут ФО, за допомогою яких концепт ЖИТТЯ об’єктивується в діалектичному симбіозі з концептом СМЕРТЬ, оскільки *життя – смерть* є однією з архетипних опозицій концептуального рівня [127, с. 72], напр.: нім. *auf Leben und Tod* (букв.: на життя і смерть) – “не на

життя, а на смерть”; *im Leben und Sterben* (досл.: в житті та смерті) – “навіки, на віки вічні”; *über j-s Leben und Tod Herr sein* (досл.: бути господарем над чийм-н. життям і смертю) – “розпоряджатися чийм-н. життям”; *es geht um Leben oder Sterben* (досл.: йдеться про життя чи смерть) – “це питання життя або смерті”; укр. *не на життя, а на смерть* – “1) не шкодуючи власних сил, не боячись за своє існування; 2) непримиренний, жорстокий, нещадний (про боротьбу, битву й т. ін.)”; *живцем помирати* – “дуже погано себе почувати або перебувати в надто складних обставинах” [315, т. 2, с. 15; 324, с. 236–237, 148].

Як бачимо, життя та смерть онтологічно пов’язані як два етапи земного й потойбічного існування людини, що й зафіксовано фразеологіями німецької та української лінгвокультур, напр.: нім. *j-n vom Leben zum Tode bringen* (досл.: доставити кого-н. від життя до смерті) – “стратити кого-н.” [315, т. 2, с. 15]. Специфічним є дещо меркантильне сприйняття цих етапів у німецькому етносі, де життя вважається дорогим задоволенням на противагу смерті, напр.: *das ist zum Leben zuwenig, zum Sterben zuviel* (досл.: цього замало для життя, забагато для смерті) – “цього ледве вистачає, щоб не вмерти з голоду” [315, т. 2, с. 15]. Проте смерть – в іпостасі негативного образу або символу – і в німців, і в українців часто передається ФО-евфемізмами, напр.: нім. *j-n ins Jenseits schicken* (досл.: посилати кого-н. на той світ) – “відправити на той світ кого-н.”; укр. *наказати довго жити* – “1) умерти; 2) перестати існувати, вийти з ужитку (про щось)”; *поїхати на дачу* – “померти”. В основі образно-мотиваційної бази цієї ФО лежить такий когнітивний сценарій: смерть (життя на тому світі) уявляється як відпочинок від земних трудів на дачі [315, т. 1, с. 361; 324, с. 419; 325, с. 105]. Хоча в українській мові існують також й інші табу, пов’язані вже не зі смертю, а з самим життям – його зачаттям, що зафіксовано у ФО *надута на життя* – “вагітна” [325, с. 131].



Вербалізується концепт ЖИТТЯ і за допомогою ФО, які репрезентують ментальний субкод, оскільки в німецькій та українській лінгвокультурах життя може постати на основі метафоричного принципу **життя – це пам’ять** в образі своєрідного “накопичувача пам’яті”, з якого завжди можна щось викреслити, напр.: нім. *j-n, etw. aus dem Leben streichen* (досл.: викреслити кого-н., що-н. із життя) – “викинути кого-н., що-н. із пам’яті (голови)”; укр. *викреслити з життя* – “змусити забути” [337, Bd. 3, с. 941; 324, с. 74]. Накопичення пам’яті свідчить про набуття людиною розуму та досвіду. Лінгвoseміотична значущість останніх відрізняється в аналізованих етносах: дослідження “душі народу” – фразеології – дозволяє стверджувати те, що для німців важливішим є досвід, а для українців – розум, напр.: нім. *Erfahrung kommt nicht vor den Jahren* (букв.: досвід не приходить попереду років) – “мудрість приходить з літами”; укр. *жити заднім розумом* – “правильно оцінювати свої дії та вчинки лише після їх звершення, здійснення” [315, т. 1, с. 183; 324, с. 236]. При цьому німці й допустити не можуть, як можна жити не своїм досвідом / розумом. Натомість в українців деякі фразеологізми-лінгвокультуреми побудовані на архетипній опозиції “своє / чуже”, напр.: *жити своїм розумом* – “дотримуватися власних поглядів, переконань і т. ін.”; *жити чужим розумом* – “дотримуватися не власних, а чийхось поглядів, переконань і т. ін.” [324, с. 236].

– **Предметний (артефактний) культурний код.**

Артефактний код культури є когнітивною базою численних ФО з семантикою життя. Очевидно, це пов’язано з тим, що життя можна піддавати будь-якій дії, впливаючи на нього як на предмет. Цей вплив може бути як позитивним, так і негативним: все залежить від конотації, яку привносить у ФО стрижневе дієслово. Наш фактичний матеріал дозволяє виокремити ФО, утворені на основі таких метафоричних принципів:

- 1) **життя – це коштовний предмет**: його можна подарувати, вкрати, ним розплачуються, дуже добре, коли його приносять, дають, дуже

погано, коли його гублять, за нього б'ються, напр.: нім. *j-m das Leben rauben* (букв.: викрасти в кого-н. життя) – “позбавити кого-н. життя”; *einem Kind das Leben schenken* (досл.: подарувати дитині життя) – “дати життя дитині, народити дитину”; *etw. mit dem Leben bezahlen* (досл.: заплатити за що-н. своїм життям) – “поплатитися своїм життям, своєю головою за що-н.”; *Leben in die Bude bringen* (досл.: внести до “хатинки” життя) – “внести пожвавлення; піддати жару”; *sich durch das Leben schlagen* (досл.: битися за життя) – “перебиватися, з трудом заробляти собі на життя”; укр. *подарувати життя* – “залишати живим, помилувати кого-н.”; *давати життя* – “створювати умови, можливості для розвитку, розквіту чогось”; *поплатитися життям* – “загинути, вмерти за щось скоєне, допущену помилку й т. ін.”; *загубити життя* – “змарнувати кращі роки життя, зробити їх безрадісними, нещасливими” [315, т. 2, с. 14–15; 324, с. 528; 188, с. 543, 242];

2) **життя – це непотрібний предмет:** його можна викинути, витратити, віддати або його потрібно позбутися, напр.: нім. *sein Leben wegwerfen* (досл.: викинути своє життя) – “покінчити життя самогубством”; *sein Leben vertun* (досл.: витратити дарма своє життя) – “занапастити своє життя”; *sein Leben einbüßen* (досл.: позбавлятися життя) – “накласти головою”; укр. *позбутися життя* – “померти, загинути”; *віддати життя* – “ 1) загинути, борючись за кого-н., що-н., захищаючи когось, щось; 2) повністю присвятити себе кому-н., чому-н.” [315, т. 2, с. 14–15; 324, с. 531];

3) **життя – це важкий / легкий предмет:** його можна важити або зробити важчим / легшим, напр.: нім. *j-m das Leben schwer machen* (досл.: зробити кому-н. життя важким) – “ускладнювати життя кому-н.”; *важити життям* – “наражати кого-н. на смертельну небезпеку” [315, т. 2, с. 14; 324, с. 49];

- 4) **життя – це знаряддя порятунку (предмет):** за нього можна ухопитися, на ньому можна висіти, урешті-решт відірватися, напр.: нім. *an seinem Leben hängen* (досл.: висіти на своєму житті) – “чіплятися за життя”; укр. *хапатися за життя* – “виявляти велике бажання жити, незважаючи ні на що; намагатися, прагнути вижити, докладаючи великих зусиль”; *відірватися від життя* – “втрачати відчуття реальності” [315, т. 2, с. 15; 324, с. 740, 106];
- 5) **життя – це мотузка (нитка):** (цей метафоричний принцип має тісний семантичний перетин із принципом **життя – це дорога**, який спрацьовує в межах просторового коду культури, що є ще одним доказом “розмитості” меж останніх): його можна повісити, вкоротити, зв’язати, обірвати, напр.: нім. *sein Leben hängt an einem seidenen Faden* (досл.: його життя висить на шовковій нитці) – “хто-н. втратив своє життя або є смертельно хворим”; укр. *вкоротити життя* – “убити кого-н.”; *обірвати життя* – “призвести до смерті, до загибелі; згубити, убити когось” [337, Bd. 3, с. 940; 324, с. 740, 449]. Когнітивний сценарій обривання (вкорочування) нитки (мотузки), який лежить в основі формування цих фразеологічних одиниць-лінгвокультурем є мотиваційно прозорим і в багатьох лінгвокультурах позначає закінчення чогось (у нашому випадку закінчення життя – смерть), тому не потрібно спеціальних знань для ремотивації цих ФО неносіями мови, оскільки мотив прядіння нитки життя богинями долі відомий і германцям (Норни) і слов’янам (Мокоша та її сестри). Тут простежується тісний зв’язок концептів ЖИТТЯ та ДОЛЯ, який буде розглянуто в пункті 4.3. цієї дисертації.

Українська ФО *зв’язати своє життя* – “вступати до шлюбу, одружуватися з ким-н.” [324, с. 260] містить етнокультурну семантику, демотивуючу її: ця ФО побудована на весільному обряді, коли нареченому й

нареченій зв'язували рушником руки, щоб їхній шлюб був довгим і міцним. Тут рушник також є символом життя, специфічним саме для українців.

Зазначимо, що лише у фразеології німецької мови зафіксовані ФО, побудовані на основі взаємодії концептів ЖИТТЯ / ГРА та ЖИТТЯ / МИСТЕЦТВО, що створює асиметрію ФО-лінгвокультурем (ФОЛ) в аналізованих мовах, оскільки поняття “гра” й “мистецтво” також належать, на нашу думку, до витворів людських рук, тобто артефактів, напр.: *sein Leben aufs Spiel setzen* (досл.: поставити життя на гру) – “ризикувати своїм життям” *das Leben ist kein Kinderspiel* (досл.: життя – це не дитяча забавка) – “вік прожити – не поле перейти”; *das Leben ist eine Kunst* (букв.: життя – це мистецтво) – “вік ізвікувати – не пальцем перекидати” [315, т. 2, с. 14–15].

#### – Гастрономічний культурний код.

Гастрономічний код представлений ФО із семантикою життя, емотивно-оцінний заряд яких залежить від конотації їхніх компонентів (лексем), що позначають смакові відчуття: солодкий – приємний (позитивний), гіркий, кислий або солоний – неприємний (негативний), напр.: нім. *j-m das Leben sauer machen / versalzen / verbittern* (досл.: зробити кому-н. життя кислим / пересолити / перегірчити) – “отруювати життя кому-н.; досаждати кому-н.”; *das süße Leben lieben* (досл.: любити солодке життя) – “любити достаток і шикарно жити”; укр. *солодке життя* – “заможне та безтурботне життя”; *гірке життя* – “злиденне життя” [315, т. 2, с. 14; 337, Bd. 3, с. 941; 324, с. 236]. Як бачимо, в німецькому етносі ширше коло смакових відчуттів, які об’єктивують концепт LEBEN. Чи не підтверджує це загальноприйнятий стереотип про німців, як про націю гурманів?

#### – Просторовий культурний код.

Серед одиниць нашого фактичного матеріалу є численні ФО, які репрезентують просторовий код культури, що зумовлено релевантністю простору для людської онтології. Концепти LEBEN / ЖИТТЯ вербалізуються за допомогою ФО, які передають дію в самому “просторі життя”, “положення

в ньому” та “сприйняття життя як точки опори”, що дозволяє виокремити чотири метафоричні принципи:

- 1) **життя – це вхід (входити)**, напр.: нім. *ins Leben hineinkommen* (досл.: прийти в життя) – “вступати в життя”; укр. *увійти в життя* – “1) починати діяти самостійно; 2) виникати, з’являтися, поширюватися або застосовуватися” [315, т. 2, с. 15; 324, с. 135]. Етнокультурно маркованою в цьому зв’язку є українська ФО *на крайнім порозі життя* – “перед смертю” [324: 545], основу образно-мотиваційної бази якої сформувало розуміння українцями порогу як границі хати, тобто “переосмислення порогу як початку чого-небудь або крайньої межі чогось” [309, с. 470];
- 2) **життя – це вихід (виходити, залишати)**, напр.: нім. *aus dem Leben gehen* (досл.: йти з життя) – “піти з життя, померти”; укр. *піти з життя* – “померти” [315, т. 2, с. 15; 324, с. 516]. Показово, що життя можна залишити не назавжди, оскільки людина інколи має шанс до нього повернутися, коли її покличуть або вона сама прикладе зусилля для цього, напр.: нім. *j-n ins Leben zurückrufen* (досл.: покликати кого-н. знову до життя) – “повернути до життя кого-н.”; укр. *повернутися до життя* – “стати знову здоровим” [315, т. 2, с. 15; 324, с. 525];
- 3) **життя – це рух у просторі (дорога)**: по ньому йдуть, його ведуть, напр.: *durch das Leben gehen* (букв.: йти по життю) – “прожити життя”; *ein großes Leben führen* (досл.: вести велике життя) – “розкошувати, жити на широку ногу”; укр. *колючкувата дорога / шлях у кого* – “тяжке життя; важко щось дістається кому”; *проводити в життя* – “здійснювати, втілювати на практиці що-н.” [315, т. 2, с. 14–15; 307, с. 114; 324, с. 572]. Як нами зазначалося вище, життя вважається дорогою від народження до смерті, тому в

східних слов'ян існує ФО *туди й дорога*, яка передає семантику “неправедної” смерті [82, с. 216];

- 4) концепт ЖИТТЯ може об'єктивуватися в українському етносі на основі метафоричного принципу **життя – це подорож**, напр.: *путівка в життя* – “те, що відкриває кому-н., чому-н. дорогу до чогось, дає можливість зайняти певне становище у суспільстві” [324, с. 588]. Не зважаючи на те, що цей метафоричний принцип (або метафорична проекція у розумінні Дж. Лакоффа [282]) належить до концептуальних метафор європейської культури, ФО німецької мови, в основі фразеологізації яких лежав би згаданий принцип, відсутні, що створює асиметрію німецьких і українських ФО-лінгвокультурем. Відтак, дещо сумнівним є декларування [див. також: 15] універсальності метафоричного принципу **життя – це подорож** у європейському мовному просторі, оскільки таке твердження потребує подальшої верифікації мовним матеріалом усіх європейських мов;
- 5) у німецькій мові функціонує ФО-лінгвокультурема, побудована на метафоричному принципі **життя – це положення в просторі**: *mit beiden Beinen im Leben stehen* (досл.: стояти двома ногами в житті) – “про людину, яка має непохитні погляди на життя” [337, Bd. 3, с. 940]. У межах цієї ФО взаємодіють просторовий код і соматичний підкод культури, який ми окремо в нашому дослідженні не виокремлювали. Проте слід зазначити, що в українській мові є ФО, яка також утворилася на базі метафоричного принципу **життя – це положення в просторі**: *на схилі життя* – “при наближенні старості, кінця життя” [324, с. 702], але тут простежуємо симбіоз просторового та часового кодів культури.
- **Культурний код часу.**

Культурний код часу репрезентовано нечисленними ФО із семантикою часових періодів життя та його закінчення, напр.: нім. *des Lebens Mai* (досл.: травень життя) – “розквіт сил; період творчого піднесення”; *sein Leben fristen* (досл.: відстрочити своє життя) – “ледве животіти, тягти злиденне життя”; *mit dem Leben abgeschlossen haben* (досл.: закінчити життя) – “покінчити з собою, розпрощатися з життям”; *seinem Leben ein Ende machen* (досл.: зробити життю кінець) – “покінчити з собою, накласти руки на себе”; укр. *скінчити життя* – “померти” [315, т. 2, с. 14–15; т. 1, с. 178; 324, с. 657]. Очевидно, це пов’язано з тим, що час імпліцитно представлений у ФО, які репрезентують просторовий код культури.

Хімічний і кольоровий коди культури не представлені фразеологіями української та німецької мов, хоча це може бути пов’язано з проблемами фразеографії, яка відстає від розмовного мовлення сучасних носіїв аналізованих мов на десятки років. Наприклад, в українському середовищі часто можна почути вираз *сіре життя*, коли говорять про одноманітне, нецікаве, буденне життя. Як бачимо, кольорова символіка адекватно об’єктивує і концепт ЖИТТЯ: все яскраве й світле – позитивне, неяскраве й темне – негативне, напр.: *яскраве життя* говорять українці в тому випадку, коли чиєсь життя наповнене радісними подіями, успіхом тощо.

Таким чином, зіставно-типологічний аналіз німецьких та українських фразеологічних лінгвокультурем, об’єктивованих у концептополях LEBEN / ЖИТТЯ, продемонстрував при багатьох збігах і численні випадки асиметрії ФЛ, пов’язані насамперед з особливостями національних характерів німецького й українського народів.

4.1.2. Концепти нім. TOD / укр. СМЕРТЬ. На сьогодні здійснено детальний аналіз ключових концептів європейських лінгвокультур, особливо російської. Однак онтологічно важливий для будь-якого етносу концепт СМЕРТЬ, як це не дивно, залишається малодослідженим, зокрема у

фразеологіях німецької та української мов (найдетальніше концепт СМЕРТЬ опрацьований у російському мовознавстві [див., напр.: 74; 169; 194; 241; 244], натомість українські та німецькі лінгвісти приділили йому значно менше уваги [див., напр.: 18; 22; 44; 89]). Лише деякі з цих розвідок виконані на фразеологічному матеріалі, хоча без залучення ФО концептуальний аналіз є верифікаційно хибним.

Концепти TOD / СМЕРТЬ досліджувалися нами при аналізі концептуального зв'язку *доля – смерть* [94]. Так, концептосфера ДОЛЯ-СМЕРТЬ репрезентує архаїчну космогонію, певні риси втраченої дуальної міфологічної системи, які можна реконструювати через мовні факти, епістемологічну та гносеосеміотичну природу їхньої культурної мотивації.

Показово, що концепт СМЕРТЬ ширше представлений у фразеології, ніж концепт ЖИТТЯ: за підрахунками С. В. Олійник [165, с. 41], у вербалізації концепту СМЕРТЬ беруть участь удвічі більше англійських ФО, ніж концепту ЖИТТЯ (авторка проводить паралелі з дослідженням О. Л. Бессонової [21]: вивчення оцінного тезауруса англійської мови виявило, що концепт ЖИТТЯ об'єктивують 62 оцінні лексеми, а концепт СМЕРТЬ – 102). Це ж підтверджується і фразеологічним матеріалом німецької та української мов (у деяких дослідженнях домінує суб'єктивне начало (певні симпатії науковця у відборі й пошуку одиниць фактичного матеріалу), наприклад, Т. М. Лоскутова [134, с. 10] стверджує, що концепт ЖИТТЯ, вербалізований лексемами російської мови, нараховує 395 вживань, а концепт СМЕРТЬ – 255). Мовознавці пояснюють домінування негативу при номінації навколишнього світу за допомогою ФО тим, що фразеологія насамперед фіксує аномальні (негативні) для людини явища.

Вибір концептів нім. TOD / укр. СМЕРТЬ є не випадковим ще й з огляду на наш аналіз концептів нім. LEBEN / укр. ЖИТТЯ, бо, як зазначає В. І. Карасик, “однією з найважливіших ознак категоріального статусу концептів є їх антиномічний характер, наявність бінарної опозиції як



конститутивної ознаки концепту. Ця бінарність може мати різні напрямки, що уточнюють концепт діалектично або логічно” [97, с. 35]. Для концепту ЖИТТЯ бінарною опозицією, яка уточнює його діалектично, є концепт СМЕРТЬ. Концепти ЖИТТЯ та СМЕРТЬ – основоположні для метафізичного розуміння буття носіями культури [134, с. 9; 168, с. 364; 211, с. 3].

Насамперед з'ясуємо, які ж дефініції закріпилися за поняттям “смерть” у німців і в українців, тобто зіставимо поняттєвий складник концептів нім. TOD / укр. СМЕРТЬ: у німецькій мові “Tod” (смерть) – це насамперед “1) смерть, припинення всіх життєвих процесів; 2) уявна персона, яка спричинює смерть (персоніфікація смерті); 3) кінець, згасання (процесу, розвитку, стану)” [335, с. 917], а в українській мові “смерть” – це “1) припинення життєдіяльності організму і загибель його; припинення біологічного обміну речовин в організмі або його частині. 2) припинення існування людини, тварини; протилежне життя; кончина, скін, сконання, смертна година” [314, с. 339].

Як бачимо, навіть на поняттєвому рівні концепти нім. TOD / укр. СМЕРТЬ виявляють певну асиметрію: важливою для німців є персоніфікація смерті та закінчення процесів і розвитку явищ, що не обов’язково пов’язані з людським організмом; специфічно важливим для українців є те, що смерть – це протилежне життя та смертна година.

Для більш системного зіставлення концептів потрібно знайти типові зв’язки (метафоричні принципи) концептів нім. TOD / укр. СМЕРТЬ. Для їх встановлення, крім дефініцій, слід зробити невеличкий історичний екскурс щодо еволюції поняття “смерть” на основі прогресу європейського мислення.

На думку М. О. Прусової [187, с. 5–6], “ставлення до смерті характеризує епоху (її культурний рівень, уподобання і характер) [...] Антична людина придумала місто мертвих [...] Ставлення до смерті було спокійним і шанобливим [...] В епоху середньовіччя кістки, черепи валялися скрізь, вони зустрічалися так само часто, як і смерть. А з XIV століття їх

використовували з повчальною метою: розкладали навколо церковного подвір'я в особливому порядку. Ці “композиції” мали нагадувати не про неминучу смерть, а про тлінність буття [...] Інтерес до індивідуальних проявів особистості, втрачений середньовічним суспільством, повертається з епохою Відродження: у верхньому культурному шарі суспільства філософами-гуманістами проголошується ідея антропоцентризму, реабілітується тілесне [...] Реформація запропонувала новий підхід до смерті: її не треба боятися [...] Романтики повертають у літературу античний образ смерті-сну. Спіритизм частково “реабілітував” тілесну оболонку людини, але в принципі всі надії на посмертне існування пов'язували з духом, визнаючи його автономію. Шанобливе ставлення до смерті зробило цвинтар у ХІХ столітті зосередженням культу мертвих, і до тілесних останків почали ставитися трепетно”.

Отже, кожна епоха генерувала при концептуалізації поняття “смерть” свої усталені асоціативні зв'язки: 1) “смерть – місто мертвих” (просторові асоціації – цвинтар, могила, труна; потойбічне життя), 2) “смерть – тлінність життя” (часові асоціації), 3) “смерть – тіло” (персоніфікація смерті), 4) “смерть – страх / відсутність страху” (християнська / язичницька традиції до переміщення смерті), 5) “смерть – сон”, 6) “смерть – душа / дух”.

Об'єднавши діяхронічні та дефініційні дані разом з результатами попереднього аналізу фактичного матеріалу, можна задекларувати такі метафоричні принципи об'єктивації концептів нім. TOD / укр. СМЕРТЬ:

- 1) **смерть – це час-простір**, у межах якого можна виокремити принцип *смерть – це оселя* (могила, труна). Смерть пов'язується в мовній свідомості різних народів з короткотривалим життям людини, з його раптовим, миттєвим завершенням, напр.: нім. *heute rot, morgen tot* (досл.: сьогодні рум'яний, а завтра мертвий) (при пареміях значення не подаємо, а лише буквальный переклад – Р.К.); *der Tod hat keinen Kalender* (досл.: у смерті немає календаря); *das*

*Leben ist nur ein Moment, der Tod ist auch einer* (досл.: життя – лише мить, і смерть також); укр. *дні полічені* – “кому-н. залишилося дуже мало жити”; *настане час – не стане й нас; сьогодні пан, а завтра пропав* [18, с. 56; 324, с. 209; 319, с. 71, 78]. Життя і смерть можна виміряти за часовим критерієм, оскільки життю відповідає певний проміжок часу між народженням і смертю. Цим проміжком (часом) вимірюється життя, а в просторі воно протікає. Тому концепт СМЕРТЬ, як бінарна опозиція концепту ЖИТТЯ, також безпосередньо пов’язаний з поняттями простору і часу (Т. В. Радзівська, Ю. С. Степанов, О. В. Тищенко, В. М. Топоров та ін.). О. О. Близнюк зазначає, що вік – як “тривалість життя людини” – семантично наближений до значення “доля” – життєва сила, що закладається при народженні (доля як частина цілого є центральним поняттям в архаїчній картині світу праіндоєвропейців) [74, с. 82]. Щодо віку існує поняття норми, напр.: *як по шістдесят літ віку, то вже й по мужику; як сорок літ стане – жінка в’яне*. Той, хто перевищує таку норму, як і той, хто її вкорочує, порушує встановлений лад: *він уже чужий вік живе; хто не доживе, той долежати мусить* [22, с. 8]. Тісний зв’язок концептів СМЕРТЬ і ДОЛЯ та нормування віку людини характерне лише для українського етносу, що створює асиметрію ФО-лінгвокультурем при вербалізації концептів нім. TOD / укр. СМЕРТЬ [92]. Наш фактичний матеріал засвідчує, що аналізовані концепти вербалізуються переважно за допомогою ФО, в яких представлена монохронна модель розуміння часу (горизонтальний / вертикальний напрямки, розділені на певні відрізки), де закріпилися асоціативні зв’язки *час – дорога*, напр.: нім. *der Weg, den wir alle gehen müssen* (букв.: шлях, яким ми мусимо йти всі) – “смерть”; укр. *час за часом, а все ближче до смерті; іти в далеку дорогу* – “умирати” [315, т. 2,

с. 305; 324, с. 277; 319, с. 72]. Поліхронна модель часу (розгортається у просторі у вигляді кола (О. Ф. Лосєв, Т. В. Радзієвська, О. М. Фрейденберг, Дж. Фрезер) представлена як у німецькій, так і в українській фразеологіях меншою мірою. Циклічне сприйняття часу зумовлене циклічністю явищ природи – сходом і заходом сонця, зміною пір року. Смерть природи та її воскресіння в усіх народів світу асоціювалися насамперед зі зміною пір року. Поділ великого (річного) і малого (добового) календарних циклів на частини визначає етапи людського життя і життя кожної істоти всесвіту, що рухається по колу. Ідея циклу (кола) – характерна особливість античного світогляду: “... все ідеальне і все матеріальне існує, з античної точки зору, не саме собою, але ще й вічно рухається; а оскільки почуттєво-матеріальному космосу неможливо рухатися кудись за межі космосу (нічого такого за-космічного для античності взагалі не існує), то зрозуміло, що космічні рухи вічно повертаються самі до себе ж, а тому коло і є єдино можливою ідеальною формою кожного руху” [132, с. 459]. Цей світогляд ліг в основу порівняння ранку – з початком життя, полудня – зі зрілістю, вечора – з старістю або вмиранням, напр.: нім. *am Abend des Lebens* (досл.: життєвим вечором) – “на схилі віку” [315, т. 1, с. 13]. Життя і смерть сприймаються в межах замкненого індивідуального земного життя (М. М. Бахтін). Символи замкненого простору – колиска (народження) та могила (смерть) – є просторовими репрезентантами концептів ЖИТТЯ і СМЕРТЬ [Близнюк 2008, с. 7], напр.: нім. *von der Wiege bis zum Grabe* (досл.: від колиски до могили) – “усе життя”; *ins Grab sinken* (досл.: спуститися в могилу) – “зійти в могилу, лягти в землю”; укр. з *колиски* – “з дитячих років, з ранніх літ”; *супра могила узяла* – “когось нема вже серед живих; хтось помер” [315, т. 1, с. 278; 324, с.

304, 400]. Отже, в межах метафоричного принципу **смерть – це час-простір** продуктивним для формування німецьких і українських ФО із семантикою смерті є принцип *смерть – це оселя* (могила, труна) (в українському етносі цей асоціативний ланцюжок продовжується до фітоніма *дуб* (матеріал для труни), напр.: *дати / врізати дуба* – “померти” [324, с. 187] (пор. нім. *in die Bretter gehen* (досл.: йти в дошки) – “врізати дуба” [315, т. 1, с. 122]), напр.: нім. *diesseits des Grabes* (досл.: по цей бік могили) – “на цьому світі”; укр. *дивитися в труну* – “бути близьким до смерті” [315, т. 1, с. 278; 325, с. 310]. Згаданий принцип виявляє при концептуалізації поняття “смерть” відчутний вплив міфологічного мислення наших предків, оскільки “семантичні процеси, що відбуваються в міфологічному словнику досить різноманітні і спрямовані на виявлення семантичних мотивацій архаїчних смислів. Набір цих концептів є багатоаспектним, оскільки він тісно пов’язується з фундаментальними уявленнями про всесвіт і людину, їх походження й долю. Певна міфологічна система так чи інакше пояснює світобудову, у тій чи іншій формі передбачає особливий простір, де перебувають душі небіжчиків. Як правило, інший, потойбічний світ міститься поза межами домістикованого простору – поза домом, поселенням, за лісом, за горами, за морем. Подекуди потойбічний світ має вертикальну стратифікацію, він знаходиться під землею, але в деяких міфологічних традиціях душі небіжчиків перебувають в повітрі, на небесах тощо” [183, с. 7]. Відповідно, будь-яка оселя має символічні межі між зовнішнім (чужим) і внутрішнім (своїм) світом – поріг, двері, вікна. Показово, що концепт ПОРІГ залучає для формування концепту СМЕРТЬ лише українська (мовна) свідомість, створюючи асиметрію ФО-лінгвокультурам, напр.: *на крайньому порозі життя* – “перед смертю” [324, с. 545]. В основі

цього концепту лежить опозиція *свій – чужий* та стереотип, сформований на давніх віруваннях слов'ян про існування міфологічного кордону між світом живих і мертвих. З порогом пов'язано в Україні безліч звичаїв та обрядів, які стосуються і обряду поховання людини: об поріг три рази стукають труною – так покійник прощається зі своєю хатою [325, с. 321]. В українському художньому дискурсі можна зустріти й інші елементи людської оселі, які окреслюють межу між чужим і своїм світом – двері та вікно, напр.: “... *приходить Смерть і стукає в двері ...*” (Т. С. Осьмачка); “*Смерть заглядала у вікна*” (В. Сосюра). Потреба мати орієнтири в усіх сферах буття за принципом “від себе” (В. М. Топоров) поширюється і на концепт СМЕРТЬ. Але ФО із семантикою смерті, що утворені на основі цього принципу, властиві переважно українській лінгвокультурі. Соматизми *за спиною, за плечима* пов'язані з фактором тілесності й висвітлюють такі концептуальні ознаки смерті, як невидимість і в той же час близькість місцезнаходження. В українському етносі ці соматизми пов'язані не лише з простором, а й з часом, напр.: *смерть старому перед очима, а молодому за плечима; не шукай другому смерті, як твоя за спиною ходить; вечеря на столі, а смерть за плечима; смерть стоїть із косою за плечима* – “хто-н. скоро помре, близький до кончини, загибелі” [22, с. 8; 315, с. 669]. Натомість у німців смерть локалізується на шиї та язиці, що простежуємо на прикладі асиметричних ФОЛ: *der Tod sitzt j-m im Nacken* (досл.: смерть сидить у кого-н. на шиї) – “хто-н. дивиться в домовину”; *der Tod sitzt j-m auf der Zunge* (букв.: смерть сидить у кого-н. на язиці) – “хто-н. на ладан дихає” [315, т. 2, с. 249]. Семантику близької смерті може передавати українська ФО з етнокультурним компонентом-меронімом *чисниця*: *три чисниці до смерті* – “1) хто-н. скоро помре

через старість або невиліковну хворобу; 2) що-н. дуже старе, зруйноване” [324, с. 764]. ФО з просторовою семантикою можуть бути представлені дієсловами зі значенням переміщення, які семантично поєднуються з назвами частин тіла людини (акціонально-об’єктні фразеологічні словосполучення), напр.: німецька ФО *alle vier Beine von sich strecken* (досл.: усі чотири ноги простягти) має два значення: “1) простягатися, упасти; 2) врізати дуба, простягти ноги” [315, т. 1, с. 85]. Прототипом окремих ФО слугує образ сценічної гри, сходження зі сцени – піти зі сцени. Однак цей образ є не ізоморфним у зіставляваних мовах, напр.: *von der Bühne abtreten* (букв.: зійти зі сцени) – “1) залишити сцену; 2) залишити свою роботу; 3) піти з життя”; укр. *зійти зі сцени* – “припинити якусь діяльність, перестати чимсь займатися” [315, т. 1, с. 130; 324, с. 264]. В. В. Мінеєв у своїй докторській дисертації пише: “Міф нав’язує застиглий образ “природної” (“праведної”, “розумної”) смерті” [151, с. 327]. Проте тільки для українців при вербалізації концепту СМЕРТЬ актуальніша проблема порушення встановлених міфологічною традицією законів часу: мова йде про природну і неприродну смерть (передчасну, наглу смерть, вбивство, самогубство). В українській фразеології така семантика реалізована через семіотичні опозиції *природна смерть – неприродна смерть, свій – чужий, праведність – гріх*, напр.: *нагла смерть* – “раптова смерть”; *померти не своєю смертю* – “передчасно померти” [324, с. 669]. Хоча для німців проблема передчасної смерті не актуальна (знаходимо лише деякі ФО: *einen frühen Tod finden* (букв.: знайти ранню смерть) – “передчасно померти”; *ein unnützes Leben ist ein früher Tod* (досл.: не корисне життя є рання смерть) [315, т. 2, с. 250; 333, с. 587]). Семантика несвоєї смерті, смерті не за віком (на позначення осіб, які самі собі заподіяли смерть або ж загинули

унаслідок насильницької смерті) представлена кількома образами: по-перше, образ насильницької смерті внаслідок певних трагічних обставин (трагічна смерть). Ці ФО марковані за ознакою деформації, деструкції матерії, звідси й дієслівна семантика різання, ламання, згинання, скручування, яка синтагматично поєднується з образами-соматизмами (голова, рука). Цим одиницям властива негативна експресія й оцінка, а лексичний склад, внутрішня форма й контексти вживання у двох мовах подібні, напр.: нім. *sich den Hals (und Beine) brechen* (досл.: поламати собі шию (та ноги) – “загинути”); *sich das Genick brechen* (досл.: зламати собі потилицю) – “занапастити себе”; укр. *скрутити собі в’язи* – “1) покалічитися або вбитися; загинути; 2) не справитися з чим-н.” [315, т. 1, с. 297, 256; 324, с. 660]. Німецькому *Haut und Leben dalassen* (досл.: залишити шкіру й життя) відповідає українське *накласти головою*. По-друге, маркування вбивства або загибелі під час військових дій, напр.: нім. *mit blauen Bohnen füttern* (досл.: годувати блакитними бобами) – “застрелити” [315, т. 1, с. 116]. Суїцид пов’язується в німецькій мові з образом вільної смерті або ж із негативно маркованим експресивним позначенням втраченого, викинутого життя, напр.: *in den Freitod gehen* (досл.: піти у вільну смерть) – “накласти на себе руки”; *sein Leben wegwerfen* (букв.: викинути своє життя) – “покінчити життя самогубством” [315, т. 1, с. 223; т. 2, с. 15]. Крім цього, опозиція “живий – мертвий” корелює із семантикою початку й кінця, короткого й довгого як виявом життєвого циклу людини (початок – народження / кінець – смерть), а також з опозицією “верх – низ” як вияв протиставлення Неба й Землі тощо. За етнолінгвістичними свідченнями, “верхній – нижній” – одна з основних семантичних опозицій у слов’янській картині світу, якій властива аксіологічна маркованість. Верх наділено символічними



ознаками – “хороший”, “благополучний”, “плодючий”, “щедрий”, “життєвий”, а низ – “поганий”, “неблагополучний”, “смертельний” [322, т. 1, с. 345]. “Залишки хаосу в германській традиції трансформуються у світ мороку, який лежить унизу. Тварному світу, який виникає з хаосу, крім упорядкованості властиві й такі характеристики, як світлий, високий, такий, що знаходиться у верхній частині Універсуму. Нижній світ локалізується в низині, мороці, пільмі” [183, с. 8]. Релікти цієї культурної семантики збереглися в різних національно маркованих прислів'ях, приказках німецької та української мов з образами життя і смерті, початку й кінця, верху та низу, концептами ДУША, ШЛЯХ, ПЕРЕМІЩЕННЯ;

- 2) **смерть – це переміщення (рух)**. Метафоричний принцип *смерть – це час-простір* є базою для формування принципу *смерть – це переміщення (рух)* і має з ним тісний семантичний перетин. Аналізуючи принцип об'єктивації концептів нім. TOD / укр. СМЕРТЬ *смерть – це оселя*, нами свідомо не згадувався найбільший локус смерті – цвинтар, оскільки останній позначає більшою мірою переміщення від життєвого простору до простору смерті. Принагідно зауважимо, що як ставлення до смерті є досить суперечливим, так і зміст обрядодій супроводу на той світ є складним за генезисом: своєрідний сплав язичництва, християнства, атеїзму, які поступово впливають та змінюють фразеологію, напр.: укр. *піти в рай за документами* – “померти”; *проводжати в останню путь* – “ховати кого-н.”; *стояти на Божій дорозі* – “у передсмертному стані” [325, с. 263; 324, с. 572, 216]. Звичайно, християни, на відміну від атеїстів, прагнуть дотримуватися всіх настанов свого віровчення щодо праху людини або ритуалу поховання. Проте і перші, і другі перманентно відчують потужний поклик міфологічно-обрядового культу смерті своїх предків, що

передається від покоління до покоління разом із культурою. Взаємодія мови й міфу в межах концептополя “Смерть” виявляється, з одного боку, в тому, що мовні дані відтворюють міфологічні мотиви / окремі міфологеми, а з іншого боку, міф апелює до змістів, утілених у мові. В. Л. Конобродська пише: “Виникнення поховань взагалі і поховального обряду як складного комплексу ритуально-магічних актів було зумовлене не лише утилітарними потребами, а й міфічними уявленнями: наші далекі предки уявляли смерть не як остаточне зникнення, а лише як зміну статусу, як перехід в інший простір в іншій формі буття. Погляди слов’ян-язичників на форми і місце посмертного буття суперечливі й непослідовні [...] Корені комплексу ритуальних дійств, що складали поховальний обряд слов’ян-язичників, сягають уявлень про владу мертвих над живими і також ґрунтуються на їх подвійному сприйнятті: з одного боку, померлий – це дух-заступник, люблячий і турботливий, джерело здоров’я, успіхів та добробуту; а з другого, – утілення хвороб та смерті, причина всіляких нещасть і лиха, носій недоброзичливого ставлення та шкідливого впливу на живих і довкілля” [109, с. 5]. Як у німецькій, так і в українській мові численні ФО відображають смерть як потойбічний світ, напр.: нім. *das Leben im Jenseits* (букв.: життя на тому світі) – “вічне життя”; укр. *на тому світі* – “померти”; *не жилиць на цьому світі* – “хтось довго не проживе через слабе здоров’я, хвороби і т. ін.” [315, т. 1, 361; 324, с. 236]. Тут простежуємо зв’язок зі Святим письмом і, відповідно, натяк на двояке уявлення про смерть: згідно з християнськими віруваннями, на суді після смерті визначається подальша доля людської душі [72, с. 87]. Однак таке запозичення церковних концептів і мовних одиниць, що їх репрезентують, не базується на повністю нових когнітивних стратегіях концептуалізації та категоризації

навколишнього світу, оскільки деякі з цих концептів – ВОСКРЕСІННЯ, ЖИТТЯ ПІСЛЯ СМЕРТІ – вже частково належали європейським культурам, зокрема германцям [252, с. 23]. Тому в свідомості європейців сформувався стійкий образ *дороги* як зв'язку між земним і потойбічним світами. Її повинна пройти кожна людина (рай / пекло). Саме через такий антропоцентричний феномен буття інтерпретується як концепт ЖИТТЯ, так і концепт СМЕРТЬ. Життєвий шлях уявляється при цьому як фізичний підйом і спуск, а післяжиттєвий – як підйом душі [241, с. 34], напр.: нім. *der letzte Weg* (досл.: останній шлях) – “остання путь; путь до могили”; *aus dem Leben gehen* (досл.: йти з життя) – “піти з життя”; *der Weg zur Hölle ist breit* (досл.: дорога в пекло широка); *das Leben ist j-m nicht mit einem Goldkamm durchs Haar gefahren* (досл.: життя пройшло по кому-н. не так, як золотий гребінець по волоссю) – “чий-н. життєвий шлях не був устелений трояндами, життя не милувало кого-н.”; укр. *бути на Божій дорозі* – “бути при смерті”; *смерть – неминуца дорога; проста до Христа у світі дорога; добра душа відлетіла в небо* – “хто-н. помер” [315, т. 2, с. 13–14, 305; 309, с. 46; 324, с. 226]. Як бачимо, дорогу до потойбічного світу часто позначають евфемістичні ФО, напр.: сакральна метафора у німецькій ФО *ins ewige Leben eingehen* [337, Bd. 3, с. 941] дозволяє поглянути на смерть з позитивної точки зору. Смерть тут є вічним життям, метою та сенсом земного існування (вона навіть є кращою за земне життя). Разом із цим, уявлення про смерть як про вічне життя є наслідком неприйняття думки про повне зникнення людини після смерті, про перетворення в ніщо, зникнення всього суцього. Таке уявлення характерне не лише для німецької культури, а й для української (підтверджують це і російські дослідники, стверджуючи про зв'язок іменника *смерть* із дієсловом *смиряться*: лексема *смерть* означала

“змиритися з відведеним, відміряним проміжком прожитого життя на землі” [83, с. 34]. Саме смерть як кінцева мета переміщення (руху) відміряним проміжком життя на землі, спричинюючи в людини страх, вимагала протягом різних періодів розвитку людства евфемістичних позначень. Особливо це стосується царини фразеології, де аналіз сфери смерті доводить чисельну перевагу евфемістичних виразів над дисфемістичними [156, с. 9, 15], напр.: нім. *den Weg alles Fleisches gehen* (букв.: йти шляхом усього земного) – “померти”; *вибиратися (збиратися) додому* – “бути близьким до смерті” [315, т. 2, с. 305; 325, с. 59]. На думку І. В. Мілевої, надзвичайно продуктивними в українській мові є евфемістичні й дисфемістичні фразеологічні номінації на позначення смерті з так званим “подвійним” затемненням, напр.: *поїхати на вічне подвір'я* – “померти”, де *вічне подвір'я* – евфемістична назва загалом непривабливої реалії *кладовище*. Евфемістично смерть представлена у ФО *відлетіти до небес, відкрилися ворота*. Фамільярною конотацією відзначаються жаргонні вислови на зразок *тапки відкинути, протягнути ратички*. “Послаблюється” евфемістична функція у виразах з прямими, “небажаними” номінаціями поховальних реалій, напр.: *зіграти в домовину, понести по мертвій вулиці*. Виділяються й власне дисфемізми, напр.: *до чортів податися* [156, с. 11–12]. Евфемізація смерті пов'язана не лише з переміщенням (рухом) людини в інший світ (до уявлюваного кращого життя). Тут слід згадати, що в Україні набули активного вжитку негативні з погляду вираження та позитивні в плані змісту мовленнєві формули енантіосемічного характеру, що сягають давніх уявлень про небезпеку “зурочити” очікуваний результат: *(щоб, хай, бодай) ні дна ні покривки* – “всього найкращого” (етимологічно вираз означає зле побажання: “щоб тебе

поховали без труни, тобто без дна і кришки домовини”) [156, с. 11]. Пареміологічний фонд української мови презентує навіть загадки для евфемістичної вербалізації концепту СМЕРТЬ, напр.: *село заселено, а півні не співають, і люди не встають; стоїть село, в йому невесело, ні кутка, ні вулиці, ні півня, ні куриці*. Когнітивний процес творення метафори передбачає поєднання двох логічних операцій: твердження й заперечення. Семантичному твердженню *село заселено* протиставлено низку семантичних заперечень: *в ньому невесело, нема ні кутка, ні вулиці, ні півня, ні куриці, тут півні не співають, люди не встають*. Парадоксальна інформація полягає вже в наявності двох світів та їх протиставлення в контексті [22, с. 11–12]. Евфемістичні ФО на позначення смерті поширені також у німецькій мові. Ш. Р. Басиров уважає [18, с. 57–58], що розуміння людиною невідворотності своєї смерті спонукає її до пошуку в ній позитивного, тому смерть приносить людині: 1) позбавлення від усіх мирських турбот, полегшення, радість, утіху, напр.: *es gibt keinen Trost über den Tod hinaus, weil der Tod selbst schon der Trost ist* (букв.: немає більшої втіхи, ніж смерть, оскільки сама смерть – уже втіха) (пор. укр. *вічний спокій* – “1) смерть; 2) за релігійними уявленнями – спокійне життя в Раю після смерті” [324, с. 683]); 3) смерть відновлює соціальну рівність між людьми, напр.: нім. *arm oder reich der Tod macht alles gleich* (досл.: багатий або бідний – смерть усіх зрівнює). Українці також вбачали в смерті вищу правду, напр.: *тільки й правди на світі, що смерть, вона не знає, хто бідний, а хто багатий; смерть не питає, чий ти; смерть усіх порівнює* [309, с. 554]. При фразеологізації, десемантизуючись, німецька лексема *Tod* часто набуває позитивного відтінку, напр.: *es geht um Tod und Leben* (досл.: йдеться про смерть і життя) – “дуже важливе питання”; *sich vor Tod und Teufel nicht fürchten* (досл.: не боятися смерті та чорта) –

“не боятися ні бога, ні чорта” [302, с. 569, 570]. Іноді семантика смерті повністю зникає у ФО, пов’язаних із почуттями людини або процесуальністю (рухом), напр.: *sich zu Tode lachen* (досл.: сміятися до смерті) – “умирати зо сміху”; *sich über Tod und Teufel unterhalten* (досл.: розмовляти про смерть і чорта) – “теревені правити”; *wie Tod und Teufel fahren* (досл.: їхати, як смерть і чорт) – “мчати з шаленою швидкістю” [302, с. 570; 311, с. 183]. Такі паралелі можемо знайти і в українській мові, напр.: *помирати зо сміху* – “дуже сміятися”; *як смерть* – “дуже, надзвичайно” [324, с. 119, 669]. На думку О. О. Близнюк [22, с. 10–11], осмислення і фіксація фізичного стану переходу життя в смерть та емоційний вплив смерті на оточення ґрунтується на архетипах, які надають різних характеристик концепту СМЕРТЬ. Архетипи вважаються універсальним генератором ментального зображення реальності. Очевидний взаємозв’язок між архетипними мотивами засвідчує їх динамічність та здатність до трансформування. Найбільш пов’язані з концептом СМЕРТЬ архетипи, що становлять основні природні стихії, – вода, вогонь і земля.

**Архетип води.** Семантика образів ріки й дороги в системі образів смерті тотожна: відрізок між початком і кінцем земного життя [187, с. 10]. Зв’язок уявлень про смерть із водним простором в індоєвропейській традиції вибудовується на властивості життя змінюватись і минати (спливати), напр.: *літа пливають, як вода; багато води утече, поки людина до того доживе* [319, с. 74]. Наш фактичний матеріал засвідчує, що для німецької свідомості асоціації смерті з водою неактуальні. Натомість в уяві українців смерть постає іноді морем, по якому можна плисти, напр.: *смерть не горе, а велике море* [309, с. 554].

**Архетип вогню.** Архетип вогню має різні мотиви, серед яких домінуючими в українському етносі є вогонь як домашнє вогнище, як захисник родини, дому, як очисна й цілюща сила. Проте в народі існувало уявлення, що життя є горінням внутрішнього полум'я, загасання цього полум'я вважалося ознакою смерті, тому смерть репрезентує в мові асоціативний ряд, пов'язаний з каменем і льодом (символами мертвої природи) [176, с. 23–24] (пор. нім. *warm ist das Leben, kalt ist der Tod* (букв.: життя тепле, смерть холодна) [333, с. 587]). Як німці, так і українці говорять *das Leben erlöscht* (досл.: життя погасло), *життя згасло / погасло*, коли людина помирає. Але лише в українській лінгвокультурі концепт СМЕРТЬ об'єктивується за допомогою ФО, в основі образно-мотиваційної бази яких лежить залишок мотиву обрядового спалювання покійників – використання образу запаленої свічки [89, с. 12], напр.: *танути як свічка* – “швидко втрачати сили, здоров'я через хворобу, горе; марніти, худнути” [324, с. 707].

**Архетип землі.** Відлуння уявлень про матінку-землю також має архетипне коріння, бо в архетипі землі отримує семантичну матеріалізацію протиставлення початку й кінця, поєднаного в єдиний ланцюг *народження – смерть – відродження* (символом цього ланцюга може бути листок дерева). Земля членує простір на видимий і невидимий. Але смерть завжди осмислюється як перехід, тому архетип землі є одним із ключових для утворення метафоричного принципу *смерть – це переміщення (рух)*, напр.: нім. *j-n unter die Erde bringen* (досл.: доставити кого-н. під землю) – “загнати в могилу, занастити кого-н.”; *in die Grube fahren* (букв.: їхати в яму) – “лягти в могилу”; *добра була голова, та слава Богу, що земля її прибрала; журба та горе з ніг звалють, а біда землею*

*привалить; родила мама, що не приймає й яма* [315, т. 1, с. 182, 282; 22, с. 11].

Концепт ЗЕМЛЯ актуалізує у свідомості носіїв німецької та української мов сценарії наближення смерті, обряду поховання, зняття смерті фізичної смертю ритуально оформленою, напр.: нім. *j-n deckt die kühle Erde* (досл.: кого-н. покрила холодна земля) – “хто-н. спить у сирій землі”; *unter der Erde liegen* (досл.: лежати під землею) – “лежати в могилі”; укр. *лежати в землі* – “бути мертвим, похованим; покоїтися”; *тільки той не грішить, хто в землі лежить* [315, т. 1, с. 182; 324, с. 330]. Етнокультурно маркованим є український концепт СИРА ЗЕМЛЯ, який слугує підґрунтям для формування асиметричних ФЛ, напр.: *із сирією землею повінчатися* – “померти”; *лягати в сирю землю* – “умирати” [324, с. 278].

Тут простежуємо численні евфемізми, синонімічні трансформи й варіанти, в основному стилістично забарвлені, книжні, високі, зрідка – розмовні, напр.: нім. *wieder zu Erde werden* (досл.: знову стати землею) – “із землі вийти і в землю піти”; *die Erde küssen* (букв.: землю цілувати) – “померти, спустити дух” [315, т. 1, с. 182–183].

Згадана культурна семантика представлена у внутрішній формі окремих ФО, які виражають побажання, пов’язані з формами ритуальної та етикетної поведінки. Так, німецька ФО *die Erde sei ihm leicht* (досл.: нехай буде йому легкою земля) – “нехай буде йому земля пухом” [315, т. 1, с. 182] пов’язується з образом легкої землі, а український перекладний аналог передає значення епідигматично через ідею легкості – образ пуха.

Лінгвосеміотично значущим для українців є також концепт ЛАВА, оскільки “стан смерті відповідає певному локусу й



характеризується опосередковано, через предмети, що мають в етнічній картині світу сакральне семантичне навантаження. Лава символічно вказує на місце, куди кладуть покійника і позначає перехід до локусу смерті [...] Переміщення хворого з печі або з покуття на лаву символізує перехід від життя до смерті” [22, с. 11], напр.: *на лаві лежати* – “померти, бути покійником” [324, с. 331]. Нині цей когнітивний сценарій осучаснився завдяки концепту СМЕРТНИЙ ОДР, напр.: *лежати на смертному одрі* – “1) бути безнадійно хворим; помирати; 2) померти, бути покійником” [324, с. 331];

- 3) **смерть – це доля.** Концепт СМЕРТЬ і в німецькому, і в українському етносах об’єктивується за допомогою ФО, які передають семантику невідвортної долі – року (простежується ідея фаталізму, приреченості людського життя), напр.: нім. *kein Harnisch schützt gegen den Tod* (досл.: від смерті не захистять лати); укр. *від смерті не втечеш; від смерті і в печі не сховаєшся; як не живеш, а труни не минеш* [315, 1, с. 311; 319, с. 89, 211];
- 4) **смерть – це сон.** Цей метафоричний принцип розбудовується на тісній взаємодії концептів СМЕРТЬ і СОН. Останній активує у свідомості як німців, так і українців евфемістичну семантику смерті, напр.: нім. *den letzten Schlaf schlafen* (досл.: спати останній сон) – “спати вічним сном”; укр. *відійти у довічний сон* – “померти” [315, т. 2, с. 163; 324, с. 101]. Українці вірили, що смерть – це лише довгий сон, тому померлий є сплячим (усоплим) [309, с. 554]. Семантика сну безпосередньо пов’язана зі спокоєм, тишею, відпочинком, напр.: нім. *die letzte Ruhe* (досл.: останній відпочинок) – “вічний спокій (смерть)” [315, т. 2, с. 144];
- 5) **смерть – це душа.** До наших днів дійшов звичай біля покійного ставити воду та свічку, за коливаннями якої стежать, щоб

упевнитися у відокремленні душі від тіла. У цих випадках замість лексеми *душа* можуть вживати лексему *дух*, що є відлунням християнської концепції душі, яка відштовхується не з бінарної опозиції *тіло – душа*, а з тріади *тіло – душа – дух*. Тому німецький концепт TOD, як власне і український СМЕРТЬ, має складну структуру, де архаїчні мотиви переплетені з міфологічними уявленнями, які зазнали модифікації християнством і є результатом багаторічної еволюції картини світу у свідомості пересічного мовця. Із прадавніх часів душа живої істоти була прив'язана до тіла, звільняючись від нього після смерті: смерть трактується як “відділення” тіла від душі, як розрив зв'язку між живим та мертвим, перехід від життя до смерті [44, с. 71–72], напр.: нім. *die Seele aushauchen* (досл.: видихнути душу) – “спустити дух, сконати”; укр. *душа розлучається з тілом* – “хто-н. помирає” [315, т. 2, с. 187; 324, с. 226]. При цьому родичі померлого турбуються про те, щоб за народним звичаєм пропустити душу до Бога, яка залишає тіло, намагаючись відкривати двері, ворота у домівках: “Він кинувся до віконця – одсунув, кинувся до дверей – відчинив – це щоб душа легше вийшла з тіла при вмиранні” (М. Вовчок) [309, с. 554]. В українській і німецькій лінгвокультурах поняття “душа” і “дух” часто не диференціювалися, свідченням чому є ФО: укр. *душа вилетіла* – “хто-н. помирає, гине”; *дух вийшов* – “хто-н. помер, загинув”; нім. *den Geist aushauchen* (букв.: видихнути дух) – “померти”; *die Seele aushauchen* (букв.: видихнути душу) – “сконати” [324, с. 223, 226; 315, т. 1, с. 250, т. 2, с. 187]. Коріння нерозрізнення цих понять “тягнеться” аж до спільної європейської спадщини: лат. *spirare* “дихати”, *spiritus* “дух”, *animus* “дух / початок життя” [306, с. 59]. Дух (душу) сприймали як людську постать, що оточена сяючою оболонкою і пливе в повітрі. Тому

душу померлого може позначати лексема *тінь* [187, с. 15], напр.: *царство тіней* – “потойбічний світ” [324, с. 755]. Слід зазначити, що в німецькій фразеології компонент *Geist* (дух) передає більшою мірою раціональну семантику інтелектуальних здібностей людини, напр.: *ein großer Geist* (досл.: великий дух) – “блискучий розум” [315, т. 1, с. 250], а в українській – емоційну, напр.: *і духу боятися* – “дуже боятися” [324, с. 37]. І це попри те, що в індоєвропейських традиціях інтелектуальна та емоційна діяльність не диференціювалася, оскільки розум, тобто душу, боги поміщали в людину, вдуваючи його [229, с. 124]. Очевидно, це може бути ще одним доказом кордоцентричності українців;

- б) **смерть – це нитка.** Цей метафоричний принцип властивий концептуальній картині світу представників української лінгвокультури. Він сприяв формуванню образно-мотиваційної бази ФО-лінгвокультурем, що передають семантику смерті, напр.: *обірвати життя* – “привести до смерті, до загибелі; згубити, убити когось” [324, с. 449];
- 7) **смерть – це жнець (косар).** “Мовець, встановивши аналогію між навколишнім світом і собою, замінює табуйовані поняття на евфемістичні. Так само як косар скошує траву, так і смерть, за народними уявленнями, косить людські життя. Помирання асоціюється з процесом косіння чи зрубання, коли померлий порівнюється зі зрубаним деревом” [22, с. 15]: *смерть – як коса в руках косаря – вона не минає хоч би й царя; смерть занесла гостру косу* – “хто-н. може померти, загинути” [319, с. 104–105; 324, с. 669]. Натомість у німецькій лінгвокультурі активнішим при розбудові концепту *TOD* є концепт не *SENSE* (коса), а *SENSEMANN* (косар / чоловік із косою). Персоніфікаціями (образами) смерті в німців можуть бути також *der Schnitter* (жнець / чоловік із серпом), *das*

*Gerippe* (скелет) [335, с. 917], напр.: *der Sensemann kommt* (букв.: йде косар) – “наближається смерть”; *der Sensemann hält reiche Ernte* (букв.: косар збирає багатий врожай) – “про велику кількість жертв унаслідок війни, хвороб чи катастроф” [337, Bd. 4, с. 1467–1468].

До того ж, смерть може мати в німецькому етносі подобу чорта (диявола, біса), який переслідує життя: *der Teufel hat den Tod lieb* (досл.: чорт любить смерть). Образ смерті часто доповнюють такі атрибути: напр. *kosa – der Tod hat die Sense weggelegt* (досл.: смерть відклала косу в бік), *кермо – er sitzt jetzt am Steuer* (досл.: смерть сидить зараз за кермом), ворота – *die Tür des Todes steht immer offen* (досл.: двері смерті завжди відчинені) [18, с. 55–56].

Як бачимо, смерть може мати різні образи, але в основі розрізнення німецьких і українських образів смерті лежить граматичний рід: *der Tod* – чоловічий рід, *смерть* – жіночий рід. Відповідно, в українців смерть приймає переважно жіночий образ, хоча часто рід смерті визначити важко, напр.: “Смерть, за повір’ями, страшний скелет з косою; у видінні святого Федора (X ст.): “І от прийшла смерть, рискаючи, як лев. Вигляд її був страшний: вона мала деяку подобу людську, але тіла зовсім не мала; а були самі тільки кості. При собі вона мала всякі знаряддя мук: мечі, стріли, списи, коси, серпи, залізні роги, пилки, сокири, рубанки й інші, нам невідомі, знаряддя” [309, с. 554]. При цьому в українській етнокультурі смерть, окрім жінки, може також мати образи селянина, косаря, рибалки, тому їй притаманні й людські риси (*бліда, біла, з очима, пазурами, лабетамі*), напр.: *блідий як смерть* – “дуже блідий” [324, с. 449] (пор. нім. *aussehen wie der Tod auf Urlaub* (досл.: вигляд, як у смерті під час відпустки) – “хто-н. блідий як смерть” [311, с. 182]). Вона може зазирати в очі, заносити руку тощо, напр.: *смерть заглядає в очі* – “хто-н. може померти, близький до кончини, загибелі”; *смерть занесла руку* – “хто-н. може померти, загинути” [324, с. 449]. Як бачимо, в українській мовній традиції персоніфікований образ смерті оцінюється негативно [89, с. 12].

У німецькій лінгвокультурі страх викликає насамперед зовнішність смерті, про що свідчать численні територіальні фразеоваріанти усталеного порівняння *aussehen wie der Tod* (досл.: вигляд, як у смерті) – “дуже блідий” [311, с. 182]. Це підтверджують і дані Ш.Р. Басирова [18, с. 57–58]: на перше місце серед причин смерті німці ставлять страх, думки людини про смерть, а потім уже неправильні вчинки, відсутність інтересу до життя та обжерливість і алкоголізм, напр.: *der Tod ist eigentlich nur die Angst vor dem Tode* (М. Luther) (досл.: смерть – це, власне, лише страх перед смертю); *wer an Tod denkt, ist schon halb gestorben* (Н. Heine) (досл.: хто думає про смерть, той сам уже наполовину мертвий); *unnützt sein ist tot sein* (J. W. Goethe) (досл.: бути некорисним означає бути мертвим); *Fraß bringt mehr um als das Schwert* (досл.: переїдання вбиває частіше, ніж меч); *viele fallen durch das Schwert, mehr noch vom Wein* (досл.: багато помирає від меча, а ще більше від вина) [приклади за: 18].

Крім проаналізованих метафоричних принципів, у німецькому мовному просторі при вербалізації концепту TOD етнокультурно маркованою вважається семантика смерті як непрошеного гостя, напр.: *der Tod kommt ungeladen* (букв.: смерть приходить без запрошення) [333, с. 587]), який обов’язково приходить до кожного; *der Tod hat noch keinen vergessen* (досл.: смерть ще нікого не забула) [333, с. 587]); *ein Kind des Todes sein* (досл.: дитина смерті) – “людина, приречена на смерть” [307, с. 569]). Принагідно зауважимо, що ФО-лінгвокультуреми, які номінують смерть, часто містять у собі інформацію про ментальність німецької нації, про риси національного характеру німців. Так, представники німецького етносу вважаються дещо меркантильними, оскільки поширеним є стереотип про їхню фінансову й матеріальну ощадливість, що інші етноси визначають як німецьку скупість. Деякою мірою це підтверджують і паремії із семантикою смерті, напр.: *alles für Geld, umsonst ist nur der Tod* (досл.: все за гроші, безкоштовно лише смерть); *der Tod zahlt alle Schulden* (досл.: смерть оплачує

всі борги); *des einen Tod, des andern Brot* (досл.: одному смерть, другому хліб (заробіток)) [333, с. 587].

Українці ж є визнаними мрійниками, що постійно прагнуть “втекти” від реалій життя, споконвіку шукаючи у смерті спокій (*тоді одпочинемо, як помremo*) та називаючи небіжчиків *покійниками* [309, с. 554].

Таким чином, гносеологічна специфіка внутрішньої форми німецьких та українських ФО на позначення смерті, вмирання дає змогу змодельовати міжмовні образно-номінативні етнокультурні паралелі, співвіднесені з найдавнішими семантичними протиставленнями в межах архетипової моделі світу. Проведений нами зіставний аналіз ФЛ, що об’єктивують концепти нім. TOD / укр. СМЕРТЬ, надав численні докази того, що на європейському мовному просторі домінує ізоморфізм когнітивних структур і механізмів, які залучаються різними етносами при пізнанні навколишньої дійсності (універсальні механізми когніції людини, спільна історія, міфологія, релігія, подібна природа тощо). Очевидним також є факт, що при багатьох збігах часто простежуються і випадки асиметрії ФО-лінгвокультурем, пов’язані насамперед з особливостями національних характерів німецького й українського народів: більша емоційність і мрійливість українців (метафоричні принципи *смерть – це сон, смерть – це спокій, смерть – це море*), меркантильність німців (метафоричний принцип *смерть – гроші (зарплата)*) тощо.

#### 4.2. Телеономно-раціональні концепти нім. WILLE / укр. ВОЛЯ

“В своїй хаті своя правда,  
і сила, і воля!”

“Мені здається, що ніколи  
Воно не бачитиме волі,  
Святої воленьки.”

(Т. Г. Шевченко).

Телеономно-раціональний концепт ВОЛЯ обраний нами у зв'язку з аналізом асиметрії фразеологічних лінгвокультурем у німецькій і українській мовах не випадково, оскільки цей концепт, організовуючись навколо майже ідентичного в обох лінгвокультурах поняття, має різне когнітивне, образне та валоративне наповнення. Ще одним вагомим аргументом можна назвати недостатнє опрацювання цього концепту. Так, якщо в українській мові вивченню концепту ВОЛЯ присвячені хоч нечисленні праці [див. напр.: 61; 65; 113; 142], то в німецькій мові детальний аналіз концепту WILLE 'воля' взагалі не проводився.

Насамперед зазначимо, що концепт ВОЛЯ відрізняється від багатьох “одиначних” концептів тим, що має смислову пару – СВОБОДА (аналогічно іншим “парним” концептам: ДОБРО і БЛАГО, ПРАВДА й ІСТИНА тощо). Однак у “Знаках української етнокультури” В. В. Жайворонок узагалі не згадує поняття “свобода”, що свідчить про відсутність лінгвосеміотичної значущості цього поняття в українському етносі, хоча *волю* цей учений визначає саме через *свободу*: “*воля* (пестливе, народнопоетичне – *воленька*) – свобода, незалежність на противагу *неволі*, рабству; також в особистому плані – здатність здійснювати, переходити від думки до дії ...” [309, с. 113].

Тісний семантичний перетин концептів ВОЛЯ і СВОБОДА дозволив деяким дослідникам узагалі стверджувати про існування у свідомості мовців єдиного концепту ВОЛЯ-СВОБОДА [див., напр.: 113]. О. Г. Лісіцин [129] вважає, що *воля* є одним із імен концепту СВОБОДА, оскільки існує єдиний концепт СВОБОДА-ВОЛЯ-ВОЛЬНІСТЬ. Визнає належність *волі-свободи* до концептуального поля “Свобода” і О. В. Варзін [33], який досліджує номінацію свободи як явище, що об’єктивується в тому числі й лексемою *воля*. Г. С. Солохіна [210] аналізує лише концепт СВОБОДА, бо він виражається, на її думку, в російській мові лексемами *свобода* й *воля*, а в англійській – *freedom* і *liberty*.

Ми принципово не погоджуємося з об'єднанням онтологічно важливих для кожного, принаймні європейського, лінгвосоціуму понять “воля” та “свобода” “під дахом” єдиного концепту. У концептів ВОЛЯ і СВОБОДА можуть більшою чи меншою мірою перекриватися їхні складники (поняттєвий, перцептивно-образний чи ціннісний або певною мірою всі разом), але кожен із них формувався в різних етносах навколо свого імені. Тому саме ВОЛЮ В. А. Маслова називає ключовим концептом культури [146, с. 51], а на думку А. Вежбицької [див. 148, с. 230], цей концепт є базовим для російської культури (разом із концептами СУДЬБА та ТОСКА).

Однак ми не можемо погодитися з тим, що “воля” є національно-маркованим поняттям лише для росіян [35, с. 132]. Цей хибний висновок А. Вежбицької, польки за походженням, нас не дивує, оскільки відчуті всі глибинні смислові нюанси базових для етнокультури концептів здатен лише носій мови. При цьому облігаторним є володіння достатнім рівнем культурних знань, бо навіть досвідчені лінгвокультурологи припускаються інколи прикрих неточностей при інтерпретації національних символів, що пов'язано з недостатнім володінням, наприклад, історичної інформації. Так, В. А. Маслова стверджує [148, с. 66], що національним символом волі для росіян є козак, який нікому не підкорявся (пор. дивну тезу С. М. Троцюк [230, с. 16–17], яка, аналізуючи російські концепти ВОЛЯ та ПОКОЙ на матеріалі гоголівської спадщини, висловлює думку, що запорізькі козаки є росіянами). Це парадоксальний висновок. По-перше, загальновідомо, що поняття “російський козак” дещо некоректне, оскільки кубанські та донські козаки є нащадками запорізьких (переселених Катериною II для захисту південних кордонів Росії), тому, очевидно, лише на півдні Росії носії мови можуть ідентифікувати козака як національний символ (споконвічні герої-волелюби російських билин і казок – це богатирі). Тож не дивно, що концепт ВОЛЯ є одним із основних для донських козаків [26, с. 152], бо разом із переселенцями на південь Росії “перенеслась” і українська культура, зокрема



січових козаків, для яких концепт ВОЛЯ був чи не найосновнішим. По-друге, волю козаку обмежувала сувора дисципліна, яка існувала в козацькому війську, тому воля для козака ніколи не асоціювалася з анархією. Семантика анархії з'явилася, певно, пізніше внаслідок змішування української культури з іншими, у тому числі й російською.

Отже, концепт ВОЛЯ є безсумнівно релевантним для української етнокультури. Про це свідчить, наприклад, те, що цей концепт представлений в українській пареміології більш як 200 прислів'ями, приказками та приповідками [236, с. 92]. Для свідомості українського етносу воля – необхідна і невід'ємна складова її носія. “За українськими народними уявленнями, *воля* дорожча за гроші і навіть за саме життя: *Життя не має ціни, але воля дорожча життя*” [65, с. 121]. Позитивно оцінюється поведінка борця за волю, а також вольові якості людини. Тому вважаємо, що концепт ВОЛЯ є ключовим у розумінні менталітету української нації.

Свої міркування щодо ключового значення концепту ВОЛЯ для українців ми викладемо нижче при зіставному аналізі концептів укр. ВОЛЯ / нім. WILLE. Але спочатку необхідно коротко визначити спільне й відмінне понять “воля” та “свобода”, щоб обґрунтувати коректність вибору нами для зіставлення саме концептів ВОЛЯ / WILLE.

Аналіз європейської філософської думки переконує нас, що традиційно філософи не надавали поняттю “воля” семантики свободи, оскільки волю вони тлумачили, як 1) одну із функцій людської психіки, яка полягає насамперед у владі над собою, керуванні своїми діями й свідомому регулюванні своєї поведінки, та, як 2) бажання людини. Хоча філософська думка породила й таке енігматичне поняття, як “свобода волі”.

Часто поняття “свобода” й “воля” не диференціювалися при перекладі філософських праць. Особливо це стосується перекладів праць європейських філософів східнослов'янськими мовами, де ці поняття розмежовуються. Відомо, що історія усвідомлення людиною *волі* у значенні “свобода”

починалася з тлумачення волі як відсутності певних перепон (примусу, причинно-наслідкових зв'язків, долі); у Сократа і Платона йдеться про єдність волі й долі; в Епікура й Аристотеля – про волю як відсутність політичного деспотизму; у стоїцизмі та неоплатонізмі – як відсутність життєвого лиха в людському існуванні. Доба Ренесансу уможливила розуміння волі як безперешкодного всебічного розвитку особистості; епоха Просвітництва під впливом наукового знання, що активно входило в усі сфери людської діяльності, підпорядкувало волю всемогутній природній причинності й закономірності. У часи І. Канта, Й. Гете, Ф. Шиллера (період романтизму) питання про волю постає як питання про постулат морально-творчого співвіднесення сутності людини та її розвитку [142, с. 264].

Першим висловив і обґрунтував думки про волю як універсальний принцип існування світу А. Шопенгауер, у якого весь світ став самопізнанням волі, матеріалізацією та об'єктивацією волі до життя. Ці принципи підхопив Ф. Ніцше, але його ідеї полягають не у відмові від волі до життя, а в переплавленні волі до життя на волю до влади. Схожі погляди виражали екзистенціалісти М. Гайдеггер та Ж.-П. Сартр, вважаючи, що людина не має на що спертися у своїх рішеннях, крім своєї волі. Проблеми волі цікавлять персоналізм – філософську течію, що визнає й утверджує головною цінністю людського буття вільну творчу особистість (М. О. Бердяєв, Л. І. Шестов-Шварцман).

Український філософ Н. В. Хамітов на основі праць А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, З. Фрейда, Е. Фрома, О. Шпенглера, А. Камю та ін. вибудував концепцію волі як внутрішнього прагнення особи до буття чи спрямованості кожної окремої людини до власного бажаного майбутнього, за якою воля може мати три вияви – 1) воля до життя, 2) воля до влади та 3) воля до пізнання і творчості [139, с. 9].

Свобода ж є одним із ключових питань філософії, тому в кожній філософській школі й окремих філософів існує її специфічне розуміння. Для

європейської філософії усвідомлення та тлумачення свободи найбільш повно здійснено в класичній німецькій філософії (І. Кант, І. Фіхте, Г. Гегель та ін.). Для філософа свобода – це насамперед свобода волі. Розуміння свободи трансформувалося з античної свободи людини в полісі (свободи законнароджених) до усвідомлення необхідності рівних прав для всіх людей у сучасній політичній інтерпретації негативної свободи.

Як бачимо, поняття “воля” та “свобода” чітко розмежовуються європейською філософською думкою. Тому існують і відповідні лексеми на позначення волі та свободи людини. Корелюють згадані поняття лише у випадку, коли мова йде про свободу волі як певні обмеження бажань людини.

Який же сенс надають цим поняттям дослідники “душ” українського та російського народів – етнолінгвісти, лінгвокультурологи, етнопсихолінгвісти, де існує тісна кореляція концептів ВОЛЯ та СВОБОДА? Попри те, що останні виражають спільні компоненти змісту, наприклад, семантику особистісної незалежності, вони є різними, бо свободу можна прирівняти до волі, а волю до свободи – ні. Тому визначимо основні критерії диференціації цих концептів:

**1. Опозиція “свій” – “чужий”.** Мовознавці, розмежовуючи *волю* і *свободу*, вказують на те, що ці концепти вибудовуються на опозиції “свій” – “чужий”. По-перше, згадана опозиція є архетипним підґрунтям для формування концепту СВОБОДА, про що стверджує Г. С. Солохіна [210, с. 39], послуговуючись етимологічними даними англійської та російської мов: *liberty* і *freedom* близькі за своєю семантикою. *Liberty* походить від *liber* “вільний”, тобто той, що народився і виріс серед своїх, рівних, таких, що належать до однієї етнічної групи, *freedom* – від *free* “вільний”, тобто “свій”, що належить до соціальної групи “своїх”. Російська лексема *свободный* походить від і.-є. основи \**swe*, тому також підкреслює належність до “своїх”. Проте ми не можемо погодитись із цим висновком, оскільки етимологія іменника *Freiheit* “свобода” спорідненої до англійської та німецької мов бере

початок від прикметника *frei*, похідного від і.-є. кореня \**rgāi-* “захищати, берегти; любити, кохати” [334, Bd. 7, с. 203]. Де тут хоч би натяк на семантику “свій”? Тому твердження Г. С. Солохіної базуються не так на етимологічних, як на лінгвокультурологічних даних, які потребують ще подальшої верифікації. По-друге, російська дослідниця Н. М. Петрових стверджує, що “воля та свобода – це окремий випадок опозиції “своє – чуже”, де воля первісно концепт російської свідомості, а свобода – європейської” [175, с. 205]. Можливо ця теза і має сенс, оскільки свобода ще з часів римського права є однією з ключових цінностей західної культури [210, с. 39]. І. О. Голубовська також наголошує, що свобода є поняттям західноєвропейським [65, с. 111].

**2. Воля – простір.** Н. М. Катаєва [98, с. 74], вивчаючи російський концепт ВОЛЯ, дійшла висновку, що ядерні смисли цього концепту маніфестують особистісний і географічний простір. Перший розуміється, з одного боку, як незалежність та стан, що характеризується повною відсутністю меж / правил для здійснення активних / інтенсивних дій виключно у відповідності до власних бажань суб’єкта, з іншого боку, як стан, що викликаний відчуттям повної відсутності обмежень. Географічний же простір – це матеріальний аналог і образ особистісного, це великий, нічим не обмежений природний простір. Д. С. Лихачов пише про це: “... воля вольна – це свобода, поєднана з простором, нічим не обмеженим простором” [130, с. 28]. На детермінацію генезису поняття “воля” в російській мовній свідомості широкими російськими просторами вказують І. О. Голубовська [65, с. 110] та Г. Д. Гачов [53, с. 67]. Однак І. О. Голубовська, визначаючи історію споконвічної національно-визвольної боротьби українського народу за волю як особливу волелюбність українців, їхній могутній внутрішній порив до волі, схиляється до думки, що в українській культурі, на відміну від російської, “аксіома етнопсихології” стосовно *волі* набуває не стільки

географічного, скільки історико-психологічного характеру: *козак та воля – запасна доля* [65, с. 121–122].

**3. Воля – бунт, анархія.** Семантика безмежного простору, яка реалізується в концепті ВОЛЯ, сприяла формуванню в ньому деяких смислових відтінків, пов'язаних з анархією: воля “стихійна, причетна до бунту, небезпечна [...] та в той же час вона живильна і являє собою безсумнівну та значну цінність для людини. Відповідно, воля не підлягає схваленню і в той же час інтерпретується як життєва необхідність. При цьому воля властива не багатьом. Свобода ж передбачає відповідальність, що базується на розумі, наповнена внутрішнім змістом і оцінюється як надзвичайно важлива, ідеал та загальне благо” [98, с. 75]. Як бачимо, свобода, на відміну від волі, передбачає обмеження: “Свобода означає моє право робити все, що мені уявляється бажаним, але це моє право обмежується правом інших людей; а воля взагалі ніяк не пов'язана з поняттям права” [248, с. 72]. І. О. Голубовська зазначає, що “свобода [...] тісно пов'язана з правопорядком та законністю [...] – воля аж ніяк з поняттям права не співвідноситься” [65, с. 111].

**4. Воля – бажання, хотіння.** Саме цей смисловий нюанс концепту ВОЛЯ аналізує Ю. С. Степанов у своїй книзі під заголовком “Воля” [201, с. 430–434]. Розкриваючи суть концепту БАЖАННЯ (ХОТІННЯ), він у концептуальному полі з іменем *воля* досліджує психічну здатність людини, яка полягає у свідомому регулюванні індивідуумом своєї поведінки й керуванні своїми вчинками. На думку В. А. Маслової [147], ВОЛЯ – ХОТІННЯ є одним із трьох субконцептів, які можна виокремити в межах концепту ВОЛЯ. Солідарна з нею і Р. І. Веселова, яка пише: “Воля відображає національну специфіку осмислення понять “бажання”, “влада”, “свобода” як взаємопов'язаних і взаємообумовлених” [41, с. 43].

Семантика бажання (хотіння) концепту ВОЛЯ дозволила А. Вежбицькій [37, с. 241] стверджувати, що російське слово *воля*

перекладається не лише як *freedom* “свобода”, а і *will* “воля”, “бажання”. Тому логічним є вибір нами для зіставлення з українським концептом ВОЛЯ німецького WILLE, оскільки спільним є навіть етимологічне коріння цих концептів. Попри те, що на думку Г. П. Циганенко [332, с. 67], давньоруська *воля* передавала семантику свободи, ця лексема не відразу набула такого значення, бо вона походить від спільнослов’янського слова \**volja* з індоєвр. коренем \**vel*, \**vol* – “хотіти, бажати” (болг. *воля*, біл. *воля*, словен. *volja*, старопольськ. *wola*, чеськ. *vule*, словацьк. *vola*, лит. *valia*, латиськ. *vala* “сила, влада”, давньоінд. *varas* – “вибір, бажання, предмет бажань”) [331, с. 348] (пор. німецький іменник *Wille* “воля” є дериватом дієслова *wollen*, яке походить від індоєвр. кореня \**vel*– “хотіти, вибирати” [334, Bd. 7, с. 818]).

Виправданою наша позиція є і з точки зору дефініцій лексем *воля* і *Wille*: укр. *воля*: “1. Одна з функцій людської психіки, яка полягає насамперед у владі над собою, керуванні своїми діями й свідомому регулюванні своєї поведінки. 2. Бажання, хотіння. 3. Право розпоряджатися на свій розсуд; влада. 4. Відсутність обмежень; привілля. 5. Свобода, незалежність; протилежне неволя, рабство” [314, т. 1, с. 373–374]; нім. *Wille*: “1. Здатність (людини) зважуватися до певних дій (вчинків) на основі осмисленої мотивації. 2. Прийняття рішення щодо певних дій (вчинків) на основі осмисленої мотивації. 3. Твердий (вольовий) намір. 4. Усвідомлене прагнення до мети. 5. Виконання ким-н. чиєї-н. волі” [335, с. 1047].

Як бачимо, 1-ше і 2-ге значення української лексеми *воля* повністю перекриваються 1-им, 2-им та 4-им значенням німецької лексеми *Wille*; семантика влади, яка реалізується у 3-му значенні української *волі*, частково перекривається 3-ім і 5-им значеннями німецького *Wille* (метафоричний принцип *воля – це сила* властивий і німецькій лінгвокультурі (згадаймо: Ф. Ніцше “*Wille zur Macht*” (“Воля до влади”): “*Що добре? – Все, від чого зростає в людині відчуття сили, воля до влади, могутність*” [164, с. 19]), а 3-тє й 4-те – 5-им (обмеження / не обмеження чиєї-н. волі). Асиметричність

виявляє повністю 5-те значення української лексеми, якому відповідає в німецькій мові *Freiheit* “свобода”.

Отже, асиметрія на мовному рівні сигналізує про асиметрію на концептуальному при об’єктивації концептів нім. WILLE / укр. ВОЛЯ за допомогою мовних засобів, зокрема фразеологічних. Пошук і аналіз фразеологічних лінгвокультурем, які вербалізують згадані концепти, може сприяти пошуку нових нюансів світобачення німецького й українського етносів, що дозволить краще зрозуміти менталітет цих народів.

Розглянемо детальніше спільні й відмінні метафоричні принципи як вектори взаємодії концептів у межах концептополів, та й концептосфери в цілому, певної лінгвокультури.

• **Спільні метафоричні принципи:**

– **Воля – це сила.** Українські й російські мовознавці наголошують на тісному зв’язку концепту ВОЛЯ з концептом СИЛА [див., напр.: 309, с. 113; 235, с. 47], що підтверджується пареміологічним матеріалом, напр.: *моя воля, моя сила; воля дає силу слабим; боягуз умирає тисячу раз, а відважний тільки раз; великі душі мають силу волі, а слабодухи гинуть у неволі; тільки й волі, що крикнуть у полі; ваша сила – ваша й воля; панська воля – панська й сила; чия воля, того й сила; в полі дві волі: чия подолає, того і право має* [298, с. 205; 317, с. 27, 53; 327, с. 155; 300, с. 155; 313, с. 88]. Але осмислення волі як сили, що здатна кардинально впливати на життя людини, засвідчує і німецька фразеологія, напр.: *seinen Willen durchsetzen* (досл.: проштовхувати свою волю) – “поставити на своєму”; *wo ein Wille ist, ist auch ein Weg* (досл.: де воля, там і дорога) – “де бажання, там і вміння” [315, т. 2, с. 320; 337, Bd. 5, с. 1730].

– **Воля – це бажання (прагнення, мета).** Як в українській, так і в німецькій лінгвокультурах концепти WILLE / ВОЛЯ вербалізуються за допомогою ФЛ, які несуть семантику бажання, прагнення або мети, напр.: *укр. або волю здобути, або дома не бути; хоч рачки, та на волі; вольному*

*воля* – “як собі хочеш”; *остання воля* – “бажання, розпорядження, висловлене перед смертю”; нім. *einen Willen fest wie Eisen haben* (досл.: мати міцну волю, як залізо) – “мати залізну волю”; *letzter Wille* (досл.: остання воля) – “рішення на випадок смерті; заповіт”; *einen eigenen Willen haben* (досл.: мати власну волю) – “знати, чого хотіти” [326, с. 108; 313, с. 587; 324, с. 124; 311, с. 54; 335, с. 1048]. Однак тут воля в українців постає насамперед як свобода, що підкреслює волелюбність українського народу – провідну рису його менталітету.

– **Воля – це поневолення (покора):** Вольова особистість підкоряє собі іншу, безвольну, відтак, остання мусить виконувати волю першої. Цей універсальний закон людських стосунків відобразився й у ФО німецької та української мов, напр.: нім. *jmds. Willen brechen* (досл.: ламати чию-н. волю) – “пригнічувати кого-н., вимагати від кого-н. покори”; *keinen eigenen Willen haben* (досл.: не мати власної волі) – “не знати, чого хотіти; дуже підкорятися іншим”; *jmdm. zu Willen sein* (досл.: бути кому-н. до волі) – “бути покірливим чий-н. волі”; *es steht in j-s Willen* (досл.: це знаходиться в чий-н. волі) – “це залежить від кого-н.”; укр. *волити волю* – “виконувати чиесь бажання, слухати когось”; *диктувати свою волю* – “нав’язувати кому-н. свої погляди і змушувати його діяти відповідно до них”; *віддаватися на волю кому-н.* – “давати можливість кому-н. володіти, розпоряджатися собою”; *Не підеш по добрій волі, то підеш поневолі* [335, с. 1048; 324, с. 199; 300, с. 430].

– **Воля – це свобода дій (вчинків).** Нами вже згадувався такий термін, як “свобода волі”, який зародився в царині філософії. Це поняття, власне, є квінтесенцією людської сутності, тим, що вирізняє людину серед тварин, оскільки лише людина може реалізовувати свої осмислені вольові бажання (прагнення). Проте на шляху до реалізації вольових зусиль людини можуть бути чи не бути різні перешкоди (обмеження). Цей смисловий відтінок концептів нім. WILLE / укр. ВОЛЯ об’єктивується у численних фразеологічних одиницях, напр.: укр. *давати волю* – “1) не обмежувати



когось у діях, у виявленні почуттів; 2) не стримувати своїх почуттів”; з *доброї волі* – “без примусу, добровільно”; *пускати на волю Божу* – “не затримувати кого-н., відпускати”; нім. *jmdm. allen Willen lassen* (досл.: дозволити кому-н. всю волю) – “надати кому-н. повну свободу дій”; *jeder nach seinem Willen* (досл.: кожен за своєю волею) – “кожен, як він хоче”; *freier Wille* (досл.: вільна воля) – “свобода рішень (вчинків)”; *etwas aus freiem Willen tun* (досл.: чинити щось за своєю волею) – “без примусу, добровільно”; *des Menschen Wille ist sein Himmelreich* (досл.: воля людини – це її царство небесне) – “коли хтось обов’язково хоче щось зробити, потрібно йому поступитися, навіть якщо цього сам не розумієш” [324, с. 177, 584; 315, т. 2, с. 320; 335, с. 1048; 337, Bd. 5, с. 1730].

– ***Воля – це птах.*** У народнопоетичному мисленні вільна людина традиційно асоціюється із пташкою, що літає, не знаючи просторових обмежень [142, с. 272]. І це стосується не лише українського етносу, а й німецького, напр.: нім. *frei wie der Vogel in der Luft* (досл.: вільний, як птах у повітрі) – “вільний”; укр. *як вільна пташка* – “незалежно, самостійно, безтурботно” [311, с. 189; 324, с. 583].

• **Відмінні метафоричні принципи:**

– ***Воля – це найдорожча цінність.*** Як нами вже зазначалося, для українців *воля* – це найдорожче. Відомо, що концепт ВОЛЯ набув значення ціннісного орієнтиру для українського етносу ще з часів козацтва, що зафіксовано з тих пір і “устами” народу, напр.: *воля дорожча за життя; воля дорожча від усього; воля – маленьке слово, а всі йому раді; хоч долі, аби у своїй волі* [298, с. 205; 301, с. 13; 300, с. 154].

– ***Воля – це доля.*** Мовознавці неодноразово підкреслювали тісний зв’язок в українській лінгвокультурі концептів ВОЛЯ та ДОЛЯ [див., напр.: 61, с. 190; 309, с. 113]. *Воля* в українців є передумовою щасливої долі, що засвідчують численні паремії, напр.: *хто без волі, той без долі; без волі плачу доволі* [317, с. 54; 313, с. 100]. Особливо без волі не було долі в козака, напр.:

*степ та воля – козацька доля; чоловік без волі, що кінь на припоні* [300, с. 207; 313, с. 587].

– **Воля – це мрія.** Дослідники української ментальності називають мрійливість характерною рисою національного характеру українців. Споконвічною ж мрією українців є *воля*. Так, І. О. Голубовська пише: “В українському культурному ареалі концепт *воля* виступає виплеканою народом мрією про гідне людини вільне життя (*сам у неволі, а мрії на волі*). Вона зіставляється з добром і правдою, які можна одержати тільки в боротьбі” [65, с. 120] (див. також: *краще на волі на вітці, чим у неволі у золотій клітці; хоч і спина гола, аби своя воля; і золота клітка для пташки неволя; хоч три дні перед смертю волі побачить* [298, с. 205]).

– **Воля – це зло (неволя).** Лінгвокультурологи, які вивчають російський концепт ВОЛЯ, стверджують про двояке розуміння волі російською свідомістю та її суперечливу оцінку: з одного боку, воля надає простір для дій (вчинків), а з іншого – воля є злом [148, с. 66; 230, с. 21]. Ці висновки справджуються, як демонструє наш матеріал, і для українського концепту ВОЛЯ, напр.: *своя воля мед п’є, своя воля й кайдани кує; з доброї волі борщю не зварии; і вовк на волі, та вис доволі; давати волю рукам – “хапати, чіпати руками, битися”; давати волю сльозам – “нестримно, невітшно гірко плакати, ридати”; давати волю язикові – “не стримуватися, не контролювати себе у висловах; дозволяти собі говорити зайве”; давати волю серцю – “віддатися своїм почуттям, не стримувати свого гніву, обурюватися”* [300, с. 155; 324, с. 177]. Очевидно, така концептуалізація поняття “воля” пов’язана з інтровертністю українців, які часто бояться спрямувати волю на зміни в установленому порядку світу [139, с. 9]. Тому сумнівною є теза Т. А. Космеди, що *воля-свобода* в українській мові завжди актуалізує позитивну оцінку семантику [113, с. 139].

Концепт ВОЛЯ є, на нашу думку, бінарно-опозиційним, бо активізує у свідомості українців опозиційний концепт НЕВОЛЯ. На протиставленні

концептів ВОЛЯ – НЕВОЛЯ побудовані численні паремії, напр.: *хоч ти в багатстві, та в неволі, а я хоч голий, та на волі; дай серцю волю, а сам підеш у неволю; дай рукам волю, сам підеш в неволю; дай серцю волю – заведе в неволю* [300, с. 29, 155, 53]. Показово, що в німців також існує поняття “неволя” – “Unwille”. Але лексема *Unwille* передає семантику не так свободи, як вольового зусилля (прагнення), напр.: *gezwungener Wille ist Unwille* (досл.: вимушена воля – це неволя) – “не сам гвіздок лізе в стіну”; *wo ein Wille ist, ist auch ein Unwille* – букв. і перенос. “де воля, там і неволя” [315, т. 2, с. 320; 337, Bd. 5, с. 1730].

– **Воля – це знання.** Релевантність для німецького етносу концепту ORDNUNG [186, с. 174] зумовлює координацію вольового зусилля (прагнення) зі знаннями, тобто представник німецької лінгвокультури обов’язково повинен співвідносити свої бажання і прагнення з усталеними в цій лінгвокультурі поведінковими стереотипами. Тому в німецькій мові можемо зустріти такі ФЛ: *mit Willen und Wissen* (досл.: з волею і знанням) – “свідомо і добровільно”; “свідомо, навмисно”; “з відома і за згодою”; *ohne j-s Willen und Wissen* (досл.: без волі та знань) – “без відома і згоди”; *etwas mit Willen tun* (досл.: робити що-н. із волею) – “робити що-н. навмисно, свідомо” [315, т. 2, с. 320].

Таким чином, проведений зіставно-типологічний аналіз спільного й відмінного при концептуалізації поняття нім. WILLE / укр. ВОЛЯ за допомогою ФЛ українською та німецькою мовною свідомістю виявив асиметрію при об’єктивації проаналізованих концептів: якщо тісна кореляція концептів ВОЛЯ – СИЛА, ВОЛЯ – БАЖАННЯ (ХОТІННЯ), ВОЛЯ – ПОНЕВОЛЕННЯ, ВОЛЯ – СВОБОДА ДІЙ, ВОЛЯ – ПТАХ є спільним для згаданих народів, що пояснюється їхнім європейським походженням, то взаємодія концепту ВОЛЯ з концептами ЦІННІСТЬ, ДОЛЯ, МРІЯ, НЕВОЛЯ є релевантним лише для української свідомості, а ВОЛЯ – ЗНАННЯ – для німецької. Тому вивчення лінгвокультуремної вербалізації концептів нім.

WILLE / укр. ВОЛЯ сприяло пошуку нових нюансів світосприйняття, світобачення і світорозуміння німецького й українського етносів та характерних рис їхнього менталітету.

Існує тісний зв'язок, насамперед в українській лінгвокультурі, телеономно-раціонального концепту ВОЛЯ та теософсько-іраціонального ДОЛЯ, тому останній слушно, на наш погляд, проаналізувати в наступному пункті.

#### **4.3. Теософсько-іраціональні концепти нім. SCHICKSAL / укр. ДОЛЯ**

Концепт ДОЛЯ займає одну з центральних позицій як в осмисленні сутності людини, так і у визначенні шляхів розвитку культури й цивілізації. Цей концепт складає ядро національної та індивідуальної свідомості; він належить до активно діючих начал життя, таємничих і неминучих. ДОЛЯ є ключовим феноменом культури, але при всій своїй універсальності, він виявляє в різних мовах певну специфіку вербалізації, зумовлену іманентною мовцям суб'єктивністю інтерпретації навколишньої дійсності. Концепт ДОЛЯ кваліфікується нами як теософсько-іраціональний, тобто такий, що утворює певною мірою опозицію до проаналізованого вище телеономно-раціонального концепту ВОЛЯ, оскільки багато філософів писали про залежність людини від якихось сил, про детермінованість її активності, але при цьому оминали поняття “доля”, бо її неможливо дослідити тими раціональними методами, якими послуговуються філософи для пошуку людської сутності. Це означає, що доля є одним із найважливіших екзистенціалів людського життя.

Серед філософів, які зробили спробу розкрити сутність поняття “доля”, слід назвати німецького філософа Шпенглера, який уважав спрямованість життя недостатньою для розуміння долі. Спрямованість, подібно до вектора,

вказує на ціль. Хаотичне життя позбавлене долі, бо таке життя безцільне. Також і життя, що визначається лише зовнішньою необхідністю, позбавлене долі в силу відсутності поставленої мети. На думку Шпенглера, доля – це внутрішня логіка самого життя, його глибинна закономірність, що бере початок із самого життя й різко відрізняється від законів розвитку та функціонування природи. Крім цього, якщо в науці людина відкриває закони, каузальні зв'язки, то в житті вона відчуває долю, переживає її. “В ідеї долі відкривається світова туга душі, її пошук світла, зльоту, завершення та реалізації свого призначення. Вона не чужа повною мірою жодній людині, і лише пізній, відірваний від коріння мешканець великих міст із своїм чуттям на факти та владу механічного мислення над одвічним спогляданням стає до неї сліпим, пока в один із провальних моментів вона не явиться йому зі страшною виразністю, що стирає в порошок усю каузальність світової поверхні” [249, с. 274].

Як бачимо, поняттям “доля” Шпенглер висловив залежність людини й суспільства від сил, які суттєво впливають на перебіг життя, його спрямованість, призначення, ціннісні орієнтації. На думку О. В. Троць [231, с. 7–8], “уявлення про долю зустрічаються в усіх мовах і культурах. У давніх писемних пам'ятках західного та східного античного світу під долею розуміли детермінованість, передбачену необхідність, яку визначали, найчастіше, богині. Найбільш експліцитно це виражено в грецьких міфах про Мойр та римських – про Парок, де індоєвропейські богині долі навмання розподіляли соціально задані варіанти життя. Доля наділяла кожного присудом, жеребом (грец. *μοιρα* “мойра” має значення “частка, доля”), а людина була пасивним отримувачем своєї долі та її користувачем одночасно. Доля уособлювала фатум, невблаганну зовнішню силу, що домінувала над людиною та визначала її життєвий шлях. Нитки долі не були дороговказом, вони тільки відміряли тривалість життя. Це пояснює той факт, що з долею не поєднували ідею послідовності подій. Долю також асоціювали з удачею або

невдачею [...] Долю розуміли як випадок, який заперечує логіку або закон. Згідно з цим трактуванням людина була нездатна діяти розсудливо, тому що покладалася на удачу, везіння, вичікуючи, що запропонує їй Фортуна”. Зіставлення раціональних та ірраціональних концептів у лінгвокультурологічних дослідженнях віддаленоспоріднених мов може сприяти, на наш погляд, пошуку раціонального та ірраціонального начала при формуванні менталітету відповідних етносів, зокрема декларованої етнокulturологами й етнопсихологами раціональності німців та ірраціональності українців.

Насамперед зазначимо, що концепт ДОЛЯ презентує міфологічні, релігійні, філософські та етичні системи багатьох етносів. Особливою мірою тема долі привертала увагу російських релігійних філософів М. О. Бердяєва, М. О. Лоського, О. Ф. Лосєва, В. С. Соловйова, П. О. Флоренського (найбільше розвідок, присвячених цьому концепту, трапляємо саме в російській лінгвокультурі), а також німецьких філософів А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, Ф. Шеллінга та ін. Детальне опрацювання поняття “судьба” та концепту СУДЬБА в російській мові дозволило науковцям трактувати цей концепт як надбання виключно російської лінгвокультури, що певною мірою викривляє об’єктивність висновків дослідників стосовно його значення для представників останньої. Так, А. Вежбицька наголошує на унікальності концепту СУДЬБА та поширенні його репрезентацій як у буденному спілкуванні росіян, так і у творах російської класичної та народної літератури [36, с. 33]. Солідарний з нею В. І. Карасик [96, с. 157], який зауважує, що концепти СУДЬБА і ДУША найчастіше є предметом вивчення російських учених, а цей факт дозволяє визнати ці концепти культурними домінантами російської ментальності. О. Д. Шмельов також вважає слово *судьба* одним із найхарактерніших слів російської мови, оскільки воно поєднує в собі дві ключових ідеї російської картини світу: ідею непередбачуваності майбутнього та уявлення, згідно з яким людина не контролює події, які з нею

відбуваються [85, с. 455–456]. На думку В. В. Колесова [107, с. 536–545], концепт СУДЬБА вражає своєю багатогранністю, оскільки доля є виявом численних видових відтінків – це російські *доля, участь, удача, авось*.

Однак менша увага до концепту ДОЛЯ дослідників українського менталітету жодним чином не свідчить про меншу культурно-когнітивну значущість цього концепту для українського етносу [див., напр.: 65; 101; 150; 246]. Н. С. Медвідь [150, с. 12], зокрема, кваліфікує концепт ДОЛЯ як екзистенційно-аксіологічний, тобто такий, що відображає світоглядні цінності, буття людини та об'єктивується у мові в екзистенційно-аксіологічних лінгвокультурах. Власне, О. О. Потебня ще в середині ХІХ ст. у спеціальній розвідці “Про Долю та споріднених з нею істот” порівнював *долю* з такими поняттями, як “щастя”, “лихо”, “притча”, “горе”, “біда” тощо. Та й попри те, що дослідники констатують меншу актуальність концепту ДОЛЯ в германських і романських етносах (найменш значущим цей концепт вважається для англійської лінгвокультури [1, с. 14]), у пареміології та міфотворчості багатьох народів доля є знаковим поняттям, наприклад, українська паремія *доля сміливим помагає* має аналоги в численних європейських мовах: англ. *fortune favours the bold*; ісп. *la diosa Fortuna ayuda a los audaces*; нім. *den Tapferen hilft das Glück, den Feigen weist zurück*; фр. *le succès est souvent un enfant de l'audace*; рум. *norocul ajută pe cei îndrăzneți*; лат. *fortes Fortuna adiuvat*; пол. *smiałym szczęście sprzyja*; рос. *храброму счастье помогает* [312, с. 59].

Для різних культур доля є насамперед символом найвищої, незбагненої сили, яка впливає не лише на людину протягом її життя, але має владу і над богами, і над представниками потойбічного світу. Доля у світосприйнятті слов'ян, зокрема українців, одна з найважливіших космолого-онтологічних категорій на позначення індивідуальної або сукупної долі, життєвої призначеності, приреченості, участі (Т. В. Цив'ян вважає, що людина тільки-но з'являється на світ, а доля їй уже призначена

[243, с. 122]), яка реалізується як вдача (талан), щастя, благополуччя або навпаки – невезіння, обділеність долею, частиною, життєвим благом. Про це свідчить відповідна лексико-семантична реконструкція праслов'янського за походженням *\*dol-ja* (від праслов. *\*deliti*) [322, т. 2, с. 113]. Однак на ідеї долі як *частини*, якою боги *наділяли* людину, ґрунтується і германська міфотворчість. Так, у північних германців концепт ÖRLÖG репрезентований скандинавськими богинями долі – Норнами [231, с. 13]. Семантично лексеми на позначення присуду Норн можна поділити на дві групи: 1) ті, що репрезентують мотив “відрізання долі”. Підставою для можливої інтерпретації долі через мотив її відрізання слугує семантика слів, у значеннях яких експлікована саме ця ідея, напр.: двньоісл. *skapa* “створювати” (“різати”), *skipta* “ділити”, *skop* “доля”, *deila* “ділити”, *deild* “доля, частина”; 2) ті, що репрезентують мотив “прядіння долі”. Цей мотив вербалізують лексеми, в яких закладена ідея “прядіння” або “ткання”, асоційована з ниткою, що символізувала долю, напр.: двн.-ісл. *örlögsímu* (мн.) та *örlögþættir* (мн.) “нитки долі”, *auðna* “доля”, *vefr* “нитка для ткання”, *sigrvefr* “ткання перемоги”, *vefr darráðar* “ткання війни”, *vefr* “прясти”.

Зауважимо, що нині мотив “відрізання долі” актуальний як для германських, так і слов'янських етносів, а мотив “прядіння долі” – більшою мірою для германських, створюючи підґрунтя для лінгвокультуремної асиметрії, напр.: нім. *am Schicksalsfaden spinnen* (букв.: прясти нитку долі) – “скеровувати долю”; *den Schicksalsfaden abschneiden* (букв.: відрізати нитку долі) – “обірвати життя” [337, Bd. 4, с. 1325]. В українській мові ФО із семантикою прядіння та обрізання нитки мають зовсім інші значення, напр.: *увірвати нитку* – “припинити що-небудь (про взаємини, дружбу і т. ін.)”; *прясти нитку* – “одноманітно, надокучливо говорити про одне і те ж” [324, с. 732; 581]. Хоча у слов'ян богиня Мокоша (Мокош, Макош), яка керувала долею, також прядла нитки долі. Крім цього, їй допомагали дві сестри Доля і Недоля – небесні пряді, які прядли нитку життя кожної людини. У Долі текла з



веретена рівна, золотиста нитка, натомість Недоля пряла нитку нерівну, неміцну. Залежно від роботи небесних прядь людині випадав талан: щасливий або ні. Наші пращури вірили, що при народженні людини Бог неодмінно посилає їй *долю* – добру або ж лиху (*недолю*). Найбільшим багатством для людини вважалася щаслива *доля*. Саме цей концепт у східних слов'ян розуміється як лінія, шлях життя: спогади про минуле – переживання у теперішньому – передбачення майбутнього. Доля охоплює в українській мовній свідомості всі три часові відтинки.

Мотив “присуду, відрізання долі” лежить в основі сучасного тлумачення поняття “доля” в німецькій і українській мовах, що бере початок у германо-скандинавській культурній традиції, де концепт WYRD / ÖRLÖG розуміли як універсальний закон з ознаками фаталізму: присуд долі не можна було змінити, так само як неможливо було його уникнути (А. Я. Гуревич, М. М. Маковський, Т. В. Топорова та ін.). Найчастотніші вживання лексем на позначення концепту WYRD / ÖRLÖG можна звести до двох різних значень, які відповідають двом різним поняттям: ДОЛЯ–ПОДІЯ та ДОЛЯ–СИЛА. Перше поняття описує самі події, які відбувалися або мають відбутися з людиною. Події мають спонтанний характер і не підпорядковані волі особи. Настання події не залежить від людини; навіть, коли подія відповідає задуму особи, вона не може вважати себе єдиним та повноправним творцем цієї події. За подіями, які не підпорядковані волі особи, стоїть певна сила, що їх визначає. У германо-скандинавській традиції цією силою і є доля [231, с. 8]. Ця семантика зафіксована в поняттєвих складниках концептів нім. SCHICKSAL / укр. ДОЛЯ, напр.: нім. *Schicksal* “доля” – це “1) все, що трапляється з людиною; 2) збіг обставин, сила, що скеровує людське життя”; укр. *доля* – це “1) хід подій, збіг обставин, напрям життєвого шляху, що ніби не залежать від бажання, волі людини; талан, фортуна, фатум, планета, зоря, зірка, хрест; 2) стан, у якому перебуває або перебуватиме що-небудь; майбутнє чогось” [335, с. 791; 314, т. 1, с. 583]. В українській мові окремо

подано й омонім *доля*: “1) частина чого-небудь; 2) частина розміру музичного такту; 3) у старій системі мір – одиниця маси (ваги), що дорівнює 44,435 мг” [314, т. 1, с. 583]. Та враховуючи праслов’янські та давньогерманські витоки семантики лексеми *доля*, ці її значення слід було б тлумачити, на нашу думку, не як омонімічні, а як полісемічні.

Концепт ДОЛЯ може вербалізуватися в українській мові за допомогою таких синонімів: *талан*, *фортуна* (розмовне), *планида* (застаріле), *призначення* (незалежно від людини), *судьба* (розмовне) та *фатум* (книжне). У німецькій мові відповідний синонімічний ряд репрезентований *Fügung*, *Geschick*, *Verhängnis*, *Fatum*, *Los*, з яких дві останні лексеми подані у сучасних лексикографічних джерелах із маркуванням “високе”. Лексема *Verhängnis* має чітко виражені негативні конотації, лексеми *Fügung* та *Geschick* у плані конотації нейтральні, але вживаються надзвичайно рідко.

Дефініційний аналіз свідчить [див. детальніше: 60, с. 144–145], що номінанти німецького концепту SCHICKSAL є, з одного боку, однаковими за своїм змістом, з іншого – різними за ступенем відношення до людини. Доля у сучасній свідомості носіїв німецької мови концептуалізується як певна вища влада, яка незалежно від волі людини рішуче впливає та керує її життям. Але в той же час доля в німецькій національній свідомості, хоча і меншою мірою, асоціюється з нещастям, бідною, яку неможливо попередити, напр.: *ein bitteres Schicksal* – досл. і перенос. “гірка доля”, *mit seinem Schicksal hadern* (досл.: ворогувати зі своєю долею) – “ремствувати на свою долю” [315, т. 2, с. 161] (пор. укр. *гірка / лиха / щербата доля* – “1) хто-небудь нещасливий, безталанний; 2) горе, нещастя” [324, с. 215]).

Спільна європейська культура та історія є причиною того, що низка німецьких і українських ФО, за допомогою яких вербалізуються концепти нім. SCHICKSAL / укр. ДОЛЯ, виражають аналогічні смисли, напр.: нім. *sich in sein Schicksal finden* (досл.: опинитися у своїй долі) – “коритися своїй долі”; укр. *коритися своїй долі* – “займати пасивну життєву позицію” [315, т.

2, с. 161]. Проте для українського культурного ареалу, на відміну від німецького, ДОЛЯ є одним із найяскравіших концептів. В. В. Жайворонок зазначає, що *доля* як знак української етнокультури має декілька аспектів: 1) у дохристиянських віруваннях – божество-неминучість, божество-фатум; 2) доля – це талан; 3) як народнопісенне звертання до коханої людини; 4) бажане, щасливе життя; 5) щастя-доля; 6) багаторічна рослина родини товстолистих, поширена на Поліссі в соснових лісах, яка цвіте в липні-серпні; молодило паросткове [309, с. 192–194]. При цьому, концепт ДОЛЯ є амбівалентним, оскільки, з одного боку, він є репрезентантом Вищої Сили, Бога, щастя, талану, а з іншого – лиха, горя, біди, нужди, злиднів, неминучості, невідворотності [321, с. 79]. В українців доля буває активна й пасивна, дбає про людину, допомагає їй у всьому, жаліє її, завжди захищає її інтереси [27, с. 191]. Отже, аналіз концепту ДОЛЯ розкриває уявлення українців про існування вищої сили, яка наділяє кожну людину щасливим (напр.: *хвалити долю* – “все добре, гаразд” [324, с. 742]), або нещасливим життям (напр.: *чорна доля* – “1) хто-небудь нещасливий, безталанний; 2) горе, нещастя” [324, с. 215]). Саме вона за принципом випадковості визначає головний вектор життєвого шляху людини, не зважаючи на його власні прагнення і бажання: *випадати / діставатися на долю* – “1) дістатися кому-небудь; 2) стати неминучим у чиєму-небудь житті” [324, с. 79].

Показово, що тісний зв’язок концептів ДОЛЯ і ЩАСТЯ простежуємо і в німецькій, і в українській лінгвокультурах: напр.:нім. *ein Glückstein ist auf jemandes Weg gerollt* – “камінь щастя викотився на чийсь дорогу” (про везіння, удачу); *Glück im Winkel* – “щастя в кутку” (про скромне щастя) [92, с. 107–111], (це ж саме можна стверджувати, очевидно, і про інші європейські етноси [див., напр.: 192, с. 10 – 11]). Глибинний зв’язок цих концептів допомагає розкрити етимологія: лексема *щастя*, як власне і *доля*, в українській мові походить від лексеми *частина* [331, с. 816; 332, с. 416]. Ймовірно, первинне значення *щастя* пов’язане із ситуацією, коли людина є

частиною чогось цілого (соціуму, людської громади, родини тощо), і з якого вона могла одержати свою частину благ, які могли б задовольнити її життєві потреби і робити, таким чином, її щасливою. У німецькій мові іменник *das Glück* ‘щастя’ також етимологічно та лексично виражає ідею “доля”, “випадок”, оскільки лексико-семантична реконструкція цього номена засвідчує етимолого-семантичний зв’язок з античнофранкським *Gilukki*, його семантичний перехід у *lukan* “закривати, робити висновок, аналіз, закінчуватися” і далі в *beschluben* “наважитися, постановляти, приймати рішення”, *bestimmen* “призначати, передбачати, визначати”, *besetzen* “призначати, вирішувати”. То ж можна припустити, що німецький концепт GLÜCK етимологічно пов’язується із семантичною ідеєю Року, приречення, чогось призначеного вище (у цьому зв’язку слід зазначити, що спорідненими до концепту WYRD / ÖRLÖG є також давньогерманські концепти УДАЧА, СЛАВА та БАГАТСТВО [231, с. 8]). Цілком вірогідно, що ця обставина може бути пов’язана з певними рисами соціальної психіки німецького етносу. Такою, наприклад, може бути войовничість, яка була одним із виявів завойовницького духу, що поширювався в атмосфері “Sturm und Drang” ‘буря і натиск’ та компенсувався ліричністю, педантичністю, організованістю, людською раціональністю, прагненням до упорядкування усіх сфер життя.

Концепт ЩАСТЯ, як і ДОЛЯ, має смислову пару – концепт ЛИХО (в німецькому лінгвосоціумі: GLÜCK – UNGLÜCK). Так, в українській мові в багатьох пареміях *доля* часто постає синонімом *щастю* або *лиху* (лихий долі), утворюючи лінгвокультуремну асиметрію з німецькою мовою, напр.: *кому щастя, тому й доля; зі щастя та горя скувалася доля; не родись багатий та вродливий, а родись при долі та щасливий; вік звікувала – щастя-долі не знала; одна доля, одне лихо людей докупі зводять*. Тут слід нагадати про етнокультурно маркований зв’язок українських концептів ДОЛЯ та ВОЛЯ (див. попередній пункт), оскільки воля для українця є умовою щасливої долі,

напр.: *де немає волі, там не буває долі; не шукай долі, а шукай волі; здобули волю – відшукали долю; мужицька недоля гірш ніж неволя.*

Дослідники українського менталітету, зокрема І. О. Голубовська, стверджують, що більшість контекстів, у яких уживається номен *доля*, свідчить ймовірніше про його позитивну, ніж про негативну забарвленість, тому етнічний компонент семантики українського концепту ДОЛЯ має отримати таке визначення: “скоріше можна очікувати чогось доброго, ніж поганого” [65, с. 123]. На думку авторки, про переважно позитивну категоризацію концепту ДОЛЯ можуть свідчити, по-перше, ФО, у яких доля містить словотвірні деривати з похідною основою *дол-* (*долати, подолати*). Ще одним аргументом для визнання позитивної оцінки українського концепту ДОЛЯ можуть слугувати дані слов’янської міфології: долею звали духа – покровителя людини, який дарував багатство й успіх. Доля уявлялася нашим далеким предкам у вигляді гарного веселого юнака чи золотоволосої красуні, що блукали по білому світу (звідси, очевидно, укр. *піти шукати долі*) і все на своєму шляху могли подолати: болото, річку, ліс, гори. Хорошій людині *доля допомагала*, а від лихої, лінивої та недбайливої (або п’яниці) *йшла геть* [174, с. 60].

Натомість аналіз сполучуваності імені німецького концепту SCHICKSAL свідчить про домінування негативних конотацій, які підкреслюють ворожий характер долі по відношенню до людини, напр.: *Schicksalsschlag* “удар долі”, *Schicksal straft* “доля карає”, *Opfer feindseligen Schicksals* “жертви ворожої долі”. Німецькі інформанти [див. 149, с. 167] використовують у розмовному мовленні репрезентації концепту SCHICKSAL дуже рідко і лише в негативному сенсі. Це дозволяє резюмувати, що в носіїв української мови більше позитивних асоціацій, пов’язаних із концептом ДОЛЯ, ніж у носіїв німецької мови, що спричинює відмінності на рівні поняттєвого та ціннісного складників концептів нім. SCHICKSAL / укр. ДОЛЯ.

Спільним для німецького та українського етносів є мотив персоніфікації долі, який бере початок у міфології: “Людське мислення прагнуло персоніфікувати ті предмети і явища, які були недоступні його свідомості, діалектика міфу полягає саме в тому, що людина ніби розчиняє себе у природі, зливається з нею і оволодіває силами природи” [140, с. 15]. На думку С. Є. Нікітіної [163, с. 130], доля у фольклорі – істота всепроникна, її щупальці можна побачити скрізь.

В українській історичній демонології доля є фантастично-поетичним образом із більш-менш визначеними рисами реальної особи [110, с. 48]. Це ж саме можна стверджувати і про персоніфіковане уявлення німців про долю, тому доля – це дієва міфологічна істота, те надлюдське, що постійно перебуває поряд і в праці, і в любові, напр.: нім. *das Schicksal neckt sich auch mit Füchsen* (досл.: доля глузує і над лисицями) – “долі не обдурити й хитрим”; укр. *дитинка спить, а доля її росте; без долі й по гриби не ходять; моя доля та рубає дрова* [333, с. 498; 328, с. 24, 47].

Спільним для німців і українців є також розуміння невідворотності, фатальності, призначення долі, напр.: нім. *durch des Schicksals Fügung* (досл.: за бажанням долі) – “за велінням долі, з примхи долі”; *es liegt (nicht) in meinem Schicksal* (досл.: це (не) лежить у моїй долі) – “мені (не) судилося”; *Was einem das Schicksal bestimmt, kann einem niemand nehmen* (досл.: те, що комусь визначає доля, не може в нього забрати ніхто); *seinem Schicksal kann niemand entgehen* (досл.: ніхто не може уникнути своєї долі). Слушно згадати у цьому зв’язку відому рекламу автомобіля БМВ: *BMW ist ein Schicksal, und dem Schicksal darf man sich nicht widersetzen* (досл.: БМВ – це доля, а долі не можна противитися); укр. *долі і найбиштришим конем не об’їдеш; ще ніхто не втік від своєї долі* [315, т. 2, с. 161; 333, с. 498; 328, с. 38, 47]. Показово, що в українській мові ФО, зокрема паремії, що фіксують непідвладність людині її долі, неминучість долі як відображення світової віри, становлять найчисленнішу семантичну групу, напр.: *від долі не втечеш; у кожного своя*

доля; свої недолі й конем не об'їдеш; куди доля поверне, туди треба й гнутись; доля одним і тим же двічі не балує; не спокушай долю; немає людини, яка була б задоволена власною долею [307, с. 92–96].

Для німців боротьба з долею може спричинити тяжкі наслідки, напр.: *wer gegen Schicksal kämpft, hat einen schlimmen Feind* (досл.: хто бореться проти долі, має найгіршого ворога) [333, с. 498] (пор. укр. *випробовувати долю* – “наражатися на небезпеку” [324, с. 80]). Натомість для українців релевантним є уявлення про долю як вияв Божої волі, напр.: *одному Бог дасть так, а другому інакше; роди, Боже, на всякого долю* [328, с. 47]. Доля залежить від вищої духовної істоти, від волі Бога, у цьому постає сакральність цього поняття, напр.: *гірке життя, гірка доля – що ж робити – Божя воля* [328, с. 47].

Значущим для української лінгвокультури є зв'язок концентів ДОЛЯ та ЖИТТЯ [див., напр.: 120, с. 8–9]. На думку О. Ф. Лосєва [133, с. 148], доля – це реальна категорія, більш того, абсолютно життєва. З нею людина зіштовхується кожного дня (згадаймо розуміння долі В. Г. Гаком як руху життя [51, с. 199]). Це “жорстокий лик самого життя”, “найжорстокіші лещата, в яких затиснуте наше життя”. Життя і є доля – “найбільш буквально та справжня, найбільш похмура й безглузда, безжальна, все руйнуюча та невідворотна доля”. Українські вербалізовані судження акумулюють зв'язок долі з життям, власне його соціальними параметрами, напр.: *живи вдова на подолі, та й плач у свій вік обо гіркій долі; козак не без щастя, дівка не без долі* [328, с. 48]. Українці стверджують, що людина може успадкувати свою долю, напр.: *видно так на роду написано; не та сирота, що роду нема, а та сирота, що долі не має* [328, с. 49].

Проте у ставленні українців до долі простежуємо не лише песимістично-фатумний мотив. Так, в житті українського народу, як і окремої особистості, доля є одним із трьох найважливіших чинників, разом зі ступенем талановитості та працею, яка залучається для здійснення власних

потенцій. Традиційно українці розглядали долю як збіг сприятливих або несприятливих обставин, що полегшує або ускладнює самореалізацію. І окрема людина, і ціла нація є творцем і винуватцем власної долі. Українці вірили, що доля сама не шукає людини, а от особа має знайти й оволодіти нею, напр.: *ти свою долю в неділю проснідала, а в п'ятницю проспівала*. У багатьох пареміях порівнюється доля різних людей, що зумовлено архетипними особливостями українського менталітету, напр.: *одному сонце світить, а другому і місяць не зблисне; одному і в пустині живеться, а другому і в людях не береться; одному щастя рікою пливе, а інший в нещасті цілий вік живе* [див. 246, с. 215–216].

Подібний мотив іманентний і німецькій мовній свідомості, напр.: *der eine macht sich das Schicksal selber, der andere bekommt es fertig* (досл.: один робить собі долю сам, а інший отримує готовою) [333, с. 498]. Такі приклади свідчать, що і в німецькому, і в українському етносах присутня ідея боротьби за долю (прагнення її змінити), а не лише пасивного споглядання. Є. С. Абаєва, яка провела своє дослідження на фразеологічному матеріалі, висловлює думку [1, с. 14], що у французькій і англійській лінгвокультурах ідея долі більш позитивна порівняно з російською: вона заставляє людину боротися, в той час як в російській мові дає їй мінімальний шанс (увесь сенс долі закладений для росіян, на думку М. Л. Ковшової [104, с. 137], у прислів'ї *от судьбы не уйдёшь*). Попри основоположну роль долі, при бажанні людини, існує можливість її зміни. Нами зазначалося вище, що в українців ставлення до долі позитивніше, ніж у німців. Але виникає запитання: Де ідея долі є оптимістичнішою – в українців чи в німців? Де більшою мірою присутній мотив боротьби за долю, за майбутнє, спроби змінити її?

Релевантним, на наш погляд, є той факт, що у працях, присвячених німецькій ментальності [див., напр.: 149; 256; 285; 290 ], концепт SCHICKSAL не виокремлюється як значущий елемент німецької концептосфери. Б. Нусс, наприклад, досліджуючи німецьку ментальність,



аналізує німецькі цінності, які навіть певною мірою протиставлені концепту SCHICKSAL [285, с. 49–63, 123–134]: *Ordnung* “порядок”, *Streben* “прагнення”, *Sicherheit* “впевненість”, *Fleiß* “старанність”. На думку автора, німець унаслідок своєї основної якості *Lebensdrang* (досл.: життєвий натиск) попри всі перешкоди робить спроби *das Schicksal erzwingen* (досл.: утихомирити долю). Нині ця думка отримала подальший розвиток. Окрім названих, список німецьких цінностей постійно поповнюється. Так, Г. Баузіґер [256, с. 82] додає ще й *Leistungsfähigkeit* “працездатність”, *Disziplin* “дисципліна”, *Sauberkeit* “акуратність”, а С. Шроль-Махль [290, с. 34] – *Sachorientierung* “компетентність у справ”, *Zeitplanung* “планування часу”, *regelorientierte Kontrolle* “контроль, що орієнтується на правила”. Як бачимо, для німецького менталітету важливими є ідеї передбачуваності майбутнього та контролю за подіями. Підтверджує це й аналіз фразеологічних лінгвокультурем, напр.: *sein Schicksal meistern* (приборкувати свою долю) – “по-своєму влаштувати своє життя”; *dem Schicksal in den Rachen greifen* (досл.: схопити долю за глотку) – “мужньо й рішуче взятися за справу”; *dem Schicksal in die Speichen greifen* (досл.: схопити долю за плечі) – “схопити долю за комір”; *wer den Ort wechselt, verändert sein Schicksal* (досл.: хто змінює місце, той змінює долю) [337, Bd. 4, с. 1325; 315, т. 2, с. 161].

Проте активну позицію щодо влаштування своєї долі можуть займати й українці, напр.: *приборкати свою долю* – “взяти перебіг подій у свої руки”; *попитати долі* – “спробувати зробити що-небудь нове, розраховуючи на успіх; відважитися, ризикнути” [324, с. 543]. Тому однозначно стверджувати про більш пасивне світосприйняття українців порівняно з німцями певною мірою недоречно. Принаймні лінгвокультурологічний аналіз концептів нім. SCHICKSAL / укр. ДОЛЯ не надає твердих фактів щодо цього. Звичайно, дослідники української етнопсихології наголошують на тому, що під впливом історико-культурних та геополітичних умов у характері українців сформувались такі негативні риси як пасивність, втеча від дійсності в умовах

невдачі [251, с. 89]. Але ця обставина обумовила і химерне поєднання у світогляді українця західного (активно-раціоналістичного, індивідуалістичного, матеріалістичного) та східного (пасивно-споглядального, спрямованого на вищі істини) менталітету. Українець, не відмовляючись від раціоналістичної думки, великої ваги надає виявам почуттів та емоцій. Інколи він може видаватися навіть сентиментальним і надто ліричним. Проте в ньому завжди присутнє активно-раціоналістичне начало у світосприйнятті та світорозумінні, що зближує його з представниками західноєвропейських етносів, зокрема з німцями. Отже, ми не можемо чітко й беззаперечно вивести лінгвокультурну опозицію: *активне влаштування долі німцями – пасивне споглядання долі українцями*.

Активне начало у ставленні німців до власної долі сформувалося, на нашу думку, під впливом християнства. Потім, очевидно, внаслідок тісного контактування мов і культур у межах європейського культурного простору це ставлення запозичилося українською мовною свідомістю. Так, за язичницьких часів давньогерманський концепт WYRD / ÖRLÖG мав такі семантичні ознаки [231, с. 10–11]: феноменалізм, неагентивність та ірраціоналізм. Під феноменалізмом розуміють долю як феномен, що відповідає міфологічному, просторово-образному типу мислення давніх германців з характерною для нього орієнтованістю на інтерпретацію окремих явищ, феноменів, а не на цілісний систематизований образ, що є типовим для раціонального мислення. Пасивність давніх германців як вияв неспроможності, безсилля контролювати власне життя описує ознака неагентивності. Суб'єкт не позиціонує себе як господар своєї долі: доля саме “випадає” людині, “трапляється”, а не “твориться” нею, пор.: днвноангл. *sculan* “судилося долею”, *weorðan* “відбутися, робитися”; днвноісл. *skulu* “судилося долею”, *verða* “відбуватися, робитися”. Незрілість логічного мислення як способу пояснення та оцінки всього того, що відбувається з особою, є характерною для ознаки ірраціоналізму. Однак за часів раннього

християнства цей набір ознак зменшився до двох. Християнський Бог виступає феноменом, якому підпорядковане все на землі, навіть язичницька доля (так тлумачиться ознака феноменалізму). Тракткування свого життя та своїх учинків з позиції рацію також не було притаманне германцям-християнам у той період (наявність ознаки ірраціоналізму). Відсутність ознаки неагентивності пояснюється тим, що для германців-християн характерне розуміння долі як Божого провидіння – на “християнську” долю можливо вплинути, навіть поліпшити її благими вчинками, доклавши при цьому певних зусиль. Так, можна стверджувати, що сучасні представники німецької лінгвокультури, як власне й української, позбавилися також ірраціонального начала у визначенні своєї долі (українці, ймовірно, меншою мірою). З часом, припускаємо, може зникнути й феноменалістичне начало, тобто людина апіорі буде детермінувати свій життєвий шлях – долю.

Щодо лінгвокультуремної асиметрії, яка виникає внаслідок фразеологічної вербалізації концептів нім. *SCHICKSAL* / укр. ДОЛЯ, то тут ще слід виокремити релевантний для української мовної свідомості метафоричний принцип **доля – це шлюб**, напр.: *зв'язати свою долю* – “вступити до шлюбу, одружуватися з ким-небудь” [324, с. 137] (в українській міфології вузол (замкнуте магічне коло) захищає проти нечисті, символізує безперервність, долю, поєднує роди). Шлюб може бути нещасливим, але оскільки раніше розлучення в українців вважалося гріхом, подружжя повинно було терпіти один одного до самої смерті, тому їхнє життя сприймалося як утрачене, занапащене, втоплене. На цьому когнітивному сценарії побудована фразеологічна лінгвокультурема *втопити долю* – “знівечити, занапастити життя собі або комусь” [324, с. 137].

Таким чином, лінгвокультурологічний аналіз теософсько-ірраціональних концептів нім. *SCHICKSAL* / укр. ДОЛЯ дозволив виявити певну асиметрію при об'єктивації цих концептів за допомогою ФО-лінгвокультурем в українській і німецькій лінгвокультурах. Показовим є

тісний зв'язок українського концепту ДОЛЯ з телеономно-раціональним концептом ВОЛЯ та теософськими концептами ЖИТТЯ і СМЕРТЬ, а це є підставою вважати, що для українців концепт ДОЛЯ має онтологічну значущість, оскільки доля є одним із трьох найважливіших чинників, разом зі ступенем талановитості та працею, які формують особистість. Натомість концепт SCHICKSAL не виокремлюється як значущий елемент німецької концептосфери, хоча доля в німців, як і в українців, пов'язується з життєвим шляхом, щастям і нещастям. При цьому в німецькому і в українському етносах присутня ідея боротьби за долю, прагнення змінити її, а не лише пасивно споглядати хід життя, тому ірраціональність зникає з часом із поняттєвого складника як німецького концепту SCHICKSAL, так і українського ДОЛЯ.

#### Висновки до розділу 4

1. Аналіз концептів нім. LEBEN / укр. ЖИТТЯ допоміг розкрити феномен “життя”, як архетипову категорію, що організовує навколо себе концепти ЗЕМЛЯ, БАТЬКІВЩИНА, МИР, ПРИРОДА, СІМ'Я, НАРОДЖЕННЯ тощо, що входять до ядра національної концептосфери будь-якої лінгвокультури.

Концептуальна структура ФСП нім. LEBEN / укр. ЖИТТЯ визначається системою різних кодів (біоморфного, фітоморфного, предметного, просторового, часового, гастрономічного). У межах космоморфного субкоду в німецькій та українській мовах життя порівнюється з первісними елементами буття – символами *повітря, вогню, води*.

У межах предметного культурного коду виокремлюються такі спільні метафоричні принципи 1) ЖИТТЯ – ЦЕ КОШТОВНИЙ (ЛЕГКИЙ / ВАЖКИЙ) ПРЕДМЕТ; 2) ЖИТТЯ – ЦЕ ЗАЙВИЙ (НЕПОТРІБНИЙ) ПРЕДМЕТ; 3) ЖИТТЯ – ЦЕ ЗНАРЯДДЯ ПОРЯТУНКУ; 4) ЖИТТЯ – ЦЕ

МОТУЗКА (НИТКА). Типологічно спільним є просторовий код життя, який в обох мовах репрезентований метафорами ВХОДУ / ВИХОДУ, ДОРОГИ. Часовий код життя типовий для німецької мови, а кольоровий не зафіксований у жодній з досліджуваних мов.

2. Концепт СМЕРТЬ ширше репрезентований у фразеології, ніж концепт ЖИТТЯ, що зумовлено домінуванням негативу при номінації навколишнього світу – фразеологія насамперед фіксує аномальні (негативні) для людини явища. Осмислення й фіксація фізичного стану переходу життя в смерть та емоційний вплив смерті на людину ґрунтується на архетипах, які надають різних характеристик концепту СМЕРТЬ. Найбільше пов'язані з концептом СМЕРТЬ архетипи, що номінують основні природні стихії, – *вода, вогонь і земля*. Гносеологічна специфіка внутрішньої форми німецьких та українських фразеологічних одиниць на позначення смерті (вмирання) дає змогу змоделювати міжмовні образно-номінативні етнокультурні паралелі, що співвідносяться з найдавнішими семантичними протиставленнями в межах архетипової моделі світу. Зіставний аналіз ФЛ, що об'єктивують концепти нім. TOD / укр. СМЕРТЬ, засвідчив, що в межах європейського мовного простору домінує ізоморфізм когнітивних структур і механізмів, які залучаються різними етносами при пізнанні навколишньої дійсності (універсальні механізми когніції людини, спільна історія, міфологія, релігія, подібна природа тощо). Однак попри збіги простежуються і випадки асиметрії фразеологізмів-лінгвокультурем, що пов'язано з особливостями національних характерів німецького й українського народів: більша емоційність і мрійливість українців (метафоричні принципи *смерть – це сон, смерть – це спокій, смерть – це море*), меркантильність німців (метафоричний принцип *смерть – гроші (зарплата)*)

3. Телеономно-раціональний концепт ВОЛЯ, організовуючись навколо майже ідентичного в німецькій і українській лінгвокультурах поняття, має різне когнітивне, образне та валоративне наповнення. Цей концепт різниться

від багатьох “одиничних” концептів наявністю смислової пари – СВОБОДА (аналогічно до інших “парних” концептів: ДОБРО, БЛАГО, ПРАВДА й ІСТИНА тощо). Асиметрія на мовному рівні сигналізує про асиметрію на концептуальному при вербалізації концептів нім. WILLE / укр. ВОЛЯ за допомогою ФО: якщо тісна кореляція концептів ВОЛЯ – СИЛА, ВОЛЯ – БАЖАННЯ (ХОТІННЯ), ВОЛЯ – ПОНЕВОЛЕННЯ, ВОЛЯ – СВОБОДА ДІЙ, ВОЛЯ – ПТАХ є спільною для згаданих народів, що пояснюється їхнім європейським походженням, то взаємодія концепту ВОЛЯ з концептами ЦІННІСТЬ, ДОЛЯ, МРІЯ, НЕВОЛЯ є релевантним лише для української свідомості, а ВОЛЯ – ЗНАННЯ – для німецької.

4. Концепти нім. SCHICKSAL / укр. ДОЛЯ є стрижневими і в осмисленні сутності людини, так й у визначенні шляхів розвитку культури та цивілізації. Цей концепт формує ядро національної та індивідуальної свідомості. ДОЛЯ є ключовим феноменом культури, але попри свою універсальність, він виявляє в різних мовах певну специфіку вербалізації, зумовлену іманентною мовцям суб’єктивністю інтерпретації навколишньої дійсності.

В українській лінгвокультурі концепт ДОЛЯ має позитивне забарвлення. Українці, як і німці, можуть займати активну позицію щодо влаштування своєї долі. Відтак вважаємо некоректним стверджувати про більш пасивне світосприйняття українців порівняно з німцями. Принаймні лінгвокультурологічний аналіз концептів нім. SCHICKSAL / укр. ДОЛЯ не дає для цього підстав. Під впливом історико-культурних та геополітичних умов у характері українців сформувалося химерне поєднання західного (активно-раціоналістичного, індивідуалістичного, матеріалістичного) та східного (пасивно-споглядального, спрямованого на вищі істини) менталітету.

Для українців концепт ДОЛЯ онтологічно значущий, оскільки доля є одним із трьох найважливіших чинників, разом зі ступенем *талановитості* та *працею*, які формують особистість. Натомість концепт SCHICKSAL не

виокремлюється як вагомий елемент німецької концептосфери, хоча *доля* в німців, як і в українців, пов'язується з *життєвим шляхом, щастям, нещастям, удачею та багатством*. При цьому в німецькому і в українському етносах присутня *ідея боротьби за долю*, прагнення змінити її, а не лише пасивно споглядати плин життя.

## ВИСНОВКИ

Лінгвокультурологічні засади вивчення артефактів і ментафактів у зіставній фразеології ґрунтуються на поєднанні традиційних принципів і методів семасіології, ономасіології, структурної лінгвістики із сучасними когнітивними методиками і передбачають реконструкцію стереотипів повсякденної та обрядово-ритуальної поведінки представників різних етнокультур, глибоко закорінених у фразеологізмах-лінгвокультуремах, що є проекцією елементів матеріальної і духовної культури у фразеологічних знаках.

Розроблена комплексна методика виявилася ефективною у визначенні структурно-семантичної та когнітивної організації концептополів і фразеосемантичних полів у сфері матеріальної (артефактів) та духовної (ментафактів) культури в німецькій та українській мовах; у встановленні типів фразеологізмів-лінгвокультурем і концептів в аспекті вербалізації і концептуалізації етнокультурних смислів у зіставляваних мовах. Зіставно-типологічний аналіз німецьких та українських фразеологічних лінгвокультурем-артефактів у сфері матеріальної культури дав змогу виявити два їх типи: 1) лінгвокультурем-метроніми і 2) лінгвокультурем-гастрономіми. Встановлено, що як у німецькій, так і в українській лінгвокультурах когнітивно-семіотична категоризація фразеосемантичних полів, представлених фразеологізмами-лінгвокультуремами на позначення вимірювання твердих, рідких і сипучих тіл та вагою, а також страв і напоїв, спирається на кількісний, субстанціонально-фактурний, антропометричний та просторово-локативний чинники параметризації їх внутрішньої форми в напрямку концептуалізації від конкретного до абстрактно-оцінного, образно-характерологічного, морально-етичного, ідеологічного компонентів вторинної семантики фразеологічних лінгвокультурем-метронімів та лінгвокультурем-гастрономімів. Образно-смысловим центром



фразеологічних лінгвокультурем-метронімів виступають різні назви частин тіла людини в німецькій та українській мовах, а лінгвокультурем-гастрономонімів – назви страв і напоїв як реалії, що відображають національний характер німецького та українського народів, специфіку його звичаїв і традицій.

Зіставно-типологічний аналіз німецьких та українських фразеологічних лінгвокультурем-ментафактів у сфері духовної культури сприяв встановленню трьох типів телеономно-раціональних (ЖИТТЯ, СМЕРТЬ, ВОЛЯ) і одного типу теософсько-іраціональних (ДОЛЯ) концептів.

Концептуальна структура ФСП нім. LEBEN / укр. ЖИТТЯ визначається системою різних кодів (біоморфного, фітоморфного, предметного, просторового, часового, гастрономічного). У межах космоморфного субкоду в німецькій та українській мовах життя порівнюється з первісними елементами буття – символами *повітря, вогню, води*.

У межах предметного культурного коду виокремлюємо такі спільні метафоричні принципи: 1) ЖИТТЯ – ЦЕ КОШТОВНИЙ (ЛЕГКИЙ / ВАЖКИЙ) ПРЕДМЕТ; 2) ЖИТТЯ – ЦЕ ЗАЙВИЙ (НЕПОТРІБНИЙ) ПРЕДМЕТ; 3) ЖИТТЯ – ЦЕ ЗНАРЯДДЯ ПОРЯТУНКУ; 4) ЖИТТЯ – ЦЕ МОТУЗКА (НИТКА). Типологічно спільним є просторовий код життя, який в обох мовах репрезентований метафорами ВХОДУ / ВИХОДУ, ДОРОГИ. Попри збіги та сходження зафіксовано й численні випадки семантичної амбівалентності та культурно-мовної асиметрії фразеологічних лінгвокультурем-ментафактів фразеосемантичного поля нім. LEBEN / укр. ЖИТТЯ.

Фразеологічні лінгвокультурами на позначення смерті, процесу вмирання та локалізації потойбіччя (нім. TOD / укр. СМЕРТЬ) змодельовано у концептосфері ПРОСТОРУ (ДОРОГИ), ПЕРЕМІЩЕННЯ, на основі архетипів вогню, води, землі, та когнітивних метафор СМЕРТЬ – ОСЕЛЯ,

СМЕРТЬ – ДОЛЯ, СМЕРТЬ – ДУША семантично близьких до концепту LEBEN / ЖИТТЯ. Німцям більшою мірою властиві й матеріальні компоненти при номінації смерті та інших суміжних понять.

Зіставно-типологічний аналіз фразеологічних лінгвокультурам, що об'єктивують концепти нім. TOD / укр. СМЕРТЬ, засвідчив ізоморфізм когнітивних структур і метафоричних механізмів (евфемізація, дисфемізація тощо), які мають глибинне міфологічне й етичне підґрунтя. Сприйняття смерті в українській лінгвокультурі вербалізується через вторинну номінацію (метафори СМЕРТЬ – ЦЕ СОН (СПОКІЙ), СМЕРТЬ – ЦЕ МОРЕ), на відміну від німців з їхньою ощадливістю і меркантильністю (метафорична модель СМЕРТЬ – ЦЕ ГРОШІ (ЗАРПЛАТА)).

Проведений нами зіставно-типологічний аналіз спільного й відмінного при концептуалізації поняття “воля” за допомогою фразеологічних лінгвокультурам об'єктивованих українською та німецькою мовною свідомістю, виявив асиметрію при вербалізації концептів нім. WILLE / укр. ВОЛЯ: якщо метафоричні принципи ВОЛЯ – СИЛА, ВОЛЯ – БАЖАННЯ (ХОТІННЯ), ВОЛЯ – ПОНЕВОЛЕННЯ, ВОЛЯ – СВОБОДА ДІЙ, ВОЛЯ – ПТАХ є спільними для згаданих народів, що пояснюється їхнім європейським походженням, то взаємодія концепту ВОЛЯ з концептами ЦІННІСТЬ, ДОЛЯ, МРІЯ, НЕВОЛЯ релевантні лише для української свідомості, а ВОЛЯ – ЗНАННЯ – для німецької.

Семантична категоризація концепту нім. SCHICKSAL / укр. ДОЛЯ у зіставляваних лінгвокультурах здійснена як на рівні первісного міфологічного мислення давніх германців і слов'ян (спільні мотиви поділу, відрізання, наділення життєвим благом, частиною, а також присуду, фаталізму, невідворотності непередбачуваності), так і відмінних мотивів прядіння долі, нитки, що символізує життя. У цьому виявлено синкретизм із концептом GLÜCK / ЩАСТЯ, які є типологічно подібними в обох мовах. Для українців концепт Доля має онтологічну значущість. Концепт SCHICKSAL

не виокремлюється як значущий елемент німецької концептосфери. При цьому в німецькому і в українському етносах присутня ідея боротьби за долю, прагнення змінити її, а не лише пасивно споглядати хід життя.

Зіставлення раціональних та ірраціональних концептів у лінгвокультурологічних дослідженнях віддаленоспоріднених мов сприяє пошуку раціонального та ірраціонального при формуванні менталітету відповідних етносів, зокрема декларованої етнокультурологами й етнопсихологами раціональності німців та ірраціональності українців.

Асиметрія фразеологізмів-лінгвокультурем (особливо при фразеологізації артефактів-метронімів і гастрономонімів) встановлена при позначенні сенсибілій – слухових, зорових та смакових відчуттів, деяких фізичних ознак об'єктів (росту, статури тощо), міжособистісних соціальних стосунків та поведінкових стереотипів. Неоднаковими є і окремі когнітивні та обрядові сценарії, оцінна семантика, зокрема й еталони-порівняння німецьких та українських фразеологічних лінгвокультурем.

Перспективи подальших досліджень пов'язані із зіставленням інших ФЛ на позначення результатів різних видів діяльності людини.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Абаева Е. С. Лингвокультурологический аспект концепта “судьба” в английском, русском и французском языках : автореф. дисс. на соискание науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.20 – “Сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание” / Евгения Сергеевна Абаева. – М., 2007. – 19 с.
2. Аврамова В. “Огонь” как носитель национальной культурной памяти // Проблемы когнитивного и функционально-коммуникативного описания русского и болгарского языков. Вып. 4. – Шумен: Университетско издателство “Епископ Константин Преславски”, 2006. – С. 71–80.
3. Алефиренко Н. Ф. Современные проблемы науки о языке / Николай Фёдорович Алефиренко. – М. : Изд-во Флинта ; Наука, 2005. – 416 с.
4. Алефиренко Н. Ф. Фразеология в свете современных лингвистических парадигм : Монография / Николай Фёдорович Алефиренко. – М. : ООО Изд-во «Элпис», 2008а. – 271 с.
5. Алефиренко Н. Ф. Фразеология и когнитивистика в аспекте лингвистического постмодернизма: Монография / Николай Фёдорович Алефиренко. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008в. – 152 с.
6. Алефиренко Н. Ф. Лингвокультурология : Ценносно-смысловое пространство языка / Николай Фёдорович Алефиренко. – М. : Флинта ; Наука, 2010. – 288 с.
7. Альмяшова Л. В. Концепт Blut и его языковая актуализация (на материале немецкого языка): дис. канд. филол. наук : 10.02.04 / Людмила Викторовна Альмяшова. – Барнаул, 2006. – 179 с.
8. Арсентьева Е. Ф. Сопоставительный анализ фразеологических единиц, семантически ориентированных на человека в английском и русском языках. – Казань: Изд-во Казанского у-та, 1989. – 126 с.
9. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека / Нина Давидовна Арутюнова. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 896 с.

10. Арутюнова Н. Д. О стыде и совести // Логический анализ языка: Языки этики. – М., 2000. – С. 54–78.
11. Багаутдинова Г. А. Человек во фразеологии: антропоцентрический аспект : Монография / Гузель Анваровна Багаутдинова. – Казань : Изд-во Казанск. ун-та, 2006. – 132 с.
12. Багаутдинова Г. А. Человек во фразеологии: антропоцентрический и аксиологический аспекты: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.20 / Казанский гос. ун-т им. В.И. Ульянова-Ленина. – Казань, 2007. – 45 с.
13. Бадмаева Т. И. Концепт “Вода” в английской лингвокультуре : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.04 / Татьяна Ивановна Бадмаева. – Волгоград, 2006. – 220 с.
14. Базылев В. Н. Мифологема скуки в русской культуре / В. Н. Базылев // RES LINGUISTICA : Сб. стат. к 60-летию проф. В. П. Нерознака. – М. : Academia, 2000. – С. 130–147.\
15. Байрамова Л. К. Введение в контрастивную лингвистику. – Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2004. – 116 с.
16. Баранов А. Н., Добровольский Д.О. Лео Вайсгербер в когнитивной перспективе // Изв. АН СССР. Сер. Литература и язык. Т. 49. – М.: 1990. – № 5. – С. 451-458.
17. Баранов А. Н. Дескрипторная теория метафоры и типология метафорических моделей // [www.dialog-21.ru](http://www.dialog-21.ru)
18. Басыров Ш. Р. Категория жизни и смерти в разноструктурных языках (на материале паремий и крылатых выражений) / Ш. Р. Басыров // Studia Germanica et Romanica : Іноземні мови. Зарубіжна література. Методика викладання. – 2009. – Т. 6, № 1 (16). – С. 45–61.
19. Беленко Е. В. Концептосфера продукты питания в национальной языковой картине мира: Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19 / Челябинский гос. ун-т. – Челябинск, 2006. – 19 с.
20. Бенвенист Э. Общя лингвистика / Под ред., с вступ. статьей и комм. Ю. С. Степанова. – М. : Прогресс, 1974. – 448 с.

21. Бессонова О. Л. Оцінний тезаурус англійської мови: когнітивно-гендерні аспекти / Ольга Леонідівна Бессонова. – Донецьк : ДонНУ, 2002. – 365 с.
22. Близнюк О. О. Концепти ЖИТТЯ І СМЕРТЬ: лінгвокультурологічний аспект (на матеріалі паремійного фонду української та італійської мов) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.17 “Порівняльно-історичне і типологічне мовознавство” / Олена Олександрівна Близнюк. – К., 2008. – 21 с.
23. Бойченко А. Г. Репрезентація концепта “Питие” в русській мовній картині світу : автореф. дис. на соиск. науч. степени канд. філол. наук : спец. 10.02.01 “Русский язык” / Анна Григорьевна Бойченко. – Абакан, 2009. – 22 с.
24. Брицин В. М. Концепт БОЛЬ (когнітивні та культурно-антропологічні аспекти) / В. М. Брицин, Г. В. Зимовец, Г. М. Яворская // Концепт БОЛЬ в типологічному освітленні ; [ред. В. М. Брицин, Е. В. Рахилина, Т. И. Резникова, Г. М. Яворская]. – К. : Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2009. – С. 393–412.
25. Брыксина И. Е. Лингвокультурема как единица содержания билингвального / бiculturalного обучения иностранным языкам в высшей школе / И. Е. Брыксина // Вестник Тамбовского университета. Серия : Гуманитарные науки. – 2009. – № 1 (69). – С. 102–110.
26. Брыкина Е. В. Этнокультурная идиоматика донского казачества : Монография / Евгения Валентиновна Брыкина. – Волгоград : Перемена, 2003. – 292 с.
27. Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування / Георгій Булашев. – К. : Довіра, 1993. – 415 с.
28. Бурвикова Н. Д. Лингвокультурологические единицы в обучении русскому языку / Н. Д. Бурвикова, В. Г. Костомаров // Лингвистическое и

культурное разнообразие – фактор европейского развития. – Бухарест, 2001. – С. 12–21.

29. Бурда-Лассен О. В. Переклад як процес декодування ментальної ідентичності нації (на матеріалі українських і німецьких етнолексем міфологічного походження): Дис. ... канд. філол. наук: 10.02.16. – Київ, 2004. – 189 с.

30. Буркова П. П. Кулинарный рецепт как особый тип текста (на материале русского и немецкого языков): Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19; 10.02.01 / Ставропольский гос. ун-т. – Ставрополь, 2004. – 20 с.

31. Бухонкина А. С. Типы асимметрии культурем (на материале французского и русского языков) : автореф. дисс. на соискание науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.20 – “Сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание” / Анна Сергевна Бухонкина. – Волгоград, 2002. – 22 с.

32. Бушкевич С. П. Этнографический контекст одного случая экспрессивной номинации (корова) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. – М.: «Индрик», 1995. – С. 319–335.

33. Варзин А. В. Свобода как языковой и духовный опыт: номинация и концептуализация Ф. М. Достоевского : дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Алексей Владимирович Варзин. – М., 2003. – 212 с.

34. Веденина Л. Г. Теория межкультурной коммуникации и значение слова / Л. Г. Веденина // Иностранные языки в школе. – 2000. – № 5. – С. 72–76.

35. Вежбицкая А. Судьба и предопределение / А. Вежбицкая // Путь. – 1994. – № 5. – С. 130–135.

36. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / Анна Вежбицкая. – М. : Русские словари, 1997. – 411 с.

37. Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики / Анна Вежбицкая; [Пер. с англ. А. Д. Шмелева]. – М. : Яз.

славян. культуры, 2001. – 272 с. – Серия : Язык. Семиотика. Культура. Малая серия.

38. Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. – М.: Яз. славянской культуры, 2001. – 287 с.

39. Верещагин Е. М. Язык и культура : Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного / Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров. – М. : Рус. яз., 1990. – 247 с.

40. Верещагин Е. М. В поисках новых путей развития лингвострановедения : концепция речеповеденческих тактик / Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров. – М. : Ин-т рус. яз. им. А. С. Пушкина, 1999. – 84 с.

41. Веселова Р. И. Концепт ВОЛЯ в трудах В. И. Даля (опыт лингвокультурологического анализа) : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Раиса Игоревна Веселова. – Иваново, 2004. – 160 с.

42. Видельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный анализ / В. Видельбанд // Культурология. XX век : Антология. – М. : Юрист, 1995. – С. 42–84.

43. Винник В.О. Назви одиниць виміру і ваги в українській мові: Дис. ... канд. філол. наук / АН УРСР, Ін-т мовозн. ім О.О. Потебні. – К., 1964. – 220 с.

44. Володіна Н. В. Лінгвокультурологічний аспект номінацій смерті в німецькій мові / Н. В. Володіна // Актуальні проблеми іноземної філології : Лінгвістика та літературознавство : Міжвуз. зб. наук. ст. / Відп. ред. В. А. Зарва. – К. : Освіта України, 2008. – Вип. II. – С. 70–75.

45. Воркачев С.Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт : становление антропоцентрической парадигмы в языкознании. // Филологические науки. – 2001. – №1. – С. 64–72.

46. Воркачев С. Г. Счастье как лингвокультурный концепт. – М. : Гнозис, 2004. – 192 с.



47. Воркачев С. Г. Любовь как лингвокультурный концепт / Сергей Григорьевич Воркачев. – М. : «Гнозис», 2007. – 284 с.
48. Воробьев В. В. Культурологическая парадигма русского языка : теория описания языка и культуры во взаимодействии / Владимир Васильевич Воробьев. – М. : Изд-во Ин-та рус. яз., 1994. – 75 с.
49. Воробьев В. В. Сопоставительная лингвокультурология : генезис, перспективы развития / В. В. Воробьев // Язык и межкультурные коммуникации. – Уфа : Изд-во БГПУ, 2002. – С. 40–48.
50. Воробьев В. В. Лингвокультурология : Монография / Владимир Васильевич Воробьев. – М. : РУДН, 2008. – 336 с.
51. Гак В. Г. Судьба и мудрость / В. Г. Гак // Понятие судьбы в контексте разных культур [сб. статей ; отв. ред. Н. Д. Арутюнова]. – М. : Наука, 1994. – С. 198–206.
52. Гак В. Г. Языковые преобразования / Владимир Григорьевич Гак. – М. : Школа “Языки русской культуры”, 1998. – 768 с.
53. Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Общие вопросы / Георгий Дмитриевич Гачев. – М. : Сов. писатель, 1988. – 445 с.
54. Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. – М.: Издательская группа “Прогресс” – “Культура”, 1995. – 480 с.
55. Гачев Г. Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией и Славянством / Георгий Дмитриевич Гачев. – М. : Раритет, 1997. – 680 с.
56. Гашимов Э. А. Структурно-семантические и прагматические характеристики английского лингвокультурного кода (на материале лексико-фразеологического поля “Продукты питания”) : дис. канд. филол. наук : 10.02.04 / Эльчин Айдын оглу Гашимов. – Самара, 2005. – 183 с.
57. Георгиева С. Познание культуры через фразеологию // Слово. Фраза. Текст: Сб. науч. ст. к 60-летию проф. М.А. Алексеенко. – М.: “Азбуковник”, 2002. – С. 108–115.

58. Герд А. С. Введение в этнолингвистику. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 1995. – 92 с.

59. Гизатова Г. К. Структурно-типологический подход к сопоставительному исследованию фразеологии (на материале татарского, русского и английского языков) : автореф. дис. на соиск. науч. степени доктора филол. наук : спец. 10.02.20 “Сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание” / Гузель Казбековна Гизатова. – Казань, 2010. – 50 с.

60. Годжаева Н. С. Лингвокультурологическое поле немецкого концепта SCHICKSAL / Н. С. Годжаева // Вестник Чувашского университета. – 2008. – № 1 – С. 142–149.

61. Головенко К. В. Концепти “ДОЛЯ”, “ВОЛЯ”, “СЕРЦЕ” в українській мовній картині світу та їх віддзеркалення в англomовному світосприйнятті / К. В. Головенко // Вісник Житомирськ. держ. ун-ту ім. І. Франка. – Житомир : ЖДПУ. – 2007. – Вип. 33. – С. 189–192.

62. Головіна Н. Б. Фразеологізми зі значенням побажання в німецькій та українській мовах (лінгвокультурологічний аспект): Автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.17 / Київськ. нац. лінгв. ун-т. – Київ, 2007. – 21 с.

63. Головницкая Н. П. Лингвокультурные характеристики немецкоязычного гастрономического дискурса: Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04 / Волгоградский гос. ун-т. – Волгоград, 2007. – 20 с.

64. Голубева Н. А. Слово. Текст. Дискурс. Прецедентные единицы // Язык, коммуникация и социальная среда. Вып. 7. – Воронеж: ВГУ, 2007. – С. 152-168.

65. Голубовська І. О. Етнічні особливості мовних картин світу : Монографія / Ірина Олександрівна Голубовська [2-е вид, випр. і доп]. – К. : Логос, 2004. – 284 с.

66. Горобець І. С. Мовні засоби відтворення концепту ЗЛОЧИНЕЦЬ у сучасній американській художній прозі та газетній публіцистиці: Автореф.

дис. ... канд. філол. наук: 10.02.04 / Донецький нац. ун-т. – Донецьк, 2007. – 20 с.

67. Григоренко Т. В. Етнографічна лексика і фразеологія у складі української літературної мови: Дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01. – Умань, 2005. – 211 с.

68. Гудков Д. Б. Межкультурная коммуникация : проблемы обучения / Димитрий Борисович Гудков. – М. : МГУ, 2000. – 120 с.

69. Гудков Д. Б., Ковшова М. Л. Телесный код русской культуры: материалы к словарю. – М.: «Гнозис», 2007. – 288 с.

70. Гукетлова Ф. Н. Зооморфный код культуры в языковой картине мира (на материале французского, кабардино-черкесского и русского языков) : автореф. дис. на соиск. науч. степени доктора филол. наук : спец. 10.02.02 “Языки народов Российской Федерации (кабардино-черкесский язык)” ; 10.02.20 “Сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание” / Фатимат Нашировна Гукетлова. – М., 2009. – 53 с.

71. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / Вильгельм фон Гумбольдт ; [пер. с нем. ; общ. ред. Г. В. Рамишвили; послесл. А. В. Гулыги и В. А. Звегинцева]. – М. : ОАО ИГ “Прогресс”, 2000. – 400 с.

72. Демидкина Е.А. Фразеологизмы, паремии и афоризмы как средство объективации концепта “Leben” в немецкой языковой картине мира: Дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04. – Саратов, 2007. – 261 с.

73. Демьянков В. З. Россия и Германия : речь о «красивом» (schön) в двух культурах / В. З. Демьянков // Гуманитарная наука сегодня : Матер. конф. (Институт языкознания РАН) / Под ред. Ю. С. Степанова. – М.; Калуга : Эйдос, 2006. – С. 65–74.

74. Дзюба Е. В. Концепты жизнь и смерть в поэзии М.И. Цветаевой : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Елена Вячеславовна Дзюба. – Екатеринбург, 2001. – 255 с.

75. Добровольский Д. О. Основы структурно-типологического анализа фразеологии современных германских языков : На материале немецкого,

английского и нидерландского языков : автореф. дис. на соиск. науч. степени доктора филол. наук : спец. 10.02.04 “Германские языки” ; 10.02.19 “Теория языка” / Дмитрий Олегович Добровольский. – М., 1990. – 41 с.

76. Добровольский Д. О. Национально-культурная специфика во фразеологии / Д. О. Добровольский // Вопросы языкознания. – 1997. – №6. – С. 37–48.

77. Дыбо А. В. Пальцевые меры длины (пяди) в алтайских языках // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. – М.: «Индрик», 1995. – С. 38–53.

78. Ефимова Н. Н. Онтологизация концепта РИС в английской фразеологии: Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04 / Иркутск. гос. лингв. ун-т. – Иркутск, 2000. – 19 с.

79. Єфименко О. Є. Концепт “СТЕП” в українській мові: словникова, текстова і психолінгвістична парадигма : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 “Українська мова” / Олександра Євгеніївна Єфименко. – Х., 2005. – 19 с.

80. Жайворонок В. В. Українська етнолінгвістика : Нариси / Віталій Вікторович Жайворонок. – К. : Довіра, 2007. – 262 с.

81. Живіцька І. Символ як стереотипизоване явище культури (на матеріалі українських паремій) // Наукові записки. – Випуск 81 (3). – Серія: Філологічні науки (мовознавство): У 4 ч. – Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2009. – С. 271–275.

82. Жуйкова М. В. Динамічні процеси у фразеологічній системі східнослов'янських мов: Монографія. – Луцьк: РВВ «Вежа» ВДУ ім. Л. Українки, 2007. – 416 с.

83. Заикина А. И. Особенности информационных реалий лексического знака «смерть» / А. И. Заикина // Проблематика смерти в естественных и гуманитарных науках : Ст. и тез. докл. науч. конф. 16–17 февраля 2000 года [под ред. В. К. Харченко]. – Белгород : Изд-во Белгородского гос. ун-та, 2000. – С. 33–36.

84. Зайдениц Ш., Баркоу Б. Эти странные немцы / Пер. с англ. – М.: Эгмонт Россия Лтд, 1999. – 31 с.
85. Зализняк А. А. Ключевые идеи русской языковой картины мира / А. А. Зализняк, И.Б. Левонтина, А.Д. Шмелев. – М. : Языки славянской культуры, 2005. – 560 с.
86. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – 507 с.
87. Зусман В. Г., Кирнозе З.И. Национальный культурный мир как концептосфера // Язык. Культурные концепты. Текст: сб. науч. тр. – Нижний Новгород: Изд-во НГЛУ им. Н.А. Добролюбова, 2003. – С. 85–92.
88. Зырянова М. В. Реноминация лингвокультурных реалий (на материале французских переводов пьес А.П. Чехова): Автореф. дис. ... кандидата филол. наук / Воронежский государственный ун-т. – Воронеж, 2011. – 23 с.
89. Иванова І. Б. Фразеосемантичне поле «життя / смерть»: національні стереотипи та їх кореляції : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 “Українська мова” Ірина Борисівна Іванова. – К., 2008. – 21 с.
90. Ипанова О. А. Концепт «Жизнь» в русской языковой картине мира: лингвокультурологический и лексикографический аспекты : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Ольга Александровна Ипанова. – СПб., 2005. – 255 с.
91. Кажигалиева Г. А. О системе текстовых лингвокультурем / Г. А. Кажигалиева // Вестник Татарского государственного гуманитарно-педагогического университета. – 2009. – № 1 (16). – С. 42–45.
92. Каракевич Р. О. Відбиття етноконцептів “доля”, “смерть” у фразеологізмах німецької та української мов / Р. О. Каракевич // Слов’янський вісник : зб. наук. праць. Серія : Філологічні науки. – Рівне : РІС КСУ, 2004. – Вип. 5. – С. 107–114.
93. Каракевич Р. О. Національно-культурна маркованість фразеологічних одиниць на позначення виміру та ваги в німецькій та

українській мовних картинах світу / Р. О. Каракевич // Вісник Донецького університету. Серія. Б : Гуманітарні науки. – Донецьк-55 : ДНУ, 2008. – №. 1. – С. 42–47.

94. Каракевич Р. О. Концептополя “Leben” / “Життя” в німецькій та українській мовних картинах світу: асиметрія фразеологічних лінгвокультурем / Р. О. Каракевич // Семантика мови і тексту. Матеріали X Міжнародної науково-практичної конференції. – Ч. П. – Івано-Франківськ : ПНУ імені Василя Стефаника, 2009. – С. 131–135.

95. Каракевич Р. О. Національно-культурна вербалізація фразеологічної мікросистеми “Напої” (на матеріалі німецької та української мов) / Р. О. Каракевич // Слов’янський вісник : зб. наук. праць. Серія : Філологічні науки. – Рівне : РІС КСУ, 2009. – Вип. 8.– С. 75–79.

96. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс / Владимир Ильич Карасик. – Волгоград : Перемена, 2002. – 477 с.

97. Карасик В. И. Языковые ключи / Владимир Ильич Карасик. – Волгоград : Парадигма, 2007. – 520 с.

98. Катаева Н. М. Русский концепт ВОЛЯ: от словаря – к тексту : дис. канд. филол. наук : 10.02.01 / Наталья Михайловна Катаева. – Екатеринбург, 2004. – 180 с.

99. Кибрик А. Е. Язык // Лингвистический энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1990. – С. 623.

100. Кириллова Н. Н. Фразеология романских языков : этнолингвистический аспект / Нина Николаевна Кириллова. – Ч. 1 : Природа и космос. – СПб. : РГПУ, 2003. – 317 с.

101. Китайгородська К. Концепт “Доля” у національно-мовних картинах світу української та англійської мов / К. Китайгородська // Наукові записки. – Випуск 73. – Серія: Філологічні науки (мовознавство): У 2 ч. – Кіровоград : РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2007. – Ч. 2. – С. 10–16.

102. Клевцова О. Б. Концепт “человек телесный”: когнитивное моделирование и переносы (на материале сопоставительного анализа

древнерусского и древнеанглийского языков) : автореф. дис. на соиск. науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.20 “Сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание” / Ольга Борисівна Клевцова. – Тюмень, 2007. – 30 с.

103. Ковалева Л. В. Фразеологизация как когнитивный процесс. – Воронеж: Изд-во Воронежского гос. ун-та, 2004. – 184 с.

104. Ковшова М. Л. Концепт судьбы. Фольклор и фразеология / М. Л. Ковшова // Понятие судьбы в контексте разных культур [сб. статей ; отв. ред. Н. Д. Арутюнова]. – М. : Наука, 1994. – С. 137–142.

105. Ковшова М. Л. Семантика и прагматика фразеологизмов (лингвокультурологический аспект) : автореф. дис. на соиск. науч. степени доктора филол. наук : спец. 10.02.19 “Теория языка” / Мария Львовна Ковшова. – М., 2009. – 48 с.

106. Колесов В. В. О логике логоса в сфере ментальности // Мир русского слова. – №2. – 2000. – С. 52–59.

107. Колесов В. В. Русская ментальность в языке и тексте / Владимир Викторович Колесов. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2006. – 624 с.

108. Комлев Н. Г. Слово, денотация и картина мира // Вопросы философии. – 1981. – № 11. – С. 25–37.

109. Конобродська В. Л. Вербальний компонент традиційного поховального обряду в поліських говорах : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 “Українська мова” / Валентина Лаврентіївна Конобродська. – Львів, 1999. – 17 с.

110. Кононенко В. І. Мова. Культура. Стиль / Віталій Іванович Кононенко. – Івано-Франківськ : ПЛАЙ, 2002. – 460 с.

111. Кононенко В. І. Українська лінгвокультурологія : навч. посіб. / Віталій Іванович Кононенко. – К. : Вища шк., 2008. – 328 с.

112. Кононова И. В. Структура и языковая репрезентация британской национальной морально-этической концептосферы (в синхронии и диахронии) : автореф. дисс. на соискание науч. степени д-ра филол. наук :

спец. 10.02.04 – “Германские языки” / Инна Владимировна Кононова. – СПб., 2010. – 40 с.

113. Космеда Т. А. Аксиологічні аспекти прагмалінгвістики: формування і розвиток категорії оцінки / Тетяна Анатоліївна Космеда. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2000. – 350 с.

114. Костин А. В. Вода / А. В. Костин // Антология концептов / под ред. В. И. Карасика, И. А. Стернина. Том 2. – Волгоград : Парадигма, 2005. – С. 24–36.

115. Костомаров В. Г. Современный русский язык и культурная память / В. Г. Костомаров, Н. Д. Бурвикова // Этнокультурная специфика речевой деятельности : Сб. обзоров. – М. : ИНИОН РАН, 2000. – С. 23–36.

116. Кочерган М. П. Зіставне мовознавство і проблема мовних картин світу // Мовознавство. – 2004. – № 5-6 (226-227). – С. 12–22.

117. Кочерган М. П. Основы зіставного мовознавства: Підручник. – К.: Видавн. центр “Академія”, 2006. – 424 с.

118. Кошарная С. А. Миф и язык : Опыт лингвокультурологической реконструкции русской мифологической картины мира / Светлана Алексеевна Кошарная. – Белгород : Изд. Белгородск. гос. ун-та, 2002. – 288 с.

119. Кравченко А. В. Когнитивные структуры пространства и времени в естественных языках // Известия РАН. СЛЯ. – 1996. – № 3. – С. 3–24.

120. Краснобаєва-Чорна Ж. В. Концепт ЖИТТЯ в українській фраземіці : автореф. дис. канд. філол. наук : спец. 10.02.01 «Українська мова» / Жанна Володимирівна Краснобаєва-Чорна. – Дніпропетровськ, 2008. – 20 с.

121. Красных В. В. Этнопсихолінгвістика и лингвокультурология. – М.: Гнозис, 2002. – 284 с.

122. Красных В. В. Культурное пространство: система координат (к вопросу о когнитивной науке) // Respectus philologicus. – 2005. – № 7(12). – С. 10-24.

123. Крысин Л.П. Язык в современном обществе. – М. : Просвещение, 1977. – 264 с.



124. Куликов Г. И., Мартиневский В.И. Страноведческие реалии немецкого языка. – Минск: Вышэйш. шк., 1986. – 257 с.
125. Кунин А. В. Курс фразеологии современного английского языка. – М.: Высшая школа, Дубна: Изд. центр “Феникс”, 1996. – 381 с. – Библиогр.: с. 368–375.
126. Ладо Р. Лингвистика поверх границ культур // Новое в зарубежной лингвистике. – М.: Прогресс, 1989. – Вып. XXV: Контрастивная лингвистика. – С. 32–62.
127. Левченко О. П. Фразеологічна символіка: лінгвокультурологічний аспект: Монографія. – Львів: ЛРІДУ НАДУ, 2005. – 352 с. с. 323–349.
128. Леонова А. И. Лингвокультурологическая специфика кулинарунимов : дисс. канд. филол. наук: 10.02.19 / Алла Ивановна Леонова. – Тверь, 2003. – 214 с.
129. Лисицын А. Г. Анализ концепта свобода-воля-вольность в русском языке : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Алексей Геннадьевич Лисицын. – М., 1995. – 259 с.
130. Лихачев Д. С. Заметки о русском // Лихачев Д. С. Избранные работы в трех томах. Том 2. – Л. : Худож. лит., 1987. – С. 418–494.
131. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка / Д. С. Лихачев // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. – М. : Наука, 1993. – Т. 52, № 1. – С. 3–9.
132. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / Алексей Федорович Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 525 с.
133. Лосев А. Ф. Миф – число – сущность / Алексей Федорович Лосев ; под ред. А. А. Тахи-Годи, И. И. Маханькова. – М. : Мысль, 1994. – 919 с.
134. Лоскутова Т. Н. Концепты «жизнь – смерть», вербализованные лексемами и фразеологическими единицами русского языка, в лингвокультурологическом аспекте : автореф. дисс. на соиск. науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01 “Русский язык” / Татьяна Николаевна Лоскутова. – Челябинск, 2009. – 23 с.

135. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре : Быт и традиции русского дворянства ( XVIII – начало XIX века). – СПб. : Искусство – СПб, 1994. – 758 с.
136. Лутовинова И. С. Слово о пище русских (к истории слов в русском языке). – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. – 293 с.
137. Ляпин С. Х. Концептология: к становлению подхода / С. Х. Ляпин // Концепты. – Архангельск : Изд-во Поморского гос. ун-та им. М. В. Ломоносова, 1997. – Вып. I. – С. 11–35.
138. Ляхнеэньяки М. Перевод и интерпретация: о некоторых предположениях и мифологемах / М. Ляхнеэньяки // Теоретическая и прикладная лингвистика. Вып. 1 : Проблемы философии языка и сопоставительной лингвистики. – Воронеж : ВГУ, 1999. – С. 32–45.
139. Майданюк І. З. Проблема волі у філософській культурі України ІХ–XVIII ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 “Історія філософії” / Ірина Зиновіївна Майданюк. – Львів, 2003. – 19 с.
140. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образы мира и миры образов / Михаил Маковский. – М. : Владос, 1996. – 415 с.
141. Мальцева Д. Г. Страноведение через фразеологизмы. – М.: Высшая школа, 1991. – 173 с.
142. Маленко О. Аксиологія волі і контекст романтизму: енергетика слова і простору (лінгвопоетична візія волі в романтичному дискурсі) / О. Маленко // Ритми сучасної філології: до 50-річчя професора Т. А. Космеди: зб. наук. ст. / Упоряд. Ф. С. Бацевич. – Львів : ПАІС, 2007. – С. 264–276.
143. Мамедова А. І. Когнітивно-семантична і комунікативно-функціональна організація німецької народної загадки: Дис. ... канд. філол. наук: 10.02.04. – Запоріжжя, 2008. – 220 с.
144. Манакин В. Н. Сопоставительная лексикология / Владимир Николаевич Манакин. – К. : Знання, 2004. – 326 с. с. 308–326.

145. Масенко Л. Т. Лінгвокультурологія і стратегія мовної політики в дослідженні Романа Кіся / Л. Т. Масенко // Дивослово. – 2003. – № 12. – С. 12–15.
146. Маслова В. А. Лингвокультурология : учеб. пособие [для студ. высш. учеб. завед.] / Валентина Авраамовна Маслова. – М. : Изд. центр “Академия”, 2001. – 208 с.
147. Маслова В. А. Когнитивная лингвистика: учебное пособие / Валентина Авраамовна Маслова. – Минск. : ТетраСистемс, 2004. – 256 с.
148. Маслова В. А. Homo lingualis в культуре : монографія / Валентина Авраамовна Маслова. – М. : Гнозис, 2007. – 320 с.
149. Медведева Т. С. Концепт судьба в русской и немецкой лингвокультурах / Т. С. Медведева // Проблемы концептуализации действительности и моделирования языковой картины мира: сб. науч. тр. ; вып. 4 / сост., отв. ред. Т. В. Симашко. – М. ; Архангельск : Издательский центр СГМУ, 2009. – С. 164–168.
150. Медвідь Н. С. Лінгвокультуреми в українській соціально психологічній прозі першої половини ХХ ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 “Українська мова” / Наталя Сергіївна Медвідь. – К., 2009. – 21 с.
151. Минеев В. В. Социальные аспекты смерти (философско-антропологический анализ) : дисс. ... доктора филос. наук : 09.00.11 / Валерий Валерьевич Минеев. – Красноярск, 2004. – 413 с.
152. Миронова И. К. Концептосфера “Еда” в русском национальном сознании: базовые когнитивно-пропозициональные структуры и их лексические репрезентации : дисс. канд. филол. наук: 10.02.01 / Ирина Константиновна Миронова. – Екатеринбург, 2002. – 280 с.
153. Мізін К. І. Компаративна фразеологія : Монографія / Костянтин Іванович Мізін. – Кременчук : П П Щербатих О.В., 2007. – 168 с.
154. Мізін К. І. Порівняння у фразеології / Костянтин Іванович Мізін. – Вінниця : Нова Книга, 2009. – 240 с.

155. Мізін К. І. Зіставно-лінгвокультурологічне вивчення усталених порівнянь крізь призму просторового коду культури (на матеріалі англійської, німецької, української та російської мов) // *Językowy obraz świata słowian a kultura : materiały Międzynarodowej konferencji naukowej, Lublin, 5–7 listopada 2010 r. Tom 2. – Lublin–Równe : FOP Oros O., 2010. – S. 11–19.*

156. Мілева І. В. Евфемізація і дисфемізація у фразеотворенні говірок сходу України : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 “Українська мова” / І. В. Мілева. – Луганськ, 2005. – 20 с.

157. Мокиєнко В. М. Загадки русской фразеологии. – 2-е изд., перераб. – СПб. : “Авалон”, “Азбука-классика”, 2005.

158. Мокієнко В. М. Українська етнофразеологія в загальнослов'янському висвітленні // *Мовознавство. Доповіді та повідомлення на IV Міжнародному конгресі українців. – К. : Пульсари, 2002. – С. 379–386.*

159. Муравьев В. Л. Проблемы возникновения этнографических лакун [пос. по курсу типолог. русск. и французск. яз.] / В. Л. Муравьев. – Владимир : ВГПИ, 1980. – 106 с.

160. Наркологія / А. М. Скрипніков, Г. Т. Сонник, О. А. Казаков, Р. І. Ісаков. – Полтава: Українська мед. стомат. акад., 2003. – 186 с.

161. Нерознак В. П. От концепта к слову: к проблеме филологического концептуализма / В. П. Нерознак // *Вопросы филологии и методики преподавания иностранных языков. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 1998. – С. 80–85.*

162. Никитин М. В. Основы лингвистической теории значения. – М.: Высш. школа, 1988. – 169 с.

163. Никитина С. Е. Концепт судьбы в русском народном сознании (на материале уснопозэтических текстов) // *Понятие судьбы в контексте разных культур. – М. : Наука, 1994. – С. 130–142.*

164. Ницше Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства / Ф. Ницше // *Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – С. 17–93.*

165. Олейник С. В. Особенности фразеологической вербализации концептов группы «лицо биологическое» в английском языке / С. В. Олейник // *Studia Germanica et Romanica : Іноземні мови. Зарубіжна література. Методика викладання.* – 2009. – Т. 6, № 1 (16). – С. 31–44.

166. Ольшанский И. Г. Лингвокультурология в конце XX в. : итоги, тенденции, перспективы // *Лингвистические исследования в конце XX в. : Сб. обзоров / исслед. Отдел. языкознания; Редкол. : Березин Ф. М., отд. ред. и др.* – М. : РАН; Ин-тут научн. информ. по общественным наукам, 2000. – С. 26–55. – (Серия : “Теория и история языкознания”).

167. Онищук І. Ю. Емоціогенність концепту ВАНПР в англійській мові й мовленні (на матеріалі словників та англійських романів-трилерів): Автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.04 / Одеськ. нац. ун-т ім. І.І. Мечникова. – Одеса, 2006. – 20 с.

168. Осипова А. А. Смерть / А. А. Осипова // *Антология концептов / Под ред. В. И. Карасика, И. А. Стернина.* – Волгоград : Парадигма, 2006. – Том 3. – С. 364–380.

169. Павлович Т. Семантика слов с корнями «-жи/в/-» и «-мер/мор-» в русском и сербскохорватском языках на фоне культурных концептов «жизнь» и «смерть» : дисс. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Таня Павлович. – М., 1996. – 218 с.

170. Падучева Е. В. Семантика вины и смещение акцентов в толковании лексемы // *Логический анализ языка: Языки этики.* – М., 2000. – С. 149–166.

171. Пальчевська О. С. Концепт ШЛЯХ в англійській, французькій та українській мовах : лінгвокогнітивний та етнолінгвістичний ракурси : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.15 “Загальне мовознавство” / Олександра Святославівна Пальчевська. – Донецьк, 2006. – 20 с.

172. Пермяков Г. Л. Пословицы и поговорки народов Востока. – М. : Лабиринт, 2001. – 376 с.

173. Персина А. С. Концепт “Время” и образные средства его выражения в сонетах У. Шекспира : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.04 / Анна Станиславовна Персина. – СПб., 2006. – 181 с.

174. Персонажи славянской мифологии [сост. А. А. Кононенко, С. А. Кононенко]. – К. : “Корсар”, 1993. – 224 с.

175. Петровых Н. М. Концепты воля и свобода в русском языковом сознании / Н. М. Петровых // Известия Уральского государственного университета. – 2002. – № 24. – С. 207–217.

176. Пименова М. В. Концепт сердце : Образ. Понятие. Символ : Монография / Марина Владимировна Пименова. – Кемерово : КемГУ, 2007. – 500 с. – (Серия «Концептуальные исследования». Вып. 9).

177. Подюков И. А. Народная фразеология в зеркале народной культуры. – Пермь : ПГПИ, 1990. – 127 с.

178. Попко Л. П. Неологизация в языке как трансляция культурно-лингвистической национальной ментальности: Монография. – Днепропетровск: ГАРККиИ, 2007. – 360 с.

179. Попова З. Д., Стернин И. А. Когнитивная лингвистика. – М.: Восток – Запад, 2007. – 314 с. – Библиогр.: с. 304–311

180. Постовалова В. И. Картина мира в жизнедеятельности человека / В. И. Постовалова // Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира / отв. ред. Б. А. Серебренников. – М. : Наука, 1988. – С. 8–70.

181. Постовалова В. И. Лингвокультурология в свете антропологической парадигмы (к проблеме оснований и границ современной фразеологии) / В. И. Постовалова // Фразеология в контексте культуры. – М. : Языки русской культуры, 1999. – С. 25–33.

182. Потебня А. А. Мысль и язык / Александр Афанасьевич Потебня. – К. : СИНТО, 1993. – 192 с.

183. Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / отв. ред. Тамара Михайлова. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – 464 с.

184. Приходько А. М. Концепт як об'єкт зіставного мовознавства // Мова. Людина. Світ: До 70-річчя проф. М. Кочергана. Зб. наук. ст. / Відп. ред. Тараненко О. О. – К.: Вид. центр КНЛУ, 2006. – С. 212–220.
185. Приходько А. Н. Концепт «*Ordnung*» как мерная единица немецкого этнического менталитета (лингвокультурный аспект) // *Vita in lingua*: К юбилею профессора С. Г. Воркачева. Сб. ст. / Отв. ред. В.И. Карасик. – Краснодар: Атриум, 2007. – С. 158–171.
186. Приходько А. М. Концепти і концептосистеми в когнітивно-дискурсивній парадигмі лінгвістики / Анатолій Миколайович Приходько. – Запоріжжя : Прем'єр, 2008. – 332 с.
187. Прусова М. О. Проблема смерті в російській поезії першої половини ХІХ століття : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.02 “Російська література” / Марія Олександрівна Прусова. – Сімферополь, 2001. – 22 с.
188. Радзієвська Т. В. Нариси з концептуального аналізу та лінгвістики тексту. Текст – соціум – культура – мовна особистість : монографія / Тетяна Вадимівна Радзієвська. – К. : Інформ.-аналіт. агентство, 2010. – 491 с.
189. Ражина В. А. Ономастические реалии : лингвокультурологический и прагматический аспекты : автореф. дисс. на соиск. науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.19 “Теория языка” / Виктория Александровна Ражина. – Краснодар, 2007. – 20 с.
190. Райхштейн А. Д. Сопоставительный анализ немецкой и русской фразеологии / Александр Давидович Райхштейн ; [учебн. пос. для пед. ин-тов]. – М. : Высшая школа, 1980. – 143 с.
191. Руденко С. Етнолінгвістичний аспект дослідження термінів сакрального харчування // Мовознавчі студії: Зб. наук. пр. – Ч. 1. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2006. – С. 106–111.
192. Русакова И. Б. Концепты “СЧАСТЬЕ” – “НЕСЧАСТЬЕ” в лингвокультурном содержании русских пословиц : автореф. дисс. на соиск.

науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01 “Русский язык” / Ирина Борисовна Русакова. – М., 2007. – 22 с.

193. Савельева О. Г. Концепт «Еда» как фрагмент языковой картины мира: лексико-семантический и когнитивно-прагматический аспекты (на материале русского и английского языков) : дисс. канд. филол. наук : 10.02.19 / Ольга Геннадиевна Савельева. – Краснодар, 2006. – 270 с.

194. Салалыкина Ж. В. Понятие «смерть» в русском языке (опыт концептуального анализа семантического поля) : дисс. канд. филол. наук : 10.02.01 / Жанна Викторовна Салалыкина. – Волгоград, 2003. – 202 с.

195. Санлыер Д. Ф. Культурно-национальное мировидение через единицы фразеологического уровня (на материале татарской, турецкой и английской лингвокультур) : автореф. дис. на соиск. науч. степени доктора филол. наук : спец. 10.02.20 “Сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание” / Диана Фердинандовна Санлыер. – Чебоксары, 2008. – 49 с.

196. Селіванова О. Нариси з української фразеології (психоконітивний та етнокультурний аспекти) / Олена Олександрівна Селіванова. – К., Черкаси : Брама, 2004. – 276 с.

197. Селіванова О. О. Сучасна лінгвістика : напрями та проблеми / Олена Олександрівна Селіванова ; [підручн.]. – Полтава : Довкілля-К, 2008. – 712 с.

198. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Эдвард Сепир ; [пер. с англ. Перцова Е. Н. ; общ. ред. Е. А. Кибрик]. – М. : “Прогресс”, 1993. – 656 с.

199. Синячкин В. П. Концепт ХЛЕБ в русском языке. Лингвокультурологические аспекты описания: Автореф. дис. канд. филол. наук: 10.02.01 / Рос. ун-т дружб. народ. – М., 2002. – 22 с.

200. Синячкин В. П. Лингвокультурема «хлеб», «хлеба» в художественной литературе / В. П. Синячкин // Вестник Российского



университета дружбы народов. Серия : Литературоведение, журналистика. – 2007. – № 1. – С. 15–21.

201. Скаб М. В. Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери / Марія Василівна Скаб. – Чернівці : Рута, 2008. – 560 с.

202. Слухай Н. В. Етноконцепти та міфологія східних слов'ян в аспекті лінгвокультурології / Наталія Віталіївна Слухай. – К. : Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2005. – 167 с.

203. Снитко Т. Н. Предельные понятия в Западной и Восточной лингвокультурах : монография / Татьяна Николаевна Снитко. – Пятигорск : Изд-во Пятигорск. гос. лингвист. ун-та, 1999. – 156 с.

204. Солодуб Ю.П. Русская фразеология как объект сопоставительного структурно-типологического исследования. – М. : Наука, 1985. – 219 с.

205. Солодуб Ю. П. Национальная специфика и универсальные свойства фразеологии как объект лингвистического исследования / Ю. П. Солодуб // Филологические науки. – 1990. – № 6. – С. 55–65.

206. Солодуб Ю. П. Современный русский язык. Лексика и фразеология (сопоставительный аспект) / Юрий Петрович Солодуб, Ф. Б. Альбрехт. – 2-е изд. – М.: Флинта: Наука, 2003. – 259 с.

207. Солодухо Э. М. Вопросы сопоставительного изучения заимствованной фразеологии / Эдуард Моисеевич Солодухо. – Казань : Казанский ун-т, 1977. – 159 с.

208. Солодухо Э. М. Проблемы интернационализации фразеологии (на материале языков славянской, германской и романской групп) / Эдуард Моисеевич Солодухо. – Казань : Изд-во Казанского ун-та, 1982. – 168 с.

209. Солодухо Э. М. Теория фразеологического сближения (на материале языков славянской, германской и романской групп). – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1989. – 294 с. – Библиогр.: с. 179–293.

210. Солохина А. С. Концепт “свобода” в английской и русской лингвокультурах : дис. канд. филол. наук : 10.02.20 / Анна Сергеевна Солохина. – Волгоград, 2004. – 191 с.

211. Софронова Л. А. Категории жизни и смерти в славянской культуре / Л. А. Софронова // Славяноведение. – 2006. – № 6. – С. 3–8.

212. Степанов Ю. С. Константы : Словарь русской культуры / Юрий Сергеевич Степанов ; 2-е изд., испр. и доп. – М. : Академический проект, 2001. – 990 с.

213. Сулимов В. А. Когнитивное описание языка и его культурологическая интерпретация: когнитивные трансформации // Филологические науки. – 2006. – №1. – С. 40-47.

214. Телия В. Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц / Под ред. А. А. Уфимцевой. – М.: Наука, 1986. – 143 с. – Библиогр.: с. 136–143.

215. Телия В. Н. Культурно-национальные коннотации фразеологизмов (от мировидения к миропониманию) // Славянское языкознание. XI Междунар. съезд славистов. – М., 1993. – С. 302–306.

216. Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты / Вероника Николаевна Телия. – М. : Школа “Языки русской культуры”, 1996. – 288 с.

217. Телия В. Н. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры / В. Н. Телия // Фразеология в контексте культуры. – М. : Языки русской культуры, 1999. – С. 13–24.

218. Телия В. Н. Концептообразующая флуктуация константы культуры “родная земля” в наименовании родина // Язык и культура : Факты и ценности : К 70-летию Ю. С. Степанова / Отв. ред. Е. С. Кубрякова, Т. Е. Янко. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – С. 409–421.

219. Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация / Светлана Григорьевна Тер-Минасова ; [учебн. пособ.]. – М. : Слово / Slovo, 2000. – 624 с.
220. Тищенко О. В. Обрядова семантика у слов'янському мовному просторі / Олег Володимирович Тищенко. – К., 2000. – 236 с.
221. Тищенко О. В. Обрядова семантика слов'янських мов у зіставно-типологічному аспекті: Автореф. дис. д-ра філол. наук: 10.02.15 / Київський нац. ун-т імені Тараса Шевченка. – К., 2001. – 33 с.
222. Тищенко О. В. Етнолінгвістика : теорія, історія, методологія. – Рівне : РІС КСУ, 2003.
223. Топорова Т. В. Семантическая структура древнегерманской модели мира / Татьяна Владимировна Топорова. – М. : Радикс, 1994. – 190 с.
224. Троцюк С. Н. Концептуальная парадигма как средство отражения авторского мировидения (на примере повестей Н. В. Гоголя «Старосветские помещики», «Тарас Бульба») : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01 «Русский язык» / Светлана Николаевна Троцюк. – Ростов-на-Дону, 2007. – 20 с.
225. Троць О. В. Вербалізація концепту ДОЛЯ у давньогерманських мовах: етнокультурний аспект : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.04 “Германські мови” / Олена Володимирівна Троць. – К., 2008. – 22 с.
226. Тэйлор Э. Б. Первобытная культура / Эдуар Тэйлор. – М. : Издательство политической литературы, 1989. – 576 с.
227. Ужченко В. Д., Ужченко Д. В. Фразеологія сучасної української мови: Навч. посіб. – К.: Знання, 2007. – 494 с.
228. Токарев Г. В. Концепт как объект лингвокультурологии (на материале репрезентаций концепта ТРУД в русском языке) / Григорий Валерьевич Токарев. – Волгоград : Перемена, 2003. – 233 с.

229. Токарев Г. В. Лингвокультурология / Григорий Валериевич Токарев ; [учебн. пос.]. – Тула : Изд-во Тульск. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2009. – 220 с.

230. Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. – М. : Индрик, 2000. – С. 52–95.

231. Толстая С. М. «Человек живёт, как трава растёт»: вегетативная метафора человеческой жизни // Сокровенные смыслы. Слово. Текст. Культура. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 685–693.

232. Толчєєва Т. С. Сигніфікативні артефакти як структури знакової репрезентації етномовної свідомості : монографія / Тетяна Станіславівна Толчєєва. – К. : Вид. центр КНЛУ, 2009. – 286 с.

233. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. – М. : Прогресс, 1995. – 624 с.

234. Урысон Е. В. Голос разума и голос совести // Логический анализ языка: Языки этики. – М., 2000.– С. 184–189.

235. Урысон Е. В. Проблемы исследования языковой картины мира : Аналогия в семантике / Елена Владимировна Урысон. – М. : Языки славянской культуры, 2003. – 224 с. (Studia philologica).

236. Фатєєва Л. М. Лінгвокультурологічний концепт “воля” (пареміологічний аспект) / Л. М. Фатєєва // Наукові праці Миколаївського державного гуманітарного університету імені Петра Могили. – Т. 67, Вип. 54. – Миколаїв : Вид. МДГУ ім. П. Могили, 2007. – С. 92–94.

237. Федуленкова Т. Н. Изоморфизм и алломорфизм в германской фразеологии (на материале английского, немецкого и шведского языков) : дис. доктора филол. наук : 10.02.20 / Татьяна Николаевна Федуленкова. – Северодвинск, 2006. – 380 с.

238. Филиппова Е. В. Семантическая изотопия «еда» в художественном тексте (на материале малой прозы 60-80-х годов XX века): Дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01. – Ставрополь, 2004. – 199 с.

239. Филкова П. Диахронический аспект лингвокультурологии / П. Филкова // VIII Международный симпозиум МАПРЯЛ 2002. Теоретические и методические проблемы русского языка как иностранного в начале XXI века. – Велико Тырново, 2002. – С. 32–40.
240. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме (Пер. с нем.) // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 314–356.
241. Хо Сон Тэ. Языковое сознание русского народа (на материале фразеологизмов, возглавляемых именами ЖИЗНЬ и СМЕРТЬ) / Хо Сон Тэ // Язык, сознание, коммуникация : Сб. статей / Отв. ред. В. В. Красных, А. И. Изотов. – М. : МАКС Пресс, 2001. – Вып. 20. – С. 26–34.
242. Хроленко А. Т. Иерархия лингвокультуроведческих дисциплин и их исследовательский инструментарий // Лингвокультуроведение. Вып. 1: сб. научн. тр. – Курск : КГУ, 2001. – С. 8–18.
243. Цивьян Т. В. Модель мира и ее лингвистические основы / Татьяна Владимировна Цивьян [изд. третье, испр.]. – М. : URSS : КомКнига, 2006. – 280 с.
244. Чернейко Л. О. Концепты жизнь и смерть как фрагменты языковой картины мира / Л. О. Чернейко // Филологические науки. – 2001. – № 5. – С. 50–59.
245. Чубенко К. В. Лінгвокультурологія з погляду історіографії / К. В. Чубенко // Новітня філологія : Журнал. – Миколаїв : Вид-во МДГУ ім. Петра Могили, 2006. – № 4 (24). – С. 57–70.
246. Шарманова Н. М. Концепт ДОЛЯ як засіб лінгвалізації буття / Н. М. Шарманова. – Вісник Дніпропетровського університету. Серія “Мовознавство” ; № 11. – 2009. – Вып. 15, т. 3. – С. 214–218.
247. Шейгал Е. И. Лингвокультурология : Языковая репрезентация этноса : [учебн.-метод. пос.] / Е. И. Шейгал, В. А. Буряковская. – Волгоград : Перемена, 2002. – 177 с.

248. Шмелев А. Д. Русская языковая модель мира : Материалы к слов. / Алексей Дмитриевич Шмелев. – М. : Яз. славян. культуры 2002. – 224 с. – Серия: Язык. Семиотика. Культура : Малая серия.

249. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории [Текст] / Освальд Шпенглер. – Т. 1. Гештальт и действительность. – М., 1993.

250. Эмирова А. М. Сопоставительная характеристика фразеологии русского и крымскотатарского языков: универсальное и специфическое // Культура народов Причерноморья. – Симферополь: Межвузовский центр «Крым», 1998. – № 5. – С. 329–332.

251. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / Володимир Янів. – Мюнхен : УВУ, 1993. – 275 с.

252. Янушкевич И. Ф. Лингвосемиотика англосаксонской культуры : автореф. дисс. на соиск. науч. степени доктора филол. наук : спец. 10.02.04 “Германские языки” / Ирина Федоровна Янушкевич. – Волгоград, 2009. – 48 с.

253. Ястремська З. Словацькі й українські фразеологізми з компонентами-назвами мір об'єму і місткості та їх варіантність / З. Ястремська // Проблеми слов'язнавства. – 2000. – Вип. 51. – С. 180–186.

254. Яцук Н. Є. Українська ментальність як феномен етногенетичного та соціокультурного буття народу: Автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.03 / Наталія Євгенівна Яцук; Запорізький держ. ун-т. – Запоріжжя, 2003. – 16 с.

255. Bartmiński J. Językowe podstawy obrazu świata / Jerzy Bartmiński. – Lublin : Uniwersytet Marii Skłodowskiej-Curie, 2007. – 318 s.

256. Bausinger H. Typisch deutsch. Wie deutsch sind die Deutschen / Hermann. Bausinger. – 4. Auflage. – München : Beck, 2005. – 176 S.

257. Burger H. Phraseologie in französischen und deutschen Wörterbüchern – ein Vergleich / H. Burger // Untersuchungen zur Phraseologie des Deutschen und anderer Sprachen : einzelsprachspezifisch – kontrastiv – vergleichend : internationale Tagung in Turku 6.–7.9.1991 / hrsg. J. Korhonen. – Frankfurt / M. : Lang, 1992. – S. 1–21.

258. Burger H. *Phraseologie : Eine Einführung am Beispiel des Deutschen* / Harald Burger ; 4., neu bearb. Aufl. – Berlin : Erich Schmidt, 2010. – 239 S. – (Grundlagen der Germanistik 36).

259. Carroll J. B. *Language, Thought, and Reality : Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* / John Bissell Carroll. – Cambridge, Mass. : Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, 1956. – 214 p.

260. Chrissou M. *Kontrastive Untersuchungen zu deutschen und neugriechischen Phraseologismen mit animalistischer Lexik* / Marios Chrissou. – Essen : Clemon, 2000. – 452 S.

261. Duhme M. *It's all greek to me – kontrastive Phraseologieforschung Deutsch – Englisch im Bereich der Phraseographie // Neuphilologische Mitteilungen*, 91 : 1. – 1990. – S. 9–22.

262. Durčo P. *Probleme der allgemeinen und kontrastiven Phraseologie : am Beispiel Deutsch-Slowakisch* / Peter Durčo. – Heidelberg : Groos, 1994. – 219 S.

263. Eckert R. *Spezifisches bei der konfrontativen Untersuchung der Phraseologie zweier oder mehrerer Sprachen* / R. Eckert // *Zeitschrift für Slawistik*. Band 35. – Berlin : Akademie Verlag, 1990. – S. 488–492.

264. Eismann W. *Pragmatik und kulturelle Spezifik als Problem der Äquivalenz von Phraseologismen* / W. Eismann // *Von der Einwortmetapher zur Satzmetapher* / hrsg. S. Baur, Ch. Chlostá. – Bochum : Universitätsverlag Brockmayer, 1995. – S. 95–120.

265. Fleischer W. *Phraseologie der deutschen Gegenwartssprache* / Wolfgang Fleischer ; 2. durchges. und erg. Auflage. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1997. – 299 S.

266. Földes C. *Farbbezeichnungen als phraseologische Strukturkomponenten im Deutschen, Russischen und Ungarischen* / C. Földes // *EUROPHRAS 90. Akten der internationalen Tagung zur germanistischen Phraseologieforschung Aske (Schweden) 12.–15. Juni 1990. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensia 32* / hrsg. von Ch. Palm. – Uppsala, 1991. – S. 77–89.

267. Földes C. Feste verbale Vergleiche im Deutschen, Russischen und Ungarischen // Untersuchungen zur Phraseologie des deutschen und anderer Sprachen : einzelsprachspezifisch – kontrastiv – vergleichend : Internationale Tagung in Turku 6–7.09.91 / hrsg. J. Korhonen. – Frankfurt / M. ; Berlin ; Bern ; NY. ; Paris ; Wien : Peter Lang, 1992. – S. 61–79. – (Werkstattreihe Deutsch als Fremdsprache ; 40).

268. Földes C. Deutsche Phraseologie kontrastiv. Intra- und interlinguale Zugänge. – Heidelberg : Groos, 1996. – 222 S. – (Deutsch im Kontrast ; Bd. 15).

269. Földes C. Konzepte der kontrastiven Phraseologie / C. Földes // Kontrastiv. (Der Ginkgo-Baum. Germanistisches Jahrbuch für Nordeuropa ; 15) / hrsg. J. Korhonen, G. Gimpl. – Helsinki : Finn Lectura, 1997. – S. 167–182.

270. Geck S. Idiomatiche Redewendungen im Spanischen und im Deutschen. Ein Sprachvergleich am Beispiel der Sachgruppe “Körperteile” / S. Geck // Hispanorama. – 1991. – Bd. 58. – S. 119–125.

271. Georgijewa S. К вопросу о сравнении концептов культуры во фразеологических единицах русского и болгарского языков // Frazeologia słowiańska i inne płaszczyzny systemu językowego. – Gdańsk, 2004. – S. 59–63.

272. Gondek A. Die äußere Erscheinung des Menschen. Polnische und deutsche Phraseologismen als Widerspiegelung des Wertesystems / A. Gondek // Phraseology in Motion II. Theorie und Anwendung. Akten der Internationalen Tagung zur Phraseologie (Basel 2004) / hrsg. H. Burger, A. Häcki Buhofer. – Baltmannsweiler : Schneider Verlag Hohengehren, 2007. – S. 163–174.

273. Günther K. Äquivalenzbeziehungen in der Phraseologie / K. Günther // Zeitschrift für Slawistik. – 1990. – Bd. 35 (4). – S. 505–509.

274. Herder J. G. Abhandlung über den Ursprung der Sprache / Johann Gottfried Herder. – Stuttgart : Reclam, 1966. – 220 S.

275. Hessky R. Linguistische Grundfragen und kontrastives Modell deutsch – ungarisch / Regina Hessky. – Tübingen : Niemeyer, 1987. – 138 S.

276. Humboldt W. v. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des



Menschengeschlechts / Wilhelm von Humboldt / hrsg. von Donatella DiCesare. – Paderborn ; München ; Wien ; Zürich : Schöningh, 1998. – 556 S.

277. Hymes D. Ethnography, linguistics, narrative inequality : Toward an understanding of voice / Dell Hymes. – L. : Taylor & Francis, 1996. – 270 p.

278. Korhonen J. Zur Entwicklung der kontrastiven Phraseologie von 1982 bis 1992 / J. Korhonen // Germanistik und Deutschlehrerausbildung / hrsg. C. Foldes. – Szeged ; Wien : Praesens, 1993. – S. 97–116.

279. Korhonen J. Studien zur Phraseologie des Deutschen und des Finnischen I / Jarmo Korhonen. – Bochum : Universitätsverlag Brockmeyer, 1995. – 410 S.

280. Korhonen J. Kontrastivität in der Phraseologie / J. Korhonen, B. Wotjak // Deutsch als Fremdsprache : Ein internationales Handbuch / hrsg. von G. Helbig, L. Götze, G. Henrici, H.-J. Krumm. – Berlin, NY. : Walter de Gruyter, 2001. – S. 224–235. – (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 19).

281. Krohn K. Hand und Fuß. Eine kontrastive Analyse von Phraseologismen im Deutschen und Schwedischen / Karin Krohn. – Göteborg : Universität Göteborg, 1994. – 182 S.

282. Lakoff G. Women, fire, and dangerous things: What categories reveal about the mind. – Chicago; London University of Chicago Press, 1987. – 220 p.

283. Lee P. The Whorf Theory Complex : A Critical Reconstruction / Penny Lee. – Amsterdam : Benjamins, 1996. – xix, 323 p. – (Studies in the history of the language sciences ; 81).

284. Lucy J. A. Language diversity and thought : A reformulation of the linguistic relativity hypothesis / John Arthur Lucy. – Cambridge ; NY. : Cambridge University Press, 1996. – 328 p. – (Studies in the social and cultural foundations of language ; № 12).

285. Nuss B. Das Faustsyndrom. Ein Versuch über die Mentalität der Deutschen / Bernard Nuss. – Bonn : Bouvier Verlag, 1993. – 213 S. Palm Ch. Phraseologie : eine Einführung / Christine Palm. – Tübingen : Gunter Narr Verlag, 1995. – 130 S.

286. Sadikaj S. *Metaphorische Konzepte in somatischen Phraseologismen des Deutschen und Albanischen : Eine kontrastive Untersuchung anhand von Herz- und Hand-Somatismen* / Sonila Sadikaj : Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. – Würzburg : WespA, 2010. – 330 S. – (WespA. Würzburger elektronischen sprachwissenschaftlichen Arbeiten. Nr. 9).

287. Salzman Z. *Language, Culture, & Society : An Introduction to Linguistic Anthropology* / Zdenek Salzman. – Third Edition. – Boulder, CO : Westview Press, 2003. – 368 p.

288. Schindler Chr. *Untersuchungen zur Äquivalenz von Idiomen in Sprachsystem und Kontext : am Beispiel des Russischen und des Deutschen* / Christina Schindler. – Münster : LIT Verlag, 2005. – 275 S. – (Veröffentlichungen des Slavisch-Baltischen Seminars der Universität Münster ; 9).

289. Schottmann H. *Deutsche und schwedische Phraseologie // Lingua Germanica : Studien zur deutschen Philologie ; J. Splett zum 60. Geburtstag* / hrsg. E. Schmitsdorf. – Münster ; NY. ; München ; Berlin : Waxmann, 1998. – S. 264–277.

290. Schroll-Machl S. *Die Deutschen – Wir Deutsche. Fremdwahrnehmung und Selbstsicht im Berufsleben* / Sylvia Schroll-Machl. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. – 216 S.

291. Walter H. *Neologisierungprozesse in der modernen slawischen Phraseologie* / H. Walter // Deutsche Beitr. zum 14. Internat. Slavistenkongress. Ohrid 2008. *Welt der Slawen* / hrsg. S. Kempgen, K. Gutschmidt, U. Jekutsch, L. Udolph. – Sammelbände. Bd 32. – München : Otto Sagner, 2008. – S. 371–382.

292. Wędrychowski R. *Zum Problem der Äquivalenz in der konfrontativen Phraseologieforschung* / R. Wędrychowski // *Kwartalnik-Neofilologiczny*. – 1992. – Bd. 39 (3). – S. 213–226.

293. Weisgerber L. *Das Gesetz der Sprache* / Leo Weisgerber. – Heidelberg : Quelle & Meyer, 1951. – 201 S.

294. Wierzbicka A. *Semantics : Primes and Universals* / Anna Wierzbicka. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 1996. – xii, 500 p.

295. Wotjak B. Zu interlingualen Äquivalenzbeziehungen bei verbalen Phraseolexemen / B. Wotjak, L. Ginsburg // *Das Wort. Germanistisches Jahrbuch DDR–UdSSR.* – 1987. – S. 67–78.

296. Wotjak B. Probleme einer konfrontativen Phraseologieforschung. Am Beispiel verbaler Phraseolexeme (PL) // *Untersuchungen zur Phraseologie des deutschen und anderer Sprachen : einzelsprachspezifisch – kontrastiv – vergleichend : Internationale Tagung in Turku 6–7.09.91* / hrsg. J. Korhonen. – Frankfurt / M. ; Berlin ; Bern ; NY. ; Paris ; Wien : Peter Lang, 1992. – S. 39–60. – (Werkstattreihe Deutsch als Fremdsprache ; 40).

297. Yasunari U. Kontrastive Phraseologie – Deutsch-Japanisch / U. Yasunari // *Zielsprache Deutsch.* – 1993. – Bd. 24 (3). – S. 128–133.

#### ДОВІДНИКИ

298. Ахманова О. С. *Словарь лингвистических терминов.* – М: Изд-во “Советская энциклопедия”, 1966. – 605 с.

299. Багмет А. *Збірка українських приказок та прислів'їв: Репринт. відтворення видання 1929 р.* / А. Багмет, М. Дашченко, К. Андрущенко. – К. : Техніка, 2002. – 224 с.

300. Багмут Й. *Українські прислів'я та приказки : Дожовтневий період* [упоряд. Й. Багмут та ін.]. – К. : Держлітвидав УРСР, 1963. – 791 с.

301. Березовський І. П. *Вік живи – вік учись* / І. П. Березовський. – К. : Рад. школа, 1961. – 134 с.

302. Бинович Л. Э. *Немецко-русский фразеологический словарь* / Л. Э. Бинович, Н. Н. Гришин. – М. : Русский язык, 1975. – 656 с.

303. Бацевич Ф. С. *Словник термінів міжкультурної комунікації.* – Київ: “Довіра”. – 205 с.

304. Вальтер Х. *От «А» до «Zwickmühle» : Историко-этимологические комментарии к немецкой фразеологии* / Х. Вальтер, В. Мокиенко. – Greifswald : Ernst-Moritz-Arndt-Universität, 2008. – 175 S.

305. Веденина Л. Г. Франция. Лингвострановедческий словарь. – М.: АСТПРЕСС КН, 2008. – 976 с.
306. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь / И. Х. Дворецкий. – М. : Изд-во лит. на иностр. яз., 1958. – 320 с.
307. Дубенко О. Ю. Англо-американські прислів'я та приказки / О. Ю. Дубенко. – Вінниця : НОВА КНИГА, 2004. – 416 с.
308. ЕСУМ Етимологічний словник української мови: в 7-ми т. / Гол. ред. О. С. Мельничук. – Т. 4. – К.: Наукова думка, 2004. – 653 с.
309. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури : словник-довідник / Віталій Вікторович Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.
310. КСКТ Кубрякова Е. С., Демьянков В. З., Панкрац Ю. Г., Лузина Л. Г. Краткий словарь когнитивных терминов. – М.: Филол. ф-т МГУ им. М.В. Ломоносова, 1996. – 245 с.
311. Мізін К. І. Німецько-український фразеологічний словник (усталені порівняння) / Костянтин Іванович Мізін. – Вінниця : Нова книга, 2005. – 304 с.
312. Мудрість народна – мудрість міжнародна: Прислів'я, приказки, крилаті вислови та мовні звороти дев'ятьма мовами / [уклад. А. М. Жовківський, Г. А. Жовківська, Ю. І. Макар та ін.]. – Чернівці : Рута, 2004. – 257 с.
313. Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше / М. Номис [збірн. О. В. Марковича та ін.]. – К. : Либідь, 1993. – 765 с.
314. НТСУМ Новий тлумачний словник української мови у трьох томах [уклад. В. Яременко та ін.]. – 2-е вид., випр. – Т. І. – К. : Вид. “АКОНІТ”, 2008. – 926 с.
315. НУФС Німецько-український фразеологічний словник [уклад. В. І. Гаврись та ін.]. – В 2 т. – К. : Рад. школа, 1981. – Т. 1. – 416 с.; Т. 2. – 382 с.
316. Персонажи славянской мифологии / Сост. А. А. Кононенко, С. А. Кононенко. – К. : “Корсар”, 1993. – 224 с.

317. Плав'юк В. С. Приповідки або українська народня філософія / В. С. Плав'юк. – Едмонтон : Асоціація Українських Піонерів Альберти, 1988. – 354 с.
318. Плачинда С. П. Словник давньоруської міфології. – К.: Український письменник, 1993. – 63 с.
319. ПтП Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини [упоряд. М. М. Пазяк та ін.]. – К. : Наук. думка, 1989. – 480 с. – (Українська народна творчість).
320. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М.: «Эллис Лак», 1995. – 416 с.
321. ССКУ Словник символів культури України / [за заг. ред. В. Коцура, О. Потапенка та ін.]. – К. : Міленіум, 2002. – 260 с.
322. СДЭС Славянские древности / Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого: В 5-ти томах. – М. : «Международные отношения», 1995. – Т. 1. – 693 с.
323. ССНП Юрченко О. С., Івченко А. О. Словник стійких народних порівнянь. – Харків: Основа, 1993. – 176 с.
324. СФУМ Словник фразеологізмів української мови [уклад. В. М. Білоноженко та ін.]. – К. : Наукова думка, 2003. – 1104 с.
325. Ужченко В. Д. Фразеологічний словник східнословобожанських і степових говірок Донбасу: 6019 фразеологізмів / В. Д. Ужченко, Д. В. Ужченко. – 5-е вид., перероб. й доп. – Луганськ : Альма-матер, 2005. – 348 с.
326. УНППЗ Народ скаже – як зав'яже: Українські народні прислів'я, приказки, загадки. – К. : Веселка, 1973. – 227 с.
327. УПтП Українські прислів'я та приказки [уклад. С. В. Мишанич та ін.]. – К. : Дніпро, 1984. – 389 с.
328. УППіП Українські прислів'я, приказки та порівняння з літературних пам'яток [упоряд. М. М. Пазяк]. – К. : Наук. думка, 2001. – 392 с.

329. Фразеологічний словник української мови. – К.: Наукова думка, 1993. – 984 с.
330. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и дополнения чл.-кор. АН СССР О.Н. Трубачева: В 4 т. – Т. 1. – М.: Прогресс, 1986. – 573 с.
331. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка в 4-х тт. / М. Фасмер. – СПб. : Азбука, 1996. – 2500 с.
332. Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка / Г. П. Цыганенко. – 2-е изд., перераб. и доп. – К. : Рад. шк., 1989. – 511 с.
333. Beyer H. Sprichwörterlexikon: Sprichwörter u. sprichwörtl. Ausdrücke aus dt. Sammlungen vom 16. Jh. bis zur Gegenwart / H. Beyer, A. Beyer. – 2., unveränd. Aufl. – Leipzig : Bibliographisches Institut, 1985. – 712 S.
334. Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in 12 Bänden. – 2., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. [von G. Drosdowski]. – Mannheim ; Wien ; Zürich : Dudenverlag, 1989. – Bd. 7., Etymologie. – 842 S.
335. DKW Der kleine Wahrig. Wörterbuch der deutschen Sprache / Neu herausgegeben von Dr. Renate Wahrig-Burfeind mit einem “Lexikon der deutschen Sprachlehre”. – Gütersloh : Berstelsmann Lexikon Verlag GmbH, 1997. – 1152 S.
336. Lexikon der Redensarten: Herkunft und Bedeutung deutscher Redewendungen / Herausgeb. von K. Müller. – München: Bassermann, 2005. – 781 S.
337. Röhrich L. Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten / L. Röhrich. – Freiburg; Basel ; Wien : Herder, 2001. – Bd. 1 – 348 S., Bd. 2 – 734 S., Bd. 3 – 1106 S., Bd. 4 – 1502 S., Bd. 5 – 1910 S.

#### **ДЖЕРЕЛА ІЛЮСТРАТИВНОГО МАТЕРІАЛУ**

338. Гоголь М. Тарас Бульба // [www.liknep.com.ua](http://www.liknep.com.ua)
339. Нечуй-Левицький І. Хмари: Повість // [www.ukrlib.com.ua](http://www.ukrlib.com.ua)
340. Рильський М. Олександр Довженко // [lib.gornet.ru](http://lib.gornet.ru)