

УКРАЇНСЬКА ЕТНОЛІНГВІСТИКА: ДЕЯКІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕНЬ

У листопаді 2001р. виповнюється 60 років відомому українському мовознавцю — докторові філологічних наук, професору, провідному науковому співробітникові Інституту мовознавства ім. О. О. Потебні Віталію Вікторовичу Жайворонку. Його науковий доробок — понад 120 праць, серед яких на особливу увагу заслуговують лексикографічні видання — «Словник української мови» в 11-ти томах, «Словник скорочень в українській мові» і «Російсько-український словник», де він водночас виступає співавтором і редактором. Крім цього, В. В. Жайворонко плідно працює в різних галузях мовознавчої науки — лексикології, перекладознавстві, етнолінгвістиці, стилістиці.

Друкуючи нову розвідку В. В. Жайворонка, редколегія журналу «Мовознавство» сердечно вітає ювіляра, щиро бажає йому міцного здоров'я, творчої наснаги й успіхів.

Мова є творчим продуктом етносу. Вона виступає індикатором його життя та інтелектуальної орієнтації в предметному світі. Стаття розглядає перспективи етнолінгвістичних досліджень в аспектах: мова в житті етносу та в контексті етнокультури, етнософія речей та імен і етносимволіка імені, етносимволіка форми слова й висловлення. Висновок: у процесі свого становлення етнос інтелектуально перетворює не лише речі, але й слова, сталі словосполучення і вирази, що є знаками цих речей.

Ключові слова: етнолінгвістика, етнософія, лінгвоментальність, етносимволіка, етнокультура.

Етнолінгвістичні дослідження ґрунтуються передусім на антропоцентричній основі розуміння мовних явищ, отже, передбачають, у свою чергу, антропоцентричну парадигму їхнього опису. Та чи та мова концентрує в собі безкінечне і невичерпне ціле духовних устремлінь того або іншого етносу. Якщо виходити з постулату Гумбольдта, що «людина думає, почуває й живе тільки в мові»¹, то в словах і ширше в мовній системі бачимо наслідки великої праці людського духу, тим самим національну мову сприймаємо як колективний витвір духовної енергії народу. З іншого боку, мовний феномен споконвіку служить носієві засобом інтелектуального членування світу (природи), на що вказував ще Е. Сепір². Тобто сама мова окреслює своєму носієві напрямки світосприйняття, про що свідчить хоч би традиційне дискурсивне її вживання — через фольклорні тексти замовлянь, вірувань, оповідей-міфів (у формі казки, переказу, легенди, анекдоту), вербальних фрагментів весільних та інших обрядів, ритуальних дійств тощо. Особливе місце серед подібних дискурсних одиниць належить сентенційним і орнаментальним народним висловленням-пареміям як вищому прояву народного духу, глибин його філософії, етики та естетики.

¹ Гумбольдт фон В. Язык и философия культуры. — М., 1985. — С. 378.

² Вежибицкая А. Семантические универсалии и описание языков / Пер. А. Д. Шмелева. — М., 1999. — С. 271.

Дискурсивне вживання мови підтримує систему етнокультурних цінностей, зв'язок поколінь, живить народну пам'ять, стимулює розвиток національного дискурсу на всіх напрямках його становлення й поступу. Разом з тим воно зміцнює магічну силу слова — і тоді, коли слово лікує, наводить чи знімає чари, уроки, вгадує долю, зв'язує з духами померлих прелків, і тоді, коли слово вчить, проповідує ту чи іншу віру, супроводжує обрядові чи ритуальні дієства або й просто орнаментує мову, бо «так кажуть». Наприклад, є слова, що розгортаються в цілі народні дієства чи обрядові дії. Скажімо, за словом *весілля* споконвіку стоїть багатосюжетний ритуал побрання молодих, що включає *сватання* як окремих старовинний обряд засилання сватів, *заручини*, коли при відданні молодої молодому підводять її до нього кінцем хустки, яку тримають рукою і за яку вона також береться рукою, нарешті, вже власне християнський обряд *вінчання*, коли молоді стають під вінець у церкві. Весільний обряд одержав свою назву на означення найвеселішого часу в житті людини, часу, який несе багато радості, веселощів, супроводжується веселими (весільними) піснями, розвагами³. Весілля справляють гучно з музикантами й весело з підпитку, тому й кажуть «гуляти (грати) весілля». Обряд ще дохристиянський, на зміну якому побрання стало називатися християнським «шлюб», чим розмежувало власне церковне дієство й світський ритуал. До речі, слова «віддати(ся)», «взяти», «брати», «віддання», «побрання», що асоціюються з весільним обрядом, свідчать про стародавнє умикання молодої, пор. у Б. Грінченка: «Брат оддав дочку», «Сьогодні прийде дядько, то йому скажу, що тебе братиму» або народні: «Дівчина на виданні», «Віддають мене — дома сиджу, беруть мене — я не виджу», «Віддалася — не тужи, що дістала, то держи». Весільний обряд розгортається в цілий «весільний словник», який вартий окремої уваги⁴.

Загальнови́знано, що мова є вагомою часткою етнокультури. І хай вона сама проходить через канали культури, чи, навпаки, культура проходить через мовні канали, одне зрозуміло: звичаї впливають на комунікативну систему етносу, а культурні цінності й вірування частково створюють етнотворчу реальність⁵. У свою чергу, «мова, — за Е. Сепіром, — є вказівкою на розуміння культури», а «лексика — надзвичайно чутливим показником культури народу»⁶. Тим самим мова так чи інакше відбиває етнокультурні, народно-психологічні й міфологічні уявлення та переживання, тобто менталітет етносу як національну специфіку людського світосприйняття. Усе це входить у коло етнолінгвістичних досліджень, тому предмет етнолінгвістики включає передусім співвідношення національної мови й культури через взаємодію власне мовних, етнокультурних та етнопсихологічних чинників і з огляду на роль останніх у функціонуванні й еволюції даної мови. Інакше кажучи, етнолінгвістичний аспект наукових студій передбачає вивчення наслідків впливу на мовну структуру міфології, психології, звичаїв, побуту, вірувань, обрядів, загальної культури й менталітету етносу⁷. Передусім це стосується теорії номінацій, корпусу окремих шарів лексики, теорії значення, народної фразеології, пареміології, хоч зовсім не означає, що елементи архаїчної свідомості етносу не можуть не позначатися тим чи іншим спо-

³ Митрополит Іларіон (І.Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1992. — С. 215, 360–361; Толстой Н. И. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. — М., 1995. — С. 289–316.

Див. про це детальніше: Шевченко В. Т. Походження та семантичний розвиток лексики, пов'язаної з весіллям: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. — К, 1998. — 16 с.

⁵ Хаймс Делл Х. Два типа лингвистической относительности // Новое в лингвистике. — 1975. — Вып. 4. — С. 232–233.

⁶ Вежбицкая А. Знач. праця. — С. 263; Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. — М., 1993. — С. 243.

⁷ Кочерган М. П. Загальне мовознавство. — К., 1999. — С. 11; про реконструкцію слов'янської прабатьківщини через слово, слово-символ, тобто про етнолінгвістику як «живу старовину» див.: Толстой М. І. Знач. праця. — С. 39.

собом, скажімо, на особливостях фонетики або граматики, а чи й на будь-якій іншій галузі мовознавства.

Разом з тим визначати етнолінгвістику тільки як дисципліну, об'єктом якої є мова в її відношенні до культури, було б принаймні необачно. Це радше комплексна наука, предметом вивчення якої є «план змісту» етнокультури, народної психології і міфології, що втілюється в різних формах — у слові, предметі, обряді, тому чи іншому зображенні тощо⁸. Тобто це погранична наукова галузь, що стоїть на суміжжі власне лінгвістики, етнографії, фольклористики, культурології, соціології і сьогодні переживає друге народження.

Якщо розуміти етнолінгвістику в широкому плані, вона може включати значною мірою діалектологію, мову фольклору, частково історію мови (пов'язану з історичною діалектологією і культурною та етнічною історією народу), а також майже всі аспекти мови як соціального явища. Як вважає М. Толстой, цей погляд на етнолінгвістику може бути продуктивним, бо завжди важливим є суміжжя між частковими дисциплінами, їхня взаємодія, часто спільна методологічна платформа⁹. Проте нас більше цікавить вузький план розуміння етнолінгвістики, про який уже йшлося і який можна звести до погляду на цю дисципліну як на галузь мовознавства, що ставить і розв'язує проблеми мови й етносу, мови й культури, мови й народного побуту та менталітету, мови й міфології тощо¹⁰. Розглянемо деякі з цих аспектів.

Мова в житті етносу. Антропоцентризм світосприймання передбачає передусім особистість як одиницю свідомості. Індивід можна розглядати як одну свідомість, або свідомість одного, і разом з тим як канал усвідомлення людиною свого часу¹¹, тобто оточення, в якому вона живе. Цим оточенням є звичайно етнос, колективна свідомість. Його мова, з одного боку, виступає онтологічно-комунікативним відбиттям особистісного стрижня буття¹², а з другого, — генеральною лінією розвитку колективної свідомості через протиставлення світу внутрішнього світові зовнішньому, суб'єктивному об'єктивному, духовного фізичному, нематеріального матеріальному. Відбуваються складні процеси формування особистісного та етнічного «я». На мовній структурі це позначається тим, що на зміну активної чи ергативної рано чи пізно приходить номінативна побудова мовних явищ, тобто чітке протиставлення суб'єкта дії її об'єктові, або того, що діє на щось, тому, що зазнає дії чогось¹³.

Етногенез, або становлення етнічного «я» у всесвітньому контексті, є також складним внутрішнім процесом особистісних стосунків (взаємодії особистих «я») на основі спільності життя в родині, на певній території, з певним життєвим укладом і поступового усвідомлення спільної долі — історичної, релігійної, соціально-економічної, культурної¹⁴. Цей процес мова пронизує наскрізною зв'язною ланкою, оскільки вона в замкненій продуктивній системі символів нагромаджує і фіксує досвід етносу, стаючи його «найдошкonalішою подобою» (О. О. Потебня).

Якщо нервово-психічний лад, або поведінкову ознаку, етнічної спільноти формують ландшафтні, геополітичні, господарсько-побутові умови, то її мова виступає основним способом самовираження етносу, одним з провідних індикаторів культурного поступу. Тим самим образ етносу формує не лише універсальна система знань про нього, але і його мова як «об'єднана духовна енергія народу»¹⁵, бо в ній постає сама дійсність, сприйнята й позначена її творцем з огляду

⁸ Там же.

⁹ Там же. — С. 32.

¹⁰ Там же. — С. 34.

¹¹ Пятигорский А. М. Мифологические размышления. — М., 1996. — С. 50.

¹² Гоготшивили А. А. Послесловие к книге А. Ф. Лосева «Бытие. Имя. Космос». — М., 1993. — С. 921.

¹³ Стеблин-Каменский М. Н. Миф. — Л., 1976. — С. 90.

¹⁴ Гумилёв Л. Н. География этноса в исторический период. — Л., 1990. — С. 31.

¹⁵ Гумбольдт фон В. Знач. праця. — С. 349.

на його культурно-національний світогляд. Скажімо, загальнолюдські предметні асоціації типу *місяць — ніч, сонце — день, червоне — кров, вогонь* в українському світосприйманні мають ще й такі асоціативні паралелі: *місяць — козацьке (бурлацьке) сонце, сонце — коло* (ходить по колу) — *Коляда* (свято народження сонця) — *червоне — золоте — красиве* («красне»). Пор. ще асоціативний символічний ряд: «Місяць — отець, зірда — матка, сонце — їх дитятко», «Сонце — батько, а місяць — вітчим». Про обожнювання сонця з дохристиянських часів свідчать традиційні епітети: сонце *святе, чисте*, сонце *Боже*, сонце *праведне*; рядки народних пісень: «І к сонечку промовляє: поможи, боже, чоловіку!», «Сонечко ясне, ти святе, ти прекрасне». Здавна вірять, що сонце — це око Боже, або вид Божий, тому й кажуть: «Буде (досить) одного сонця на небі», «Сонце на всіх однаково світить», «Сонечко в дорозі не спіткнеться». У колядці за столом сидять три товариші: ясний місячик, світле сонечко, сам Бог Небесний. Тобто в народній уяві сонце стоїть поруч Бога. У народних віруваннях жінка не має світити волоссям проти праведного сонця, тому й пізніше (вже за християнських часів) стоїть у церкві завжди з покритою головою.

Різноманітність людських мов свідчить про багатство реального світу й розмаїття пізнаваного, що збуджує мислительну й мовну фантазію того чи іншого народу¹⁶. І хоч процеси етногенезу подібні, всі етноси (і їхні мови) оригінальні й неповторні. Кожного з них формує «спільний ритм», властиве лише йому пульсування життєвої енергії, передусім власні реакції на своє і не своє (чуже)¹⁷. Не випадково поняття «свого» («рідного», «близького», «звичного») і «чужого» («нерідного», «незвичного», «такого, що насторожує, відштовхує, не тішить, не задовольняє») часто виступають внутрішньою формою паремій. Наприклад, у свідомості українця рідний край (рідна країна) — це рай (*Рідний край — земний рай*), рідна земля (сторона) — мати, чужа — мачуха (*Рідна земля (сторона) — мати, а чужа — мачуха*). Чужа країна (чужина) асоціюється з чужими (не батьківськими) звичаями, законами (*Чужа чужина — не батьківщина*), з незвичним докільлям (*На чужій стороні і весна не красна, На чужині і сонце не гріє*). Інакші обставини життя, відстань роблять людину самотньою, відірваною від родини, рідної землі, від вітчизни, отже, сиротою (*Як заїде на чужину, то хоть бородакий, а сирота*). Чужий ритм, відмінне світосприйняття, а тим самим і незвичне пульсування життєвої енергії вселяє тугу (*Ой гай, зелений гай!; Чужа країна, невесела година*), порушує душевну рівновагу (*Болить мене голова, що чужая сторона*), звідси розпач-заклинання (*Не дай, доле, в приймах жити, а на чужині гинути*). Тому чужину порівнюють з домовиною (*На чужині, як у домовині*). Таким чином, вимальовуються протилежні асоціативні ряди символізованих лексем і лексичних сполучень: *свій (рідний) край (своя, рідна країна, сторона) — рай — мати — батьківщина (вітчизна); чужий край (чужа, інша країна, сторона) — чужина — мачуха — домовина*. Ідентифікація себе зі своїм краєм (країною, етносом), усвідомлення власного «я» часткою етнічного «ми» стають мірилом найвищих моральних цінностей, що, зрештою, виливається у високі патріотичні почуття (*Лучче в рідній країні кістками колагти, ніж на чужій слави досягти; За рідний край хоч помирай; Нема в світі, як своя країна*).

Опозиція свій/чужий належить до загальнолюдських моральних механізмів вибору між ознаками категорій добра і зла, пор. рос.: *Лучше дома иметь половину, чем целое на чужбине*. Як зазначає Н. Д. Арутюнова, «позиція патріота має найбільшу інвертивну здатність: вона не рахується ні з жертвами, ні з поступками»¹⁸. Проте загальнолюдська система цінностей так чи інакше живиться через етнічне коріння — національними смаками, традиційними природними зв'язка-

¹⁶ Там же.

¹⁷ Гумільов Л. М. Знач. праця.— С. 31, 36.

¹⁸ Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений : Оценка. Событие. Факт.— М., 1988.— С. 290.

ми етносу, його психологічними характеристиками та ін. Передусім це відбивається в лексичній етносимволіці: *В чужім краю і слов'ї лем цвірінькають; Рідна земля і в жмені мила*. Національно-культурні стереотипи диктують критерії оцінок. Останні зумовлюються емотивними реакціями на ту чи іншу стандартну ситуацію. Скажімо, з типового асоціативного лексичного ряду «мати — родина — рідна земля» для українця постають імперативи: *Та земля мила, де мати родила; Де мати народила, там і родина*. Психофізіологічні ознаки українського менталітету «голова (серце) болить» (тобто «людина тужить, нудьгує, страждає, сумує») стають основою аксіологічних суджень типу *За своїм краєм серце болить; Болить мене голова, що чужая сторона*.

Як етнокультурна ознака, оцінка виступає виявом активного ставлення до навколишнього світу. Індивідуальні (часткові) емоції переростають у колективну (загальномовну) експресію, що характеризується різною шкалою оцінності — нульовою, позитивною, негативною, негативно-позитивною. Нашарування національно-культурних цінностей приводить до нашарування символічних рівнів менталітету, а в мові — до полісемії символізованих одиниць, лексичної синонімії, лексичної та синтаксичної варіантності, до розбудови синтаксису символів. Наведемо ряд паралельних одиниць із ключовими лексемами *господар (хазяїн, тазда)*: *Господаря видно по господарству; Газду можна пізнати по дворі, а таздиню по коморі; Де господар добре ходить, там і нивка (поле) добре родить; Добрий хазяїн рук не покладає; Поганий господар і в своїй хаті змокне; Кепський господар, як десять робіт зачинає, а жодної не кінчає; Господар на всю губу; У дурного хазяїна і колесо з воза вкрадуть*. У свідомості українця господар як глава (голова) дому, господарства оцінюється за шкалою полярних тождеств: *добрий (справний, на всю губу) / поганий (кепський, дурний, як з собачого хвоста сито)*. Отже, в поняття «добрий» включаються хоч і різні, але такі, що доповнюють одна одну ознаки: *дбайливий, розумний, працьовитий, умілий, багатий, вправний*, а в поняття «поганий» — *ледачий, невмілий, недбалий, бідний, простакуватий*. Вони можуть бути виражені експліцитно (*У гарного хазяїна свиня — господина, а в чорт зна якого й віл звалиться*) й імпліцитно (*Господар перший встає, останній лягає — роботящий; Господар, що свині попродав — удатний; Не господар, коли вітер у повітці гуляє — невмілий або ледачий*). Ключові лексеми *господар (хазяїн, тазда)* з позиції нейтральної оцінності зумовлюють ланцюг асоціативних лексичних зв'язків: *господар (хазяїн, тазда) → дім (хата) (як помешкання) → дім (хата) (як родинне гніздо) → господарство (таздівство) (як виробнича одиниця, що включає дім, господарський двір і земельний наділ) → обора, комора, хліб, посітка, тік, двір, корота (як елементи господарського двору) → худоба (товар, віл, кінь, свиня) (як засіб господарювання) → земля (поле, нивка) (як об'єкт господарювання) → хліб (жито, сто кіп) (як результат господарювання)*. На цій основі будується синтагматика символів. Опозиція наявність / відсутність прогнозує предикацію етносимволіки цінностей: є добрий господар, коли є добрий дім, добре господарство, бб добрий господар має роботящі руки, пильне око і весь час (день і ніч) у роботі. Немає доброго господаря (тобто є поганий) — тоді «пусто в хліві», «вітер у повітці гуляє», «худоба сумує», «ладу не жди». Добрий господар — у якого «й соломина не пропаде», який «таздівство в руках держить», «останній лягає», «рук не покладає», «готове задержить», «за плугом ходить», «у руках носить ніж, а у шапці — голку», якого «і собака знає», у якого «і свиня господина». Поганий господар — хто «набакир шапку носить», «валється під столом», «не вміє коневі хвоста зав'язати», «сидить на печі», «стайно замикає, як коней вже немає», «бовкуном їздить», «по землі бродить». Фізична відсутність господаря зумовлює інший асоціативний ряд синтагматичних одиниць: без господаря зумовлює інший асоціативний ряд синтагматичних одиниць: без господаря *хата (дім, земля)* стають *сиротами*, «двір (дім, товар) плаче», «чужі руки — круки (кочерги)».

Як бачимо, численні оцінні характеристики господаря зорієнтовані на національно-культурні стереотипи, які формує так зване етнічне поле¹⁹. Енергетика етносу, що живиться передусім ритмами *свого* на відміну від інакших ритмів *чужого*, створює поле для існування і безпосереднього виявлення світовідчуття (світогляду). Тим самим постає внутрішня форма етносу, проникнення в дух якого і є у свою чергу пошуком внутрішньої форми його мови²⁰. Бо в цьому разі енергетика мовленнєвої особистості цілком накладається на енергетику етносу, тобто відбувається гармонійна взаємодія полів — етнічного (колективного) та особистісного (індивідуального).

Національно-мовна реалізація ритміки *свого* в межах того чи іншого етнічного поля особливо виразна на прикладах близькоспоріднених мов, зокрема російської та української. Скажімо, близькоспорідненість при наявності того самого денотата зумовлює подібність еталонів порівняння, напр.: *глуп, як пробка, осел, сивий мерин / дурний, як пробка (чін), осел (віслук), сива кобила*. Разом з тим національна специфіка мовного самовираження розширює в кожній мові власне коло компаративних об'єктів, пор.: *глуп, як дерево, сибирський валенок / дурний, як ступа, пень, турецький кінь*; у пареміях: *Великий, як лоза, а дурний, як коза; Великий, як ломака, а дурний, як собака; Великий, як світ, а дурний, як кіт*. Пор. ще у підсилювальному значенні: *из глупых глупый / дурний дурнісінький*; у пареміях: *Дурний по саму зав'язку; Дурний, хоч об дорогу вдар*. Тим самим стратегія порівняльних характеристик на національно-мовному ґрунті допускає відкритість для нових варіативних компаративних одиниць, зумовлених численністю наявних і можливих символічних рівнів менталітету. Як ілюстрацію наводимо поліські народні компаративні звороти: *дурний, як бузівок у череді; дурний, як теля цицьковане; дурний, як з кози впав*; пор. ще каламбур про дурня: *розумний, як вутка в сараї*²¹. Як бачимо, мова реагує на будь-яке переосмислення об'єктивних речей та імен її носієм і відтворює результати пізнання в слові, словосполученні, сталому мовному звороті. Тим самим вона виступає індикатором життя етносу, його інтелектуальної орієнтації в предметному світі.

Слово в контексті етнокультури. За образним висловом Е. Сепіра, культура — це те, що робить і думає дане суспільство, а мова — те, як воно думає²². Тому вона є колективним мистецтвом вираження, сумою великої кількості індивідуальних інтуїцій²³, кожна з яких породжена процесами сприйняття реальної світу або спричинена впливами його на особистість, що неодмінно позначається на її стані, духові, поведінці. Якщо культура як система свідомості пов'язана і з особистістю і з етнічною спільністю, то мова як досконала система символізації колективного досвіду є своєрідним символічним керівництвом до розуміння етнокультури²⁴. Ще І. Кант зазначав, що представників різних етноспільнот хвилюють різні речі²⁵. Тим самим світобачення впливає на лінгвоментальну поведінку, що відбивається, в свою чергу, на мові. Скажімо, лінгвокультурна опозиція *Явь «суще, живе» / Навь «минуле, мертвоє»* своїм корінням сягає праслов'янських часів, коли, за народними віруваннями, перше означало царство живих, а друге — царство мертвих (від псл. *aviti* «явити» і *naviti* «померти»). Згодом варіанти імен *нав, нав'є, навей* у значеннях «човен, гріб, труна» (у давнину ховали спочатку в човні-довбанці), потім «мрець, мерлець, померлий» переосмислилися на означення злого, ворожого («вражого») духу (духу мертвих), бо

¹⁹ Гумільов Л. М. Знач. праця. — С. 43–44.

²⁰ Шевельов Ю. Олександр Потебня і національне питання // Олександр Потебня. Мова. Національність. Денаціоналізація. — Нью-Йорк, 1992. — С. 37.

²¹ Ілюстрації подаємо за виданням: Добролюбова Г. М. Ідеографічний словник поліських народних порівнянь з компаративними об'єктами — назвами тварин. — К., 1997. — 52 с.

²² Сепір Е. Знач. праця. — С. 193.

²³ Там же.

²⁴ Там же. — С. 262.

²⁵ Кант І. Сочинения : В 6-ти т. — М., 1996. — Т. 6. — 743 с.

дає на пізніший період і має литовсько-польське походження); *вечера* — 1) споживання їжі ввечері, а також приготовлені страви, призначені для вечірньої їжі; 2) *вечерю носити* — напередодні Різдва, після обрядової вечері, посилати кутю, узвар тощо рідним або хрещеним батькам, кумам, священникові та ін.; носять її звичайно діти зав'язаною в хустку або рушник, одержуючи при цьому подарунки.

Сакралізація слова сприяє його лексичній сполучуваності на означення тих чи інших етнокультурних реалій. Серед них календарні назви або народні свята (*Сорок святих, Жилавий понеділок, Бабський великдень, Зелені свята, Клечальний тиждень, Прощання з Ярилом, Мокрий Спас, Яблучний Спас, Спас на полотні*), назви ритуальних предметів (*великоднє яйце, весільний рушник, приворотне зілля*), найменування дієвих елементів обряду (*ворожіння на женихів, «гонити шуліку», «водити козу», святити воду, руку [при]давати*). Обрядова символізація предметів і дій лягла в основу фразеологізації значення тих чи інших виразів (*руку зв'язати* — повинчати, *йти під вінець* — одружуватися, *калину губити* або *втрачати [дівочий] вінок* — позбуватися дівочства в першу шлюбну ніч, *дівка у заплітках* — доросла дівчина, яка може виходити заміж, *здавати дівування* — виходити заміж, *головатий батько, голова мати* — батько (мати) на весіллі).

Ключові моральні ознаки в системі народної культури, як правило, корелюються, вступаючи в бінарні опозиції на зразок *добро / зло (лихо), правда / неправда (кривда)* тощо. В обрядах, що виконуються в переломну, рубіжну пору життя людини, опозиції набувають, як правило, сакрального характеру (добрі духи приносять щастя, а злі (нечисті) — нещастя; будь щирим у своїх помислах, то будеш щасливим, «і Бог допоможе», а нещирість призведе до біди і т. ін.). Бінарні опозиції «морального» характеру накладаються в свою чергу на протиставлення типу *правий / лівий, чоловічий / жіночий* та ін.²⁶ За народними повір'ями, коли хочеш, щоб добре велося й щастило, вставай уранці на праву ногу, бо встанеш на ліву — цілий день не везтиме. Хрестимося правою рукою, а відхрещуватися радять лівою. Здавна в народі на лівака (шульгу) дивляться з підозрою, бо він може бути нечистим.²⁷ При вінчанні хто з молодих перший ступить (звичайно правою ногою) на килимок перед аналоєм, той і буде верховодити в сімейному житті. У народі кажуть: «*Біда тому дворові, де корова наказує воліві*». Тому у весільному ритуалі перед першою подружньою постільлю молода роззуває молодого, а він б'є її халявою. Це підкреслювало, що паном у домі має бути чоловік, а не жінка.²⁸ В обрядово-пісенній творчості загальноновживана лексика набуває символізовано-сакральних характеристик. У ролі ключових одиниць тієї чи іншої пісні виступають: назви істот, часто пестливі (*горобчик, чижик, вівці, овечки, щука-риба, жук, жученько, коні, ворон-кінь, гуси, перепілка, перепілонька, перепеличка, кози, райські пташки, воли, волики, соловей, синиця, зозуля, ластівочка, заєць, ведмідь, тур, теля, корова*); назви реалій рослинного світу (*мак, огірочки, [корінь]-зілля, катран, барвінок, барвінець, барвіночок, просо, жито, пшениця, пшеничка, жито-пшениця, васильчик, кропива, хміль, терен, виноград, рожка, м'ята, рута, рутовка, калиночка, береза, сосна, верба, дуб*); назви предметних реалій (*вербовая дощечка, колиска, люлька, калиточка, віночок, мости, кладка, піч, криниця, сани, бричка, калач*); назви явищ природи (*сонце, місяць, зіронька, зірка, зоря, дощик, вітер*); назви пір року (*весна, літечко*). Сакралізованого відтінку набувають також назви стихій (*всогозь, вода, води*) та пов'язані з ними реалії, напр.: *Дунай, Дунайчик* (у значенні «ріка», «вода»), *брід* (*чотири броди*), *море*. Як бачимо, слова ужиткової мови в обрядово-поетичних

²⁶ Толстой М. І. Зазнач. праця. — С. 151–166.

²⁷ Узагалі права і ліва сторона так чи інакше пов'язані в народній свідомості з добрим / поганим, чистим / нечистим. Це відбулося й на значенні самої лексичної пари, наприклад в одязі: *правий* — лицьовий, *лівий* — виворіт. За повір'ям, коли надів навиворіт, чекай лихого.

²⁸ Митрополит Іларіон (І. Огієнко). Зазнач. праця. — С. 216, 354.

текстах набувають культурної семантики, тобто стають природним субстратом обрядової культури, оскільки це переважно словесні знаки символізованих етнореалій природи.

О. Ф. Лосев говорив, що «в слові, і особливо в іменах, — все наше культурне багатство, нагромаджене впродовж століть»²⁹. Саме культурні тексти (зокрема й обрядово-ритуальні) свідчать про багаторівневість їхніх знакових структур, а отже й про смислову глибину народного дискурсу як невід'ємної властивості мови культури. Культурна (символічна) семантика слова — лише відбиття символізації самого предмета, його концепта, образу³⁰. Скажімо, предметна реалія «верба-рослина», що дістала наймення *верба*, у свідомості українця переростає в символізовану реалію (*верба плачуча, верба схилилася над водою, верба-здоров'я*: «не я б'ю, верба б'є» як вияв сили свяченої верби, звідки й побажання: «Будь великий, як верба», отже «здоровий, сильний, могутній»). У результаті наймення природної реалії стає словом мови культури, пор.: *гілка верби* — вільне синтаксичне словосполучення і стала номінативна сполука, що набуває обрядового (сакрального) значення як ритуальний предмет (оберіг): у Вербний тиждень нею вдарили худобу, щоб була здоровою, її клали в дитячу купіль з тією самою метою, присутність її в хаті відвертала від блискавки. Животворні властивості рослини лягли в основу народних висловів: «Верба пожиточніша від яблінки», «Де верба, там і вода», «Верба і дівчина приймуться де-небудь». Як слово культури символізоване ім'я стало основою для інших культурних найменувань: *Вербна неділя, Вербний тиждень, Вербич, Вербниця, Вербляниця* (назви календарних свят). Символізація самої реалії переноситься і на предмети, з нею пов'язані, що в свою чергу спричиняє до символізації мовних одиниць, напр.: «вербова дощечка» (як предмет, здатний оберігати від злої (нечистої) сили, і як фольклорно-пісенний мовний образ), *вербова кладка* (як предмет, що поєднує береги броду, потоку, ручая і є типовою національною реалією, що здавна символізує зустріч, кохання, єднання сердець, і як народнопоетичний мовний образ).

Магія реалії породжує магію її імені, або слова, яке несе смисловий заряд якоїсь ідеї, тобто більш-менш яскравого образу, закріпленого за словом у свідомості носіїв мови. Ім'я — категорія динамічна, воно весь час у русі, звідкись походить і кудись іде, натомість символ — буття порівняно статичне. Зокрема, утаємниченість природи слова породжує етимологічну магію, так звану народну асоціативну етимологію на зразок таких назв, як *Паликона* (асоціативне наймення від *Святий Пантелеймон* і «палити копн», воно ж *Палій*), *Маховій* (асоціативне наймення від *Маккавей* і «мак»), *Федір-Студит* (асоціативне наймення від «студений, зимний», бо на день Святого Федора вже замерзає земля, може впасти сніг, починається переддень зими, тому кажуть: «Федір-Студит землю студить»), *Чистий четвер* (хоч насправді це пісний, чистий від скоромини день, але в народній уяві асоціюється з чистотою, очищенням людини, оселі, господарства від скверни). Етимологія слова може породжувати текст, а текст — цілий ритуал. Наприклад, в основі свята Покрова Пресвятої Богородиці лежить ідея покровительства Богородиці, яка, за легендою, простягла своє біле покривало (омофор) над християнами зі словами молитви про спасіння світу від бід та страждань. У народі свято зветься Покровою, і його назва персоніфікується, ототожнюючись із Пресвятою Богородицею. Кажуть: «Прийде Покрова — дівці голову покриє» або ще: «Покрівонько, Покрівонько, покрій мені голівоньку». Тим самим Покрову, за народними звичаями, вважають покровителькою весілля (за традицією, голову покривали вже заміжній жінці). Звідси і дівочий ритуал, коли в цей день рано-вранці молоді дівчата бігли до церкви, щоб поставити свічку перед образом Покрови Богородиці. Хто раніше поставить — той раніше заміж виїде. Молилися, приказуючи: «Свята Мати, Покровителько, покрій мою голово-

²⁹ Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М., 1993. — С. 628.

³⁰ Толстой М. І. Знач. праця. — С. 293.

ньку, як не хусткою, то онучею, бо дівкою вже надокучило (...хоч ганчіркою, аби не залилася дівкою, ...аби я була жінкою)».

Слово збуджує уявлення, вселяє вірування. Саме поняття «магія слова» свідчить про віру людини в здійснювану силу слова, яка породила, наприклад, замовляння (примовляння, примови, заклинання, закляття), або усталені словесні формули, що звичайно супроводжуються відповідними діями і мають нібито магічний вплив³¹. Бувають закляття на хвороби, на кровотечу, на хворі зуби. Заклинали на навернення парубка на любов до дівчини, на дівочу красу. Були закляття й на силу природи, — щоб не було морозу, щоб сонце світило, щоб дощ ішов (звідси «іди-іди, дощику, зварю тобі борщику»). Грізними сприймалися закляття батьків на дітей, бо такі прокльони звичайно сповнювалися. Деякі закляття переросли в обряди. Коли навесні вперше бачать диких гусей, журавлів, ластівку, то підкидають до них усе, що під руку потрапляє: солому, грудку землі, шапку з голови, і проказують, напр.: «Гуси, гуси, вам на кубло, а нам на тепло!». Топчуть перші весняні квіти зі словами: «Щоб на той рік діждати сон-трави (ряст) топтати» (звідси «топтати ряст» у значенні «жити» і «не топтати вже рясту» у значенні «померти»). Закляття звичайно мають певну ритміку (нерівноскладову або й рівноскладову будову), як і приповідки, тому часто набирають двочленної форми: «В печі огонь горить і тлять дрова — так би тліло й горіло серце у ворога мого». Про закляття (власне самозакляття) читаємо в Іпатіївському літопису, коли князі Ігоревіч як похоронне голосіння (теж слово, що переросло в обряд) із заклинанням звертанням до природних сил.

Таким чином, мова, виступаючи універсальним виразником етнокультури, сама, в свою чергу, виступає народним мистецтвом, бо є як результатом інтелектуальної роботи багатьох поколінь, так і могутнім рушієм культурного розвитку нації.

Етнософія речей та етносимволіка імен. Речовинний світ, як відомо, сприймається через його розуміння етносом і через відтворення його у рідному слові, тому ім'я речі часто свідчить про її постання або призначення. Сприймаючи річ передусім як щось фізичне, людина одухотворює її, а через одухотворення речей одухотворює і себе. По суті, вона творить себе серед речей об'єктивного світу, суб'єктивуючи їх через підпорядкування власним потребам спочатку заради виживання, а потім і культурного самовдосконалення. У пору міфічної свідомості людина вбачає в речах лише сакральне, потім з розвитком свідомості поступово їх «інструменталізує», а згодом «інформатизує». Тим самим речі — це перші творіння людини³², як і їхні імена. Бо для людини, за висловом О. Ф. Лосева, сутністю «є ім'я, слово, і весь світ, всесвіт є ім'я, слово, або імена, слова. Усе буття є то більш мертві, то більш живі слова»³³. Оскільки все, що стосується окремої людини, узагальнюється передусім людською спільнотою, яка називається етносом, то додамо до цього, що слова (а вони можуть бути представлені лише тією чи іншою мовою) є етнічними символами буттєвої сутності. Природа імені — магічна, оскільки воно є результатом спілкування з річчю в розумі, отже, по суті, самою річчю, усвідомленою в розумі³⁴. Тим самим вічно пізнаваний предметний світ — завжди об'єктивна сутність, а його вираження в мові етносу на будь-який момент її розвитку залишається сутністю суб'єктивною. Іншими словами, мова етносу формує образ реального світу, яким його бачать її носії, тобто мовне вираження об'єднує образ і саму дійсність, тому рідна мова відкриває нам з дитинства цю дійсність передусім у слові, імені.

³¹ Див. детальніше про це: *Лукінова Т. Б.* Числівники в слов'янських мовах. — К., 2000. — С. 57–71.

³² *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. — М., 1995. — С. 10.

³³ *Лосев О. Ф.* Знач. праця. — С. 734–735.

³⁴ Там же. — С. 759, 763.

Звичайно, процес пізнання об'єктивного (реального) світу — це складне переплетіння етно- і лінгвогностичних елементів осмислення його образу. За Кантом, об'єктивно ідеальне переломлюється не лише в індивідуальній свідомості, а й у національній ментальності³⁵. Скажімо, людина живе в кольоровому світі. Її світосприйняття — це глибинний процес поєднання зовнішнього з внутрішнім світами, що дає їй уявлення про кольорову гаму загальної «картини світу». Але людська особистість — частка етностпільноти, і на її індивідуальні смаки, уподобання у сфері кольоросимволіки великий вплив справляють національні естетичні традиції — фольклорні, обрядові, мистецькі. Тому етнософія ознаки за кольором, естетика поєднання або зіставлення кольорів неодмінно переростають у лінгвоментальність імені тієї чи іншої барви, напр.: *червона калина* як символізація козацької крові; *червоні чоботи* в народному афоризмі «І червоні чоботи мулять», а також казкові *червоненькі черевички* як фольклорні образи святечності, ознака заможності; кольорова дихотомія «*Червоне лице в серце пече*» — «*Чорні брови* чарівні біду готовлять тобі» як національно-естетична ознака молодості, дівочої краси. Іншими словами, предметна символізована сутність через фізико-фізіолого-психологічний факт слова перетворюється на смислову сторону сутності. Слово при цьому виступає не лише фізикою чи фізіологією звуку, а й його феноменологією та соціологією.

Взаємодія фізичного й метафізичного в свідомості людини спонукає її мислити образами. Предметний світ, підключаючись до сфери духовного, зазнає в людській свідомості «символізації», бо символ — це «річ», розглянута як одиничність і співвіднесена з довкільною її інакшістю»³⁶. Основа символізму — закон аналогії, бо все в предметному світі взаємопов'язане і становить універсальну систему як фундаментальну єдність. Природа аналогії — у постійному порівнюванні й віддзеркаленні речей зовнішнього (предметного) світу в людському внутрішньому (духовному) світі, оскільки обидва мають спільне джерело й реалізуються в свідомості як результати впливів, з одного боку, психічного на фізичне, а з другого — фізичного на духовне. Тому символізація речі породжує, зрештою, символіку імені, бо символічний образ є не зовнішнім зв'язком між двома об'єктами чи двома відповідностями, а внутрішньою аналогією, необхідним і постійним зв'язком, отже природною закономірністю. Звідси, скажімо, в пареміях видима різноманітність значень компонентів так природно зливається в єдине символізоване значення всього висловлення. Фрагмент буття предметного світу, відбитий в етнічній свідомості, потрапляє в аналогічний кругообіг могутності пізнання, внутрішньоаналогійних постійних зв'язків і стає життєвим символом-алегорією, що ґрунтується вже на художній експресії смислової перехідності. Зовнішні асоціації реального буття стають для етносу внутрішньою звичаєвою сутністю. Наприклад, асоціативний зв'язок «*дерево — людина*» впливає з аналогії функцій або ознак (*дерево росте (стоїть) ↔ людина росте (стоїть)*; *дерево похиле ↔ людина схилена (згорблена)*; *на похиле дерево легко скопити (сісти)*, отже «*воно доступне всякому*» ↔ *людина схилена (згорблена) від старості, від перевтоми, зігнута, схилена від слабкості характеру*, отже «*вона вразлива, слабка, тому покірна*»). Зазначені аналогії лягли в основу вислову «*на похиле дерево всі кози скачуть*» у значенні «*слабкою людиною легко маніпулювати*». Так кажуть і про покірну, сумирну людину, з якої всі знушаються. Тим самим асоціативний зв'язок предметів («*дерево — людина*») увиразнюється аналогією їхніх функціональних ознак («*похилений — покірний*»), порівняння яких стає основою динамічного (навіть драматичного) образу-символу.

Паремії є яскравим прикладом накладання зовнішнього (космічного) порядку речей на внутрішній (духовний) порядок (життєві правила, політ думки, моральний етикокод, етнопсихічну еволюцію, призначення душі, ментальну по-

³⁵ Кант І. Значч. праця.— Т. 6.— 743 с.

³⁶ Лосев О. Ф. Значч. праця.— С. 228.

ведінку). Народні афоризми є яскравою ілюстрацією конвенціональних або універсальних асоціативних міжпредметних зв'язків, тобто постійної суміжності, що виводиться на певній зримій чи природній основі, або регулярних внутрішніх зв'язків між символами і реальними предметами. Тому в пареміях усе значуще, пов'язане одне з одним, входить у певні асоціативні ряди, які співвідносяться як щодо положення, так і щодо значення. Більше того, можна твердити про символічну лінію (можливо, ланцюг) асоціативного ряду, що базується на етносимволіці як такій. Скажімо, лексема *земля* (як ґрунт) у свідомості українця асоціюється з постійними характерологічними ознаками *родюча, багата, добра, плодюча, плідна* (на означення землі, що добре родить) і *ялова, пуста, лиха, плоха, погана, ледача* (на означення неродючої). Звідси вислови: *Земля найбагатша, вода найсильніша; На ледачій землі і трава не росте; На добрій землі хліб сіють, а на плоху гній возять*. Ознака *родюча* асоціюється з властивими землі ознаками — *сира, чорна* (*Тебе й сира земля не нагодує; На чорній землі білий хліб родить*). У свою чергу ознака *сира* через аналогію «земля — могила» набуває сакрального значення (*Сирая земля, ти не мати моя*), тому кажуть: «Пішов у сир-у землю» (тобто «помер»).

Отже, лексема *земля* (у згадуваному вже символізованому значенні «край, країна») пов'язується з опозицією свій / чужий ознаками *рідна — чужа* (*За рідною землею і в небі скучно — На чужій землі не доробиш хліба*). Саме ця опозиція вмотивовує сакральне значення лексеми в словосполученні «жменя землі» (про частку рідної землі, яку приносять на могилу близької людини, похованої на чужині, не в своїй землі).

Персоніфікація (ще з дохристиянських часів) землі є відгомонам її обожнювання (підтвердженням цього є клятва *святою* землею і звичай їсти її при цьому). Споконвіку людина сприймає землю такою, яка їй або щось дає, або в неї щось чи когось забирає. Зрештою, забирає до себе і її саму.

Опозиція давати / брати передбачає, з одного боку, асоціативний ряд персонізованих дій *родити — годувати — віддавати — повертати* (*Дай землі, то й вона тобі дасть; Хто землі дає, тому земля утрое віддає; Хто про землю дбає, тому вона повертає*), а з другого, — символізовану дію *забирати* (тобто «приймати до себе, в себе» — *Земля дає все і забирає все*). Саме з останнім словом асоціюється вислів: «Земля [не] приймає» (про померлого) і проклин, в основі якого цей вислів лежить: «Щоб тебе (його і т. ін.) [сира] земля не прийняла!»; пор.: «Мати сира земле! Прийми мене до себе» (Г. Квітка-Основ'яненко). Як бачимо, лексема *земля* вступає в асоціативні ряди «земля — життя — добробут» (землею усі живемо) і «земля — смерть — вічний спочинок» (звідси побажання небіжчикам: «Земля хай буде пером» і застереження живим: «Більше сажня землі не дістанеш»). Життєва сила землі для людини породила й традиційне порівняння її з матір'ю (*Земля-мати; Земля — наша мати, всіх годує; Доглядай землю плідну, як матір рідну*).

Приклади з лексемою *земля*, які вибудовують відповідну символічну лінію, свідчать, що символіка спрямована на духовне (внутрішнє, метафізичне) переосмислення предмета, на встановлення вторинного (етномікрокосмічного) порядку речей. Інакше кажучи, сталі народні вислови демонструють перетворення об'єктивної (макрокосмічної) модальності ключової одиниці та пов'язаних з нею інших одиниць на суб'єктивну (мікрокосмічну) їхню модальність. Отже, «спільний ритм» етносу, про що йшлося вище, перетворює не лише речі, але й слова, що є їхніми знаками. Слова живуть власним життям, змінюючи свій зміст і форму, вступають у ті чи інші відношення з іншими словами, витворюючи сталі словосполучення і вирази.

Етносимволіка форми слова й висловлення. Символічний порядок речей як корекція у плані значення між матеріальним і духовним світом, між світом видимим і невидимим³⁷, передбачає символізовані форми вираження. Зокрема, в

³⁷ Керлой Х-Э. Словарь символов. — М., 1994. — С. 44.

галузі «обрядового» словотвору спостерігаємо продуктивні моделі віддієслівних предметних назв із суфіксом **-ин-**: *оглядини, змовини, заручини, пострижини, поштини* (могоричування під час пострижин), *припросини, хрестини*; із суфіксом **-к-**: *досвітки* (молодіжні зібрання «до третіх півнів»), *зажинки, обжинки, Посвятки* (народна назва останнього дня Різдвяних свят). Не менш продуктивним засобом «обрядового» й фольклорного словотвору є словоскладання, напр.: *дівч-вечір* (коли, за обрядом, в'ють (плетуть) вінок для молодої, співають обрядових пісень на зразок: «Ой чи вогонь, чи полумен палає, Чи на Марусі золотий вінець сяє?»), *гільце-деревце* (у весільній пісні: «Гільце-деревце з ялини, Із червоної калини, Із хрещатого барвінку, Із запашного васильку»), *мед-горілка* (у весільних піснях: «Несем мед-горілку за Ганнусю-дівку»; «Як ми гільце вили, Мед-горілку пили»), *батько-мати* (*тато-мама, батько-ненька, отець-ненька*). Останні композити символізують родину, домашнє вогнище (*Не послухаєш батька-матері, то навчить тебе лиха година; Хто батька-матір зневажає, той добра не знає; В тата-мами не до віку*), тому є невід'ємними компонентами весільного вербального коду (*Батько-мати просили і я прошу: «Приходьте на весілля!»*).

Обов'язковим обрядово-звичаєвим атрибутом у традиційній українській культурі є *хліб-сіль*. *Свашки* кладуть хліб-сіль на голову молодої, коли мати зустрічає зятя, хліб-сіль давали чумакові в дорогу, мати підносила хліб-сіль своїм орачам після першої оранки. У день П'ятдесятниці хто хотів, щоб священик освятив житло, виставляв стіл біля хати й клав на нього хліб-сіль. Покинута дівчина, проклинаючи свого невірного, співала: «Коли ж мене покидаєш, покинь хліба їсти, Бодай тобі Господь не дав із іншою сісти! Коли ж мене покидаєш, покинь хліба-солі, Бодай тобі не діждати ні щастя, ні долі!» Ритуальні функції призначалися для *клен-дерева* («Зроби мені, брате, вірний товаришу, З клен-дерева труну»). З *чорноклена* роблять для купальського обряду *Марену* (*До річі, рослиний світ, який відігравав у житті людини, крім усього іншого, велику обрядову роль, не випадково такий багатий композитними народними і народнопоетичними назвами своїх представників: приворот-зілля, ромен-зілля, корінь-зілля, чар-зілля, рута-м'ята, калина-малина, вишенька-черешенька, розрив-трава, хрест-трава, переліт-трава, перекотиполе, жито-пшениця, трава-мурава, яр-хміль, сон-трава, люби-мене, іван-чай, нечуй-вітер, біс-дерево, бождерево, первоцвіт, зимоцвіт, пізньоцвіт, нечіпай-зілля, рай-дерево, рай-цвіт*). Віра в цілющу або приворотну силу тієї чи іншої рослини породжувала характеристичний компонент багатьох назв, наприклад, у Панаса Мирного: «Бісова баба, видно, сон-трави помостила: як упав, наче вмер!» Деякі композити є обов'язковими ритуальними компонентами вербального обрядотексту, напр.: *панове-сватове, старости-підстарости, дружки-бояри* (у весільній обрядодії), *жито-пшениця, пан-господар, панотець, щастя-здоров'я* (у різдвяних обрядодіях), *жінки-сестрички, дівчата-сестрички* (у русальних обрядодіях і піснях), *щука-риба, плахта-чорнитка, плахта-шовківка, муха-горюха, щастя-доля* (у купальських обрядових піснях).

Для обрядодій та обрядових текстів характерними є також численні *пестливі* утворення: *весіллячко, пташечка, стежечка, квіточка, сонечко, садочок, віночок, писаночка, гарненько, спосібненько* та ін. Природа багатьох зменшених назв сягає своїм корінням давніх вірувань наших предків. Ці форми вираження є відгомонам своєрідної данини людини об'єктам її обожнення (*сонечко, місяченько, зіроньки, вітронько*) через персоніфікації (*дощик, веснонька, літечко, зимонька, водонька*), пошанування (*гостонько, батенько, матінка, хлібчик*) тощо. Обрядовий дискурс, як ніякий інший, демонструє функціональні можливості ментального кореляту (об'єднувального концепту) слова й речі³⁸, причому речі часто позірної, що ще більше підсилює магію слова-символу.

³⁸ Толстой М. І. Зазнач. праця.— С. 316.

Як зазначав О. Ф. Лосєв, «соціальне життя немислиме без магії слова»³⁹, тобто це передусім ім'я дійсної речі, взаємовідношення дійсності й речі, або слова й дійсності. Саме такі взаємовідношення породжують символіку форм слова й вислову як систему образного членування дійсного світу в народній свідомості. Символічна природа форм часто сягає ще міфічної свідомості етносу. Скажімо, старовинне світоглядне табу на деякі імена спричинило усвідомлення заперечного поняття «нечорт», викликане небажанням бачити чорта, зустрічатися з ним, накликати його на себе. Так з'явилися евфемістичні (пом'якшувально-замінні) назви чорта, зокрема із заперечно-негативною часткою *не* (і запозиченим *анц(т)и*) на означення бісівської (злої) сили: *нечистий, нечиста сила, анцибол, анциболот, анциболотник, антихрист*.

Давніми є й асоціативні аналогії, пов'язані з поняттям *чистоти*. Воно збігалося з усвідомленням *новизни, світла*. Сонце щодня народжується, отже щодень нове — чисте й світле (святе). Воно купається у воді (дощі), осушується свіжим повітрям (вітром). Сонцю поклонялися як божеству, яке не може бути оскверненим. Тому сонце, вода й повітря очищає, оновлює людину. Усе ж, що перебуває в тіні, в темних брудних місцях (наприклад у болоті, багні) — це зла (бісівська, диявольська) сила. Вона оживає, коли заходить (умирає) сонце, тому уособлює все темне, *нечисте, недобре, неживе* і може накликати *нечастя*, отже це *нечисть*, яка все опоганює, оскверняє. Оскільки в її владі всі *нехрещені (нехристи, анц(т)ихристи)*, то вона пов'язана з самим дияволом. Небезпечно згадувати чорта на ім'я особливо вночі, бо він може явитися. Звідси оборонні синтаксичні формули «не при хаті (не при нас) згадуючи», «[той] чез би!» (звідси *чезник*), дейксиси *той, воно (той, що греблі рве; той, що в скалі сидить; що воно таке)*, наприклад, у Марка Вовчка: «Коли згадують про нечисте, то говорять: “Наше місце святе” і хрестяться»; у І. Котляревського: «Щебто того, що греблі рве? Того, що, не при хаті згадуючи... (і плюється)»; у Б. Грінченка: «Знову ти почав того згадувати! — докоряв йому Карпо. Він не любив, як хто згадував “чорта”, а надто в хаті». І. Огієнко вважає, що під впливом старих вірувань народу мова витворила особливу синтаксичну формулу — безпідметові речення з дієслівним присудком на -ло, напр.: *Руки йому відняло; Кудись його вхопило; Вже його понесло; Приперло його до хати; Вже його завалило* тощо; пор. ще приказку: *Не pomoже бабі кадило, коли бабу сказило*⁴⁰. Безпідметовість таких речень пояснюється явищем табу на демонічні дійові особи — *чорт, лихо, нечиста (зла) сила*, узагальнені імпліцитним дейксисом *воно*, семантично-граматичним маркером якого є застигла безособова дієслівна форма на -ло. До речі, лексема *воно* (або *щось*) може бути і наявною, але її функціональна роль у реченні суто фразотворча, напр.: *Що воно стукає (шумить, гуде, шарудить і т. ін.)?*; *Щось у боці коле (шпигає, болить, сіпає)*; пор. імпліцитність / експліцитність самої табуйованої дійової особи у формально особовій структурі: *Де його [чорт, дідько] носить?*; *Який чорт (дідько) його приніс?*; *Аж ось лихий царя несе* (Т. Шевченко); *Кого це [чорт, дідько] несе?*

— Символізація синтаксичної форми сприяє витворенню цілого ряду лінгвоментальних формул — за зразками словосполучень і речень. Скажімо, старий слов'янський звичай відрощувати чоловікам довге волосся і бороду поступово, залежно від віку, переростає у звичаєве стриження «під макітру» (при цьому надівали макітру на голову), «у кружок» (рівно навколо голови), «де закаблука» (над чолом волосся довше, на потилиці коротше), «під скоп'у» (горизонтально над бровами, довше на потилиці й висках) та ін. Тим самим відповідні граматичні форми з часом лексикалізуються як сталі найменування. Народне дискурсивне мовлення породжує цілий ряд обрядових символізованих формул, напр.: «Твоя хата, а мій верх» (обрядова фраза молодії при під'їзді до хати молодого, що виражає бажання володарювати в домі чоловіка); «Сідайте, щоб старости

³⁹ Лосєв О. Ф. Знач. праця. — С. 880.

⁴⁰ Митрополит Іларіон (І. Огієнко). Знач. праця. — С. 145–146.

сідали» (припрошення гостей сідати в хаті, особливо де є дівчина на виданні); «На щастя, на здоров'я та на Новий рік, щоб родило краще, як торік — жито, пшениця та всяка пашниця!» (формула новорічного віншування посівальника). Серед сакрально-символізованих синтаксичних формул двоскладного типу численними є «цільові» мовні структури, що фіксують ті чи інші народні прекмети: «На Сорок святих дівчата варили сорок вареників і частували хлопців, — “щоб мороз любисток не побив”»; «Святкували благовісника, — “щоб Гаврило хати не спалив”»; «Дівчата россою вмивалися, — “на красу”»; «На Зелений тиждень не купуються в річках, — “щоб русалки не залоскотали”»; «Вишні залишають на вершку дерева, — “на розплід”» та ін. Серед названих структур зустрічаємо й «причинові» синтаксичні формули: «У ніч під Великдень світло горить у хаті цілу ніч, — “бо янголи над селом літають”»; «Білий тиждень — найкращий час для сівиб ранніх культур, — “будуть колосисті і без бур'янів”».

Повернімося знову до паремійних висловлень, які є типовими зразками символізованих синтаксичних структур. Якщо говорити про те, що мовні вирази, які практично функціонують у суспільному мовному середовищі, мають як лінгвістичне, так і соціально-культурне значення⁴¹, то паремії через свою лінгвоментальну природу нівелюють перше й максимально увиразнюють друге. Їхні формальні моделі-символи служать лише лінгвістичними сигналами для соціально-культурної семантики. Проблема їхньої структури полягає в типовості форми, у характері розташування й дистрибуції мовних одиниць. Значення висловлень цього типу тісно пов'язується з їхніми формальними моделями як символами⁴². Іншими словами, паремії строго структуровані, часто на основі бінарних позицій або зіставних культурних концептів. Про їхній синтаксис можна говорити як про формально-настановчу символічну структуралізацію в руслі лінгвоментальної комунікації. Як зазначав Е.Сенір, звичаї, які контролюються світською (людською) суверенністю, — це закони, звичаї, які контролюються соціальною розсіяною (безособовою) суверенністю, — це етика»⁴³. Дискурсні висловлення паремійного характеру, що становлять своєрідний етнокодекс, породжені саме соціальною розсіяною, *безособовою*, суверенністю. Тому про особу (суб'єкт) у цих структурах можна твердити лише як про умовну — формальну із функціонально- та структурно-синтаксичного боку і реальну — з комунікативного.

Народні приповідки — це передусім символічні текстотворчі одиниці, в яких нарощування змісту відбувається через стандартизацію форми. Не випадково характерними структурними ознаками народного дискурсивного мовлення є зіставлення, протиставлення, паралелізм, повтор, порівняння. Для ілюстрації цього наведемо типові моделі приповідкових дискурсних одиниць: *[ти] йому (його)...*, *а він тобі...* (Ти йому — печене, а він тобі — варене; Ти його хрести, а він тобі: «Пусти!»); *Йому про коня, а він про вола*; *ми (я, ти)...*, *а він (ти)...* (Ти йому про воли, а він про голуби; Ти йому голене, а він тобі стрижене; Ми о возі, а він о козі; Я йому про юшку, а він про петрушку); *один...*, *а другий...* (Один про Хому, а другий про Ярему): *хто...*, *а хто...* (Хто в ліс, а хто по дрова); *чи (або)...*, *чи (або)...*, *[а]...* (Чи купим, чи не купим, а могорнич треба ся напінти; Або вішай, або пускай — мені треба на ярмарок їхати); *один (одному)...*, *[а] другий (другому)...* (Один скаче, другий плаче; Одному сонце світить, а другому й місяць не зблисне); *кому...*, *[а] кому...* (Кому радість, а кому горе); *тобі...*, *[а] мені...* (Тобі сміх, а мені плач); *або...*, *або...* (Або жити, або гнити; Або добути, або дома не бути; Або грай, або гроші вертай); *ні (ані)...*, *ні (ані)...* (Ні гніву, ні ласки; Ні до Бога, ні до людей; Ні ради, ні розради; Ані тобі, ані мені; Ані впрів, ані змерз). Якщо наведені вище моделі об'єднуються семантикою «вибору» (або він є, або його немає), то наступний ряд характеризується зіставним взаємовідношенням

⁴¹ Фриз Ч. Значение и лингвистический анализ // Новое в лингвистике. — 1962. — Вып. 2. — С. 114.

⁴² Там же.

⁴³ Сенір Е. Знач. праця. — С. 580–581.

атрибутивних або адвербіальних ознак, виражених частіше лейктивними символізованими одиницями: який (яка, яке) ..., такий (така, таке) ... (Якей стук, такий грюк; Яка мати, така й дочка; Яке «помагайбі», таке й «доброго здоров'ячка»); чий (чия, чие) ..., того ... (Чий хліб їси, того пісню чеши; Чия згуба, того й гріх); чим ..., тим ... (Чим хата багата, тим рада); такий ..., як ... (Такий багатий, як чорт рогатий); як ви (ти) ..., так [і] ми (я) ... (Як ви нам, так і ми вам; Як ти зо мною, так і я з тобою); як ..., так ... (Як ми Богові, так Бог нам); де ..., там ... (Де є життя, там є й надія; Де велика рада, там рідкий борщ); так ..., що ... (Так смішно, що аж млісно). Формально двочленні, висловлення цього типу часто настільки фразеологізовані, що не піддаються будь-якому структуруванню, наприклад моделі на зразок: хай ..., аби ... (Хай буде й зубатий, аби багатий); що ..., то ... (Що правда, то не гріх); хоч ..., а (але) ... (Хоч дідька з'їж, а правду ріж); якби ..., то ... (Якби собака рибала, то узута б ходила).

Як бачимо, національний колорит розглянутих вище слів і виразів свідчить про очевидність кореляції між мовою та культурою, про можливість усебічного опису процесу чи якогось об'єкта, позначених тією чи іншою мовною одиницею, передусім як частини етнокультури. Синтез лінгвістики (філології в широкому розумінні) через тісне співвідношення лінгвоментальних одиниць із «сукупністю контекстів норм культури»⁴⁴ під силу лише словникові етнолінгвістичної орієнтації, який би поєднував риси словників різних типів — енциклопедичних, історичних, тлумачних, етимологічних. Такий словник може подавати парадигми символів із вказівками на їхню форму, значення, функціонування, на регулярну сполучуваність, обов'язковість / факультативність у тому чи іншому обряді, а з огляду на композицію останнього — й на окремі етносимволічні формальні елементи «обрядового» словотвору й синтаксису. Світ життя звичних слів чи висловів у такому словнику може бути відбитий через баланс самоствердження чи, навпаки, стримування вияву етноособистості (етносу) в мовних діях, через логіку мовного спілкування даної етноспільноти, через проєкцію її світобачення на ту чи іншу мовну одиницю. Принаймні досі у загальномовних словниках паремії виступають лише ілюстративним матеріалом на підтвердження значення (часто прямого) того чи іншого слова, хоч давно мали б бути об'єктом окремого лексикографічного розгляду як сталі символізовані лінгвоментальні одиниці закритого типу. Спроби їхнього ідеографічного опрацювання — лише перший крок у цьому напрямку. Так чи інакше, ніхто не наважиться отожднювати мову з її словником, проте, як зауважував Е. Сепір, повний словник тієї чи іншої мови можна розглядати як комплексний інвентар усіх ідей, інтересів і занять, що привертають увагу даного суспільства⁴⁵. До цього залишається тільки додати, що особливого значення набуває така лінгвоментальна комплексність, коли йдеться про етноспільноту, яка самостверджується.

ZHAIVORONOK V. V.

UKRAINIAN ETHNICAL LINGUISTICS: SOME ASPECTS OF RESEARCHES

Language is a creative product of ethnos. It acts as the indicator of his life and intellectual orientations in the subject world. Article considers prospects ethnolinguistic researches in aspects: language in life of ethnos and in a context ethnoculture, ethnosophy of subjects and names and ethnosymbolism of a name, ethnosymbolism of forms of a word and an expression. A conclusion: during the becoming the ethnos transforms not only subjects, but also words, stable word collocations and expressions which are their marks.

Key words: ethnolinguistic, ethnosophy, lingual mentality, ethnosymbolism, ethnoculture.

⁴⁴ Найда Е. А. Анализ значения и составления словарей // Новое в лингвистике. — 1962. — Вып. 2. — С. 47.

⁴⁵ Сепір Е. Знач. праця. — С. 194, 272.