

**ЕТНОГРАФІЧНА ЛЕКСИКА І ФРАЗЕОЛОГІЯ
У СКЛАДІ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРНОЇ МОВИ**

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
УМАНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ПАВЛА ТИЧИНИ**

**ЕТНОГРАФІЧНА ЛЕКСИКА І ФРАЗЕОЛОГІЯ
У СКЛАДІ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРНОЇ МОВИ**

Монографія

Умань 2010

ББК 811.161.2'373.7
УДК 161.2+81'373.7:398.9
Г83

Рецензенти:

В.В. Жайворонок – доктор філологічних наук, професор, провідний співробітник Інституту мовознавства імені Потебні

Ф.С. Бацевич - доктор філологічних наук, професор Львівського національного університету імені Івана Франка

В.В. Чумак – кандидат філологічних наук, професор

Рекомендовано до друку Вченою радою Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини

Протокол №6 від 15 листопада 2010 року

Григоренко Т.В.

Г83 Етнографічна лексика і фразеологія у складі української літературної мови : монографія / Т.В. Григоренко. – Умань: ПП Жовтий, 2010. – 216 с.

ISBN 978-617-525-051-8

Монографія

Етнографічна лексика та фразеологія як сукупність мовних знаків тієї чи іншої етнокультури має багаті традиції вивчення. Водночас дослідження цих мовних одиниць зберігає свою актуальність. Для студій такого напрямку характерна постійна увага до питань народного світогляду, етнопсихології, народної міфології, етнології. Завдяки такому аналізу відкриваються додаткові можливості для наукового проникнення в сферу мовної свідомості, для осмислення проблем співвідношення мови та особистості, мови та культури та цілого етносу. Стає очевидним, що без урахування впливу культури того чи того етносу на мову, без виявлення національно-культурного компонента в значенні лексеми неможливо відтворити реальної картини розвитку національної мови, тим паче української, в становленні якої (як нової літературної) народно-культурологічний чинник відіграв провідну роль.

Розраховано на науковців, викладачів вищих закладів освіти та вчителів середньої школи, студентів та учнів, на широке коло допитливих читачів, яких цікавлять проблеми розвитку української мови як ключової ознаки національної культури.

ББК 811.161.2'373.7
© Григоренко Т.В., 2010

Зміст

ВСТУП.....	5
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЕТНОГРАФІЧНОЇ ЛЕКСИКИ.....	12
1.1. Концептуальний аспект.....	12
1.2. Термінологічний аспект	28
1.3. Етнолінгвістичний аспект.....	45
Висновки до 1 розділу	70
РОЗДІЛ 2. ЕТНОГРАФІЗМИ В ЛЕКСИЧНІЙ СИСТЕМІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ	72
2.1. Етнографічна лексика в загальномовному словнику.....	73
2.2. Ідеографічний опис етнографізмів.....	107
Висновки до 2 розділу	118
РОЗДІЛ 3. ЛЕКСИЧНІ ТА ФРАЗЕОЛОГІЧНІ ОДИНИЦІ ЕТНОГРАФІЧНОГО ЗМІСТУ ЯК КОНСТАНТИ ЕТНОКУЛЬТУРИ.....	120
3.1. Символізація значення слова як передумова формування етнокультурних концептів.....	120
3.2. Етнокультурний концепт <i>хата</i> як знаковий національний символ.....	145
3.3 Спроба етнокультурної реконструкції фразеології.....	162
Висновки до 3 розділу	188
ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ	190
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	194
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ.....	199

ВСТУП

Для всебічного вивчення лексичної системи мови (незалежно від того, чи досліджують її сучасний стан, чи характер її історичного становлення) необхідний якомога повніший опис окремих шарів лексики, тих чи тих її тематичних груп. Пріоритетним напрямком сучасної лінгвістики є дослідження формальної і змістової сторони лексичних і фразеологічних одиниць, здійснювані в руслі проблем номінації, семантики і в проекції на носія мови – народ.

Доля кожного народу органічно переплетена з долею його мови. Історія засвідчує численні приклади того, як із зникненням мови зникає етнос. Виступаючи однією з ознак етнопільноти, остання забезпечує єдність етносу, розчленованого державними кордонами, розділеного простором, розмежованого соціальними, політичними, релігійними чинниками. Хіба не мова єднає стільки століть і розпорошених по світу українців? Не випадково дослідження культурної самобутності народу, відбитої в національно-мовній картині світу, давно стало одним з актуальних напрямків розвитку сучасної лінгвістики. Не випадково також, що за останні роки зросло зацікавлення взаємодією двох тісно пов'язаних феноменів людської життєдіяльності – мови і культури.

Погляд на мову не як на самодостатню структуру, а як на складову частину свідомості людини, що акумулює всі прояви перебігу її життя, розширив межі лінгвістичних досліджень. Актуалізувалося вивчення мовних явищ з огляду на взаємодію лінгвістики із суміжними галузями знань – психологією, філософією, інформатикою, культурологією, етнологією, що породило нові наукові дисципліни – психолінгвістику, лінгвофілософію, лінгвокультурологію, етнолінгвістику. Акцент при цьому змістився з

констатації цих явищ, вивчення їх у статичній на причинно-наслідковій зв'язки між ними та динамічний аспект розвитку мови та її носія – етнос.

Загальновизнаним є взаємозв'язок функціонального і когнітивного напрямів лінгвістики, у зв'язку з чим головний об'єкт функціонального мовознавства – та чи інша функція мовної одиниці – значно модифікувався і дедалі більше привертає увагу дослідників своїм тяжінням до концептуальної сфери [236, 97]. З огляду на це сучасні дослідження мовних одиниць ґрунтуються на широкому залученні позамовних чинників, передусім сукупності культурних надбань етносу.

Мова, тісно пов'язана з дійсністю, суспільством, цивілізацією, виступає соціальним явищем. Вона „обслуговує” певний етнос, певну культуру, тому віддзеркалює дійсність, в якій живе той чи інший народ, характеризує його менталітет, соціально, історично, культурно заданий напрям формування, усвідомлення й розв'язання спектру можливих інтелектуальних завдань, отже передусім ставлення етносу до довкілля і самого себе в ньому. На думку В.Абаєва, мова виступає „силою, яка формує категоризацію зовнішнього світу. Мова є не чим іншим, як своєрідним переосмисленням у суспільній свідомості світу реалій” [1, 216].

Етнографічна лексика як сукупність мовних знаків етнокультури має багаті традиції вивчення ще з часів античної філософії та класичного мовознавства (Геракліт, В.Вундт, Й.Штейнталь, О.Потебня, Л.Булаховський та ін.). Водночас її дослідження зберігає актуальність. Так, свого часу Г.Шухардт зазначав, що слово служить для позначення речі (отже, й етнореалії як такої) через її істотні ознаки, серед яких особлива роль належить культурним змістам. У кожного народу є характерні тільки для нього і для країни, в якій

живе цей народ, мовні одиниці. Зокрема, Є.Верещагін зазначав, що „в лексиці кожної мови можна помітити слова, які відображають специфіку народу”.

Такі слова в лінгвістиці дістали назви *країнознавча лексика*, *етнолексеми*, *етнокультурна лексика*, *етнографічна лексика*, нарешті, *етнографізми*. Мовознавці по-різному підходять до трактування поняття „етнографізм”. За визначенням М.Шанського, „етнографізмами називаються такі слова, які означають предмети і явища побуту і праці, специфічні для зазначеної місцевості і не відомі літературній мові” [322, 118]. Такого самого погляду дотримується О.Мораховська, яка додає при цьому, що „типовий етнографізм характеризується прикріпленістю до даного предмета” [185, 214]. Е.Етерлей, уточнюючи поняття етнографізму, пише: „Етнографізми – це слова, які означають предмети і поняття, пов’язані з особливостями побуту, матеріальної і духовної культури даного народу, народності або місцевості” [56, 16]. Отже, етнографізми – це не лише вузько регіональні слова.

У дослідженнях українських мовознавців значною мірою акцентувалася увага на дослідженні номінативних одиниць, що позначають реалії народної духовної культури. Зокрема, вивчається внутрішня форма слів на позначення культурних реалій як інструмент типологічного аналізу лексико-семантичних систем, засіб виявлення національної своєрідності відображуваних мовою концептуальних образів-понять, що в сукупності своїх складників сприяють творенню концептуальної та національно-мовної картин світу. Власне етнографічна лексика залишається маловивченою. Більше уваги приділено власне обрядовій лексиці, хоч контексти обрядодій насичені значно ширшим колом етнографізмів, вартих окремого розгляду. У цілому етнографізм – це термінопоняття, яке за своїм значенням ширше за поняття „обрядова лексема”.

Вербальні коди обрядодій включають як перше, так і друге, але перевага, звичайно, за власне обрядовою лексикою та фразеологією.

Етнографічні мовні одиниці цінні передусім тим, що вони відтворюють культурні реалії глибокої давнини. Тим самим ця лексика, хоч і обтяжена „додатковими надмовними символічними функціями, зв'язками, опозиціями, ... зберігає і виявляє, як правило, найбільш архаїчні сторони своєї семантики.” [239, 365]. Такі особливості цього шару лексики дають можливість виділити найдавніші (або порівняно давні) сторони її семантики, що має велике значення для етимології, історії мови й самого народу. Але не тільки цим цінне детальне вивчення етнографічної лексики. Внаслідок того що вона пов'язана з одним із важливих компонентів етнокультури – побутом, ритуалами та обрядами, її аналіз дає можливість робити певні висновки взагалі про витоки матеріальної і духовної культури народу, про природу світосприйняття, оскільки в „мові, лексиці відбивається не тільки зовнішній, матеріальний світ, – в ній концентрується і продовжує життя думка давньої людини, її уявлення і світосприймання” [239, 59].

Зразком комплексного підходу до вивчення народної культури є, наприклад, праця О.Трубачова „Ремесленная терминология в славянских языках (Этимология и опыт групповой реконструкции)”, в якій подається ряд дуже цінних додатків про взаємозв'язки лінгвального і позалінгвального планів, вказівок на те, що мові властива прогресивна тенденція. Разом з тим учений підкреслює важливість урахування позамовних факторів, оскільки “лінгвістичний аналіз ... значно виграє від знання історії реалії, і передусім у контексті культури ”. Саме це виводить дослідника на етнолінгвістичний напрямок аналізу, основи якого заклали В. фон Гумбольдт, О.Потебня, Д.Зеленін, І.Огієнко, Е.Сепір та ін. У своїх працях вони успішно

використовували дані як мовознавства, так і етнографії, передусім при аналізі елементів народної культури. В наш час значний крок уперед в комплексному лінгвоетнографічному дослідженні духовної і матеріальної культури зробила група вчених сектора етнолінгвістики російського Інституту слов'янознавства і балканістики.

О.Потебня у своїх працях „О мифическом значении некоторых обрядов и поверий” (1865), „О некоторых символах в славянской народной поэзии” (1860), „Объяснение малорусских и сродных народных песен” (1883-1887) широко використовує етнографічний мовний матеріал для аналізу різних проявів народної етнокультури, зокрема залучає значущі етнографічні елементи того чи іншого обряду для аналізу обрядової лексики.

Проблема взаємодії мови і культури була в центрі уваги не лише названих дослідників, але й Є.Верещагіна, В.Костомарова, А.Вежбицької, В.Нерознака, В.Русанівського, В.Телії, С.Єрмоленко, В.Жайворонка, О.Тищенко. Висвітленню теми „мова і культура” присвячуються наукові конференції. Зокрема, традиційними стали вже щорічні міжнародні форуми „Мова і культура”, що відбуваються у Києві з 1993 року.

Однією з провідних і відносно нових наукових галузей синтезованого типу є лінгвокультурологія. Як комплексну гуманітарну інтердисципліну, одним із першочергових завдань якої є встановлення „корпусу, складу, репертуару фундаментальних національно-культурних концептів”, визначив цю науку В.Нерознак [193, 108]. У концепції В.Воробйова постулюється взаємозв'язок і взаємодія культури і мови в їх функціонуванні і акцентується увага на відображенні цього процесу, зокрема, в цілісній системі мовних одиниць з огляду на їх мовний і позамовний (культурний) зміст [57, 11].

Дотримуємося поширеного в науці погляду на культуру як на інтегрований різновид людської життєдіяльності [153, 179], у тому числі й лінгвальної. Тому за основу обираємо погляд на мову як на форму і ключовий компонент культури. Визнання за культурою „ієрархічно організованої системи різних кодів, тобто вторинних знакових систем, що використовують різні формальні й матеріальні засоби для кодування того самого змісту, який назагал зводиться до світогляду певного соціуму”, постулює концепція М.Толстого та авторського колективу Етнолінгвістичного словника слов'янських старожитностей [337, 9]. Мовні показники і в першу чергу етнокультурна термінологія, за визначенням укладачів Словника, „є невід'ємною частиною плану вираження духовної культури, до того ж частиною, безпосередньо пов'язаною з планом змісту. Цей зв'язок двобічний. З одного боку, факти мови служать найважливішим джерелом для реконструкції елементів культури, народної свідомості, міфології, з другого, – розв'язання багатьох власне лінгвістичних завдань (у першу чергу в галузі етимології, семасіології, історичної лексикології, фразеології, реконструкції праслов'янського тексту та ін.) потребує звернення до широкого культурно-історичного та етнографічного контексту” [337, 19]. Тому ще більше зросла актуальність вивчення етнографізмів у зв'язку з розпочатою роботою по підготовці лексичних атласів різних мов.

Взагалі вивчення елітарної культури, літературної мови й художньої літератури навряд чи можна відривати від загальнокультурного контексту. Воно неможливе без взаємозв'язку з іншими рівнями квадріїди („мова – словесність – культура – самосвідомість”), бо не дає повної уяви про загальну культуру етносу. Це спричиняє необхідність розгляду окремого рівня у контакті з іншими для визначення специфіки цілого (що й передбачає етнолінгвістичний

аспект розгляду мовних явищ). Акцент, який ставить М.Толстой на важливості своєчасного вивчення функціональних парадигм мови, словесності, культури й самосвідомості, передбачає залучення всіх засобів усіх рівнів культури, передусім народної. У проекції на наш матеріал – це необхідність врахування мовної інформації про етнореалії, зафіксовані у тлумачних словниках, художній літературі, різномірній культурній інформації, акумульованій народною свідомістю у формі прислів'їв, приказок, пісень, переказів, казок, тобто у формах усної народної словесності. Потребою комплексного вивчення лексичного й фразеологічного матеріалу, що відтворює багату українську етнокультурну, й визначаємо актуальність цього дослідження. Сподіваємося, що це буде подальшим кроком в опрацюванні етнолінгвістичної теорії слова.

Метою дослідження є визначення якісного параметру етнографічної лексики і фразеології як мікросистеми загальнономовного словника, а також виявлення сфери функціонування цих мовних одиниць в українському етнокультурному просторі.

Загальні теоретичні висновки дослідження дають можливість усебічно осмислити роль і місце етнокультурного компонента в семантиці слова, з'ясувати при цьому глибинні конотації мовних одиниць та їх „вертикальний контекст”. Тим самим теоретичне значення дослідження полягає в опрацюванні загальної проблематики взаємозв'язку мови і культури на прикладі окремої тематичної групи лексем і фразем; визначенні специфіки назв артефактів та своєрідності функціонування групи номенів, об'єднаних на основі етнокультурної функції; виявленні можливих шляхів дослідження фрагмента мовної картини світу етносу як взаємодії співвіднесених з різними формами свідомості людини мовних одиниць, що належать до різних мовнокультурних парадигм.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЕТНОГРАФІЧНОЇ ЛЕКСИКИ

Сучасному мовознавству властиві інтенсивні пошуки теоретичних і практичних основ вивчення одиниць лексичного рівня, визначення їх семантики, структури, специфіки взаємовідношень та відношень з одиницями інших мовних рівнів. Одна з актуальних проблем лексикології – це дослідження словникового складу мови. Лексика сучасної української мови є розгалуженою і складною системою, тісно пов'язаною з її граматичною та фонетичною будовою. Специфіка цієї системи зумовлюється як внутрішніми законами розвитку мови, так і соціально-історичними обставинами життя її носіїв. На думку Ю.Сорокіна, лексична система мови “на відміну від інших мовних систем, які є малопроникними і більш замкнутими (наприклад, системи фонематична і граматична), незрівнянно різноманітніша, складніша, гнучкіша та рухоміша” [261, 13]. Як найменш досліджена за своєю організацією і структурою “ця система, – зауважує Л.Новиков, – включає в себе таку велику кількість пов'язаних найрізноманітнішими відношеннями елементів, що їх системність видається неосяжною або навіть береться під сумнів” [200, 60].

1.1 Концептуальний аспект

Поняття картини світу належить до числа фундаментальних понять, що виражають специфіку людини та її буття, взаємовідношення її зі світом, найважливіші умови її існування в цьому світі. Єдність мови, мислення й мовної свідомості розглядається з акцентом на семантичних її аспектах. Співвідношення форми й змісту мовних одиниць різних рівнів, мовного значення й позамовного (енциклопедичного) знання базується на матеріалі чуттєвих образів пам'яті та уявлення. „Фрагмент буття предметного світу,

відбитий в етнічній свідомості, – зазначає В.Жайворонок, – потрапляє в кругообіг могутності пізнання внутрішньоаналогійних постійних зв'язків і стає життєвим символом-алегорією, що базується вже на художній експресії смислової перехідності. Зовнішні асоціації реального буття стають для мовця внутрішньою звичаєвою сутністю” [89, 110]. Значення смисловідтворювальних мовних одиниць значно ширше від простого уречевленого поняття і може містити інформацію екстралінгвального, зокрема культурологічного й міфопоетичного, характеру. Така інформація включає як інформацію про об'єктивний стан речей у світі, так і відомості про уявні, ірраціональні світи. Останнє передбачає звернення до тих смислів, які народжуються, наприклад, у поетичному світі, до інформації про суб'єктивні, індивідуальні уявлення про світ.

Роль мовної картини світу в цьому плані зводиться до категоризації й концептуалізації світу та його об'єктивації. У зв'язку з цим постає необхідність в узагальнених універсалиях, які вибудовують мовні одиниці у систему концептів, сформованих у процесі пізнання світу. Конструювання системної інформації про реальний світ відбувається ще на домовній (довербальній) стадії існування індивіда. Разом з тим у філософських працях, – на думку В.Постовалової, – не вистачає „узагальненої лінгвістичної перспективи – аналізу, здатного точно і методично грамотно виявити подібність і відмінність між концептами, вербалізованими у різних мовах і нерідко тотожними” [222, 8].

Опису архетипних властивостей концептів присвячено праці К.Юнга, Є.Мелетинського. Вивченню проблем символічного, насамперед міфопоетичного, коду текстів з погляду культурології приділили чималу увагу С.Аверінцев, В.Іванов, В.Топоров, М.Толстой, С.Нікітіна, Ю.Степанов.

Найчастіше концепт визначають як словесний „згусток культури” у свідомості людини. Термін *концепт* походить із латинського *conceptus* і означає „думка, поняття”. Словник іншомовних слів за ред. О.С. Мельничука подає такі значення концепту: „1) В логіці – смисл знака (імені); 2) Загальна думка, формулювання”. Очевидним є той факт, що словникова стаття відбиває лише загальнофілософське (логічне) його трактування, хоч уведений він був у науковий обіг у зв’язку із дослідженням проблеми мови і мислення [СІС, 360].

Лінгвістичне опрацювання поняття „концепт” активізувалося у зв’язку із тезаурусним вивченням лексики і визначенням принципів укладання ідеографічних словників. Семантичні дослідження, присвячені пошуку засобів установлення відповідності між глибинно-синтаксичним і поверхнево-семантичним рівнями уявлення семантичного компонента, аналізу системовідтворювальних знаків моделі світу (Ю.Апресян, Н.Арутюнова, Г.Колшанський), створили наукове підґрунтя для подальших перспектив вивчення проблеми узагальненої одиниці змістового боку мови.

Основу концептуальної системи створює вся чуттєва, предметно-пізнавальна діяльність людини. Розрізняють дві картини світу – концептуальну і мовну. Сучасна наука пропонує різноманітні підходи у вивченні культурних концептів. В енциклопедичному словнику за редакцією І.Штерн „Вибрані топіки та лексикон сучасної лінгвістики” концепт тлумачиться як ментальний праобраз, ідея поняття, самопоняття [332, 191].

Ю.Степанов вважає, що концепт – це те, у вигляді чого культура входить у ментальний світ людини. І навпаки, концепт – це те, через що людина сама входить в культуру, а в деяких випадках і впливає на неї [265, 40]. Тим самим концепт – це основний складник культури в ментальному світі людини [265, 41].

Дослідники розмежують психічний та мовний аспекти у вивченні концептів. У психіці це – об'єкт ідеальної природи, образ, що втілює певні культурно-зумовлені уявлення носія мови про світ і водночас є праобразом, прототипом, „ідеєю” групи похідних понять; у мові концепт має певне ім'я, оскільки реальність відбивається в свідомості не безпосередньо, а саме через мовні одиниці [216, 192].

За Р.Фрумкіною, укорінення терміна *концепт* в східноєвропейській лінгвістиці відбулося у 80-і роки ХХ ст. внаслідок розширення сфери інтересів семантики та її взаємодії з іншими науками – логікою, психологією, антропологією, соціологією. Це було проявом певного зрушення наукової орієнтації – від трактування смислу як абстрактної сутності, формальна репрезентація якої відокремлена від автора висловлювання та його адресата, до вивчення концепту передусім як ментальної сутності [314].

А.Вежбицька тлумачить ідею концепту також як категорію людських знань про реалії повсякденного буття, володіння смислом таких реалій. Вона вводить опозицію характеристик: „концепт – мінімум”, „концепт – максимум”, „енциклопедичний додаток” [46]. Інтегрований підхід у визначенні концепту пропонує Є.Кубрякова: „Концепт – термін, який служить для пояснення одиниць ментальних і психологічних ресурсів нашої свідомості й тієї інформаційної структури, яка відображає знання і досвід людини” [149, 90].

А.Селіванова виділяє сім аспектуальних трактувань концепту:

- 1) концепт – логічне судження, представлене у мовній формі;
- 2) концепт – будь-яка одиниця колективної свідомості, яка відбиває предмет реального чи ідеального світу і зберігається в національній пам'яті носіїв мови у вигляді вербального субстрату;

3) у логіко-семантичному аспекті концепт – сукупність семантичних ознак при компонентному аналізі лексики;

4) у дусі середньовічного концептуалізму феномен концепту розглядається як абстракція сукупності предметів (гіперонім, родове поняття);

5) у ракурсі відображальної функції свідомості концепт є суттєво-пізнавальною абстракцією предметів і явищ;

6) у психологічному аспекті концепт виступає як мисленнєвий і психологічний образ об'єкта;

7) на основі інтеграційного принципу концепт – це різносубстрактна одиниця свідомості, що включає уявлення, образи, гештальти, поняття [246, 111].

Підсумовуючи, концепт визначаємо як вербалізований компонент мислення, що несе знання через мовну форму у вигляді словесно-культурної інформації. Разом з тим концепт також містить знання про саму мову як систему в плані знань про семантику, синтактику, прагматику мовних знаків.

Намагання дати цілісний опис концепту пов'язане з проблемою розмежування цього терміна з такими, як *поняття, значення, лексичне значення, сема, денотат* та ін., а також опису співвідношень концепту з такими поняттями, як *образ, символ, архетип, міфологема*.

Як відомо, вивчення мови не може бути відокремлене від людської концептуалізації. Про це красномовно свідчить когнітивна лінгвістика, в якій значення розглядається як вербалізоване знання, як діяльнісний акт мислення. Концептуалізація інтегрується в широкому плані як поняттєва класифікація; вона є одним із найважливіших процесів пізнавальної діяльності людини, що полягає в осмисленні нею наявної про навколишній світ інформації, яка,

зрештою, веде до утворення концептів, концептуальних структур і всієї концептуальної системи.

Зупинимося докладніше на понятті концепту як терміна, що служить поясненню одиниць ментальних і психічних ресурсів нашої свідомості та тієї інформаційної структури, яка відображає знання і досвід людини. Його найчастіше розглядають як оперативну і змістовну одиницю пам'яті, ментального лексикону, концептуальної системи та мови мозку, а також усієї картини світу, що відображається в людській психіці. Поняття концепту відповідає уявленню про ті смисли, якими оперує людина в процесі мислення і які відображають зміст досвіду та знання, зміст результатів усієї людської діяльності та процесів пізнання світу у вигляді певних „квантів” знання.

Концепти виникають у процесі набування знань та отримання інформації як про реалії довкілля, так і про об'єкти уявлюваних світів. У сумарному вираженні такі відомості включають у себе те, що індивід знає, припускає, думає, уявляє про навколишній світ. Концепти зводять різноманітність явищ, які спостерігаються чи уявляються, до чогось одного, тому вони дають змогу зберігати знання про світ і виявляються складовими елементами концептуальної системи, сприяючи обробці об'єктивного досвіду шляхом підведення інформації під певні напрацьовані суспільством категорії та класи.

Усю пізнавальну (когнітивну) діяльність людини можна розглядати як таку, що розвиває вміння орієнтуватися у світі, а ця діяльність поєднується з необхідністю ототожнювати й розрізняти об'єкти. Концепти постають для забезпечення таких операцій. Когнітологія, однак, не може відповідати на питання про те, як виникають концепти, за винятком того, що вказує на процес утворення смислів у найзагальнішому вигляді.

Ученими сьогодні висловлюється думка про те, що найкращий доступ для виділення та опису природи концепту забезпечує сама мова. При цьому одні з них дотримуються погляду, що найпростішим концептом треба вважати такий, який представлений одним словом, а найскладнішими такі, які репрезентовані словосполученнями і реченнями. Інші вбачають найпростіші концепти в найпростіших ознаках або маркерах, виявлених у ході компонентного аналізу лексики. Окрему групу становлять учені, які поділяють погляд про те, що частина концептуальної інформації постає у мовному вираженні, а частина цієї інформації проходить через психіку людини принципово іншим шляхом, зокрема ментальними репрезентаціями невербального типу – образами, малюнками, схемами.

Так чи інакше, не підлягає сумніву той факт, що найважливіші концепти кодуються в мові. Висловлюються також твердження про те, що центральні для людської психіки концепти відображені в граматиці мов і що саме граматична категоризація утворює ту концептуальну мережу, той каркас, який потрібен для розподілу концептуального матеріалу, вираженого лексично.

На основі вчення О.Потебні про внутрішню форму слова розглядається структура символу, яка складається із звукоряду (або графічного зображення), внутрішньої форми, образу та символічного значення (концепту). Образ та концепт становлять змістову структуру символу. Первинне та вторинне значення символу співіснують, не витісняючи одне одного. Символ зберігає парадигматичні зв'язки з одиницями лексичної системи тексту в обох своїх значеннях. Як наслідок виникає багатозначність символу, коли враховується поява асоціацій, як на рівні первинного, так і на рівні вторинного символічного значень. Символи у співвідношенні з будь-яким концептом формують власну парадигму.

Архетипи розуміємо як міфічні компоненти, що передають те, як душа переживає психічний факт (К.Юнг). Тому порівняння концептуально навантажених знаків (концептів) з образами, символами, міфічно значущими одиницями засвідчують, що архетипна й міфічна семантика включається до семантичної структури концептів, але не вичерпує їх.

Зміст концепту як ментальної суті визначається всією розмаїтістю контекстів уживання і залежить від світоглядних домінант. Тому стосовно терміна *концепт* доречно говорити про його смислову структуру, а не про лексичне значення. Як вербально виражена інтегральна категорія, яка відображає психоментальні ресурси свідомості, узагальнює знання і досвід людини й етносу, репрезентує мовну картину світу, концепт разом з тим несе інформацію не лише про предметно-логічні зв'язки тієї чи іншої реальності з іншими, а й про стійкі асоціативно-культурологічні, етноспецифічні зв'язки, які встановлюються між різними реаліями, а отже й між мовними одиницями. Тому продуктивно вивчати історію значень не окремих слів, а концептів, об'єднаних певним метатекстом. Зазначена ідея реалізується через об'єднання слів у певні знакові поля концептів, співвіднесені з контекстом-джерелом, що допомагає визначити семантико-асоціативні передумови їх використання. Слово як лексична структура є синтезом індивідуально-авторського та загальнолюдського розуміння реальності з традицією національного її переосмислення.

Дихотомія „значення – концепт” розглядається на рівні мовної об'єктивації знань, хоч суттєвим для визначення концепту є обсяг змісту. З погляду В.Телії, під концептом слід розуміти повний обсяг знань про об'єкт дійсності, тоді як поняття охоплює його найсуттєвіші ознаки [279, 96]. На думку О.Кубрякової, концепти – це радше посередники між словами та

екстралінгвальною дійсністю, „оперативна змістова одиниця пам'яті, ментального лексикону, концептуальної системи і мови мозку” [149, 90]. Концепт на відміну від значення лише частково знаходить мовну об'єктивізацію, тобто поряд з вербальним концептуальним рівнем існує рівень ментальний, позбавлений знакової природи, Ментальна репрезентація інформації, як зазначалося вище, існує у вигляді образів, картинок, схем. Природа образів видозмінюється в залежності від специфіки інформації. Можна твердити про відсутність чітких меж у свідомості людини між змістовими і смисловими елементами знань про об'єкт дійсності та набором елементарних ознак для розрізнення назв без осягнення їх глибинних сутнісних характеристик. Така структуризація знань є характерною для лексикографічних та енциклопедичних джерел. Загалом під лексичним значенням слова, враховуючи його процесуальний, динамічний характер, тобто залежність від рівня пізнання об'єкта дійсності, йдучи за Ф.Бацевичем, вважатимемо „сутісну властивість мовного знака співвідноситися через мислення (і ширше – когнітивну діяльність) людини зі світом, його окремими фрагментами і реаліями (у широкому значенні слова)” [30, 22].

На необхідності розмежування поняття й концепту наголошують автори монографії „Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира”. Нетотожність цих понять детермінована характером відображення об'єктивної дійсності та неоднаковою співвіднесеністю з різними сферами людської свідомості й мислення: „Поняття є для нас найвищим продуктом діяльності мозку, одним з найважливіших різновидів відображення об'єктивної дійсності, що реалізується до того ж певною логічною формою, концепт ми тлумачимо широко, підводячи під це позначення різносубстатні одиниці оперативної

свідомості, якими є уявлення, образи, поняття”, що сукупно утворюють „концептуальну систему або концептуальну модель світу” [243, 143].

Оскільки об’єктом дослідження є й національно марковані назви, доречно згадати визначення В.Нерознаком концепту як повнозначного образу, у якому відображено фрагмент національної картини світу, узагальнений у слові [193, 107]. Одним із першочергових завдань лінгвістики вчений вважає визначення концептуарію – сукупності концептів будь-якої мови – і відмічає інтердисциплінарний характер цієї проблеми, що включає не тільки філософські й лінгвістичні аспекти, але й аспекти етнопсихології, етнографії й культурної антропології [193, 108]. Неоднозначний погляд на концепт, що включає окрім абстрактних назв і конкретні, дозволяє зробити попередні висновки про співвіднесеність національно маркованих концептів з конкретними назвами на підставі значущості реалій у культурі етносу. Концептами культури, як зауважує В.Нерознак, слід вважати ті, що позначаються безеквівалентними лексичними одиницями й формують лексикон, на базі якого необхідно складати списки фундаментальних національних концептів [193, 110].

Відмінність між лексичним значенням слова, поняттям і концептом полягає в таких аспектах:

– знаковості (знаковою природою наділені лексичне значення слова, поняття, частково концепт);

– обсягу (наукове поняття терміна, наприклад, є ширшим, ніж лексичне значення корелюючого з терміном загальноновживаного слова; лексичне значення загальноновживаних слів включає окрім денотативно-сигніфікативного компонента і конотативний, що відповідно впливає на його обсяг; концепт, що формується на базі культурно зумовлених уявлень про об’єкт дійсності і

містить як ментальну, так і вербалізовану частину, за обсягом перевищує лексичне значення слова і наукове поняття);

– логічної організації, найвищий прояв якої притаманний науковому поняттю.

Семантичні мотивації перетинаються з двома кодами: *генетичним*, який описує походження культурного концепту як наслідку певних процесів і має деякі спільні риси з архетипами К.Юнга, і *функціональним*, що характеризує реальні риси денотата і виступає єднальним ланцюжком між сучасним і минулим. Аналіз семантичних мотивацій виявляє суттєвий вплив мовних фактів на формування культурного концепту. Очевидно, що концептуальний аналіз є логічним продовженням семантичного аналізу. При семантичному аналізі розглядається співвідношення концептів зі знаками, розподіл концептів між знаками. Концептуальний аналіз спрямований глибше, безпосередньо в структуру вербалізованого концепту. Мета концептуального аналізу полягає у з'ясуванні того, як був сформований той чи інший концепт, чим він відрізняється від інших концептів, що його структурує і які системні зв'язки йому властиві [340, 85].

Таким чином, концептуальний аналіз, на відміну від семантичного, спрямованого на виявлення значеннєвої структури слова, тобто уточнення денотативних, сигніфікативних і конотативних значень, що реалізують цю структуру, постає як пошук загальних концептів, які підведені під один знак, і визначають буття знака як когнітивної структури. Якщо семантичний аналіз пов'язаний з роз'ясненням слова, то концептуальний – „іде до знань про світ” [Там само, 85].

С.Нікітіна розглядає концептуальний аналіз як окремий спосіб дослідження. Результатом такого аналізу є концепт. Слова-концепти, за

визначенням С.Нікітіної, не завжди дістають чітку дефініцію, оскільки ці дефініції не повинні обмежуватися тільки диференціальними ознаками, необхідними для розрізнення слів. Описуючи відношення слова, що позначає відповідний концепт, до інших слів, які пов'язані з ним парадигматично чи синтагматично, маємо неповне тлумачення слова. Завдання дослідника „полягає у визначенні переліку регулярних семантичних відношень, релевантних для визначеного корпусу текстів і суттєвих для описання семантики даного слова”, а „сума всіх часткових (неповних) тлумачень і буде достатньо повним семантичним описом-поясненням слова-концепту” [197, 118].

Науковий напрямок „Логічний аналіз мови. Культурні концепти” об'єднує велику групу науковців з Росії, яку очолює Н.Арутюнова. Представники цього напрямку досліджують філософськи значущі концепти (культурні, ментальні, міфологічні, філософські на зразок *знання, значення, істина, доля, образ* тощо) в широкому мовному просторі, в різноманітних мовних контекстах – літературних творах різних жанрів, різних культурах, повсякденному вживанні, у свідомості звичайних носіїв мови. На думку Н.Арутюнової, „світоглядні поняття є особистісними і соціальними, національно специфічними і загальнолюдськими. Вони живуть у контекстах різних типів свідомості – побутової, художньої і наукової” [17, 3].

На особливу увагу заслуговує антропо- та етноцентрична концепція лексичного значення, що належить польській лінгвістці А.Вежбицькій, яка розвиває ідеї В.Гумбольдта, Е.Сепіра, Б.Уорфа, О.Єсперсена. У цій концепції наголошується, що мова, по-перше, є антропоцентричною, тобто призначеною для людини, і відповідно мовна категоризація реалій зовнішнього світу теж зорієнтована на людину – така загальна властивість усіх мов. По-друге, кожна

мова національно специфічна. Вона відбиває особливості національної культури та своєрідність національного характеру її носіїв. Тому джерело „мовних розбіжностей” у концептуалізації світу слід шукати саме в специфіці національних характерів. Більше того, А.Вежбицька пропонує визначити властивості національного характеру через лінгвістичний аналіз [45, 2]. Вона у своїх працях намагається показати, як деякі загальнолюдські (якщо не універсальні) концепти по-різному групуються й по-різному вербалізуються в різних мовах у тісній залежності від лінгвістичних, прагматичних і культурологічних факторів, а отже, й фіксуються у різних значеннях.

Способи концептуалізації світу закладено в самій мові, а коріння їх відмінностей слід шукати насамперед у відмінностях національного характеру. Проте пропонується виявляти мовні особливості не через національний характер, а, навпаки, реконструювати властивості національного характеру через вивчення національної мови. Опис національного характеру тут виявляється не передумовою, а результатом лінгвістичного аналізу. При зіставленні специфічних систем бачення світу, притаманних різним народам, вимальовуються цілком відмінні концептуальні структури світу, „семантичні всесвіти”.

Розроблений А.Вежбицькою підхід до вивчення культурних концептів відрізняється від згаданих вище. Вона пропонує термін „культурно зумовлений сценарій”, що становить короткі речення чи невеликі послідовності речень, через які здійснюється спроба вловити приховані норми культури етностпільноти з погляду її носіїв і водночас уявити ці норми із загальнолюдського погляду [46, 313]. У „культурно зумовлених сценаріях” виражаються певні правила, які вказують нам, як бути особистістю серед

інших: як думати, як відчувати, як діяти, передавати знання і, що важливо, як говорити.

Показовими у цьому плані є праці, де пропонується розмежування концептуальних та власне мовних чинників картини світу як такої. Через взаємодію чуттєвого і поняттєвого, через ізоморфізм природного, соціального та мовного кодів пропонується поділ на повсякденно-побутову, наукову, міфологічну, релігійну та художню картини світу, визначається їхня ієрархія та статус у системі пізнання світу [21, 35]. У цій концепції заслуговує на увагу повсякденно-побутова картина світу, представлена матеріальними предметами – знаряддями праці та ідеальними предметами – у вигляді системи звичаїв, обрядів, народної творчості, які мають як зміст, так і форму вираження.

Мовна картина світу – це „спосіб відбиття реальності у свідомості людини, що полягає у сприйнятті цієї реальності крізь призму мовних та культурно-національних особливостей, притаманних певному мовному колективу” [332, 114]. Термін *картина світу* був уведений до наукового обігу у фізиці наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. „Фізична картина світу” розглядається як „сукупність внутрішніх образів зовнішніх предметів, з яких логічним шляхом можна отримати знання про властивості та поведінку предметів” або „образ довкілля, що формується фізичною наукою та відбиває реальні закономірності природи” [Там само, 87]. З часом поняття „картина світу” в природничих науках стало означати специфічну концептуальну структуру, що формується за допомогою наукових методів і понять.

Моделювання штучного інтелекту спонукало вчених до оперування поняттям „модель світу”, „ментальна модель”, „ментальні світи”, „внутрішні репрезентації”, причому остання стає об’єктом дослідження когнітивної лінгвістики. Феномен „картини світу” та світобачення став об’єктом

дослідження гуманітарних наук – культурологічних, а також лінгвостеміотичних, присвячених реконструюванню архаїчної свідомості на матеріалі міфів та фольклору [Там само, 79].

Проблема мовного світосприймання була сформульована В. фон Гумбольдтом: „Різні мови – це різні означення того самого предмета; це різне бачення і відображення його <...> Всяка мова, позначаючи окремі предмети, насправді творить: вона формує для народу, який є її носієм, картину світу” [84, 203].

Картина світу, що визначається принципом віддзеркалення, безумовно, переважно однакова для всіх і не залежить від того, носієм якої мови є людина [116, 273]. Тому в сучасному мовознавстві прийнято розрізняти дві картини світу: концептуальну і мовну. Якщо концептуальна картина – інваріантна (спільна для всіх носіїв мов), то мовна виражається у значеннях слів, притаманних певній мові. Більшість учених вважає, що „концептуальна картина світу багатша, ніж мовна, оскільки у її творенні беруть участь різні типи мислення, і не все пізнане людиною набуває словесної форми, не все відображається за допомогою мови, і не вся інформація, яка надходить із зовнішнього світу, набуває мовного вираження” [137, 12]. Коментар до першої частини цього твердження полишаємо на суд психологів, щодо другої частини дозволимо собі погодитися з автором на тій підставі, що для набуття мовною одиницею певного статусу і закріплення її в мові вона має пройти нелегкий шлях формування, кристалізації і селекції, а також випробування часом.

Специфіка національно орієнтованої картини світу в окремих працях розглядається крізь призму архаїчних протиставлень, архетипних символів, космогонічних, міфопоетичних, релігійних, побутових, рослинних тощо [81; 90; 132] або ж шляхом вивчення концептуальної природи метафори в

етнокультурному контексті. Картина світу – те, яким собі малює світ людина в своєму уявленні, – феномен більш складний, ніж мовна картина світу, тобто та частина концептуального світу людини, яка “прив’язана” до мови і відтворена через мовні форми. Не все сприйняте і пізнане, не все, що пройшло і проходить через різні органи чуття, і те, що надходить різними каналами в голову людини, набуває вербальної форми. Тому концептуальна система – це динамічне утворення в свідомості людини, що служить обробці інформації про світ і одночасно нагромаджує цю інформацію в узагальненому вигляді, – воно складніше за своїм субстратом і за своїм влаштуванням, ніж система значень відомих людині мовних одиниць (див.: 250).

В.Базилев, осмислюючи картину світу як глобальний його образ, що виражає специфіку буття етносу в його опосередкованих структурах – мові, міфології, обряді, мистецтві – вказує на подвійний модус існування картини світу – необ’єктивований, що становить неопредметнений елемент свідомості і життєдіяльності людини, її світовідчуття, світобачення, світоуявлення, та об’єктивований, експонований на рівні предметнених утворень того чи іншого семіотичного коду, реалізованого в різних формах людської діяльності і поведінки. Картина світу - універсальний природний посередник між різними сферами людської культури і мовною діяльністю, що ґрунтується на ізоморфізмі між логічною структурою світу і структурою мови [25, 44-45]. Говорячи про картину світу, мають на увазі характер відображення в уяві, мисленні та мові концептуальної картини світу і мовні засоби вираження знань про нього.

Саме мовна картина світу відображає своєрідність членування концептуальної картини світу від народу до народу. Якщо концептуальна картина світу є знанням про нього, то мовна – фіксацією цих знань системою

мовних знаків. Концептуальна картина світу є тим підґрунтям, на якому виникає мовна картина світу. Отже, концептуальна картина світу більш універсальна (див.: 32).

За допомогою мови знання, отримані окремими індивідами, перетворюються на колективний набуток, колективний досвід. У зв'язку з безперервним процесом пізнання світу людиною концептуальна картина світу розширюється і поглиблюється. Відповідним чином реагує на ці зміни й мова, фіксуючи їх і вносячи уточнення у мовну картину світу. З цієї причини, зазначає Л.Лисиченко, не слід говорити про незмінність мовної картини світу. Її розвиток поступово ускладнюється і збагачується з розвитком знань людини про світ [162, 4-5].

Таким чином, незважаючи на істотні відмінності, обидві картини світу між собою тісно пов'язані. Цей зв'язок здійснюється насамперед через мову, через її ключові концептуальні одиниці. Тому продуктивним шляхом аналізу мовної картини світу вважаємо метод виділення ідеографічних полів того чи іншого фрагмента „мікросвіту”, який пропонують Г.Колшанський, Ю.Караулов, В.Морковкін, Ж.Соколовська, Ю.Степанов, В.Жайворонок. Це зумовлюється тим, що лексика як один з основних мовних об'єктів має власні увиразнені аспекти аналізу – метамовний, концептуальний, контрастивний, у річищі яких лексеми так чи інакше постають не лише власне мовними, але й етнокультурними одиницями. Етнографізмів це стосується чи не впершу чергу.

I.2. Термінологічний аспект

Проблемі терміна й термінології присвячена низка спеціальних праць таких учених, як В.Виноградов [52], Г.Винокур [53], О.Реформатський [240;241], В.Даниленко [76;77;78;79], Л.Капанадзе [112], Т.Журавльова [96],

М.Бергер, Т.Канделаки [112], Т.Кияк [118], Л.Симоненко [252] та ін. Проте навіть у наш час не можна з упевненістю стверджувати, що в лінгвістиці існує струнка вчення про термін і термінологію. Маємо цілу низку складних нерозв'язаних проблем, однією з яких є, зокрема, й визначення терміносистеми традиційної народної культури, дослідження її походження, структурних особливостей і функціонування.

У вітчизняній лінгвістиці панує погляд, що формування національної наукової терміносистеми починається з інтенсифікації процесу отримання наукових знань, з активного розвитку різних галузей науки й техніки. Втім, якщо заглибитися в сутність поняття і визначення терміна, стане зрозуміло певна поверховість такого погляду. Аксиомою сучасного термінознавства, сформульованою в результаті поглибленого аналізу функціонування слова-терміна і слова-нетерміна, є визнання процесу взаємопроникнення термінологічної і загальноживаної лексики. На думку В.Даниленко, питання про місце термінології у лексичній системі національної мови, а також більш широке – про співвідношення мови науки і загальноживаної мови – належить до тих питань, які мають методологічне значення [80, 8].

Залежно від мети, кожний дослідник конкретизує проблему „термін і слово”, а тому вона не має однозначного розв'язання. Термін постає в процесі когнітивної діяльності людини. Пізнаючи світ і соціально його організовуючи згідно зі своїми потребами, людина спеціалізує й імена його реалій. На противагу секторові розмовно-побутового мовлення виступає сектор термінологічний, звернений до цілеспрямованого відображення й вираження соціально організованої дійсності (наука, техніка, мистецтво, політика, право тощо). О.Реформатський дає таке визначення терміна і термінології: „Термін – замкнений словниковий контекст, межі якого зумовлені певною соціальною

організацією дійсності. На відміну від побутової лексики термінологія має соціально-обов'язковий характер” [241, 164].

Міркування П.Флоренського про філософсько-семіотичну сутність поняття “термін” розкриває дію механізму термінотворення: “Термін походить від кореня *ter-*, що означає: крокувати, досягати потойбічної мети. Термін первинно є охоронцем межі культури: він дає життя розчленованості і будові, встановлює непорушність основних поєднань життя і, не допускаючи загального змішування, тим самим утискаючи життя, його й звільняє для подальшої творчості. Непорушний перед думкою, термін насправді є живе зусилля думки, найбільший вияв її напруженості <...> Історія терміна – це ряд творчих зусиль думки, що нашаровує навколо основного ядра дедалі нові перешкоди, щоб, сконцентрувавши себе, набути нової сили і нової свободи!” [331, 106]. З цього виходить, що поняття спеціалізується в процесі розвитку реального світу й мови, яка його позначає. Наукове ж мислення лише увиразнює й логічно упорядковує цей складний процес.

Як відомо, будь-яка термінологічна система може бути оцінена як з погляду її змісту, так і з позицій логічної стрункості побудови системи, а також її лінгвального оформлення. Нас цікавить побутово-обрядова термінологія передусім з точки зору її змісту, мотивації та словесного оформлення.

Вивчення конкретної терміносистеми ставить дослідника перед необхідністю ідентифікації певної групи слів як сукупності термінів, а це означає, що для виявлення такої специфіки необхідно зіставити цю групу слів з іншими. Не кожне спеціальне слово є терміном і не будь-яку сукупність спеціальних слів можна назвати термінологією. Автори монографії „Общая терминология: Вопросы теории” наголошують на тому, що правильне

розуміння і визначення місця термінованого слова можливе за умови виходу його за межі власне термінології у суміжні з нею галузі” [202, 7].

Однією із „суміжних галузей”, окрім власних назв, професіоналізмів та номенклатурних одиниць, з якими зіставляють терміни, і є загальноповживана лексика, що визначається як сукупність найчастотніших слів певної мови, які використовуються у різних сферах людської комунікації і формують основний фонд мови.

Серед найголовніших вимог, що ставляться до терміна, є його системний характер та обов’язкова співвіднесеність з поняттям певної галузі науки, техніки чи мистецтва. Виходячи з визнання системності термінів, термінологію більшість учених вважають підсистемою літературної мови.

Аналіз деяких відмінностей системної організації термінолексики стосовно загальноповживаної дав змогу А.Косову зробити висновок про необхідність урахування галузі людської діяльності у дослідженні термінології, характерної для неї. Наприклад, лексика гуманітарних наук відрізняється більшою спорідненістю із загальноповживаною мовою. Саме цим пояснюється відсутність чітких меж між терміном і нетерміном. Окрім того, ступінь системності термінології, що визначається більш-менш тісним зв’язком між одиницями, є вищим, ніж у загальноповживаній лексиці, що мотивується насамперед відмінністю між науковими і побутовими поняттями [136, 21].

Відомо, що не завжди можливо розмежувати спеціальну лексику і слова загальноповживані, а також те, що межа співіснування в одному слові термінологічного й нетермінологічного значення є часто нечіткою, розмитою. Ось чому зіставлення слова і терміна у плані вираження і плані змісту, а також у відповідності щодо мовленнєвих ситуацій свідчить про відносну подібність вербальних засобів і правил їх організації. Як зазначає В.Даниленко,

принципово відмінними є план змісту (що відповідає різним формам суспільної свідомості – наукової на відміну від побутової) і мовленнєві ситуації, у яких реалізується професійне і побутове спілкування [64, 9]. На різницю всіх властивостей спеціальних слів, що стосується й термінів, вказують також А.Суперанська, Н.Подольська, Н.Васильєва [273]. Зокрема, відмінність виявляється в аспектах перекладу іноземними мовами, з огляду на запозичення, зміни чи уточнення плану змісту та плану вираження, у полісемії, омонімії, синонімії й антонімії [273, 40].

Достатньо обґрунтованим є запропонований Л.Шкатовою метод виявлення ступеня термінологічності слова, який залежить від ядерного, центрального чи кінцевого, периферійного введення слова у термінологічну матрицю. Визначені дослідницею чотири ступені (нульовий, перший, другий, третій) характеризуються зростанням термінологічності слова. Найвищим виявляється третій, якому притаманне використання слова як офіційно прийнятого кодифікованого знака для чітко визначеного, зафіксованого у спеціальній літературі, навчальних і довідкових текстах змісту. Відсутність термінологічності простежується у групі слів, що відповідають нульовому ступеню [327, 37-52].

Серед актуальних питань, викликаних практичними потребами термінознавства й ширше – лінгвістики, – виділяються сформульовані, зокрема, Б.Головіним. Кількісний та якісний їх обсяг обґрунтовує проблему „термін і слово” як самостійну та важливу. Вчений вважає обов’язковим зіставний аналіз терміна і слова на словотворчому, лексико-семантичному та синтаксичному рівнях для конкретизації відмінностей та спільних ознак на тлі визначених сучасною наукою [56, 4-6].

Проблема вмотивованості термінів традиційної народної культури тісно пов'язана з проблемою співвідношення картини світу в цілому й мовної картини світу зокрема, якій присвятили свої праці В.фон Гумбольдт [74], О.Потебня [230], Е.Сепір [249], Б.Уорф [301] та ін.

Увівши в лінгвістику терміни *характер мови, внутрішня форма мови*, В.фон Гумбольдт у способі позначення, що фіксує особливості національного світосприймання, побачив джерело розмаїття мовних форм на означення однієї позамовної реалії, специфічне для кожної мови, і взагалі індивідуально-специфічне у своїй основі. Фантазія і почуття, вважає вчений, породжують індивідуальні утворення (*Gestaltungen*), у яких відображається індивідуальний характер нації [74, 101]. Кваліфікуючи внутрішню форму як „механізм поєднання думки із звуком”, спосіб „репрезентації значення”, В.фон Гумбольдт визначає її як формівний і творчий початок мови, виражений у вигляді застиглих зовнішніх форм (звуків, слів, значень).

Традиційно до терміна вчені висувають такі вимоги (за О.Реформатським): моносемічність, відсутність модальності, експресивності та естетичної характеристики, стилістична нейтральність у межах конкретного термінологічного поля, тенденція до систематичності, інтернаціональність [240, 51-54]. Спробуємо скорегувати їх з огляду на досліджувану термінолексику.

1. **Тенденція до моносемічності.** Зазвичай більшість слів загальномовного словника полісемічні. Тому моносемічність терміна слід розуміти в межах термінологічного поля [240,51], тобто у нашому випадку відповідної побутово-обрядової термінології. Наприклад, терміни ***Вознесіння, Преображення, Введення*** є моносемічними тільки в межах обрядової календарної терміносистеми. В.Даниленко називає цю ознаку терміна “відносною моносемічністю” [79, 9].

2. Термін, на відміну від загальноповживаних слів підкреслено **неекспресивний**, не має модальних та естетичних характеристик, якщо розуміти останні як вимогу порівняння, вибору й надання переваги [240, 52]. Побутово-обрядовий термін може мати модальність, експресивне забарвлення. Наприклад, спостерігаємо формально виражену негативну конотацію в культурологічному терміні **басаврюк** “чоловічий демонічний персонаж; відьмак, який уводить людей в оману й знає, де сховані під землею скарби”. На наш погляд, присутність певної експресії та модальності в побутово-обрядових термінах зумовлена природою обряду як сфери реалізації ритуальної поведінки людини, а також тісним зв’язком із міфологічним характером відображення в обряді світобачення мовного колективу, яким є народ, його практичного досвіду й моралі.

3. **Стилістична характеристика терміна.** Для розуміння термінології як структурного елемента мови передусім треба чітко розрізняти поля: термінологічне, де термін принципово нейтральний, і нетермінологічне, де термін обов’язково втрачає свою нейтральність [240, 53-54]. На нашу думку, побутово-обрядові терміни за межами власного поля мають розмовно-фольклорне стилістичне забарвлення, яке надзвичайно локалізоване. Наприклад, Т.Г.Шевченко використовує календарні обрядові терміни в п’есі “Назар Стодоля”: *колядувати* (“**Гарно колядують** наші козаки!” [Шевч., 1953, 50]), *Свят-вечір, вечерниці* (“**Нічого не треба; дайте тільки свій байбарак надіти сьогодні на вечерниці**” [Шевч., 1953,36]), *горобина ніч* (“**І в горобину ніч** прийдуть для такої панночки, як наша” [Шевч., 1953, 36]). Як бачимо, обрядові терміни використовуються письменником для відтворення світу національного побуту та традицій, що є необхідною умовою відображення національної картини світу в художньому тексті, зокрема національного,

місцевого колориту.

4. Четверта риса ідеального терміна – **тенденція до систематичності**. О.Реформатський розуміє цю тенденцію як абсолютну лексичну й морфологічну систематичність, здатність терміна утворювати похідні слова, максимальну парадигматичність у плані нормальної і типової парадигми [240, 54]. Слід зазначити, що тенденція до систематичності у словотворі є загальною тенденцією словникового складу мови, проте в термінах вона проявляється особливо рельєфно. Ціною порушення звичності й продуктивності терміни прагнуть “обрости” похідними словами, утворюючи при цьому термінологічне гніздо.

Проте не спостерігаємо цієї тенденції в звичаєво-обрядовій термінології. Всі обрядові терміни настільки архаїчні (як терміни офіційної православної термінології, так і традиційні народні обрядові терміни), що вже давно втратили здатність утворювати похідні слова, а тому їх можна назвати мінімально парадигматичними, бо вони майже не вступають у дериваційні відношення між собою. Виняток, за нашими спостереженнями, становить лише невелика частинка обрядово-календарної термінології, до якої входять такі терміни, як *Коляда* “міфічна істота, язичницький бог сонця; традиційне народне свято народження сонця”, *колядувати* “назва дії, характерної для новорічного та різдвяного ритуалів”, *колядування* “найменування новорічної або різдвяної обрядодії”, *колядка* “пісня, що супроводжує обряд колядування”, *колядник (колядниця), колядчанин (колядчанка)* “той (та), хто колядує”. Інші приклади: *віншувати – віншування – віншівка; Щедрий вечір – щедрувати – щедрування – щедрик – щедрівка*. Звичайно парадигматичність обрядового терміна не обмежується цими прикладами, проте проблема парадигматичних

характеристик аналізованої термінології залишається малодослідженою, тому, на наш погляд, досить перспективною.

5. Дослідники питань термінології та термінотворення (О.Реформатський, В.Даниленко, М.Бергер, Л.Капанадзе, О.Суперанська та ін.) виділяють п'яту рису терміна – його **інтернаціональність**, поширеність і зрозумілість у більшості, принаймні європейських, національних терміносистем. Етнографічна термінологія, навпаки, має підкреслено національний характер. У ній відбито особливості національного світосприймання, національного характеру, етнокультурні традиції й реалій, національна історія народу, його власний досвід.

У наукових працях, присвячених номінації термінів конкретної галузі знань, як один із шляхів поповнення термінології виокремлюється застосування наявних у мові словотвірних моделей. Окрім того, засобами поповнення терміносистем є використання словосполучень для найменування наукових понять, а також запозичення та вторинна номінація.

Результатом вторинної номінації є явище термінологізації, внаслідок якого слово починає референціюватися з новим денотативно-сигніфікативним змістом. Термінологізація стосується семантичного переосмислення загальноновживаних слів. „Нові термінологічні значення треба розуміти: 1) як факт мови, а не літературні тропи; 2) як значення, закріплені без тривалої еволюції; 3) як лексико-семантичний варіант значення того слова, на основі якого вони формуються; 4) як мотивовані загальноновживаним значенням; 5) як такі, що не порушують семантичної єдності слова” [168, 201]. Останнє положення є дискусійним, оскільки деякі вчені вважають терміни омонімічними з твірними загальноновживаними словами [311]. Про близькість похідних від загальноновживаних слів термінів до омонімів свідчать чинники,

сформульовані, зокрема, В.Прохоровою: ознака, покладена в основу метафоризації чи метонімізації похідного слова-терміна, що може бути другорядною за значущістю, достатньо ізольовані сфери функціонування слова-нетерміна й слова-терміна, а також особливості реалізації у мовленні, детерміновані специфічними синтагмами, іноді особливим словотвором і словозміною [238, 15-16].

Одним із проявів динаміки лексико-семантичної системи є двобічний процес взаємодії терміна і загальноживаного слова, так звані *термінологізація* і *детермінологізація*. Якщо термінологізація здійснюється усвідомлено, шляхом обмеження поля, звуження і чіткого окреслення поняття, то зворотний процес подібного акту не потребує. Додамо, що поняття термінологічного поля відповідає конкретній терміносистемі, поза якою термін втрачає ознаки системності та валентності [208, 51].

Причини повної і часткової детермінологізації загальновідомі. Стосуються вони певною мірою кожної терміносистеми і визначаються насамперед позамовними чинниками: рівнем розвитку науки й техніки, практичним результатом яких є поліпшення рівня освіти й добробуту людей. Останнє спричиняє широке засвоєння нової інформації, що виходить за межі вузької професійної зацікавленості. Зростаюча інформативність торкається всіх сфер людського життя: політики, науки, техніки, мистецтва. Окрім того, опанування новою лексикою здійснюється у процесі використання нових побутових приладів і матеріалів, що входять у життя людини разом зі своїми назвами. Зауважимо, що процесові пізнання у сучасному суспільстві притаманні риси спонтанності й випадковості, а тому оволодіння людиною новими знаннями як явище частково неусвідомлюване й неконтрольоване стало закономірністю.

Одним із критеріїв розмежування терміна і слова є сфера функціонування. Такий підхід лежить в основі визначення терміна, сформульованого Г.Винокуром: „Термін – це не особливе слово, а тільки слово в особливій функції, функції найменування спеціального поняття, назви, спеціального предмета чи явища” [53, 5]. Виходячи з цієї дефініції, терміном, що за субстанціональною суттю є лексемою, може бути будь-яке слово, якщо воно обслуговує спеціальні галузі людської діяльності. Тим самим усі слова спеціальної лексики (принаймні більшість із них) є омонімічними до слів загальноживаних, від яких вони походять або з якими збіглися формально [311, 46].

Своєрідною є реалізація термінологічного значення у тексті. Як правило, терміни не підлягають метафоризації, підміні контекстуальними синонімами, не мають емоційно-експресивних відтінків та сполучаються з „нейтральними” словами. Ці умови мовленнєвого вияву обов’язкові як для термінів, так і для наукового стилю в цілому. Однак реальне функціонування часто суперечить потенційній „чистоті” й „нейтральності”. Цікавий за своєю нетиповістю висновок зробила І.Петрова на підставі аналізу лінгвістичних текстів монографії В.Звєгінцева „Предложение и его отношение к языку и речи”. Дослідниця виявила такі різновиди нестандартного функціонування термінів у науковому тексті: 1) упередженість, тенденційність мовленнєвих (авторських) термінів; 2) контекстуальна синонімія; 3) нетипове лексичне оточення [208, 25]. Отже, процес детермінологізації стосується не лише виходу терміна за межі поля та функціонування у „неспеціальному” тексті, але й усього наукового стилю. Своєрідну трансформацію наукового мовлення зумовлено об’єктивними та суб’єктивними чинниками: специфікою галузі науки та особистістю автора, творця тексту [208].

Якщо вести мову про структурно-мовні засоби вираження спеціальних понять, тобто про структурні типи звичаєво-обрядових та власне етно побутових термінів, то можливим і теоретично виваженим є застосування загальнотермінологічної структурної типології. В.Даниленко виділяє два типи таких засобів: мовні й немовні, що входять до складу загальної знакової системи, проте відмінні один від одного своїми особливими якостями [79, 7].

До мовних засобів вираження належать:

1) **Терміни-слова**, тобто слова-знаки:

а) *непохідні* (синхронічний рівень):

б) *похідні* (синхронічний рівень): *веснянка* “весняна пісня у східних слов’ян” (від *весна*); *дідух* “житній або пшеничний сніп із першого зажинку, що ставили в хаті на покуті (реалія різдвяного циклу)” (від *дід*) та ін.;

в) *складні*: *Полоскозуб* “перший день Великого посту”; *двободушник* “людина, народжена з двома душами: людською й демонічною, звідси її демонічні здібності”; *чорнокнижник* “людина-демон, що може управляти градовими хмарами та зливами, а також уміє контролювати врожайність та плодючість наступного року”.

2) **Терміни-словосполучення**:

а) *вільні словосполучення*, де кожний компонент – термін і може вступати у двобічний зв’язок. Таких словосполучень в обрядовій термінології дуже мало;

б) *зв’язані словосполучення*, в яких компоненти, взяті поза обрядовим контекстом, можуть бути й нетермінами, але як спеціалізовані словосполучення – це терміни, напр.: *Духів день* “народна назва свята Зішестя Святого Духа, яке припадає в православному календарі на 51 день після Великодня”; *Зелені святки* “народна назва свята Трійці”; *віфліємська зірка* “восьмикутна зірка на

жердині, що символізує народження Ісуса Христа; атрибут різдвяних обрядодій”. Таких зв’язаних (переважно лексикалізованих) словосполучень серед етнографізмів більшість. На нашу думку, це пояснюється тісним зв’язком цієї лексики з народним побутом, а також низьким рівнем власне термінологізації побутовизмів, що свідчить про архаїчно-синкретичний характер цих мовних одиниць.

До немовних засобів належать умовні знаки, графічні символи, цифри, що є важливими для ритуальної поведінки людини й набувають узагальненого сакрального змісту. Причину такої сакралізації вбачаємо в незрозумілості матеріальної форми (матеріальної субстанції) цих етнопонять широкому колу учасників обрядодій. Окрім цього, найістотнішою особливістю немовних засобів є їх умовність і штучне, свідоме закріплення.

З погляду структури термінів важливо визначити в широкому колі мовних засобів для вираження спеціальних понять ті типи слів-термінів, що становлять основу термінологічної лексики. В.Даниленко вважає, що таким номінативно-дефінітивним фондом термінології є самостійні (повнозначні) частини мови: іменники, прикметники, дієслова [79, 9].

Лексичне ядро будь-якої термінології становлять повнозначні слова-іменники, що їх традиційно в лінгвістиці називають загальними назвами, оскільки вони є узагальненими найменуваннями однорідних предметів. Проте використання власних імен у процесі етнографічного термінотворення трапляється дуже часто. На таку структурну особливість наукових термінів не раз наголошували О.Реформатський [241, 197], В.Даниленко [79, 10]. Звертаємо увагу на те, що така ж тенденція в етнографії має навіть більш регулярний характер, напр.: *Велесова борода, Зелений Юрій, Параскева-П’ятниця* та ін. Власні імена як структурний елемент аналізованої термінології бачимо в

більшості обрядових календарних хрононімах (назвах свят): *Варвари, Андрія, Головосіка, Івана Купала, Теплового Олексі, Святого Юрія, Кузьми і Дем'яна, Миколи-чудотворця* та ін.

Питання визначення структурних особливостей терміна тісно пов'язане з формотворенням у термінології. Виділяють в основному два формотворчі класи термінів – терміни-імена і терміни-дії.

1. **Терміни-імена.** Граматичне значення цього класу визначається як предметність і виражається в категоріях роду, числа й відмінка. Істотною особливістю формотворення у термінів учені вважають відсутність регулярних утворень форм суб'єктивної оцінки, хоча повністю відкидати їх і тут не можна [78, 62]. Етнографізм суттєво відрізняється в цьому плані від інших, оскільки широкоживаний у художніх текстах і здатний регулярно утворювати форми за допомогою суфіксів суб'єктивної оцінки, напр.: *веснянка – весняночка* (“*Вийди, вийди, Іваночку, Заспівай нам весняночку!*” [Нар. перл., 12]), *трой-зілля – трой-зіллячко* (“...Зосталося лиш *трой-зіллячко*. Перше зіллячко-барвіночок, Друге зіллячко-василечки, Третє зіллячко-любисточок” [Нар. перл., 32]), *колядники – коліднички* (“*Ой за горочки, за калиночки, Ми коліднички з Верховиночки*” [Укр. п., 1989, 161]), *колядниченьки* (“...По червоному, по золотому, Платила би я любим гостенькам, Любим гостенькам, *колядниченькам*” [Нар. Перл., 61]), *Петрів ніст, Петрівка – петрівська ніч – нічка-петрівочка* (“*Малая нічка-петрівочка – Не виспалася невісточка*” [Нар. перл., 32]), *щедрівка – щедрівочка* (“*Щедрівочка щедрувала, До віконця припадала...*” [Укр. п., 1989, 178]), “*коза*” – “*козуня*” (“*Скачи, “козуню”, по яворові, Дай, Боже, здоров'я господарові*” [Укр. п., 1989, 181]), *гагілка – гагілонька* (“*Ой ви, дівки-паняноньки, Заграйте си гагілоньки...*” [Нар. Перл., 48]).

Серед етнографізмів представлено також усі три основні групи ознак, що різняться між собою значенням і граматичними ознаками. Якісні ознаки в етнографічній термінології не функціонують самостійно. Вони входять переважно як структурні елементи до обрядових термінів-словосполучень: **Великий піст, Велика Чотиридесятниця, Чистий четвер, Білий тиждень** тощо.

2. **Терміни-дії** серед етнографізмів представлені дуже широко. Вони іменують різні обрядодії та ритуальні дієства, що характеризують обрядову поведінку людини й етносу: **говіти, поститися, розговлятися, ховати діда, кликати весну** і т. ін.

Термін постає як спроба людської думки пізнати та організувати навколишню дійсність згідно зі своїми вимогами і потребами. З часом він устаюється в процесі когнітивної діяльності людини і спрямовується на відображення соціально організованої дійсності.

Актуальним у сучасному мовознавстві є питання інтеграції терміна і слова, конкретизоване, наприклад, Н.Михайловською у двох аспектах: 1) об'єднання термінів і нетермінів у єдиному лексико-семантичному комплексі, що сприяє зіставленню їх у параметрі „загальноживане – спеціальне” та 2) актуалізація окремої комунікативної сфери, функціонального різновиду мови. Зазначена умова дає змогу проаналізувати терміни й загальноживані слова як компоненти лексико-семантичної єдності у плані їх уживання і нормативних характеристик [178, 123].

Очевидно, функціональне дослідження, що передбачає орієнтацію на комунікативну роль терміна з урахуванням конотативних нашарувань як результату функціонування в різних стилях літературної мови (що зумовлено співвіднесенням термінів з різними формами суспільної свідомості), дає змогу

розглянути окрему мікрогрупу слів як фрагмент мовної картини світу (МКС), про яку вже згадувалося вище. Поняття мовної картини світу зводимо до мовного відтворення концептуалізованого досвіду людини. У мовознавстві усталився погляд на МКС як на наївну модель світу (див., зокрема [12, 297]), тобто таку, що відбиває донауковий погляд людини на світ. Проте, як зауважує Ю.Апресян, термінологічне словосполучення *наївна картина світу* позбавлене конотації меншовартості, адже „прописні істини”, що мають багатовікову історію, зафіксовані буденною свідомістю етносу як норми співжиття, відображені саме наївною картиною світу [13]. Однак тут дотримуватимемося дещо іншого погляду. Поділяємо позиції Б.Серебреннікова, О.Кубрякової, В.Постовалової, В.Телії, А.Уфимцевої, Л.Лисиченко та інших учених, які МКС розглядають у складі опозиції „мовна – концептуальна” картина світу, хоч і зазначають відсутність чіткої межі між ними. Мовна об’єктивація однієї з форм суспільної свідомості, як відомо, є одноаспектною, оскільки залишає поза увагою нескінченне розмаїття світу, а тому цілісний його образ створюється людиною у практиці різноманітних контактів зі світом за участю всіх форм свідомості – дотеоретичної (буденної), теоретичної (наукової і філософської) й позатеоретичної (релігійно-міфологічної і художньої)” [245, 40]. Питання про можливість створення загальної картини світу у всій її повноті і цілісності шляхом поєднання результатів світосприйняття, одержаних різними галузями людської діяльності, є досить дискусійним. Реальне його втілення вважаємо можливим за умови обмеження об’єкта дослідження конкретним фрагментом дійсності (вербально-об’єктивованої сукупності інваріантів картин світу, вироблених різними формами свідомості людини). Альтернативне сприйняття одного фрагмента реальності різними суб’єктами (зазначимо при цьому, що діячем може бути „1) окрема людина (емпіричний суб’єкт); 2) окрема група

людей (товариство); 3) окремих народ (народи); 4) людство в цілому” [245, 32]) визначається як співвідношення варіантів. Фрагмент національно-мовної картини світу у такому разі означимо як вербалізований інваріант відображеної різними формами свідомості людини дійсності.

Залежно від поставленої дослідником мети, можемо мати кілька варіантів реалізації дихотомії „термін – слово”:

– як один із виявів зіставного методу, де загальноновживане слово використовується як своєрідне „тло”, на якому виявляється специфіка терміна;

– у процесі термінологізації як результаті вторинної номінації на базі загальноновживаної лексики;

– унаслідок детермінологізації, що відбувається шляхом виходу терміна за межі термінологічного поля і функціонування його у неспеціальних текстах (насамперед у художній літературі);

– як результат інтеграції сфер застосування терміна і виявлення типових його мовленнєвих реалізацій у текстах різних функціональних стилів (з урахуванням детермінологізованого характеру), що сприяє витлумаченню конкретної терміносистеми як наукового фрагмента національно-мовної картини світу.

Отже, етнографічна лексика традиційної народної культури є початковою ланкою становлення будь-якої національної терміносистеми: вона відображає світ в синкретично-міфологічній єдності всіх його рівнів і підсистем. Проте вже в цій початковій ланці можна виділити тематичні класи обрядових термінів (локативи, хрононіми, назви дійових осіб, найменування ритуальних дій тощо), що свідчить про соціально-обов’язковий характер цих мовних одиниць.

1.3. Етнолінгвістичний аспект

Останнім часом відбулося виокремлення етнолінгвістичної теорії з етнології й фольклористики, з одного боку, та власне лінгвістики, – з другого. Формується статус етнолінгвістики як самостійної інтердисциплінарної галузі. Додамо до цього, що становлення етнолінгвістики як комплексного міждисциплінарного напрямку відбулося завдяки внутрішнім шляхам розвитку науки про слов'янські старожитності та самої лінгвістики (передусім етимології, лексикології та семасіології). Спричинилося це необхідністю залучення широкого етнокультурного контексту для реконструкції вихідних значень і шляхів еволюції давнього шару культурної семантики мовних одиниць, зокрема й етнографізмів У зв'язку з цим дослідження етимології та структури терміносистеми як семантичного розряду лексики пов'язане з теоретичним розв'язанням у мовознавстві таких питань, як визначення і критерії виділення терміна як спеціалізованої лексичної одиниці, а отже, його лінгвістичної сутності та структурних особливостей.

Людину завжди цікавила проблема взаємовідношень мови й реального світу, мови й мислення, мови й мовця. Комплекс *мова – мислення – світ* як об'єкт вивчення з'являється з того моменту, коли стає можливим говорити про початок формування лінгвістичних знань. У межах цього комплексу так чи інакше постає питання можливості пізнання предметного світу, його законів і механізмів. Тому в процесі номінації представлено обидва підходи до структури поняття: від конкретного до абстрактного і навпаки. Творячи слово, мовець використовує дві мисленнєві операції: від конкретного чуттєвого образу до абстрактного уявлення, далі на основі пізнання властивостей об'єкта конкретизується структура поняття з огляду на його зв'язки, якийсь із зв'язків висвітлюється у мотивальній ознаці слова, воно включається у мовленнєві

відношення, набуваючи конкретного чи абстрактного (класифікаційного) значення.

Провідну роль у плані розмежування за національно-специфічним характером картин світу, зумовлених „об’єднаною духовною енергією етносу” (В.Гумбольдт) відіграли філософсько-суб’єктивні ідеї Н.Гердера (порівняймо твердження Н.Гердера – „народний дух мислить словами”). Ці ідеї значною мірою сприяли появі відомої теорії мовного релятивізму Сепіра-Уорфаз її ідеєю залежності мислення, світосприймання, світобачення, поведінки та розумової діяльності людини від прийнятих форм слововживання, природи і характеру конкретної мови. Неогумбольдтіанство становить сукупність концепцій і шкіл, що виходять із приписування В.фон Гумбольдтом мові сили, що творить завдяки цій діяльності своєрідний світ мовних смислів. Процеси розумового структурування світу і формування світогляду членів певної мовної спільноти зводяться до дії внутрішньої форми мови. Зокрема, Е.Сепір виступав проти традиційного уявлення про те, що мова – це лише зовнішня форма вираження думки. „З погляду мови, мислення може бути визначене як найвищий прихований або потенційний зміст, який можна досягнути за умови тлумачення кожного елемента мовленнєвого потоку як максимально наділеного концептуальною значущістю. З цього випливає, що межі мови і мислення в строгому розумінні не збігаються. В кращому разі мову можна вважати лише зовнішньою гранню мислення на найвищому, найбільш узагальненому рівні символічного вираження [10, 211]. Отже, сприймаємо світ з позицій нашої мови відповідно до певного узусу чи традиції, тобто світогляд мовного колективу визначаємо структурою його мови. В.фон Гумбольдт неодноразово відзначав, що мова виражає і формує специфіку нації, народу, відображає характер національного бачення світу, що сутність мислення різних народів потрібно

шукати в їхніх мовах. Апогеєм усіх лінгвістичних досліджень учений вважав визначення світосприйняття народів через їх мови [73, 83].

Основними поняттями в працях В.фон Гумбольдта були мова, народний дух, культура. „Мова, – писав учений, – не є витвором діяльності, а мимовільною зміною духу”, її „не можна назвати витвором самого народу”, „мова є чимось вищим від людини”. Істотним моментом у працях науковця є введення ним поняття „внутрішня форма мови”, яка організовує внутрішню єдність мови, об’єднує „звуковий матеріал і дух народу”. Кваліфікуючи внутрішню форму як „механізм поєднання думки зі звуком”, спосіб „репрезентації значення”, В.фон Гумбольдт визначає її як формівний і творчий початок мови, виражений у вигляді застиглих зовнішніх форм (звуків, слів, значень). У способі позначення, що фіксує особливості національного світосприймання, вчений побачив джерело розмаїття мовних форм на позначення однієї позамовної реалії, індивідуально-специфічне для кожної мови у своїй основі. Фантазія і почуття, вважає вчений, породжують індивідуальні утворення (*Gestaltungen*), у яких відображається індивідуальний характер нації [74, 101].

На позитивну рису вчення В.фон Гумбольдта про внутрішню форму мови вказує Г.Шпет. На його думку, внутрішня форма використовує зовнішню форму для вираження будь-якої модифікації осмислюваного предметного змісту. Вираження (зовнішня форма) і зміст (внутрішня форма) у конкретній реальності свого мовного буття становлять не тільки нерозривну структурну єдність, але й собі тотожне буття соціально-культурного типу [331, 67].

Акцентуючи увагу на творчій ролі мови в упорядкуванні хаотичного досвіду і конструюванні картини світу як цілісного відображення мислення і пізнання, В.фон Гумбольдт вважав, що називання предметів, явищ та реалій

позамовної дійсності має чітко виражений культурний характер. Цю форму можна зіставити з прийнятою в сучасній термінології мовною або лінгвістичною свідомістю, яка є частиною свідомості нації.

Особливу увагу привертає наукова спадщина О.Потебні. Концепція внутрішньої форми, зв'язку слова та думки стала підґрунтям сучасного пояснення номінаційних процесів. Імітація – це перехід від індивідуальних чуттєвих образів до формування уявлення шляхом спільної практичної діяльності мовців. У результаті створюється конвенційне поняття, з якого обирається ознака чи ознаки, що стають мотивувальною базою номінації з урахуванням закономірностей мовної системи й настанов номінаторів.

Аналіз етнографічного матеріалу свідчить про те, що етномовна свідомість формує глибинні шари картини світу. Засобами тієї чи іншої мови по-різному моделюється навколишній світ, створюються моделі конкретних національних культур. Розуміння співвідношення мови, свідомості і культури має важливе методологічне значення: відображення дійсності не є „дзеркальним”, воно завжди має творчий, перетворювальний характер. Слова-символи виключно конвенціональні, тобто вони вживаються для позначення результатів трансформованого відображення, його модифікованим, соціально значущим вираженням.

Синтезуючи та переосмислюючи творчий доробок своїх попередників, О.Потебня проник у механізм поєднання думки зі словом та міфом. Порівняльно-історичне зерно потебнянських розвідок у сфері фольклору та етнографії одним із перших наблизило вченого до проблеми реконструкції архаїчного мислення, міфологічних уявлень, відображуваних внутрішньою формою обрядового акту, елемента обряду. На відміну від В.фон Гумбольдта, О.Потебню цікавить насамперед психологічний аспект акту номінації,

спрямований на виявлення способу, у який “членороздільний звук” набуває характеру мовної одиниці з конкретним значенням. Ним є ознака, на якій ґрунтується процес номінації того чи того поняття, тобто внутрішня форма, що виражає зв’язок змісту думки зі свідомістю [230, 114-115]. О.Потебня підкреслював, що особливістю свідомості людини на перших етапах пізнання світу була глибока віра в те, що самою появою слова можна творити ним позначене. Він визначив три основні відношення символу до позначуваного: порівняння, протиставлення і відношення причинне, розглядаючи символ не лише „як стилістичну категорію, а як продукт культурно-історичного розвитку людства, пов’язаний із мовою, світоглядом, пізнанням світу; він вважав символ не тільки явищем мови, міфології, а й явищем усної художньої творчості в її родо-видових трансформаціях” [ССП, 6].

Згідно з концепцією О.Потебні, внутрішня форма виступає як універсальний спосіб генези слова через якусь конкретну (мотиваційну) ознаку; цю генезу не можна зводити тільки до діахронічного або тільки до синхронічного аналізу. Ступінь умотивованості, єдності внутрішньої форми з планом вираження важливий не тільки для загальноживаних слів, але й для термінів також (тим більше для термінів традиційної народної культури). На цьому положенні засновані міркування О.Потебні про відмінність і спільність між мовою і мистецтвом. Мистецтво (проза, живопис, скульптура), за уявленням О.Потебні, становить основу культури. На думку вченого, мистецтво і слово зближує те, що обоє вони є засобом створення думки, певного настрою суб’єкта. Художній твір є „синтез трьох моментів (зовнішньої форми, внутрішньої форми і змісту) результат безсвідомої творчості, засіб розвитку думки і самосвідомості”. [228, 68]. Те саме спостерігаємо у слові.

Заслугове на увагу детально розроблена типологія мотивацій весільних

обрядових номінацій О.Тищенка [282]. На його думку, спорідненість мови і культури зумовлює взаємозв'язок, взаємопроникнення методів різних галузей структурно-таксономічної лінгвістики. Так, загальноприйнятим став той факт, що методика компонентного аналізу та опозицій, вперше застосована в етнографії при вивченні понять спорідненості і свояцтва, була екстрапольована на лексичну семантику як один із надійних засобів виявлення типології семемної структури слова. Розроблені у сфері лінгвістики яруси, виміри системно-структурного аналізу лексики (парадигматика, синтагматика й епідигматика) нині активно застосовуються при моделюванні різних культурно-етнографічних і фольклорних понять. Діалектичний взаємозв'язок предметів і явищ об'єктивного світу відбивається у мові, позначаючись на взаємозалежності мотивованого й мотивувального слів як носіїв однакових і різних семем. Творенню нового слова передуює пізнання нового предмета або явища. Залежність нового для людського колективу предмета чи явища від інших, уже відомих і названих, мотивує вибір нової назви.

Ч.Фріз та З.Харріс говорять про існування так званого соціокультурного значення, пов'язаного з функціонуванням мови у певному суспільстві та в контексті певної культури. Натомість своєрідність парадигми (Ю.Найда, Дж.Р.Ферс та ін.), яка, як відомо, вступає у виразну опозицію до доктрини Л.Блумфільда з її ігноруванням семантики як такої, полягає у вивченні значення з позиції „співвідношення лінгвістичних моделей з моделями соціальної та культурної поведінки людини” [101, 12-13]. У своїх витоках окреслений підхід ґрунтується на твердженні В.фон Гумбольдта про те, що мова виявляється універсальною за своєю суттю та національною за способами вираження.

З огляду на сказане вище можна припустити, що значення антропоцентричне, оскільки відображає найзагальніші властивості природи людини. Але воно є і етноцентричним, зорієнтованим на конкретний етнос. Кожна культура, своєрідно моделюючи свій „мовний образ світу” і категоріально-семіотичний код, виокремлює, лінгвалізує і модифікує релевантно-об’єктивний чи вибірково-суб’єктивний фрагмент дійсності, що неодмінно позначається на значенневих та виражальних засобах конкретної мови, способах номінації культури.

Сучасні дослідники майбутнє етнолінгвістики пов’язують з пріоритетністю вивчення ідіоетнічного й універсального у мові та культурі, з дослідженням співвідношення між культурною мотивацією та етнографічним планом обрядових знаків, специфікою вияву символічних та лексичних архетипів як можливим джерелом реконструкції первісного значення обряду чи його частини, з’ясуванням системи бінарних опозицій різних типів [107, 10].

Варто ще згадати про етносеміотику, або семіотику культури, як один з найновіших напрямів сучасної лінгвістики, який орієнтується на антропологію та етнографію, тобто вивчення передусім примітивних суспільств (Е.Холл, К.Леві-Стросс, К.Леві-Брюль, Р.Барт, К.Бюллер, М.Фуко та ін.). У зв’язку із звичаєвістю, нормами поведінки, етикетом, національними особливостями етносу, його психічним складом, ментальністю, матеріальним і культурним життям знак у культурі, обряді, міфі є предметом етносеміотики, або семіотики етнокультури. Ця наука є відгалуженням від загальної етнолінгвістичної теорії, яка спирається на високий ступінь семіотичності традиційної духовної культури, обрядовості. Ю.Степанов визначає етносеміотику як вивчення „неявного рівня” людської культури. Навіть тоді, коли особним об’єктом спостереження є цілком реальне явище, наприклад фольклорна весільна пісня

чи замовляння, семіотика вивчає їх як частину знакових систем певного суспільства [268, 41].

Один із фундаторів етносемантики, або нової етнографії, В.Гуденаф підкреслював, що „культура – це не стільки матеріальне явище, яке складається з речей, людей, їхньої поведінки, це радше організація цих складників у свідомості в певні моделі пізнання та інтерпретації світу” [344, 13]. Зазначений підхід, з одного боку, спирається на згадувані ідеї неогумбольдтіанців (Ф.Боаса, зокрема й на гіпотезу Сепіра-Уорфа), а з другого, – засвідчував про появу нового когнітологічного ракурсу. В окресленій проблематиці простежується вплив когнітивної орієнтації, пов’язаної з вивченням лінгвоментальних стереотипів як невід’ємних складників архаїчної мовної моделі світу, способів структурування і категоризації різних фрагментів фольклорно-етнографічної дійсності. Останнім часом дослідники зосереджують увагу не стільки на порівняльно-історичній інтерпретації архаїчної семантики побутової та обрядової культури, скільки на статичній структурно-семіотичній методиці етнолінгвістичного аналізу.

На думку О.Тищенка, в цих лінгвоментальних підходах культурний стереотип у семіотичній мові культури ототожнюється з макрознаком, тобто становить специфічний ментальний конструктор, закладений в свідомості людини через мовний знак [287]. Культурний стереотип становить оформлене у певній суспільній рамці уявлення про предмет, яке визначає, чим цей предмет є, як він виглядає, діє, як трактується людиною, як спеціалізується в її діяльності і т. ін. Це уявлення закріплене у мові, доступне завдяки мові і є колективним знанням про світ. Йдеться про певний мовно-культурний образ реалій, виражений через корелят між словом і предметом, який містить, за переконанням авторів концепції (Ю.Степанов, С.Проскурін, Р.Фрумкіна, А.Вежбицька, Є.Кубрякова),

по-перше, семантичні (дефінітивні) ознаки предмета і, по-друге, прагматичні, емотивно-оцінні елементи, що спираються у народній свідомості на міфологічне тло й аксіологію.

Отже, стереотип виступає засобом з'ясування кореляції між предметами і подіями народно-фольклорного образу світу, моделювання поведінки людини залежно від її соціальної ролі та функції в системі вірувань, релігійних уявлень, суспільних обрядів та інших семіотичних кодів [345, 13-17].

З іменами П.Богатирьова, Л.Виноградової, В.Проппа, М.Толстого пов'язуємо структурно-семіотичну категоризацію традиційних фольклорних та етнографічних фактів, обрядів і вірувань в синхронічному (статичному) плані за допомогою формальних і логічних понять з метою систематизації. Зазначений підхід становив органічне продовження методу Ф.де Соссюра, який бачив лінгвістику та етнографію в тісному поєднанні в рамках семіології як науки, що вивчає „життя знаків у рамках життя суспільства”.

Структурно-антропологічний напрям в етнографії, що пов'язується з іменем К.Леві-Стросса, став своєрідним імпульсом у процесі структурного аналізу морфології фольклору з його багатоелементністю, багаторівневістю, наявністю багатьох полів.

Останнім часом у рамках інтерпарадигмального підходу з'явився ще один напрям слов'янської етнолінгвістики – *лінгвістична аксіологія* [47; 95; 284]. У межах цієї галузі, що ставить за мету реконструкцію системи цінностей, складників етнічної та культурної традицій, виникає теза про те, що сприйняття і осмислення людиною довкілля виявляється похідним від культурно-історичного буття людини [18, 40].

Лінгвістична аксіологія орієнтується на вивчення системи цінностей етносу та способів їх репрезентації у мові та духовній культурі [див. про це:

284; 48; 18]. Програмні засади і перспективи цього напрямку у зв'язку з реконструкцією праслов'янського лексичного фонду, слов'янських старожитностей накреслив нещодавно А.Журавльов. Аксіологічні установи у площині матеріальної та духовної культури, що орієнтуються на відтворення сакрально-маркованого поняттєвого кола лексики, співвіднесеного з певними архетипами, мають різний ступінь експліцитності, прозорості. Останні найбільш яскраво виявляються при реконструкції за допомогою лексичних засобів соціальних структур, складників конкретної етнічної традиції – сім'ї, системи спорідненості і свояцтва, інститутів права та дару-обміну. У цьому плані моделювання таких ідіоетнічних елементів, як релігійні системи, міфологія, ритуали, характеризується проникненням в особливості просторового і часового маркування ментальних об'єктів культури – лінійно-дискретного або циклічного [95, 7-8]. Принцип аксіологічності, на думку окремих дослідників, спрямовується на „з'ясування рефлексів в ономасіологічній структурі оцінних категорій, зони модусу концепта, а також відбиття оцінно-ідеологічних характеристик мовного коду” [246, 46]. Саме оцінний компонент відіграє значну роль при виборі ідеї найменування („принцип вибіркової актуалізації”), тобто при виділенні одних об'єктів, ознак порівняно з іншими. В таких номінаціях об'єктивуються емоції, оцінки, ментально-інтелектуальний, логічний та психологічний комплекси, втілені у свідомість людини за допомогою когнітивно-ономасіологічних структур як способів аксіологізації довкілля та репрезентації знань [див.: 246, 46-47].

Семіотичне моделювання етнокультурної лексики, обрядової, звичаєвої, фольклорної, набуває нових імпульсів, а дослідження з цього кола проблем буквально „вибухового характеру” [23; 24; 25; 26]. Саме тісний емоційно-когнітивний зв'язок етносу з природним середовищем його функціонування

відкриває широкі перспективи для вивчення етнічного світобачення через лінгвокультурні ситуації, лінгвокультурні етнічні символи, які виявляються через взаємодію мовних, етнокультурних та етнопсихологічних чинників [321].

Інтерес до цих проблем зумовлюється тим, що концептуальне моделювання об'єктів народної культури, їхній синкретичний опис шляхом побудови логіко-поняттєвих координат дає змогу розкрити нові, малопомічені, приховані особливості структурування мовних одиниць, зокрема й етнографізмів. Крім того, проникнення у словесну та міфопоетичну символіку, змодельовану у цілісну систему, дає змогу на тлі загальнолюдських цінностей визначити національні пріоритети, етнонаціональні й стереотипні культурні ознаки [132, 229].

Всі згадані аспекти, напрями і прийоми можуть органічно поєднуватися при дослідженні етнографічної лексики як важливого джерела реконструкції первісного значення звичаєво-обрядової термінології, з'ясування принципів номінації обрядових актів, реалій, функції персонажів і т. ін., оскільки термін, як слушно зауважують М.Толстой та С.Толстая, виконує функцію семантичного стрижня, який організовує обрядові та міфологічні форми народної культури. Обрядовий знак підпорядковується властивим даній мові закономірностям формальної та семантичної організації лексики, правилам співвідношення з іншими одиницями й підсистемами словника [285]. Культурний термін входить у ряд міждіалектних синонімів, які створюють певну систему не тільки лінгвістичного, але й екстралінгвального (міфологічного, ритуального) характеру.

Аналіз лексичного матеріалу в контексті етнології засвідчує, що в структурі значення багатьох предметних слів визначається етнографічний і ширше – етнокультурний компонент. Це пояснюється тісною взаємодією мови і

культури, впливом етнокультурних, етнопсихологічних, етносоціальних чинників на мовні процеси, що викликає посилений інтерес до слова як з боку мовознавців, так і вчених інших галузей знань - культурологів, етнологів, психологів, філософів, фольклористів, міфологів.

Для представників мовознавчої науки важливим стає опрацювання за допомогою лінгвістичних методів широкого кола питань текстової компетенції народної культури, народної психології, міфотворчості, з включенням у поле зору таких об'єктів позамовної дійсності, як побут, природа, обряди, традиції, міфічні образи тощо в категоріях мовленнєвих стереотипів. Для студій такого напрямку характерна постійна увага до питань народного світогляду, народної психіки, ментально-мовленнєвих парадигм. Завдяки такому аналізу відкриваються додаткові можливості для наукового проникнення в сферу мовної свідомості, співвідношень мови та особистості, мови та культури особистості та етнокультури. Дослідження народної самосвідомості в мовних вимірах, у свою чергу, поглиблюють відомості в обширі народної етики, естетики, філософії, формують тим самим комплексну етнолінгвокультурологічну систему. Очевидним стає, що без урахування впливу того чи того етносу на мову, без опрацювання національно-культурного мовного компонента неможливо створити ефективну модель розвитку національної мови, тим паче української, в становленні якої (як нової літературної) народно-культурологічний чинник відіграв провідну роль.

Дослідження в цьому напрямку ґрунтуються передусім на антропоцентричній основі розуміння мовних явищ, отже передбачають, у свою чергу, антропоцентричну парадигму їхнього опису. Якщо виходити з постулату В. фон Гумбольдта, що „людина думає, відчуває й живе тільки в мові”[64, 64], то в словах і, ширше, в мовній системі бачимо наслідки великої праці

людського духу, тим самим національну мову сприймаємо колективним витвором духовної енергії народу. З другого боку, мовний феномен споконвіку служить своєму носієві засобом інтелектуального членування світу (природи). Тобто сама мова окреслює своєму носієві напрямки світосприйняття, оскільки, як відомо, має три плани – план предметної дійсності, план думки і план вираження цієї думки мовними засобами. Як зауважував І.Огієнко, „мова – це не тільки простий символ розуміння, бо вона витворюється в певній культурі, в певній традиції. В такому разі мова – це найясніший вираз нашої психіки, це найперша сторожа нашого психічного я” [203, 85]. Отож на перший план висувається проблема виділення, опису й систематизації тих мовленнєвих відрізків на тлі передовсім національне орієнтованих дискурсів, що визначають типові особливості українського народного життя, народних традицій і звичаїв, соціокультурний зріз, а через них – відмінності психічного стану, поведінки людини як носія національного характеру, національної ментальності. До того ж ураховується, що джерелом для етнолінгвістичних досліджень є не тільки й не стільки етнографізми, скільки основний масив стилістично маркованих і немаркованих словесних комплексів, що набувають виразних рис забарвлених в етнічному, психологічному, аксіологічному плані одиниць, стають вагомим чинником формування етномовних утворень.

Кожна мова, в свою чергу, відбиває світ по-своєму [176, 30]. М.Комлєв [126, 131] наголошує на тому, що елемент культури входить у структуру слова будь-якої мови як компонент його семантики. Проблема вивчення слова, на думку В.Колесова [122, 130], пов’язується з пошуком ментального концепту. І.Кононенко [129, 39] говорить, що національно-мовна картина світу тією чи іншою мірою „спроектована” на всі рівні мовної системи, однак на лексико-семантичному рівні розбіжності між різними мовами особливо виразні.

Національні особливості в мові відбиває лексика історико-культурного, етнографічного характеру, в якій простежується власний шлях розвитку народу. Т.Космеда [138, 58] наголошує, що саме при вивченні мов у культурологічному аспекті усвідомлюємо й виявляємо ті глибинні відмінності, що існують навіть у близькоспоріднених мовах. Особливо яскраво це виявляється у лексиці та фразеології.

Культурно-національна семантика закована у словах, фразеологізмах, цитатах тощо (В.Гак, Б.Ажнюк, С.Єрмоленко, В.Кононенко, Б.Ларін, В.Мокієнко, Є.Поливанов, О.Чередниченко, Ю.Солодуб, Л.Дяченко та ін.). Особливе місце серед лексичних одиниць належить словам та словосполученням, які вирізняються найвищою мірою національно-культурної значущості [183, 70], тобто тим, які здатні найбільшою мірою відбивати закарбовану в них культурну інформацію, в яких специфічно відбивається діалектичний зв'язок понять „мова” і „культура” і які значною мірою створюють так званий “вертикальний контекст” [183, 49].

Для позначення етнокультурних одиниць у системі мови використовуються різні терміни – „слова з національно-культурним компонентом семантики” (Є.Верещагін, В.Костомаров), „мовні знаки (національної) культури” (Н.Зайченко), „мовно-естетичні знаки національної культури” (С.Єрмоленко), „національно-культурні одиниці” (С.Прохорова), „культуреми”. Ще Л.Шухард вважав, що культура нагадує тканину, нитками якої є „слова” і „речі” . У новітніх дослідженнях її фундаментальні одиниці визначаються по-різному, їх називають „ідіо- та міфологемами”, „стереотипами”, „концептами”, „культуремами”. При цьому в усіх концепціях підкреслено, що первинні елементи культури мають змішаний характер: це і слова мови, і жести тіла, і поняття, що належать сфері мислення, і зображення

та звуки, що формують простір аудіо- та візуального сприймання. Вони так чи інакше стають знаками чи комплексами символів, „синкретами” уявлень чи „моделями” конкретних ситуацій. Кожна культура — мозаїчне поєднання логічних категорій та ірраціональних інтуїцій. Цим зумовлено завдання того, хто прагне виокремити й описати якусь культурну категорію. Він повинен знайти спосіб поєднати зовнішню форму культури, виражену і сконцентровану в конкретних словах, текстах і зображеннях, із її внутрішньою формою. За знаками дослідник має вловити їхній зміст і смисл, часто доступний тільки на рівні „підтексту” або ж прихований „між текстами”.

Зазначимо, що останній термін вживається на позначення базової одиниці стилістичної деривації [339, 36] та одиниці розуміння тексту [107, 6]. Під ними розуміють слова, що вирізняються своєю національно-культурною самобутністю і разом з іншими номінативними та реляційними одиницями формують національно-культурний потенціал художнього тексту. У нашому дослідженні поряд з наведеними термінами користуємося терміном *культурема* [180, 4-7], зважаючи передусім на те, що він акцентує увагу на лінгвістичній сутності поняття і є ширшим за обсягом свого значення. Цим поняттям об'єднуємо як мовні одиниці з національно-культурним компонентом семантики (безеквівалентну і фоново-конотативну лексику, за термінологією В.Костомарова і Є.Верещагіна [50, 56-59]), так і „культуромісткі” слова, що несуть у своїй семантичній структурі загальнозначущу інформацію, яка стосується культур інших народів. Як „деякі ідеали чи моделі культурної дії”, вони виконують пізнавально-світоглядну функцію, виступають своєрідним сховищем пам'яті культури про саму себе, універсальним механізмом суспільної пам'яті людства. Континічна концепція слова [175, 193] базується на визнанні того, що слово має здатність вміщувати в себе (результат) і в собі

(процес) суспільно-значущу інформацію, в тому числі й зумовлену загальнолюдською, регіональною, і звичайно ж національною культурою. Значна частина такої інформації міститься в лексичному тлі слів, наявному у змістовій структурі як етноміфологем, так і предметно-тематичних номінацій [175, 170]. Якщо у загальних назвах лише частина семантичних часток тла відбиває національно-культурну інформацію, то у предметно-тематичних номінаціях така властивість є характерною для всього лексичного тла. Він умотивований складною денотативною ситуацією, пов'язаною з первісним уживанням власної назви. Вони можуть бути наявними в асоціативно-вербальній мережі носіїв мови (відправника й отримувача) у вигляді „локальних асоціацій”, тобто віднесення означеного словом предмета до якоїсь сфери [175, 18]. Питомі предметно-тематичні номінації, подібно до етноміфологем, позначені національно-культурною специфікою на докомунікативному рівні. Вони генетично заковані у свідомості носія української мови.

Ситуація, коли якийсь поняття виражається окресленим словом чи групою синонімів, майже ідеальна. Водночас та сама категорія мислення може проявляти себе не тільки безпосередньо, а й опосередковано, тобто йдеться про мову не лише у сфері лексичної семантики, а й на рівні морфологічних, синтаксичних, стилістичних структур та їхніх значень. Інакше кажучи, культурема може міститися й у слові, і в реченні, і в тексті, і на інтертекстуальному рівні. Отже, для нас вона виглядає своєрідною розібраною мозаїкою, яку необхідно знову скласти з окремих частин. Зрозуміло, що між реконструкцією конкретної мозаїки і відтворенням абстрактного концепту є велика різниця. Правильність першої можемо перевірити візуально, логічно й

інтуїтивно. Правильність другого — тільки за допомогою логіки знань та інтуїції досвіду.

М.Комлев наголошує на необхідності визнання культурного компонента у значеннях слів [127, 46]. А.Зеленько доводить, що ігнорування етнографічного елемента не припустиме при дослідженні лексичної системи, бо призводить до спотворення справжньої моделі системи лексики мови [106, 68]. Виокремлення засобами мови фонових супровідних знань, уявлень, що достатньою мірою відтворюють набір життєвих стереотипів українського етносу, звернення до етнографічного матеріалу дозволяє простежувати за вживанням ритуальних словесних формул, обрядових термінів, що в своїй сукупності створюють розгалужену систему народного, часом напівзабутого, часом закріпленого за певною місцевістю мовного матеріалу. Наприклад, у старовинному весільному обряді, за звичаєм, свати, старости (в деяких місцевостях послы), батьки, дивоснуби (дуже рідко ними бувають жінки, свахи) з палицями в руках, що є емблемою їхнього титулу послів, з хлібом, сіллю та пляшкою горілки, в супроводі жениха та його дружка чи старшого боярина (в деяких місцевостях дружби або маршалка, що на ознаку своєї функції мають батога в руці), ідуть до батьків дівчини. Найменування залучених до сватання осіб (*свати, старости, послы, батьки, свахи, дружок, старший боярин, дружба, маршалок*) – неодмінних учасників весільного обряду – здавна досить поширені і відомі сьогоднішньому користувачеві мови. Виняток становить хіба менш відоме *дивоснуб (дівоснуб)* (Сл. Б.Грінченка *дівоснуб-дівоснуб* ставить в один ряд з назвами весільних „посередників” (старост, бояр, послів). Словник Є.Желехівського фіксує слово *дівоснуб* з відповідниками – наречена, вербувальник, слуга, лакей. Етимологічний словник М.Фасмера наводить дієслово *снубить* „звідникувати, з’єднувати, зводити” і похідні іменники зі

значенням „сват”, у тому числі українські *дівоснуб* (*дівошнуб*). Етимологічний словник української мови визначає *дівоснуб* (*дівоснуб*) як „сват, староста”, тобто утвореним з основ іменника (*дiва*) і дієслова *снубити*. Як результат деетимологізації розглядаються варіанти *дівослюб*, *дивошуб*.

Етнографічний компонент досить важливий, бо він відбиває життя певного суспільства, його матеріальну та духовну культуру, тобто такий компонент відображає певний спосіб життя етносу. Д.Добровольський застерігає проти включення максимально широкого кола мовних явищ у поняття національної культури [83, 39]. Він же наголошує на тому, що різні мовні спільності, послуговуючись різними інструментами концептоутворення, формують різні картини світу, що є, по суті, основою національних культур. О.Черепанова [319, 137] говорить про два рівні прояву культурного тла у лексиці: перший – відображення у лексичному складі мови та окремому слові специфіки матеріальної культури епохи, другий – вплив власне світоглядного фактора. Деякі українські вчені доводять, що лексичні одиниці, які передають національний колорит оригіналу, становлять досить великий і неоднорідний шар: вони позначають усе те, що є характерним для культури, побуту, традицій кожного народу впродовж різних історичних епох [127, 180]. Д.Гудков [72, 15] наголошує, що до цього часу досить мало приділялося уваги тому, як культуровідображальні елементи семантики слова впливають на його вживання у мовленні. Цілком погоджуємось з Ю.Бельчиковим (13, 55), який говорить про необхідність культурознавчого аспекта у філологічному дослідженні, а також К.Бабуріною [24, 48] у тому, що етнолінгвістичний аспект набуває важливого значення в історичній лексикографії.

Комплекс обов’язкових для кожного носія мови пресупозицій створює не лише систему лінгвокраїнознавчих понять, а значно ширшу „картину світу”

з властивими їй аксіологічними орієнтаціями народної культури. Етнолінгвістичний аналіз назв, що мають давні і не завжди прозорі витоки, вимагає звернення до історико-культурологічних коментарів. Цей підхід передбачає не стільки власне етимологічний підхід (хоч залучення таких даних становить важливий компонент етнолінгвістичного зрізу), скільки з'ясування розвитку значень у контексті історико-культурних змін, виявлення „внутрішньої форми” слів-історизмів, умов їх уживання нині тощо (порівняймо, наприклад, активізацію таких застарілих слів-понять, як *гетьман*, *булава*, *отаман*, *кошовий*, хоч на рівні власне історичних реліктів залишаються мовленнєві формули на зразок прислів'я „Від Богдана до Івана - жодного гетьмана”).

Свого часу Д. Чижевський, аналізуючи закономірності творення текстів в історії української культури на прикладі художньої літератури, говорив про домінування в ній двох основних стилів висловлювання думки — „монументального” (спрощеного, лаконічного) та „орнаментального” (ускладненого, багатослівного). Проте невідомо, наскільки кожен із цих методів побудови тексту справді відображає „живе” сприймання і мислення тогочасної людини, а наскільки копіює прийняті зразки. Тому зв'язок між стилістикою і поетикою текстів та емоціями, які мали б репрезентувати і викликати використані в них риторичні фігури, інколи дуже нечіткий. Прикладом продукування стереотипів в елітарній та популярній культурі є, скажімо, різноманітні „кліше”, на зразок фразеологізмів або ритуальних текстів (замовлянь, голосінь). Проте не можна говорити, що такі явища — тільки наслідок механічного розвитку думки. Замовляння, молитви чи голосіння часто складаються з усталених формул, які хоч упродовж тривалого часу і

залишаються незмінними, водночас виступають контекстом, у межах якого еволюціонує менталітет суспільства.

Як відомо, сприйняття слова через усвідомлення його внутрішньої форми, навіть на рівні „народної етимології”, прямо чи опосередковано визначає належність мовця до національної спільноти. Слідом за О.Потебнею І.Шевельов зазначає, що „внутрішня форма (форми) – це форма існування і безнастанного виявлення колективного світовідчуження (світогляду) даної народності”. Саме внутрішня форма в багатьох виявах містить той культурний компонент, який і знаменує „часткову герметичність” кожної мови. ВФ слова як частина цілого і як ціле, що становить собою первообраз позначуваного, є своєрідним містком між словом і культурою. Більше того, „слово є архетип культури” [331, 38].

У народній пам’яті, наприклад, міцно зберігається осмислення походження таких утворень, як *квітень*, *опеньок*, *оберіг*, *деруни*, *садиба* тощо. Вибір мотиваційної ознаки номінації нерідко визначається впливом національно зумовлених чинників, причому йдеться не лише про уподобання й мотиви, а й про самі принципи називання, спосіб мислення, що їх визначає, отже про мовну специфіку й неповторність (*барвінок*, наприклад, названий на ознаку приємного блакитного кольору – *барви*, пов’язану із традицією прикрашати барвінковим вінком голову нареченої на весіллі. Тому це квітка кохання, оспівана в багатьох народних піснях: „*Стелися, барвінку, низенько. Присунься, козаче, близько-близенько*” і под.). Показовими в цьому плані є мотивації народних назв грибів, породжені спостереженнями над їхніми властивостями з боку людей, близьких до природи, лісу, тих, для кого гриб є поживним продуктом, пор.: *синюк* (якщо гриб зламати, він на зламі синіє); *вишняк*, бо любить рости біля вишень; *печериця*, бо росте, тому й

вирощується в затемнених місцях (печері); *твердошкір*, бо має тверду оболонку, тощо.

Використання прозорості внутрішньої форми з національно специфічною мотивацією стає, зрештою, засобом текстотворення, орієнтованим на мовця з відчуттям слова як невід'ємного складника значеннєвого комплексу. Особливості національного характеру виявляються у мікрополі з ключовими питомими мовними утвореннями на позначення ключових для українців концептів на зразок *земля, мати, хата, хліб, доля*. Таким чином, буття внутрішньої форми слова, проявляючись через суто мовну площину, виходить за її межі. Внутрішня форма слова „вкорінена” у світ і відбиває у слові як результат акту пізнання новий виток буття, новий ракурс осягнення дійсності.

Як внутрішнє мотивування слова ВФ містить у собі його семантичний потенціал, його здатність до актуалізації, до „відкритості існування”; як ретроспективне призначення (етимон, мотив називання), вона несе в собі праобрази, в яких закладено „вроджені можливості уявлень” людини.

У нашому дослідженні лексеми, що характеризують реалії, властиві життєдіяльності окремої національно-культурної спільноти, традиційно називаємо етнографізмами, що позначають реалії матеріальної та духовної народної культури щодо тієї мови, в якій вони є первинними [135, 61]. Значний семантично-ментальний потенціал слів і словосполучень, що характеризують життя народу, закладено у тематичних групах на позначення предметів побуту, видів страв, напоїв тощо. Їхнє існування в комунікативних моделях, орієнтованих на соціокультурний аспект, дозволяє забезпечити специфічно-мовне відтворення єдності понять народної культури, оскільки в створенні національно орієнтованої „картини світу” важливе місце займають, наприклад, найменування предметів повсякденного вжитку, які своїм внутрішнім

наповненням, метафоричним уживанням передають специфіку національного життя часом послідовніше й опукліше, аніж описові стереотипи. Додаткове смислове нашарування, викликане етнопсихологічними чинниками, зумовлює виникнення національно окреслених уявлень, асоціативних зв'язків, властивих передусім українському етносу. Порівняймо, зокрема, вживання слова *макітра* у вислові *голова як макітра* (йдеться не лише про людину з великою за розміром головою, але й про того, кому болить голова від клопотів), *макітра розуму* (знижено про дуже розумного), похідні *замакітрилася голова*, *макітерья*; пор. також: *облизати (дістати) макогона* „дістати відкоша”, „бути побитим”.

В.Русанівський зауважував, що „мова є лакмусовим папером асоціацій” [244, 5]. Вплив національно-культурного компонента на мовленнєву діяльність позначається не лише в безпосередньому використанні етнічно орієнтованих слів і виразів, а й у способах і засобах слововживання, у процесах розвитку образності, експресії лексико-синтаксичних одиниць. Національно-культурний компонент тим самим „стає заголовком певного тексту, його словесним символом” [244, 7]. Звідси випливає перспектива вивчення етнічно визначених мовних компонентів через систему семантичних мікрополів, структурованих цими елементами текстів і парадигм.

Лексичне значення в багатьох словах супроводжується емоційно-експресивним компонентом. Передусім це так звані конотації, що характеризують вихідні значення слів, а реалізуються в переносних значеннях, а також метафорах, демінутивах, фразеологічних одиницях і т.ін. [12, 163]. Саме конотації і мають національну специфіку. Й.Стернін [271] та В.Чабаненко [317] розглядають конотативний компонент значення у зв'язку з інтенсифікацією останнього. В.Телія [281, 107] тлумачить конотацію як будь-

який прагматично орієнтований компонент плану змісту мовних сутностей, який доповнює денотативний граматичний зміст на основі відомостей, що співвідносяться з прагматичними факторами різного роду: з асоціативно-фоновим знанням мовців даної мови про властивості й вияви позначуваної реалії або ситуації, з раціонально- або емоційно-оцінним ставленням мовця до позначуваного, із стилістичними регістрами, які характеризують умови мовлення або сферу мовної діяльності, соціальні стосунки між учасниками мовлення, її форми і т. ін. Ключові слова з виразним національно-культурним забарвленням, передусім ті, що містять рудименти ще міфологічного мислення, „притягують” до себе інші компоненти тексту, істотно позначаються на його метафоричній, образній структурі. Відбувається процес їх включення не лише в текстову комунікацію, а й у соціокультурний контекст. Як зазначав Ю.Лотман, „такі поняття, як *дім, дорога, вогонь*, пронизуючи всю товщу людської культури і набуваючи цілих комплексів зв’язків у кожному її епохальному шарі, наситилися складними і настільки асоціативно багатими зв’язками, що введення їх у текст відразу створює численні потенційні можливості для непередбачуваних, з точки зору основного сюжету, вигинів оповіді”. Виникає система розгалужених синтагматичних зв’язків, аперцептних рядів, інших сукупностей, що в своїй єдності створюють своєрідні мовленнєві комплекси, текстові сюжети. В основі синтагматичних залежностей у межах конкретного тексту лежать відношення парадигматичного плану, що встановлюються, зокрема, на рівні словника. Саме загальномовні зв’язки між позначеннями, що відповідають певній культурній традиції, формують ті мікрополя, в яких визначаються їхні зближення, розходження, перетинання одне з одним, протиставлення семантичних одиниць тощо. Семантико-парадигматичні відношення між мовними компонентами соціокультурного спрямування

звичайно реалізуються відповідно до їх системної організації, шляхом етнопсихологічного зближення.

Сфера конотації у власне лінгвістиці розширилася, вийшовши за межі експресивно-оцінно-стилістичних рамок, вона захопила соціально-політичні, морально-етичні, етнографічні поняття. Ю.Ладигін [158, 82] доводить, що поняттєвий та емоційний напрямки тексту реалізуються значною мірою за допомогою конотативних значень. Він же говорить про конотативні смисли, що набувають когнітивного характеру й виступають як особлива форма прояву авторської точки зору. Як вважає Ю.Солодуб [260, 59], конотативний компонент лексичного значення, що сформувався на основі мовної категорії, є лише одним з його складників як структурно значущих частин. Різноманітність самих слів-образів як семантичної категорії, що характеризуються широким соціокультурним регістром, певною розпливчастістю поняттєвої структури, викликає неоднорідність поведінки цих одиниць щодо оточення. За цих умов використання словесної образності народної культури, зокрема в художніх текстах, зумовлюється не лише історико-культурною традицією, а й власне естетичними чинниками. Оскільки символіка образу є виходом за межі суто художнього аспекту, функціонування таких слів-образів зі сфери народної культури в художньому мовленні, як правило, веде до розширення рамкової організації тексту, аж до усвідомлення загальнонародних, а часом і загальнолюдських цінностей.

Актуалізуються такі культурологічні питання, як проблема слова (про що свідчать, зокрема, художньо-епістемологічна теорія М.Бахтіна, праці М.Мамардашвілі, С.Аверінцева), проблема софійності (Софії), проблема семіотизації реальності, комунікації, герменевтичного аналізу тексту, лінгвістичної відносності). Одним із центральних складників цієї проблематики

виявляється проблема архетипа як універсалії культури. Вона нерозривно пов'язана з питаннями теорії символу, теорії структур і семіотики. Проблема архетипу виявилася фундаментальною (як показав К.Юнг) і для сучасної психології тією мірою, якою вона сприяє дослідженню структур колективного несвідомого.

На цьому тлі актуалізується і проблема архетипу як символічної структурної одиниці культури, яка дозволяє розглядати теорію пізнання і культурологію в їх єдності. Культурологію поняття архетипу цікавить як універсалія культури і символічна форма, а гносеологію архетип привертає тією мірою, якою він асоціює проблеми символічного пізнання і аналізу національного менталітету.

Оскільки слово може використовуватися як метафора, образ чи символ мови, можемо відповідно оцінювати його як категорію культури. Ідеться не тільки про власне духовну культуру. Під нею розуміємо весь предметний світ людини, взятий з нормативно-ціннісної точки зору. Таке широке розуміння культури не виключає її розгляду як засобу формування людини, як її „творення”. Саме так аналізував культуру І.Кант, коли підходив до неї і як до форми уміння (тобто діяльності), і як способу самоздійснення людської особистості. В нашому контексті слово як категорія культури виявляється причетним до всього масиву цінностей людського буття. Проблема місця слова в ціннісному світі людини, тобто в системі культури, важлива для нашого дослідження в тому відношенні, що вона асоціює аналіз слова з національним менталітетом. Адже менталітет і є тим збігом форм духовності з формами існування (екзистенцією), що і можливе тільки в культурі. Отже, слово є рушієм розвитку будь-якої нації, зокрема в її культурному поступі. Це дозволяє розглядати його як категорію культури. Разом з тим слово може виступати і як

архетип цієї самої культури. Модель лексичного значення слова (і спеціалізованого певною сферою, зокрема етнокультурною) ґрунтується на діалектичних зв'язках мови і мовлення як продуктів і відтворювачів реальної дійсності, на пізнавальній функції самої мови, на її культурологічній і комунікативній природі як її єдиної сутності.

Висновки до 1 розділу

Мова бере участь у двох процесах, пов'язаних з картиною світу. Саме в її надрах формується мовна картина світу, один з найбільш глибинних шарів картини світу як такої. За допомогою мови знання, отримані окремими індивідами, перетворюються на колективний набуток, колективний досвід. Фактичним результатом відображення дійсності є концепти, або поняття, оскільки мова пов'язана з дійсністю через мисленнєву співвіднесеність.

Наукове поняття картини світу сьогодні перебуває в стадії свого формування: продовжуються спроби побудови його розгорнутого визначення і розкриття смислу, дискутуються питання про те, як розумно теоретично відмежувати картину світу від близьких феноменів, як категоріально характеризувати властивості і форми її існування.

Термін виникає як спроба людської думки пізнати та організувати навколишню дійсність згідно зі своїми вимогами і потребами. Термін народжується й усталюється в процесі когнітивної діяльності людини і спрямований на відображення соціально організованої дійсності.

Етнографізми є однією з початкових ланок становлення будь-якої національної терміносистеми. Вони відображають світ у синкретично-міфологічній єдності всіх його рівнів і підсистем. Проте вже в цій початковій ланці можна виділити тематичні класи етнографізмів, що свідчить про

соціально-обов'язковий характер цих мовних одиниць. З погляду структурно-мовних засобів вираження спеціальних обрядових понять виділяємо мовні (терміни-слова, терміни-словосполучення) і немовні засоби (знаки, графічні символи, цифри тощо).

Етнографічна лексика відповідає не всім вимогам, що висувають учені до ідеального терміна: спостерігається тенденція до їх відносної моносемічності у межах окремого термінологічного поля, проте ці терміни у переважній своїй більшості мають суб'єктивну модальність, позначену експресивністю. Окрім цього, в обрядовій терміносистемі спостерігаємо тенденцію до систематичності, яку розуміємо (слідом за О.Реформатським) як здатність терміна утворювати похідні слова, тобто максимальну парадигматичність. Не можна казати також і про інтернаціональність етнографізмів, тому що цей лексичний шар має яскраво виражений національно-диференційний характер. Невідповідність етнографізмів більшості вимогам до терміна як такого свідчить про їх низький рівень термінологізації з огляду на їх архаїчність і побутово-звичаєву природу.

РОЗДІЛ 2. ЕТНОГРАФІЗМИ В ЛЕКСИЧНІЙ СИСТЕМІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ

Усі слова, якими більш-менш активно користуються люди в своєму житті й своїй діяльності, входять до лексичного складу мови. Вони перебувають у постійних зв'язках одне з одним, утворюючи свою власну систему в єдиній системі мови.

Лексична система весь час розвивається за своїми внутрішніми законами, а також під більшим або меншим впливом суспільно-історичних умов життя народу. Саме в лексичному складі найбільше відображається розвиток мови в усіх структурних компонентах і функціонально-стильових різновидах, а також єдність і взаємодія лінгвістичних і соціальних факторів. Це основна причина змін, що відбуваються в мові. Ті чи інші реалії виходять з ужитку, внаслідок чого слова, що їх позначають, перестають бути загальноживаними, зрозумілими для носіїв мови, звужують сферу свого поширення і поступово виходять з ужитку. Натомість приходять інші суттєві реалії, а отже й нові слова.

Мова є сприйманий мовною свідомістю і відтворений у тій чи іншій єдності етномовних знаків об'єктивний порядок дійсних чи уявних речей. Тому сама вона є системою, підвладною своєму власному порядку [262:45]. Об'єктивний порядок речей докілья через посередництво свідомості тим чи іншим чином об'єктивує і порядок мовних одиниць. Мова оперує ними у часі і просторі, тому їхня уявна безсистемність (на тому чи іншому рівні) у синхронії виявляє системність у діахронії. Щодо лексики це означає, що кожне слово мови прямо чи потенційно пов'язане з іншими словами. Як відбиток речової і поняттєвої сутностей будь-яке слово одночасно виступає лексико-семантичної та лексико-граматичною сутністю. Слова на лише мовні знаки реалій і відбитки

понять про ці реалі, а й знакове втілення складної системи співвідношень між реальними речами, що перетворюється на не менш складну систему відношень між поняттями, яка є більш-менш адекватним відбиттям першої. Мова як система і слово як елемент цієї системи виступають реаліями дійсності. Уточнюючи поняття самого слова, даючи йому визначення і вивчаючи його зв'язки з іншими мовними реаліями дійсності – фонемою, морфемою, речення, текстом – поглиблюємо знання не лише про мову як людський феномен, як систему знаків, але й про саму дійсність [22, 373].

2.1. Етнографічна лексика в загальномовному словнику

Слово – це основна структурно-семантична одиниця мови, план вираження якої репрезентує лексема, план змісту – семантема, а план граматичної форми – словоформа, то системність лексичних одиниць можна розглядати в трьох аспектах – лексематичному, семантичному, граматичному. Лексичний склад мови репрезентує загальномовний словник. Хоч який би великий не був він за обсягом, та всього лексикону тієї чи іншої мови в цілому ніякий словник охопити не може. Проте, повний словник мови включає (принаймні прагне до цього) майже всі загальномовні лексичні одиниці мови, що становить як активний, так і пасивний лексикон високорозвиненого мовного колективу. Опис лексики в такому словнику має суто інвентаризаційний характер, і ознакою його системності виступає алфавітний принцип розміщення слів реєстру. Щодо чіткої системи всієї сукупності мови існують протилежні думки – повне її заперечення, коли говорять про „хаос лексичного руху” [202, 47] з огляду хоч би на недостатність досліджень його закономірностей, і, навпаки, визначення більшої чи меншої стрункості лексичної системи, що, в свою чергу, становить єдність лексематичної (номінативної) підсистеми і

лексико-семантичної (значеннєвої, смислової, змістової) підсистеми мовних одиниць. Ця єдність органічно взаємодіюча пов'язаних між собою лексематичних і лексико-семантичних полів, що перекривають одне одного. Ми підтримуємо визначення системи, згідно з яким її вважають механізмом, частини якого діють узгоджено, взаємопов'язано, функції одних елементів залежать від функцій інших елементів [202, 47]. Тому ставити питання про словниковий запас як про безсистемний набір мовних одиниць вважаємо методологічно неправильним. Це означало б брати під сумнів закономірний розвиток природи і суспільства, адже мову не можна розглядати поза контекстами – соціальним, історико-культурним, інтелектуальним, власне лінгвальним. На гіпотетичного мовця спрямовані об'єктивовані мовні одиниці, які фіксує словник, а реальний мовець привласнює їх для власного самовираження. Здатність до сполучуваності з іншими словами максимально матеріалізує значущість лексеми в мові, а також забезпечує її подальше переосмислення. Образність – це результат здатності мови створювати образи із сполучення слів, все одно, образний чи безобразних [229, 104].

Системні зв'язки між словами, які належать до лексичного фонду української мови, ґрунтуються не лише на формальних, значеннєвих і генетичних зв'язках. Слова об'єднуються у групи, або підсистеми, також за диференційними ознаками, узагальнюваними на основі характеру їх функціонування. Так, певну частину лексичного фонду утворюють загальноновживані слова, використовувані в комунікативній практиці без будь-яких обмежень, що можуть зумовлюватись такими соціолінгвістичними чинниками, як професійна приналежність, освітні і вікові характеристики, зв'язок з відповідним діалектним середовищем носіїв літературної мови тощо. Загальноновживаним протиставляються слова, що мають обмежені сфери

функціонування, безпосередньо зумовлювані згаданими та деякими іншими причинами. Слова обмеженого вживання об'єднуються у підсистемі спеціальної лексики. У мовній практиці виявляється ще одна суттєва відмінність між словами: одна частина їх становить групу активно вживаних лексичних одиниць, інша – позначена пасивним вживанням у мовленні. Неоднорідна лексика сучасної української мови і з стилістичного погляду, що також дає цілком аргументовані підстави для поділу слів за диференційними ознаками стилістично-функціонального плану. Отже, підставою для функціональної диференціації лексики української літературної мови виступають три основні типи ознак: 1) сфери вживання; 2) співвідношення активного і пасивного словникового складу в лексичному фонді; 3) стилістичні засади вживання слів у різних формах комунікативної діяльності.

За сферами вживання словниковий склад української мови поділяється на загальноновживану і спеціальну лексику, або лексику обмеженого вживання.

Загальноновживану лексику кваліфікують також як загальнонародну. До її складу належать слова, використовувані всіма носіями літературної мови незалежно від будь-яких додаткових соціолінгвістичних умов. У межах загальноновживаної лексики виділяються, звичайно, вужчі за кількісним складом, але конкретніші за значенням групи слів, що позначають предмети побуту в широкому розумінні, необхідні для забезпечення життєдіяльності людей, явища природи, процеси трудової діяльності, економічні, суспільно-політичні, морально-етичні поняття тощо. При цьому необхідно звернути особливу увагу на те, що загальноновживана лексика — це динамічна, рухлива підсистема. Виступаючи стійкою основою функціонування лексичного фонду

сучасної української мови, вона завжди відкрита для поповнення словами, які втрачають ознаку обмеженого вживання і стають загальноновживаними. У цьому переконують численні випадки розширення складу загальноновживаної лексики за рахунок слів спеціального вживання, так званих професіоналізмів, що об'єднуються в окремі системи термінологічних і номенклатурних назв. Згаданому функціональному перерозподілові лексики безпосередньо сприяють такі позамовні чинники, як розширення лексичного запасу носіїв української літературної мови у зв'язку з підвищенням їх освітнього рівня, популяризація спеціальних наукових знань у засобах масової інформації тощо.

Етнографічні діалектизми представлені тематичними групами слів, що позначають: 1) назви одягу і взуття (південно-східні говори: *дёрга* — груба, без оздоблення запаска; *керсетка* — жіночий одяг без рукавів; *кобеняк* — верхній одяг з відлогою без рукавів; південно-західні говори: *гачі* — вовняні або полотняні штани; *крисаня*, *клепаня* — різновид чоловічого капелюха, *чёрес* — широкий шкіряний пояс, *линтвар* — верхній одяг з баранячої шкіри); 2) назви страв (північні говори: *галагани* — вид печива, *жур* — кисла страва з вівсяного борошна; південно-західні говори: *гусянка* — ряжанка з овечого молока, *пlachинда* — різновид печива; південно-східні говори: *балабухи* — вид печива, *кваша* — солодка страва з житнього борошна, *потаци* — їжа з накришеного хліба, перемішаного з олією); 3) назви житлових і господарських приміщень та їх частин, знарядь праці, предметів побуту (північні говори: *арцаба* — одвірок, лутка, стовп у стіні, *оденок* — настил під копицею або стогом, *льонок* — частина ткацького верстата; південно-східні говори: *ковганка* — дерев'яна посудина для затовкування сала, *лампоч* (*лимпач*) — необпалена цегла з домішкою соломи, *підкат* — навіс для

зберігання сільськогосподарського реманенту; південно-західні говори: *колиба* — пастуший курінь, зимове дерев'яне житло гуцулів — лісорубів, *кбишниця* — повітка для зберігання качанів кукурудзи); 4) назви народних музичних інструментів (південно-західні говори: *дримба* — залізний інструмент у вигляді пружинистої залізної пластинки, *трембіта* — духовий музичний інструмент); 5) демонологічні назви (південно-західні говори: *арідник* — злий дух, старий і злий чарівник, *мольфар* — чарівник, злий дух; поліські говори: *мавка* — казкова лісова істота, русалка).

Склад етнографічних діалектизмів якнайтісніше пов'язаний з природно-географічними умовами побуту та характером господарської діяльності жителів відповідних районів України. Для прикладу можна навести лексичну мікросистему, яку утворюють назви приміщень, використовуваних в умовах відгінного вівчарства на території окремих районів Прикарпаття: *колиба* (*колеба*) — будівля, в якій сплять пастухи; *обора* — кошара, де стоять вівці перед доїнням; *струнка* — маленький загін, у який зганяють овець для доїння; *стая* — будівля з двох частин для ватри і переробки молока; *етика* — будівля, в якій переробляють молоко; *котарь* — місце під навісом, де доять овець; *завтра* — приміщення, в якому сплять пастухи, що стережуть худобу; *тражда* — рублена будівля, де вівці стоять у непогоду.

До активних лексико-семантичних процесів належить детермінологізація, внаслідок якої будь-який термін може стати загальноживаним словом. При цьому термін втрачає свою строгу концептуальність, системність, однозначність і набуває прагматичних властивостей, яких він раніше був позбавлений, тобто виникає нове слово з термінологічним значенням, яке вимагає уже не дефініції, а тлумачення. Розрізняють дві стадії детермінологізації: 1) уподібнення терміна до

загальноновживаних слів у зв'язку з активним використанням його поза межами спеціальної термінологічної системи, зокрема в текстах засобів масової інформації, розрахованих на широку й різноманітну аудиторію; 2) розвиток нових значень у відповідного слова на основі метафоричного вживання, наприклад: *казуїстика*: а) юридичний термін — застосування загальних статей закону до різних юридичних випадків; б) філософський термін — обговорення «казусів совісті», моральних труднощів, наприклад, у конфлікті між різними обов'язками; в) теологічний термін — формалізоване вчення про межі і міру гріха в різних ситуаціях; г) переносне загальнономовне значення — вправність, спритність у суперечках, у захисті яких-небудь сумнівних або фальшивих принципів, положень.

Широко входять в загальнономовний вжиток і представляють українську етнокультуру, етнографізми виступають термінами в наукових дослідженнях з етнографії. Але ця лексика така ж етнографічна, як і культурологічна, тому вона вимагає класифікаційного підходу при аналізі, виходячи із досліджуваного матеріалу, ми бачимо таку класифікацію:

1) власне етнографічна лексика:

а) предмети побуту: *баклага (боклага, баклаг, боклаг, баклажка), баняк, банячок, барило, барильце, водник, веретен, волок, гладущик, двійнята, дзбанок, копистка, кросна, макітра, мисник, рубель, сака (підсака, хватка), сито;*

б) обрядодії та ритуали: *Багат-вечір, Багатий вечір, Благовіст, Боярин, Великдень, Вербна неділя, Вербна субота, Вербний тиждень, весілля, веснянка, вечорниці, Вивід, Вівтар, Вінець, вінкоплетини, вінчання, засівання, зливки (зливання, обливання), колядування, одвідки, пострижини, поминки, Хрестини, щедрування;*

в) традиційні культові предмети: *божник, Веселик, Віно, вінок, клечання, маковійки, марена (купайлиця, купаїло), писанка, рушник, цвіт-папороті;*

г) дійові особи: *гудаки (веселики, музики), дружби, зять, коза, колядник, коровайниці, Маланка, невістка, пупорізка, свати, щедрувальник;*

г) обрядові страви: *бабина каша, бабка, битка, верч, дивень, жайворонки (сороки), калач, калита, коливо, коровай, корочун, крашанка, кутя, лежень, мандрики (мандриги), паска, писанка, шишки;*

д) обрядові рослини: *барвінок, безсмертник, васильки, верба, зілля, калина, мак, осика, полин, рута, часник;*

2) лексика етнокультурного характеру:

а) музичні народні інструменти: *бандура, бубон;*

б) предмети одягу: *бекеша (бекешка), бриль, бунда, вишиванка, веретянка, веретище, гачі, гугля, гуня, дерга, димка, жупан, запаска, капота, кептар, керея (сіряк, кобеняк, бурка), керсетка, кибалка (гибалка, обруг), кожух, кожушанка, крайки, кресаня, лейбик (катанка), личаки, літник, лопатушка, мазниця, малахай, намітка, очіпок (очіпок, чепець), очкур, плахта, пов'язка, сап'янці, свита, сердак, стрічки-бинди, чімарка (чемерка, чемерина), чоботи, шаровари, шушун;*

в) їжа та питво: *балабушки, бануш (мамалига), березівка, борщ, вареники, варенуха, вергуни, вишнівка, вівсяник, галушки, голубці, горохляники (горохв'яники), деруни (драники, драчаники), драглі (драглі, холодець), затірка, капуста, картопляники, квас, кваша, кисіль, кльоцьки, книш, ковбаса, ковбик, коржі, крупник, крученики (завиваники), куліш, лемішка, локишина, мед-вино, медівник, млинці, наливка, пампушки, перепічки, пироги, путря, ряжанка*

(*колотуха*), *сало*, *сита*, *січеники*, *соломаха*, *узвар* (*звар*, *киселиця*), *хляки* (*фляки*, *рубці*), *холодник*;

г) етнопсихічні типи: *батько-мати*, *ворон-кінь*, *гетьман*, *дівка*, *Душа-серце*, *козак*, *парубок*, *Серце-душа*;

г) фольклоризми: *воріженьки*, *голубе*, *сивенький*, *миленький*, *орле-сизокрилий*, *гаразд-негаразд*, *сонце-місяць*, *сонечко*, *місяченько*, *зіроньки*;

д) міфологеми: *Бог*, *Бог-Дух*, *Бог-Син*, *Господь*, *Доля* (*талан*), *Лісовик*, *Місяць*, *Небо*, *Перун*, *Покрова*, *Польовик*, *Сонце*, *Церква*;

е) демоніми: *Баба*, *Біс*, *Блуд*, *Відьма*, *Відьмак*, *Вій*, *Вовкулака*, *Домовик* (*похатник*, *господар*, *хованець*), *Злидні*, *Грець*, *Мавки* (*нявки*, *бісиці*), *Мара*, *Нічниці*, *Перелесник*, *Песиголовці* (*Бесиголовці*), *Русалка*, *Тряся*, *Упир*, *Чорна хвороба*, *Чорт*, *Чугайстер*.

Розвиток і вдосконалення мови як засобу спілкування відбувається насамперед у сфері одиниць лексико-семантичного рівня — слів, які, як уже зазначалося, становлять відкриту, динамічну систему. Функціонування словникового складу української мови постійно супроводжують такі процеси, як: 1) поява нових лексичних одиниць, покликаних до життя потребами називання тих або інших конкретних предметів у найширшому розумінні цього поняття, суспільних процесів і явищ, абстрактних понять різноманітних галузей науки, духовної і матеріальної культури тощо; 2) віддалення на периферію лексичного складу частини слів у зв'язку з втратою ними номінативної актуальності, спричиненої частковою або повною втратою суспільної ваги відповідними конкретними реаліями, соціально-політичними процесами, абстрактними поняттями. Подібний же принцип протиставлення характеризує лексику і з погляду її вживання у мовленнєвій діяльності:

частина слів належить до активно вживаних, інша — перебуває на периферії вживання і, отже, може бути охарактеризована як пасивна.

Зміщення образу в тому чи іншому слові є ознакою глибшого пізнання поняття про ту чи іншу реалію, тобто елементом вічного руху пізнання досі не пізаного. Жодне слово у словнику не відтворює поняття у всій його можливій повноті, а лише конструює загальний образ. Пізнати всю сутність життя слова (ні в синхронії, ні тим більше в діакронії), як і поняття, що його позначає слово, неможливо. Адже „наша мова – яскравий вираз всього того, що нас вражає, що ми відчуваємо, про що ми думаємо-гадаємо, того, що ми звемо духом або душею” [Мирний, 45]. Пізнання слова завжди йшло – або від речі до знака (встановлення системи), або від знака до речі (пошуки етимона, словесного образу, внутрішньої форми слова).

Етнолінгвісти сходяться на думці, що мова – це форма людської поведінки, яка виявляється в мовленнєвій діяльності, в конкретних актах і ситуаціях мовленнєвого спілкування [202, 401]. В.Гумбольдт уважав, що мова завжди втілює в собі своєрідність цілого народу, отже, вона може бути надійним шляхом до самопізнання не лише для окремої особистості, але й для всього етносу. Словниковий запас національної мови – це сукупний продукт дії системи рушійних механізмів мовного розвитку [91, 35]. Механізм мовної номінації як постійним внутрішньомовним процесом реагування на нові реалії дійсності. Цей процес відзначається багатоступеневістю – суб’єктивацією нового найменування у мовній свідомості колективу, а згодом об’єктивацією його в словнику, галузевому чи загальномовному. Внаслідок цього те, що фіксує мовна свідомість, фіксується водночас і мовною пам’яттю, стаючи потім мовною традицією.

Маючи у своєму розпорядженні такий словник, носій мови його творчо розвиває і доповнює. На історію накладається історія народу, у мові відбивається становлення його світоглядних позицій, соціальних устремлінь, духовних цінностей. Мова поступово видозмінюється, щось утрачає, але більше набуває, оскільки тонко реагує на кожний крок соціокультурного поступу свого носія. Тому витoki етносу можна продуктивно пізнавати за витокami слова. Скажімо, етимологізуючи в пошуках лексичної мотивації за функціональними ознаками реалії, знаходимо не лише етимон (форму, часто уявну, лише можливу), від якого пішло сучасне слово, але й, що важливо, простежуємо, реконструюємо „рух” значень, який свідчить про процеси вдосконалення реалії, становлення її „культурних” (суспільних) цінностей. Тим самим бачимо, як на окремих історичних етапах розвитку мови в різних соціокультурних умовах по-різному членується семантична реальність у слові, тобто так чи інакше змінюються співвідношення традиційних компонентів у його лексичному значенні – *денотативного*, що вказує на конкретні предметні характеристики референта, *сигніфікативного*, який відображає абстрактні властивості конкретних референтів, притаманні класові предметів чи явищ, *конотативного*, що виражає додаткові ознаки, необхідні для чуттєвого та раціонального сприйняття референта [202: 31, 76].

Основною ознакою лексематичної системності мови вважаємо здатність лексики до класифікації. Адже лексичний склад мови не аморфне поєднання мовних одиниць, а складне аплікативне утворення самодостатній відкритих лексичних полів, що перетинаються, взаємодіють одне з одним, частково чи повністю накладаються одне на одного, більшою чи меншою мірою перекривають одне одного. Л.Щерба мав цілковиту рацію, коли говорив, що всім мовам притаманні предметність, дія, якість [333, 77-100]. Через те всю

українську лексику можна розчленувати на кілька номінативних класів: 1) назви предметностей (предметні слова); 2) найменування дій і станів (вербальні слова); 3) найменування ознак; 4) найменування модальних та суб'єктивних кваліфікацій; 5) найменування комунікативних кваліфікацій; 6) найменування відношень; 7) назви волевиявлень та емоційно-звуконаслідувальних реакцій. Етнографізми, представлені в словнику, можна поділити на такі тематичні групи:

- звичаєві та обрядові: *колядувати (виколядувати), щедрувати (вищедрувати), відводи́ни, чоботи, розигри, родини, родиво, Різдво, вінець, вінкоплетини, Водохре́ще (Водосвяття, Водохре́щі, Орда́нь, Арда́н, Йо́рдан), воло́чіння, Голово́сік (Голово́сіка), Голо́дна ку́тя (дру́га ку́тя, голо́дний Свя́т-вечі́р), жо́рно, Ма́сляна (Ма́сниця, Ма́сляниця, си́рна неде́ля), коло́дки (Коло́дія) Благо́віст (Благо́віщеня), Вели́кдень (Па́ска, Па́сха), пи́санки (краша́нки, галу́нки), Ку́пала (Іва́на Ку́пала), Ма́рена (Ку́пайлиця, Ку́пайло), Ру́салиї, ми́колайчи́ки, Ро́згри (Ро́зигри), ма́ковійки, ве́чорниці, ві́но, дев'я́тини, дівчи́-вечі́р, дівчи́ник, ве́чорина, дру́жбини, збі́рня, голо́виця, за́граванки, заво́дини, гі́льце, коро́вайниці, гу́даки, хо́рунжий, пра́пор, диве́нь, ле́жень, ши́шки, во́рітна, по́кривання, скри́ня, би́ття ка́ші, по́калаци́ни (кала́чини), хлі́бини, дя́кування, че́сть, ро́зхідний бо́рец, сва́шини, со́роковини, ро́ковини, Про́води (Гро́бки, Мо́гилки), дев'я́тини, кни́ш, ві́ншівка, о́таман, ба́реза, ве́ртеп, „Ма́ланка” („Ме́ланка”), ря́джені (перебра́ні, переби́ранці, “ци́гани”), за́гребки, ка́нун, ко́лядник, ко́лядка, ко́ляда, ка́лач, ко́ливо, за́кладини, за́жінки, дру́ско, дру́жка, до́мовини, вхо́дини, ву́лиця, вінкоплетини, вінець, ве́сілля, Ве́рбна субо́та, Ве́рбна неде́ля, бо́ярин, ді́дух, за́сіва́льник, зві́здонос, пере́пічка, об́жінки, об́жінковий сні́п, ку́тя, кри́жмо, кле́чання, по́логи, зло́ги, наро́дини, ба́ба-пови́туха (бра́нка, пу́порізка, поро́дільна, рі́зна), свя́чене зі́лля,*

провідування (отвєдки, одвідки), хрестини, куми (хрещені батьки), бабина каша, зливки (зливання, обливання, помити руки), вивід, пострижини (обтинання, рубання, обрубубування), заплітання, посад, перейма, весільний похід, сватання, оглядини, заручини, бгання короваю, запросини, обдаровування, розплітання коси, розподіл короваю, перезви, рядження, хлібини, свашини, гостини, забави, годенки, досвітки, посиденки, супрядки, брання рушників, старости, свати, сватачі, сланці, печеглядини, полюбини, хустки, рушники, сватанки, барвінкові дні, засівання (посипання) та ін.;

- термінолексика ремісництва: бляхарство, броварство, гарбарство, гемблювання, чоботарство, різьбярство, лимарство, рибальство, рільництво, бондарство, бондарювання, гончарство, кошикарство, ткацтво, бредень (бродак, бродниця), верша (кошуля), волок, гарди, климля (кошара), невід, неріт, ость (остень, сандала), переміт, сака (підсака, хватка), ятір (в'ятер), пригркбища, погребіці, душник, кошниця, сковорода, золотарство, кожухарство, чинбарство, кушнірство, шапкарство, кобилиця, п'ялі (кросна), струг, плоскінь, матірка, бетельня, терниця, трапачка, миканка, дергальна, кужіль, мотовило, міток, чисниця, косичасте полотно, кросна, ремізки, ритки (регівниця), драчка, розміряч, косинець, отримач, прядило, мичка, веретено, верталь, гребінь та ін.;

- найменування людей за соціальною, свояцькою та кровною спорідненістю: братан, братанець, братанич, братаниця, братова, зять (зятенько), невістка (невісточка, невістонька), гуцул, гуцулка, бойко, гайдамак, кум, кума, хресник, брати (сестри) по хресту, названі брати (сестри), побратим, посестра, приймак, годованці та ін.;

- назви національних страв: хліб, балабушки (балабухи), бануш, борщ, холодник, вареники, варяниці, вергуни, галушки, гарбузова каша, запіканка,

бабка, голубці, горохляники (горохв'яники, хоми, горохові млинці), гречаники, стовбуни, деруни (драники, драчаники, терчаники), драглі (дріглі, холодець, гишки, студень), душенина, затірка, зрази, зубці, капуста, картопляники (м'ячки, мнялки), кваша, каша, кисіль, кльоцки, ковбаса, ковбик, коржі(жлиняники, жилавики, дужики),шулики (шуляки), крупник, крученики, кров'янка, куліш, лемішка, локишина, мамалига, медівник, млинці (блинці, налисники),пампушки (пампухи, балабушки),перепічки, печеня, пироги, пундики, пуиря, сало, січеники (товченики),соломаха, тетеря (рябко), хляки (фляки, рубці), шинкаваренуха, квас, мед (мудуха, квасний мед), наливка (вишнівка, смородинна, малинівка, слив'янка), пиво, ряжанка (колотуха, задаванка, сирокваша),сирівець, сита, узвар, бакуша, банти, березівка, різанка, сокове, соложенник, розсільниця, ріп'яник, риндза, кисляк, киселиця, кваша, бужанина, вурда, галамбець та ін.;

- *назви реалій народного одягу: сорочка, кептар, юпка (куртка, кохта), андарак, літник, димка, шорц, запаска, шаровари, жупан, кожух, кожушанка, кунтуш, опанча, свита, чуга, черкеска, шушун, очкур, крайка, черес, стрічка-бинда, лопатушка, кибалка, намітка, очіпок, хустка, загортанка, обгортка, завивало, запинало, куцик, овчина, оксамитка, дрібниця, гуцуляк, батуринка, опинка, осередок, чамара, рафка, раква, сіряк, сардак, сап'янци, решетила, кирея, киптар, кибалка, керсетка, катанка, картуз, корсет, бекеша, бешмет, волосянки, гайструк, шайтан, гальонки, гачі та ін.;*

- *назви житлових і господарських приміщень та їхніх частин: хата, двір, сінці, ганок, кліть, крильце, піддашшя, лавочка, комірчина, погреб, пивниця, покуть (червоний кут, святий вугол, Божній кут), божники, піл, приміст, мисник, димник, комин (посвітний комин, лучильний комин), гряди, балки, пересувка, косуля, балічка, опічок, сволок, стеля, саж, куча, стайня,*

курник, кадуб, вулик, довбня, розлоги, хлів, хижка, кирган, комора, катрага, сінник, шопа, повітка, возовня, сарай, мазанка, припічок, світлиця, покуть, возарня, воловня, гамазей, гартівня та ін.;

- *назви предметів побутового вжитку: розмірач, роздір, рожен, рогач, рогачка, різак, ритки, рептух, квач, карда, бердинка, бердо, бительня, січкаря, соха, сапіна, сапа, сапет, віник, жерт(д)ка, вісьмерик, драпак, гак, борона, вила, граблі, гарман, жорна, коса, копачка, заступ, млинок, мотика, обгортач, рало, сапа, соха, серп, троян, ціп, цурка, терниця, ступа та ін.;*

- *назви засобів пересування: бендюги, берлин, берлина, біда, віз, гринджоли, гарба, безтарка та ін.;*

- *назви посуду: ночви, солом'яник, кадуб, бочка, діжка, засік, скриня, копистка, патильня, качалка, кошик, гладущик, тлучко, полумиска, тарілка, ополоник, горнятко, кухоль, коцюба, макогін, товкач, друшляк, мішалка, колотівка, бочка, бодня, коромисло, рубель, чобан, барило, ринка, кіш, кінва, бражник, водяник, гелета, квасник, кварта, кашник, бербениця, макітра, баняк, цебер та ін.;*

- *найменування народних ігор і танців: туманочок, хлюст, хлібчик, кітька, кіні, квак, билка, бочка, воротар, вутечка, гаївка, горю-дуб, дудар, метелиця, горлиця, гопак, тропак.*

Важливу тематичну групу етнографізмів в загальнономовному словнику становить лексика, пов'язана з реаліями сільського господарювання, зокрема в ньому подано назви деяких сільськогосподарських машин та пристосувань: *граблі, гребка, жатка, саможатка, косарка, самокосарка, самогребка, лобогрійка, молотарка, самосійка, перевесло, копа, полукіпок; реалій землеробства: жнець, жниця, жнива; в'язальник, в'язальниця; кладій, кладільник; возій, возільник; тваринництва: самопас, ярмо, шкворінь, самопал,*

налигач, різниця, ричківня, бидло; бджільництва: безматень, липівка, вулик, бджоляник; рибальства: човен, сітка, сандоля, рогуля, рибальня, реж, хобот, кісниця, кімля, кармак, а також комерційної справи: рогове, рихта, волове. бджолове, возове, волосне.

Дуже повно в словнику представлено лексику, пов'язану з народними ремеслами, а також назви ремісників та членів їхніх сімей. Похідні слова від назви носія певної професії утворюють у словнику своєрідні гнізда, що налічують іноді до двох десятків слів, напр.: *бондаренко, бондаренчиха, бондарець, бондарник, бондарик, бондарисько, бондарка, бондарня, бондарство, бондарський, бондарча, бондарченя, бондарчук, бондар, бондарювання, бондарювати, бондарюга*. Такі самі гнізда утворюють ключові лексеми *гарбар, лндар (римар), кушнір, чибар, гончар* та ін., а також назви ремісничих майстерень: *гарбарня, гончарня, ковальня, кузня, колесня, шаповальня, чинбарня* та ін.; назви матеріалів, інструментів, виробів: *воротило, колесня, різак, різець, верстат, тканка, тканниця, чимбарка, сугак* та ін.

Наявні етнографізми належать не тільки до побутової та побутово-виробничої лексики. У загальнономовному словнику (особливо в Сл. Грінченка) широко представлено етнологічний контекст ботанічної номенклатури: *береза, бук, верба, граб, горобина, дуб, калина, каштан, клен, липа, ліщина, удовів чобіт, сіре зілля, сомостій, розрив-трава, рогіз, ріплях, хміль, кінський щавель, карлик, катран, безсмертник, без'язичник, вовче око, вовча ягода, кінський щавель* та ін. Ознакою номінації цієї групи слів є часте використання словосполучень "прикметник + іменник" та складних слів. Окрему підгрупу становить зоологічна номенклатура, напр.: *бик, тур, туркавка, сіроманок, зозуля, голуб, голубка, ластівка, віл, корова, ведмідь, вовк, лисиця, заєць* та ін. Помітну лексичну групу в загальнономовному словнику становить народна

медична номенклатура: *бешиха, болість чорна, волос, короста, трясучка, самостріл, родимець, різачка, хитрячка, хиндя, кила, бігавка, гострець, грець, лихоманка, тряся, рожса* та ін. Встановлення типових моделей номінації, з'ясування семантики слова, походження тієї чи іншої лексеми посідають значне місце в реконструкції мовних форм та визначення їхнього зв'язку з позамовною дійсністю.

Переважна більшість етнографізмів не належить до ядра словникового складу і перебувають на периферії лексичного складу мови. Використовуються здебільшого в літературі художній, науковій, публіцистичній із стилістичними настановами для створення місцевого колориту, для мовної характеристики персонажів, напр.: *кресаня (капелюх), жупан, намітка, постолі, свита, гривня* та ін.

Вони, по-перше, вживаються обмеженим колом мовців, по-друге, їх відносно велика нестійкість у мові зумовлена зникненням позначуваних цими словами предметів, понять, явищ навколишньої дійсності, а також перетвореннями в суспільно-економічному, політичному та культурному житті етносу. У межах етнографічної лексики виділяються слова, що зовсім вийшли з ужитку і семантика їх майже невідома сучасним мовцям. Це такі слова, як: *андарак* – спідниця з вовняної або напіввовняної саморобної тканини червоного кольору з закладеними ззаду складами, які по низу прикрашалися вишиваним орнаментом; *бабка* – спеціальна наковальня для клепання коси; *бабники (кухлики)* – форми, в яких випікали паски; *вагань* – довгаста довбана посудина; *мандрики (мандриги)* – обрядове печиво, що готували на Петра (12 липня) і роздавали пастухам, які наймалися пасти громадську худобу; та багато інших слів.

Ще одну групу цієї лексики становлять слова з меншим ступенем застарілості – етнографізми, які зрозумілі носіям мови без словників, напр.: *бандура, бандурист, бандурик, брама, булава, веретено, веснянка, вечорниці, галушка, голосіння, драбина, затірка, калита, коваль, кожух, коромисло, коровай* та ін.

Є ще велика група етнографічної лексики, яка відома мовцям в одному зі своїх значень. Наприклад, слово **грядка** в загальномовному словнику відоме із значенням “земельної ділянки, на якій щось посіяно”, а таке значення, як “жердка для підвішування кросен ткацького верстата”, вийшло з ужитку із зникненням предмета. Слово **гроб** відоме нам у значенні труна, а таке значення, як “вид весняної гри” відоме невеликому колу людей, знавцям етнографії. Слово **журавель** широко відоме із значенням “різновид птаха”, а такі значення, як “довга жердина, приладнана біля колодязя як важіль для витягування води, або й весь пристрій з такою жердиною” або “народний сюжетний танець, в якому танцюють, зображуючи журавля”, поступово виходять з ужитку.

Проте між шаром загальноновживаної ключової лексики і спеціалізованою етнографічною немає якоїсь сталої, неперехідної межі. Між цими шарами мовних одиниць існує найтісніший взаємозв'язок і відбувається постійна взаємодія. З одного боку, той чи інший етнографізм перестає бути зрозумілим для багатьох носіїв мови. Але через якийсь проміжок часу він може активізуватися, тому що повертається до життя предмет, який він позначає. Наприклад, слово *гривня* (грошова одиниця) належало раніше до стійкого лексичного запасу, потім перейшло в пасивний склад мови, а тепер знову повернулося в загальномовний словник в зв'язку з відновленням життя предмета.

Багато етнографізмів функціонують на регіональному рівні. З цієї причини вони не мають відповідників у загальнонародній мові, а позначувані ними реалії й поняття або передаються описово, або позначаються тими самими словами, що й у говорах. Таким чином, деякі з них можуть входити в систему загальнонародної лексики без змін, як єдино можливі слова для передачі означуваних ними понять, напр.: *бебешка* – вид кофти; *лейбик* – вид верхнього чоловічого і жіночого одягу; *керсетка* – жіночий одяг без рукавів.

У словнику такі лексеми пояснюються загальноновживаними одиницями, вказівками на регіони вживання і контекстами. Наприклад: **Бервення, бервено**, діал. Колода. *Де-не-де.. виглядали повалені останки печей або чорні перепалені обломки бервен* (Фр., VIII, 1955, 242).

Вегеря, діал. Вид танцю. *Підтикався та й давай вегері скакати перед громадою* (Кв.-Осн., II, 1956, 176).

Гердан, герданець, діал. Шерстяна стьожка або ажурний комірець з бісеру, якими в Галичині, на Буковині та Закарпатті жінки прикрашають шию або голову, а чоловіки – капелюхи. – *Вони [пани] за дорогі гроші скуповують.. старі килимки, гердани* (Фр., II, 1950, 129).

Гумно, діал. Тік з господарчими будівлями біля житла або за селом. *Одної суботи пішов пан по смачні вечері на прохід до огороду, з огороду зайшов на гумно* (Фр, II, 1950 ,99).

Залубні, діал. Сани з кузовом. *Одного вечора він покликав візника і велів йому на другий день злагодити залубні і дві пари коней* (Фр., III, 1950, 292).

Заноза, діал. Дерев'яна або металева палиця, яку вставляють у край ярма, щоб віл на випрягався. *Задумали чумаки в дорогу, Покупили собі вози нові, Поробили ярма кленові, Поробили занози дубові, Покупили воли полові.* (Чуб., V, 1874, 1028).

Нормативну спрямованість словника забезпечує детальне опрацювання кожної лексичної одиниці, а саме:

- 1) розкриття за допомогою тлумачення та переклад основних значень слів;
- 2) наявність найважливіших граматичних форм слова та його наголошування;
- 3) вживання стилістичних і спеціальних ремарок та поміток;
- 4) контекстні цитації, що підтверджують наявність у загальномовному лексиконі витлумачуваного слова, а також ілюструють його значення.

Для розв'язання проблеми опису етнографізмів, а також для комплексного вивчення цього шару лексики, потрібні, по-перше, довідники і реєстри назв об'єктів етнографії; по-друге, дослідження з історії становлення і формування даної лексичної групи; по-третє, тексти, які розкривають семантику спеціальних слів; по-четверте, виявлення типових способів і засобів словотворення, характерних для даної термінолексики; по-п'яте, статистичні дані, що характеризують аналізований лексичний шар. Крім того, потрібно враховувати різноманітні особливості традиційної культури, численні фольклорні матеріали, широку ретроспекцію мовних фактів, діалектні дані та результати етимологічних досліджень. Все це лежить в основі семантичної реконструкції, яка дозволяє співвідносити певний знак (мотив, символ) з іншими відомими варіантами цього знака та його значеннями з огляду на різні сфери матеріальної та духовної культури. Це дає змогу відновити глибинну семантику одного або інтерпретації різних проявів того чи іншого мовного знака.

У процесі створення будь-якого словника, крім визначення самих понять, доводиться розв'язувати проблему його хронологічних рамок,

авторського ставлення до різних типів слів, структури, внутрішнього характеру словникової статті, системи позначок [1, 75]. В словнику, безперечно, завжди постає завдання ремаркування спеціалізованих етнографізмів: **Борода** *етн.* Кущик жита чи пшениці, залишений господарем на обніжку після закінчення жнив.

Боярин, *етн.* Товариш молодого (жениха), який є головним розпорядником весілля; шафер. *Перед вечором прийшов молодий з боярами, свашками та світилками* (Н.-Лев., II, 1956, 181).

Дідух, *етн.* Сніп, який ставили за старим звичаєм у кутку хати перед Різдвом. *Йшла рокова, церемоніальна вечеря з примівками і обрядами по старому звичаю з дідухом і кутею.* (Фр., VIII, 1952, 100).

Заколядувати, *етн.* 1. Почати колядувати, співати колядку. *Жінки заколювали, вихваляючи гостинність господаря з господинею* (Кос., Новели, 1962, 94).

Замова, *етн.* Те саме, що **замовляння**. *Він проти того скарбу знає замову і зараз усе може узяти, тільки нема чим довести того добра* (Кв.-Осн., II, 1956, 229).

Замовляти, *етн.* Промовляти магічні слова, вислови, які, за народними уявленнями, маючи чаклунську силу, чинять вплив на кого-, що-небудь, лікують хвороби, загоюють рани і т. ін. *І ворожка ворожила, Пристрит замовляла, Талан-долю за три шаги З воску виливала* (Шевч., I, 1951, 83).

Засівальник, *етн.* Той, хто вітає з Новим роком і посипає при цьому зерном в хаті, кімнаті.

Засівати, *етн.* Посипати в хаті, кімнаті зерном, вітаючи з Новим роком. *Хоч друзів зерном засівають Було недавно ділом звичним, Повинен проста я сказать, що став цей звичай архаїчним* (Рильський, I, 1956, 450).

Звіздонос, *етн.* Той, хто носить зірку під час колядування.

Клечальний, клечаний, *етн.* Стос. до зелених свят. *Вони її з таким захватом співали, цю клечальну пісню, мирославські дівчата, невсипуці співухи* (Ільч., Козацьк. роду., 1958, 115).

Клечання, *етн.* Відрубані гілки з листям, якими на зелені свята прикрашають хату, двір.

Княгиня, *етн.* Жін. до **князь**. *Ні молода княгине, не піду до тебе на весілля: не подобна річ мені, старому, по весіллях гуляти* (Вовчок, I, 1955, 26).

Князик, *етн.* Зменш.-пестл. до **князь**.

Князь, *етн.* Наречений. молодий. [Дружки:] *Дружечки, панянки! Отступіться з лавки; Пропускайте дорогу Князеві молодому* (Н.-Лев., II, 1956, 430).

Крижмо, *етн.* Полотно або інша тканина як подарунок новонародженому від хрещеної матері. *Кума одріже полотна на крижмо* (Сл. Гр.).

Кутя, *етн.* Обрядова каша з ячменних або пшеничних зерен, уживана з солодкою підливою напередодні різдва чи водохреща. *Стоїть кутя на покуті, А в запічку діти* (Шевч., I, 1951, 365).

Літник, *етн.* Старовинний жіночий одяг із легкої матерії. *Сидить баба в літнику* (Чуб., III, 1872, 164).

Обжинки, обжинковий, *етн.* Закінчення, останній день жнив і свято з цієї нагоди. *Надходить осінь. Одробились у полі; справили обжинки* (Вовчок, I, 1955, 61).

Але не всі словникові статті, що пояснюють етнографізм мають спеціальну ремарку. У цьому разі сам опис реалії дає відповідну вказівку, що це етнографізм: **Абордаж**. Старовинний спосіб морського бою – зближення з

ворожим кораблем і зчеплення з ним для рукопашного бою. *Кинулися козаки на абордаж і за годину відмикали кайдани у невільників і пускали галери на дно* (Тулуб, Людолови, II, 1957, 110).

Багряниця. Довгий верхній одяг з дорогої тканини багряного кольору, який у старовину носили монархи. *І в багряниці довгополій Ходив по храміні, ходив* (Шевч., II, 1953, 325).

Бандура. Український народний багатострунний щипковий музичний інструмент з декою овальної форми.

Безсмертник. Народна назва рослин із сухими квітками, переважно безсмертків і тмину. *На покутті стояли образи в срібних шатах, завітчені васильками, гвоздиками, безсмертниками* (Мирний, II, 1954, 232).

Бердиш. Старовинна зброя – сокира з лезом видовжено-півкруглої форми, насаджена на довгий держак [Князь:] *Путяту вчастував один із твоїх людей почерез тім'я бердишем* (Фр., IX, 1952, 305).

Волинка. Народний духовний музичний інструмент, що складається з міха і вставлених у нього двох-трьох трубок; коза.

Входини. Народний звичай відзначити вселення в нове приміщення (звичайно житло); новосілля. *Пишно й бучно відсвяткував Бжеський свої входини й почав улаштовувати господарство* (Тулуб, Людолови, I, 1957, 241).

Гилка. Давня народна гра в м'яч – *Що було набігаєшся, нагуляєшся з хлопцями по тих горах, долинах, гилки, в довгої лози!* (Н.-Лев., I, 1956, 55).

Гопак, гопачок. Український народний швидкий танець, одиночний, парний або груповий. *Микола не втерпів і почав проти Задерживоста садити гопака.* (Н.-Лев., II, 1956, 232).

Водночас зауважимо, що деякі слова на означення реалій традиційної культури в Словнику української мови мали б супроводжуватися відповідними позначками або додатковими поясненнями в тлумачній частині статті:

Дроги. 1. Довгий без кузова віз для перевезення великих вантажів; биндюги. 2. Віз, пристосований для перевезення гробів. *Два ситих жеребці, укриті чорним сукном, везли кришку від труни на великих дорогах.* (Мирний, IV, 1955, 202).

Вінець. Корона, яку тримають над головами молодих під час обряду вінчання.

Багат-вечір, Багатий вечір. Вечір напередодні Різдва, коли [, за старою традицією,] виставляють на стіл багато [дванадцять ритуальних пісних] страв. *Заступало свято; настав багатий вечір* (Мирний, III, 1954, 32).

Бительня, бительниця. [У традиційному побуті –] Станок для первинної обробки льону, конопель. *Молодиці на сонці били на бительнях і тіпали коноплі* (Н.-Лев., II, 1956)

Запічок. 1. [У традиційному помешканні –] Місце на печі, відгороджене комином, або за піччю. *Нездужає Катерина, ледве, ледве дише... Вичуняла, та в запічку Дитину колише* (Шевч., I, 1951, 30). 2. Різної величини заглибини в бічній, задній або передній стіні печі, де зберігають предмети домашнього вжитку, продукти. *Там у запічку хліб. Та візьми цибулин зо дві та солі* (Кроп., IV, 1959, 331).

Жлукто. [У старому народному побуті –] Посудина, видовбана з стовбура дерева, в якій золять білизну, полотно. *Вона вибрала сорочки з жлукта, пішла на ставок прать.* (Н.-Лев., II, 1956, 288).

Жердка. [У старому народному побуті –] Горизонтально підвішена чи прикліплена перекладаина, на яку вішають одяжу. *Часом в неділю, Підпара здіймав з жердки жупан і надягав на себе широкий пояс.* (Коцюб., II, 1955, 52).

Деякі етнографізми пояснюються ремаркою *заст.*:

Вагани, *заст.* Довгаста дерев'яна миска для їжі. *Всі страву в вагани вливали і роздавали всім ложки* (Котл., I, 1952, 91).

Борошенниця, *заст.* Місце, комора, куди зсипають борошно. *Не жалкували братчики.. кращого припасу з своїх льохів, крамниць, борошенниць, куренів* (Тулуб, Людолови, II, 1957, 82).

Божник, божниця, божничок, *заст.* Поличка з образами. *Гафійка мусила нарізати з паперу нових козаків та квіток і обліпила ними стіни од божника до дверей* (Коцюб., II, 1955, 30).

Блохи, *заст.* Рід дитячої гри. *Старшенький.. грає з нею у коні, у блохи, у хрещика* (Мирний, IV, 1955, 70).

Благовіст, *заст.* Дзвоніння перед початком церковної відправи, служби. *На дзвіниці чатував старий пасічник Чмель, щоб зустріти молодих урочистим благовістом* (Тулуб, Людолови, II, 1957, 267).

Байдак, *заст.* Великий човен, яким плавали по річках і по морю. *Ой заграй, заграй, синесеньке море, Та під тими байдаками, що плвуть козаки* (Шевч., I, 1951, 199).

Балагула, *заст.* 1. Критий дорожній віз. *Балагула ледве примітно підіймалась на пригорки, то знов спускалась у неглибокі долини* (Н.-Лев., I, 1956, 408). 2. Візник на такому возі.

Благовістити, *заст.* Дзвонити, оповіщаючи про початок церковної відправи. *Бела неділя. В селі почали благовістить на службу* (Н.-Лев., II, 1956, 200).

Блохи, *заст.* Рід дитячої гри. *Старшеницький.. грає з нею у коні, у блохи, у хрещика* (Мирний, IV, 1955, 70).

Божник, божниця, божничок, *заст.* Поличка з образами. *Гафійка мусила нарізати з паперу нових козаків та квіток і обліпила ними стіни од божника до дверей* (Коцюб., II, 1955, 30).

Борошенниця, *заст.* Місце, комора куди зсипають борошно. *Не жалкували братчики.. кращого припасу з своїх льохів, крамниць, борошенниць, куренів* (Тулуб, Людолови, II, 1957, 82).

Вагани, *заст.* Довгаста дерев'яна миска для їжі. *Всі страву в вагани вливали і роздавали всім ложки* (Котл., I, 1952, 91).

Важниця, *заст.* Підставка для підважування вози під час змащування коліс. *Не цурається і важниці, аби б що-небудь взяти* (Кв.-Осн., II, 1956, 132).

Варниця, *заст.* Підприємство, де добувають сіль виварюванням її із води соляних джерел, озер та ін. *Звалив їх важкий сон після пекельної праці на рудниках та соляних варницях* (Тулуб, Людолови, II, 1957, 590).

Вечорниці, *заст.* В українському селі восени та взимку – вечірні зібрання молоді, на яких у будні дня поряд із розвагами виконувалась і певна робота, а в святкові – влаштовувались гуляння. *Ой, не ходи, Грицю, та й на вечорниці, Бо на вечорницях дівки чарівниці.* (Укр. лір. пісні, 1958, 357).

Виправа, *заст.* Посаг. *А в покоях шість сестер Ганниних, готуючи сестрі виправу, перегукувались з наймичками* (Н.-Лев., I, 1956, 138).

Виступець, *заст.* Груповий танок, який виконують, рухаючись по колу, підскакуючи й виставляючи руки в середину, то звужуючи, то розширюючи коло.

Вихрест, *заст.* Той, хто перейшов у християнство з іншої релігії. *А то – беззубий, говорливий, Сухий, невірний, як шкелет, І лисий, і брехун сварливий? То вихрест.* (Котл., I, 1952, 252).

Відбуча, *заст.* Повинність. *Хай одбуває одбучі* (Мирний, II, 1954, 282).

Відворот, відворіт, *заст.* За повір'ям – викликання за допомогою чарів почуття неприязні, огиди до когось, а також зілля яке використовується для цього. *–Та мені й не треба [привороту], - лицемірно мовила Екбаль і навіть позіхнула при цьому, - мені вже скоріш відворіт потрібен* (Л.Укр., III, 1952, 714).

Гуменний, *заст.* Прикажчик, що організовував роботу на току поміщика. *Ішов [пан] на гумна, де гуменний.. скінчив перегляд худоби, пригнаної з паші.* (Фр., II, 1950, 104).

Гуня, гунька, *заст.* Верхня одежа з домотканого грубого, перев. нефарбованого сукна. *Гутак натяг на плечі стару гуню і пішов оглядати худобу.* (Фр., V, 1951, 176).

Дев'ятини, *заст.* Поминки, вшанування пам'яті небіжчика на 9-й день по його смерті. *Справивши дев'ятини, він прибрався.. й поїхав в Чайки.* (Н.-Лев, III, 1956, 29).

Дерга, джерга, *заст.* 1. Товста і груба тканина, рядно, покривала, килим. *Він лежав дергою вкритий.* (Сл. Гр.). 2. Верхній жіночий одяг у вигляді плахти темного кольору. *Ось підвелася одна молодиця у чорній дерзі, підперезана червоною крайкою.* (Мирний, I, 1954, 345).

Димка, *заст.* Товста бавовняна тканина, перев. смугаста. – *Слухай, Дарко, чи ти ж собі справила таку спідницю, як то була в мене?.. – Ей, де там! Мати з димки пошили.* (Л.Укр., III, 1952, 652).

Дівич-вечір, *заст.* Обрядова вечірка молодої напередодні весілля; прощання з дівуванням. *У суботу дівич-вечір отбули, а в неділю повинчали.* (Стор., I, 1957, 362).

Діл, *заст.* Яма для мерця; могила. *Он там, у долині, під білими березами, копають уже діл глибокий, довічну хатину Чумакові.* (Коцюб., I, 1955, 182).

Домоправитель, *заст.* Той хто управляє чийм-небудь домом, веде господарство. *Рухом пальця закликає раба-домоправителя.* (Л.Укр., III, 1952, 447).

Досвітки, *заст.* Зібрання сільської молоді, організованої для спільної праці і розваг в осінній та зимовий час. *На улиці невесело, В хаті батько лає, А до вдови на досвітки Мати не пускає.* (Шевч., II, 1953, 128).

Досвітчана мати, *заст.* Жінка, у хаті якої молодь збиралася на досвітки. *Ніхто нічого з вечора не робить. От хіба тільки молодеча збереться у досвітчаної мати.* (Мирний, III, 1954, 405).

Дружба, *заст.* Товариш молодого, що бере участь у весільному обряді. Особа, що тримає вінець над головою молодого чи молодої в час вінчання і перебуває при них під час весільного обряду. *Я бачив її., а коло неї його., гарного мужчину, з чорною.. бородою, що був її дружбою.* (Коб., III, 1956, 44).

Дружина, *заст.* Одружений чоловік стосовно до своєї жінки. *Якби мені крила, крила Соколинії, Полетіла б я за милим, За дружиною.* (Шевч., II, 1953, 167).

Дука, дукар, *заст.* Багата людина; багач, багатій. *У дуки служила – болячку заробила.* (Укр.. присл., 1955, 60).

Дукат, дукатик, заст. Жіноча прикраса у вигляді монети. *До старенької плахти та почепила люстринову запаску, одягла шовкову юнку та на шию дукат на бархатці.* (Кв.-Осн., II, 1956, 155).

Духівниця, заст. Заповіт про спадщину.

Дьогтяр, заст. Той, хто гнав дьоготь. *Йому здається, що відкілясь узялися й ідуть поруч дьогтяр Панас та колісник Таран.* (Вас., I, 1959, 105).

Дьогтярня, заст. Підприємство, на якому гнали дьоготь.

Жалування, заст. Заробітна плата. *Він має уже перший чин і дістає щомісяця по тридцять карбованців жалування.* (Н.-Лев., IV, 1956, 328).

Жоломійка, заст. Сопілка.

Жупан, жупанина, заст. 1. Теплий верхній чоловічий суконний одяг. *Пішли в Акерман, посправляли собі нові свитки, а декотрі пошили сині суконні жупани.* 2. Верхній жіночий одяг перев. з дорогих тканин. *Вона встала, накинула жупан і вийшла в садок.* (Н.-Лев., III, 1956, 74).

Забрід, заст. 1. Відхід з дому на заробітки; бурлакування. *Ми покинемо село та пустимось в забрід.* (Сл. Гр.). 2. Сезонна артіль рибалок. *Бреде бурлак. поспішає В заброди до моря* (Манж., Тв., 1955, 61). 3. Спосіб ловлення риби неводом, волоком і т.ін.

Забуток, заст. Залишок; пам'ятка. *Він об зруйнований жертovníк вдарив сю арфу й кинув строцену додолу. І так вона лежала довго, довго, аж пки я.. віднайшов святий забуток сей співців преславних* (Л. Укр., II, 1954, 154).

Загребки, заст. Закінчення збирання врожаю.

Заклин, заст. Те саме, що **заклинання** 2. *Покликали бабу-шептуху, та всі її заклинни теж були безуспішні: Добриня.. доживав, очевидячки, останні години* (Оп., Іду., 1958, 283).

Заклинання, *заст.* 1. Дія за знач. **заклинати**. 2. За марновірними уявленнями – усталена словесна формула, звичайно супроводжувана відповідними діями, що має магичну силу; замовляння. 3. Те саме, що **проклін**.

Законник, **законниця**, *заст.* Чернець. *Сповідав законник Панка молодого* (Рудан., Вибр., 1937, 214).

Заліза, *заст.* 1. Кайдани. *Не можна ї пізнати [Левка]! Сухий, блідий, бородою заріс, ..та ще ї руки в залізах* (Кв.-Осн., II, 1956, 294). 2. Залізні ґрати. *Стіни неначе будовані з криці, Вікна в залізах, немов у в'язниці* (Граб., I, 1959, 241).

Замолот, *заст.* Плата за молотіння. – *Може, пошле милосердний, що горлата ненажера [молотарка] втомиться, як і косарка, тоді ще трохи замолотом придбаємо.., - казали одрадяни* (Мирний, IV, 1955, 248).

Запалка, *заст.* Сірник. *Чи нема у вас запалки? Нічим люльки запалити* (Сл. Гр.).

Запона, *заст.* Застібка. *Ходили [люди] на торзі у барвистих платнах [одежі] з оксамиту, ..атласу, із тонкими мереживами впродовж пол і золотими запонами* (Скл., Святослав, 1959, 121).

Запоясник, *заст.* Кинджал. *Обняла посестра побратима, тож лівиця щільно пригортає, а в правиці запоясник блиснув* (Л. Укр., I, 1954, 393).

Зап'ятки, *заст.* Місце для лакея за задньою спинкою екіпажів, карет. *Немало шляхів пізнав Тарас, і пішки, І з паном на зап'ятках його карети* (Ів., Тарас. шляхи, 1954, 70).

Затвор, *заст.* Місце ув'язнення. [Храпко:] *Ага, і ви вилізли з затвору! Попереджали ми таки вас* (Мирний, V, 1955, 170).

Збитенник, *заст.* Продавець збитню. *Зранку до присмерків, коли замикали вулиці рогатками, юрмилися тут збитенники та пиріжечники, хлопці та поосадські баби* (Тулуб, Людолови, II, 1957, 448).

Збитень, *заст.* Гарячий напій, який готувався з води, меду і прянощів. *Цибелла же була ласуха, Для збитню рада хоть на все* (Котл., I, 1952, 218).

Збіржа, *заст.* Стоянка візників. – *Не поскупись найняти збіржу. Мені нічого і проходитьись та треба поспішати* (Кв.-Осн., II, 1956, 83).

Збіржак, **збіржаник**, *заст.* Візник. *На зиму за збіржака став у хазяїна* (Коцюб., I, 1955, 142).

Збруя, *заст.* Спорядження воїна. *Турн миттю нарядився в збрую* (Котл., I, 1952, 278).

Звіздар, *заст.* Той хто займається ворожінням на планетах і зірках, пророкує.

Звощик, *заст.* Візник. *Він не взяв звощика і пішов пішки* (Мирний, III, 1954, 275).

Зговір, *заст.* Домовленість між батьками нареченого і нареченої про шлюб; заручини.

Златоглав, *заст.* Тканина, вироблена з шовку і золотої канителі; парча. [Лісовик:] *Стара верба, смутна береза навіть у златоглави й кармазини вбрались на свято осені* (Л. Укр., III, 1952, 244).

Слід зазначити, що не всі дані етнокультурного характеру, асоційовані у свідомості людини з тим чи іншим словом або фразеологізмом, дістають системно-мовний статус. Але наявний у словнику матеріал, безперечно, становлять інтерес для дослідника національно-культурної своєрідності рідного слова. При цьому виходимо з того, що культурно-національні елементи, які фіксуються в лексикографічних тлумаченнях, треба визнати складниками

лексичного значення. Передусім це стосується переносних (фігуральних) значень, що супроводжуються конотативними та емоційно-оцінковими характеристиками, а також способів відтворення позамовної дійсності в тому чи іншому слові чи групі слів.

Функціонування кожного етнографізму в мові розкривається також за допомогою контексту. Словник Б.Грінченка ілюструє вживання того чи того слова численними прикладами з літературних джерел, у тому числі з творів класиків української літератури – І.Котляревського, Т.Шевченка, Марка Вовчка, І.Нечуя-Левицького, Панаса Мирного, А.Свидницького, Лесі Українки, О.Старицького, О.Стороженка. Крім ілюстрацій з художніх творів, маємо мікротексти багатьох народних прислів'їв і приказок, цитати з відомих народних пісень та дум, напр.: *Якраз Савці свитка, та тільки рукавів нема; Од Спаса та й рукавиці до паса; Хоч в семрязі, аби в добрі зв'язі; Не шелести, як віник по хаті; Пам'ятатиме до нових віників; З віном дівці не сидіти; Одчини ворітця до кінця, іде твоя сестриця до вінця; Палає, як горен; Мнеть, як гострець бабу; Се ще вилами писано, а граблями скорочено.* Деякі етнографізми вживаються як у конкретному, так і в символізованому значенні. Тим самим установлюється зв'язок між сферою матеріальної та духовної культури українського народу: *серпанок* – тканина і символ заміжньої жінки, *багрянниця* – тканина і символ царської влади; *рушник* – побутовий предмет і символ сватання, дороги; *сермяга* – одяг і символ бідності.

Етнографічна лексика немає синонімів у сучасній мові. Письменники завжди звертаються до цієї категорії лексики, коли виникає потреба дати характеристику минулим епохам, назвати якусь реалію старовини, описати звичаї та обряди українського народу, показати світосприйняття і вірування наших предків.

Широко використовуються етнографізми в творах І.Котляревського, Т.Шевченка, Лесі Українки, І.Франка, І.Карпенка-Карого, І.Кочерги, С.Скляренка, М.Бажана, З.Тулуб, Р.Іваничука та інших митців українського слова. Етнографізми використовуються для правдивої характеристики побуту і звичаїв народу, для відтворення колориту доби.

Наприклад, мовні ознаки оживлення, одухотворення, олюднення природи, навколишнього середовища, де все, як і люди, народжується, живе і помирає, пережили багато століть і живуть у контекстах наших оповідань, казок, приказок, приповідок, повір'їв.

Наведемо ілюстрації з творів класиків української літератури: “Зорі – це віконця до неба” (Леся Українка); “Не свічу волосом проти праведного сонця” (І.Нечуй-Левицький); “Зорі – то людські душі. Як засне грішне тіло, добрі душі, покинувши землю зносяться до Господа Бога, купаються, обливаються в небесному світі, підслухають, що говорять на Небі янголи... Як же часом покотиться по Небу й погасне ясна зоря, козак перехреститься і помолиться за усопшу душу” (П.Куліш); “Зорі – то янголи дивляться. У кожного є свій янгол: він пильнує за душею, стереже її, щоб бува, що лихе не спіткало” (П.Мирний). Художньо переосмислене в художній літературі поклоніння рослинному світу: “Усяка травинка на світі жива... От ходиш так, думаєш, - воно так собі, як камінь... Аж воно – живе, і чує, і розбирає... І земля чує, і трава чує, і дерево чує... А ми не чуємо їх...” (Б.Грінченко); “Купати в любистку – будуть дівчата любити” (І.Нечуй-Левицький).

Митці, змальовуючи життя народу, не можуть обминути етнографічну лексику, органічно включають відповідний етнографічний матеріал у свої твори. О.Кобилянська в “Землі” подає такий заговор: “Скидав з себе ремінь і кидав його вперед себе, чим загороджував приступ усьому лихому, хоч би те

лихо було чоловіком чи чим іншим”; пор. ще: “Як захрестити себе навкруг, то чорт на приступить” (Марко Вовчок).

Найчастіше зразки етнографічної лексики етнографічної лексики знаходимо в тих творах (художніх або історично-описових), які передають етнографічні риси і деталі побуту або взагалі змальовують місцеве життя і його обстановку. Багаті зразки такої лексики дають письменники I і II половини XIX ст. Скарбницею етнографічної лексики є “Енеїда” І.Котляревського: “Тут інші журавлі скакали, А хто од дудочки потів, І в хрещика, і в горюдуба...”; “Кому чи трясцю одігнать; Од заушниць чи пошептати, Або і волос ізігнати, Шепчу, уроки проганяю, Гадюк умію замовлять”.

Широко використовував етнографічну лексику у “Тінях забутих предків” М.Коцюбинський (ця ж лексика водночас діалектна). Передусім вона спрямована на відтворення місцевого народного життя: “Витягалось найкраще лудіння (одяг), нові крашениці (фарбовані в червоний колір суконні штани), писані кентарі, череси, табівки, багато побивані цвяхом, дротяні запаски, червлені хустки шовкові і навіть пишна та білосніжна гугля, яку мати несла на ціпку через плече”.

Багатою на етнографічну лексику є художня література XX століття, пор. у Ю.Яновського: “І під хатою стоїть сирно (маленький низенький столик, навколо якого сидять на землі), і на ньому розкішна вечеря”.

Етнографізми створюють передусім національний колорит оповіді, як у В.Симоненка (“Дума про діда”): “Сиджу під клунею, а дід на низу змагається з сонцем – хто першим закінчить свої денні турботи. Довга тінь од горба вже облизує його ліву ногу, а права ще ступає на сонячній смужці. Гостра коса аж висвистує – так не терпиться дідові докосити останню ручку і, нарешті,

спочити. А тінь уже сягнула дідових колін, потім раптом підскочила до пояса, наповзла на груди”.

У невеличкій новелі письменник відтворив цілісність звучання народного слова і його філософії. І в цьому не останню роль відіграли етнографізми: *клуня, коса, остання ручка*. Якби вилучити з тексту ці мовні орієнтири українського побуту, звичаїв, умов життя, то текст утратив би мовно-національний колорит.

Напевно, не можна знайти в сучасній українській прозі жодного твору, де б не була описана українська хата. Кожен бачить її по-своєму, але з усіх описів вимальовуються найхарактерніші деталі типової української оселі. Наприклад, в оповіданні Івана Сенченка “Шлях до саду” є опис хати з усіма її атрибутами – колискою, полом, сволоком, постіллю, рогачилном, жердиною. Відповідна лексика забезпечує етнографічний зріз літературного опису: “Над полом простяглася відполірована людськими руками жердина. У сволок був вгвинчений гак. До гака підвішувалася колиска – фігурно зроблений ящик з матерчаним дном, щоб дитині лежалося м’яко і зручно”.

Євген Гуцало в оповіданні “Пісня про запеклі торги” описує купівлю-продаж хати: “Гість прискіпливо приглядався до дверей, до *одвірків*, до старовинного *сволока*, що на своєму горбі вже не один десяток тримав стелю, приглядався до *печі*, зазірав у *димар*, нагинався глянути у *штандари*, протягував руку у *кобашку*, наче сподівався знайти щось, зазірав стару *верету* на *лежанці*, шнуркував поглядом по *лежнику*, по дерев’яному ліжку. Далі так само прискіпливо оглядав *сіни*, а в сінях і *заступи*, і *сапи*, і *граблі*, і *вила*, і *діжку*, і *драбину*, що вела на горище, і навіть довгим поглядом затримувався на жердинках, на яких висів чи одяг, чи цибуля, чи кукурудзяні качани. Заходив у

комору... Далі спускався в погріб... Виходили надвір, оглядали хату з двору, з причілка, з вулиці, від лісу...”

Обраний автором кут бачення хати, всього обійстя, визначає наповнення тексту етнографічною лексикою.

Моделювання етнопсихологічних явищ у їхніх зв'язках з мовною картиною світу неможливе без уживання етнографічного мовного матеріалу. Культурно-історичні конотації властиві етнографічним словам-поняттям, пізнаються звичайно з огляду на індивідуальний досвід мовця та на його культурне оточення. Про такі конотації неможливо дізнатися з тлумачних словників, які подають значення слова за узагальненою схемою. Ще менше інформації містить словник про можливості варіантних найменувань, які об'єднуються навколо повного етнографізму, що має в мові кілька версій, зокрема, версію розмовну, стереотипну, версію спеціальну, термінологічну (наукову) і версію ускладнено-метафоричну, властиву поетичній мові.

Отже, етнографічна лексика, широко представлена у загальномовному словнику, не завжди забезпечена належною інформацією, яка б належним чином пояснила специфіку цих мовних одиниць. Етнографізми не належать до ядра словникового складу, а перебувають на його периферії. Використовуються здебільшого в художній, науковій, публіцистичній літературі із стилістичними настановами для створення відповідного колориту, для мовної характеристики персонажів, для змалювання реального життя на тому чи іншому етнокультурному зрізі.

2.2. Ідеографічний опис етнографізмів

Змістовий бік лексичних одиниць досліджується в руслі теорії номінації, етнолінгвістики, взаємодії мови та мислення, мови і культури, психолінгвістики

(О.Мельничук, Р.Зорівчак, М.Кочерган, В.Русанівський, В.Жайворонок та ін.). Багаті традиції вивчення мають метафоризовані мовні одиниці – від розуміння “різного бачення” тієї самої речі до виявлення національно-культурного компонента в семантиці слова. Їхнє подальше вивчення зберігає свою актуальність, оскільки торкається недостатньо вивчених шарів лексики, які відображають духовну культуру народу. Виявлення і фіксація лексики з національно-культурною ознакою, в тому числі безеквівалентної, визначення статусу національного компонента у структурі значення слова, способів його експлікації передбачає з’ясування особливостей відображення культурних явищ у мові, зокрема на матеріалі текстів українського фольклору – паремій, пісень, казок.

Відомо, що майже кожне слово як мовний знак символізує те чи інше явище дійсності. О.Потебня зазначав, що символізм від самого початку відрізняє людське мовлення від звуків тварин та вигуків [263, 79]. “Живемо у світі символів, а світ символів живе в нас”, – писав Ж. Шевальє [СС, 7]. Символ, як і образ, може зароджуватися в глибинах мовлення ще до набуття словом нового значення. Людина має здатність творити символи з огляду на довкілля, надаючи тим чи іншим виразам широкої перспективи, багатозначності, узагальнювальної сили, здатності репрезентувати цілі класи споріднених предметів або явищ. Соціум дає найменування денотатові, приписує його ознаки, властивості іншим предметам шляхом використання в мовленні таких одиниць, де первісний смисл того чи іншого компонента стає прозорим і водночас неоднозначним. Поступово такі вирази можуть зазнавати фразеологізації. Наступні покоління використовують їх у мовленні на основі “приписаних” смислів. Мовний колектив, не будучи в змозі пояснити зв’язок

слів, приймає його на віру і визначає символічність [див. праці В.Бібіхіна, Е.Ільєнкова, К.Бутиріна, О.Лосєва та ін.].

Відомо, що світ пізнається логічно та образно. На візуальні сприйняття накладаються асоціативні. Прикладами можуть слугувати фольклорні за походженням етнографізми, про які йшлося вище. Мовні символи відтворюють метафоричний зміст висловлення. Виступаючи його основою, символ передає йому деякі свої властивості, узагальнювальну силу, багатство й ємність змісту, особливий полісемантизм, семантичну перспективу, спрямовану у безкінечність. Відбувається своєрідний процес поєднання конкретного, ситуативного з загальним, глибоко філософським, універсальним. Це і робить символізовані мовні одиниці продуктивною частиною мовлення, зумовлює їх життя у різних функціональних стилях. Провідні ідеї щодо вивчення мовних одиниць, які ґрунтуються на символах (а на такій основі побудовано передусім усталені мовні звороти), висунув О.Потебня. У своїх працях він дав глибоку концептуальну інтерпретацію символів слов'янської народної поезії, в тому числі й на тлі відповідних сталих одиниць. Думки видатного українського вченого було розвинуто у працях Л.Авксентьєва, Ю.Гвоздарьова, М.Демського, А.Івченка, В.Ужченка та ін.

Основою етнографізмів, як ми вже зазначали, є такі типи вторинної номінації, як метафора та порівняння. Метафоричне переосмислення трапляється частіше, при цьому більшість досліджуваних виразів має розгалужену семантичну структуру (широкий спектр семантично похідних лексико-семантичних варіантів).

Різноманітність української народної традиції в обрядах, повір'ях, звичаях як комплексі духовної культури робить її незамінним джерелом для реконструкції міфологічних переконань і форм, для діахронних міфологічних

студій, для визначення динаміки розвитку окремих міфологічних систем, для їхнього етнічного, територіального та хронологічного прилучення до минулого. Коли йдеться про мовну семантику, передусім значення мовних одиниць (знаків), що сягають часто витоків етнокультури, торкаємося розв'язання найважливіших завдань етнолінгвістики, що орієнтує дослідника на розгляд співвідношення і зв'язку мови і духовної культури етносу, мови і народного менталітету, мови і народної творчості [318, 182]. Зв'язок слова зі звичаєм, міфом чи якоюсь іншою ланкою давньої української духовної культури може надати слову додаткової інформації, потрібної для його лінгвістичної стратиграфії. Як би не розмежовувалися мовознавчі, етнографічні, культурологічні чи інші науки, в них завжди буде спільна семіологічна основа.

Одним із напрямків сучасної лінгвістики є побудова цілісного мовного образу світу й з'ясування його відповідності реальному буттю, так звана "картина світу" має бути узагальненням основного досвіду організації про світ у вигляді наявних ідеографічних списків" [155, 47]. Загальному описові об'єктів фразеологічної номінації в слов'янських мовах присвячені наукові розвідки Д.Добровольського, Т.Нікітіної, в українській мові – А.Івченка, Ю.Прадїда, В.Мокієнка та ін. Питань ідеографії торкалися у своїх роботах В.Калашник, А.Смерчко та ін. Практичним втіленням ідеографічних класифікацій є спроби укладання фразеологічних словників ідеографічного типу Ж.Соколовською, Ю.Прадїдом. Матеріали до ідеографічного словника фразеологічних одиниць (ФО) зі значенням психічного стану людини зібрані Е.Покровською.

Тематична вибірковість фразеологічної номінації зумовлена перевагою характеристичних сем над ідентифікувальними в семантиці ФО. У літературі червоною ниткою проходить думка про те, що сферою номінації стійких надслівних утворень є площина емоційно-експресивних взаємовпливів:

“...специфіка ідіом виявляється в їх ідеографічній класифікації: ідіоми не описують світ, а класифікують ті або інші ознаки позначуваного” [191, 175]. Елементи позамовної сфери за своєю природою поділяються на нетворимий матеріальний світ, творимий матеріальний світ і нематеріальний духовний світ (В.Гак). Оскільки нематеріальний духовний світ є нескаларним об’єктом, це семантичне поле має найменш чіткі межі, тому постає питання про обрання методу його онтологізації – від поняття до слова чи від слова до поняття, згори-вниз, чи знизу-вгору, методом дедукції чи індукції, аналізу чи синтезу.

Погляди на шляхи тематичної характеристики мовних одиниць зводяться до думки про накладання поняттєвої мережі на мовну систему й протилежної – про пошуки спільних аплікаційних площин, виходячи із структурування словом або ФО ієрархії парадигм “синонімічний ряд – семантична група – семантичне поле – тематична група – тематичне поле – ідеографічна група – ідеографічне поле – архіполе” (Ю.Прадід). Погоджуємося з Ю.Карауловим, який пише, що дослідження й побудову системи потрібно проводити знизу, тоді “... дослідник на певному етапі також отримує одиниці, співвідносні з логічними поняттями, але не тотожні їм” [95, 60]. При цьому вважаємо більш адекватним для нашого дослідження шлях систематизації, що пролягає від слова до поняття.

Фразеологія, на думку Т.Нікітіної, віддзеркалює не об’єктивний образ світу, а його суб’єктивно значущі фрагменти, тому ідеографічна схема фразеологічних лакун відрізняється від лексичної: для лексики “згори-вниз”, для фразеології “знизу-вгору”; тому завданням ідеографії є “представити фразеологічну картину світу шляхом накладання фразеології на найбільш досконалі класифікаційні схеми, розроблені для лексичної системи” [153, 72]. На подібність і відмінність лексичного й фразеологічного “членування світу”

вказують А.Емірова [224, 60], В.Жуков [86, 187], В.Мокієнко [144, 15], які теж схиляються до думки, що фразеологія – комплементарне покриття лексичної системи, зокрема її конотативно забарвленої частини.

Метод індукції ефективний у дослідженні конкретного угруповання ФО, при виділенні ж найбільш загальних класів головним є дедуктивний метод (Ю.Гвоздарьов, Ю.Прадід, П.Редін та ін.) з огляду на неможливість охоплення всього лексичного складу (В.Морковін). Отже, при системному підході у вивченні мовних одиниць доцільним видається органічне поєднання і аналізу і синтезу, результатом чого є прийом компонентного аналізу і синтезу, теорія поля. Теорія поля не виключає компонентного аналізу, навпаки, вона тільки тоді може мати тверду основу, коли вона спирається на неподільні далі смислові одиниці: теорія поля і аналіз за семами доповнюють одно одного” [68, 296].

Як відомо, найвищим ступенем абстрактності характеризується граматичне значення. Ідучи шляхом від системи до часткового, Ю.Гвоздарьов на першому етапі семантичної класифікації виділяє граматичні загальні класи [59, 15-18], семантичні категоріальні ознаки яких організують універби (І.Стернін) метамови: субстанція, дія, почуття, якість, кількість, відношення, простір, час тощо. Із їх дистинктивності пропонує почати класифікацію й О.Аксамитов [5, 9].

З метою системного ідеографічного аналізу візьмемо культурно-конотовану номінацію (слово-символ) *хата*, аби виявити значеннєві відтінки цієї назви, а також особливості її вживання у сталих фольклорних мовних одиницях. У визначенні семантики слова та встановленні його концептосфери використовуємо методику, запропоновану польським ученим Є.Бартмінським. Вона полягає у зовнішньо-семантичній категоризації понять, які стоять за

назвами, за принципом їх профілювання [345, 110]. Добре сформульоване визначення має охоплювати систематизовані дані щодо типових функцій мовної одиниці, її внутрішньої структури, позамовної віднесеності. Наприклад, для загальноповживаної номінації **хата** спробуємо створити типову орієнтовну модель рубрикації, або профілювання, використовуючи дані фольклорних джерел.

Найдорожчим місцем для українця є своя **хата**, але чужа також шанувалася: *Де будь, там будь, а свій кут не гудь* (Пр., 133).

В уявленні українця **хата** має бути побудована за всіма народними звичаями: *Найліпша хата крита, а сукмана шита* (Пр., 133). Своє помешкання повинен мати кожен: *Бодай і пес свою хату мав!* (Пр., 133); *Бодай і собака свою хату мала* (Пр., 133); *Була б у собаки хата* (Пр., 133); *Була в Сірка своя хата* (Пр., 133); *Не мав пес хати та й не буде мати* (Пр., 133); *Будуй хату хоть з лободи, а в комірне не йди* (Пр., 133); *Збудуй хатку з маковини та для любої дівчини* (Пр., 133). З хатою пов'язане як матеріальне, так і духовне життя: *Ваша хата, ваша й правда* (Пр., 133); *Чия хата, того правда* (Пр., 133); *Не взявшись за сокиру, хати не зробиш* (Пр., 134); *Нема хатки без звадки* (Пр., 134); *Нема такої хатки, де б не було звадки* (Пр., 134); *Що хатка, то гадка* (Пр., 134).

Хата завжди асоціювалася з матір'ю, тому до неї ставилися шаннобливо: *Де хатка, там і паніматка* (Пр., 133); *Дорогая тая хатка, де родила мене матка* (Пр., 134); *Друга хатка — інша гадка* (Пр., 134). Порядок у хаті вела господиня, тому оселя засвідчувала про рівень господарювання. Зазвичай у **хаті** українців має бути чисто, тому хатній бруд і нелад осуджувався: *В хаті наче гуси ночували* (Пр., 133); *В хаті, як у віночку; хліб випечений, як сонце* (Пр., 133); *В хаті, як у віночку, і сама сидить, як квіточка*

(Пр., 133); *У хаті в неї, як у віночку: хліб випечений, як сонце, сама сидить, як квіточка* (Пр., 133); *В хаті, як у дзеркалі* (Пр., 133); *В хаті, як у загаті* (Пр., 133); *Де хата не метена, там дівка не плетена* (Пр., 133).

Концепт *хата* з різних боків розвиває найширші асоціативні зв'язки:

– зовнішній вигляд: *Живеш, як у решеті: відки вітер не подме, то повна хата холоду* (Пр., 134).

– будівництво власної хати як важлива подія в житті: *Зимою й собака хату ставить* (Пр., 134); *І собака каже: щоб літа діждати, то буду хату будувати* (Пр., 134); *З хати димом, а з двору вітром* (Пр., 134); *З хати димом, а з двору вітром — к чортовій матері!* (Пр., 134); *Хто не ризикує, той хати не збудує* (Пр., 135);

– добротність або незахищеність житла: *Купуй хату криту, а свиту шиту* (Пр., 134); *Моя хата небом крита, землею підбита, вітром загороджена.* (Пр., 134); *Там така хата: вітром обгороджена небом укрита* (Пр., 134); *Надворі дує, а в хаті чує* (Пр., 134); *Надворі потеплішає, то й хата порозумнішає* (Пр., 134); *Наша хата з холодом не спориться: як надворі тепло, то й у нас тепло, а як холодно, то й у нас теж* (Пр., 134); *Не будуй хати з піску* (Пр., 134); *Хата на піску довго не устоїть* (Пр., 134); *); Хата на курячій ніжці* (Пр., 135); *Хата на курячих ніжках* (Пр., 135); *Хата там така, як курочка* (Пр., 135);

– домашнє вогнище: *Хата — не ворог, коли не запалиш, то не згорить* (Пр., 135); *); Хата – покришка* (Пр., 136);

– життя серед людей: *За людьми і хата не згорить* (Пр., 134); *Коли з топленої хати іде, то й двері кидає* (Пр., 134);

– мир і злагоду в оселі: *Люди добрі, хата тепла* (Пр., 134); *Люди добрі, хата тепла, чого їхать, чом не зостатся* (Пр., 134); *Люди добрі,*

тепла хата, є що їсти, є де спати — хоч зимуйте (Пр., 134); Люди добрі, хата тепла, кабаки доволі (Пр., 134);

– бідність і злидні: *На ката й хата, як топить нічим (Пр., 134); На льоду тільки дурний хату ставить (Пр., 134); На розтвір стоїть лише пуста хата (Пр., 134); Нестатки гонять з хатки (Пр., 134); Нова хата – велика втрата (Пр., 134); Оце хата! Дві сохи та соломи трохи, та й діти почаділи (Пр., 135); У нас так бідно, хоч ціпом молоти (Пр., 135); Порожньої хати і муха не держиться (Пр., 135); Пусту комірника до хати, а сам іди з хати (Пр., 135); Само нічого до хати не прийде, крім біди (Пр., 135); Хата багата, а нічого й собаці дати (Пр., 135); Хата велика, є де сісти, та нічого їсти (Пр., 135); Хата не льодовня, не годиться снігу наносить (Пр., 135); Хату обдирає та сіни лагодить (Пр., 135); Хату руки держать (Пр., 135).*

– домашній затишок або його відсутність: *Така хата тепла, що спотієш дрижачи (Пр., 135); Так то так, та з хати як (Пр., 135); Треба йти до господи, щоб не було шкоди (Пр., 135); Піду до господи, щоб не було шкоди (Пр., 135); У веселій хаті веселі люди (Пр., 135); Угли обрубуй, а хату отоплюй (Пр., 135); У крайню хату на ніч не йди (Пр., 135); У нас вітер хату мете, сонечко хліб пече, вода сама летиться, все гаразд ведеться (Пр., 135); Холодно в хаті, що й собаку не вдержиш (Пр., 135);*

– пуста: *Пахне пустою в хаті (Пр., 135); Пустка така, що вітер по хаті гонить (Пр., 135); Пусткою хата смердить (Пр., 135); Пусто в хаті, хоч ціпом молоти (Пр., 135);*

– гостина: *По хаті ходить, а дверей не знайде (Пр., 135); То люди не нашої хати (Пр., 135); Чим хата багата, тим і рада (Пр., 136); Чим хата має, тим і приймає (Пр., 136); Що хата має, тим і приймає (Пр., 136); Яка хатка, така й паніматка (Пр., 136);*

– відлюдність, обмеженість світосприймання: *Із хати світа не оглянеш* (Пр., 134); *Моя хата скраю* (Пр., 135)

Символіка хати тісно пов'язана з опозицією **свій/чужий** (*своя хата/чужа хата, дома/не дома*): *В своїй хаті й угли (кути) помагають* (Пр., 136); *У своїй хаті й кути помагають* (Пр., 136); *У своїй хаті і кочерга помагає* (Пр., 136); *В своїй хаті кождий пан* (Пр., 136); *В своїй хаті легше умирати* (Пр., 136); *В своїй хаті -- своя правда, і сила, і воля* (Пр., 136); *В своїм дуплі сиди в теплі* (Пр., 136); *І в тата не своя хата* (Пр., 136); *І собаці своєї хати хочеться* (Пр., 136); *Ліпша своя найгірша хата, ніж чужа найпрекрасніша палата* (Пр., 136); *Ліпша своя хата, як чужа палата* (Пр., 136); *Ліпша своя хатка, як чужа палатка* (Пр., 136); *Мусиш привикати, бо не маєш своєї хати* (Пр., 136); *Своя хата — покришка* (Пр., 136); *Своя покришка, своя хата* (Пр., 136); *Своя хата повинна бути покришка* (Пр., 136); *Своя хата, як покришка: коли прийдеши, прийме* (Пр., 136); *Своя хата — не ворог: коли прийдеши, прийме* (Пр., 136); *Своя хата — своя правда, своя стріха — своя втіха* (Пр., 136); *Своя хата — своя правда, а комірщина гірка* (Пр., 136); *Своя хатка — родима матка* (Пр., 136); *Своя хатка — як рідная матка* (Пр., 136); *Своя хата краща від чужих палат кам'яних* (Пр., 136); *Своя мазанка ліпша чужої світлиці* (Пр., 136); *Своя хата — не ворог: коли приїдеши — прийме. ...прийме, коли прийдеши* (Пр., 138); *Своя хата — не ворог: як прийдеши, то прийме і зігріє* (Пр., 138); *Свій дім — не ворог.* (Пр., 138); *Свій дім — не ворог: коли прийдеши, то прийме* (Пр., 138); *Свій дім — не чужий: із нього не підеши* (Пр., 138); *Не пізно до свого дому й опівночі* (Пр., 138); *Хоч і в брата, та не своя хата* (Пр., 136); *Бодай не ходити в чужу хату* (Пр., 137); *Бодай ніхто не дочекав у чужім кутку вмерти* (Пр., 137); *Бодай ніхто не діждав у чужім кутку сидіти* (Пр., 137); *В чужій хаті і тріска б'ється* (Пр., 137); *В чужій хаті і тріска б'є* (Пр., 137); *На світі*

так буває, що в чужій хаті і тріска побиває (Пр., 137); У чужій хаті скіпка б'є (Пр., 137); Не замітай чужої хижі: дивися, чи твоя заметена (Пр., 137); Не надійся на чужу хату, бо під тинном доведеться умирати (Пр., 137); Не носи сміття під чужу хату (Пр., 137); Не дай, Боже, в чужій хаті жити, в чужій печі топити (Пр., 137); Збудуй хату з лободи, а до чужої не веди (Пр., 137); У чужій хаті худоби не збереш (Пр., 137); Хата чужая — як свекруха лиха (Пр., 137); Чужа хата — як свекруха (Пр., 137); Чужая хата такая, як свекруха лихая (Пр., 137); Чужа хата — велика досада (Пр., 137); Чужа хата гірше ката: хоч курінь, аби свій (Пр., 137); Чужа хата не гріє (Пр., 137); Чужу хату топить — свої очі сліпить (Пр., 137); Хоч одвірка вийдем, а з хати вийдем (Пр., 135); Хоч у рідного тата, але не моя хата (Пр., 135); За морем тепліше, та дома миліше (Пр., 138); За морем, може, й тепліше, зате вдома веселіше (Пр., 138); І заєць має домівку, хоч під кущем (Пр., 138); Лучче дома, ніж на празнику (Пр., 138); Гай, гай, та й не дома, де сі рушу, все солома (Пр., 138); Гей, гей, та й не дома (Пр., 138); Всюди добре, а дома найліпше (Пр., 138); Де де, а дома найлучче (Пр., 138); Де добро, добре, а вдома найліпше (Пр., 138); Де не є добро, а вдома краще (Пр., 138); Скрізь добре, а дома ліпше (Пр., 138); Вдома і стіни помагають (Пр., 138); Дома й стіни гріють (Пр., 138); Вдома і солома їдома (Пр., 138); Вдома добра постіль і солома (Пр., 138); У нього стільки домів, як у зайця ломів (Пр., 139); Чи дома, чи на полі — мені однаково (Пр., 139).

Символіку слова **хата** увиразнюють синоніми **дім (домівка)**: *В чужому домі будь привітливий, а не примітливий (Пр., 138); Гей, гей, то не дома, куди мацну — все солома (Пр., 138); Горе тому, в кого нема порядку в дому (Пр., 138); Горе тому, що сидить дармо в дому (Пр., 138); Дім на чотирьох ногах (Пр., 138); Дім свій — не ворог (Пр., 138); Домівка — не ворог (Пр., 138); Дім —*

не ворог, як запалиш, то згорить (Пр., 138); *Домівка — не ворог, коли не запалиш, то згорить* (Пр., 138); *Домівка - не ворог, коли не прийдеш, завжди прийме* (Пр., 138).

Отже, ідеографічний опис обраного об'єкта, слід, на нашу думку, здійснювати шляхом від мовної одиниці до поняття, оскільки такий аспект дослідження дозволяє охопити об'єкт у всьому обсязі й простежити ідеографічну зумовленість ФО компонентним складом. Символіка зумовлює не лише смислову структуру виразу, а і його експресивну та стилістичну тональність. Вступаючи в лексичні й синтегматичні відношення з іншими словами, слово **хата** передає своє символічне значення цілому словосполученню (чи виразу), що сприяє, поряд з іншими факторами, його перетворенню на усталене (*своя (рідна) хата, чужа хата, чужий дім, рідна домівка*). Мовний концептуальний символ **хата**, ґрунтуючись на предметній символіці, став образно-смисловим центром багатьох фразеологізованих одиниць реченнєвого типу.

Висновки до 2 розділу

Етнографізми не належать до ядра словникового складу і перебувають поза основним фондом. Використовуються здебільшого в літературі художній, науковій, публіцистичній із стилістичними настановами для створення місцевого колориту, для мовної характеристики персонажів, наприклад, *кресаня (капелюх), жупан, намітка, постолі, свита, гривня* та ін.

Різноманітні слова-образи, на які багатий український фольклор, нерідко входять у фразеологізовані одиниці і відтворюють властиве народів світобачення. Своєрідність мовних ресурсів українських казок, пісень і приповідок на рівні виокремленого нами лексико-семантичного поля лексеми

хата дає багатий матеріал для повного емпіричного розкриття явищ національного менталітету. Тому мовні символи як особливий, асоціативно-образний спосіб розуміння та осмислення дійсності, дають змогу оцінювати реалії через ту чи іншу мовну модель, конкретний мовний образ.

РОЗДІЛ 3. ЛЕКСИЧНІ ТА ФРАЗЕОЛОГІЧНІ ОДИНИЦІ ЕТНОГРАФІЧНОГО ЗМІСТУ ЯК КОНСТАНТИ ЕТНОКУЛЬТУРИ

Природа символу здавна хвилює лінгвістичну думку. Дехто з учених вважає, що символізм постає із занепадом первісних релігій. Зрештою, кожен жест, звук, слово були в певному розумінні символічними й нерідко залишаються такими досі. Багатим мовним матеріалом для дослідження у зв'язку з цим є етнографізми – своєрідні константи культури, де зафіксовано світогляд народу, закріплено його багатовіковий культурний досвід.

У ХХ ст. теоретичні дослідження символу і символіки здійснюють видатні вчені – З.Фрейд, Г.Бейлі, К.Юнг, К.Леві-Стросс, Е.Кассіер, М.Еліаде, Дж.Купер, О.Лосєв, П.Флоренський, Х.Керлот, Р.Кох, Г.Гадамер, Е.Сепір, С.Гайдегер, А.Голан, Т.Тодоров та ін. Кожний із них, так само як пізніше Ю.Лотман, М.Толстой, Б.Успенський, Є.Мелетинський, С.Аверінцев, В.Топоров, О.Гура, І.Рябошапка, по-своєму трактують символічно-міфічні мовні явища. Скажімо, Е.Кассіер вважав мову, міф, релігію, мистецтво і науку символічними формами, завдяки яким упорядковується хаос довкілля і об'єднується, консолідується людність. Зв'язок між символом та його об'єктом не тільки умовний, але й природний. Слово не могло б позначати реалію, якби між ними не існувало хоч би часткової тотожності.

3.1. Символізація значення слова як передумова формування етнокультурних концептів

Представники психоаналізу розглядають символ не як атрибут свідомої діяльності людини, а як можливість опосередкованого вияву підсвідомого

змісту в індивідуальній психіці і в культурі в цілому. Походження символів К.Юнг виводив від колективного несвідомого (архетипів), зближуючи символ із міфом. „Те, що ми називаємо символом, – це термін, ім’я чи зображення, які можуть бути відомі в повсякденні, але мають специфічне додаткове значення до свого звичайного смислу... Слово чи зображення символічні, якщо вони мають на увазі щось більше, ніж їхнє очевидне і безпосереднє значення” [338, 25].

К.Леві-Стросс відзначає наявність ізоморфізму між природними, соціальними і символічними структурами. Довільний характер знака діє тимчасово, проте цю тимчасовість нелегко перебороти (напр., змінити семантику зеленого й червоного кольорів у правилах вуличного руху). На думку К.Леві-Стросса, культура несе надмір символічних означень, а індивідові, навпаки, бракує знання їх; соціальний світ створює певну рівновагу між цими двома ситуаціями [161].

Своєрідну теорію міфу і символу розробив О.Лосев. Дослідник вважав символ функцією відображення дійсності, її смислом, інтерпретацією в людській свідомості, нарешті, її сигніфікацією та перетворенням. І якщо „міфологія – це втілена дійсність”, то „символ – це субстанційне поєднання ідеального і реального. Це сама річ, за самою її суттю... Оскільки ототожнювати можна тільки різне, то смисл речі є сама річ, але взята водночас і у відмінності з самою собою” [170, 51].

Слово *символ* у сучасної людини викликає не тільки ряд абстрактних понять чи конкретних уявлень, асоціацій, образів, а й відчуття магічного, таємничого, загадкового. А ще відчуття безмежного в пізнанні макрокосмосу, довкілля і мікрокосмосу, внутрішнього світу. Деякими символами люди користуються свідомо, деякими – несвідомо чи підсвідомо, а перед деякими –

безпорадні, безсилі. Так чи так символ – потужна категорія культури, духовного розвитку.

Виокремлюють символи універсальні, специфічні, випадкові, міфологічні, первісні, традиційні, архетипні, колективні, індивідуальні, релігійні, ліричні, математичні, графічні та ін. Існують такі поняття, як язичницькі символи, символи віри. Символьне розмаїття тлумачать на побутовому, філософському, естетичному, психологічному, лінгвістичному, окультному та інших рівнях. Власну специфіку має розуміння символу і символіки у фольклористиці, адже фольклор - найбагатша універсальна художня система. Фольклорна символіка відтворюється в тому чи іншому слові, тими чи тими мовними засобами.

Символіка – поняття загальнолюдське і національно-специфічне, етногенетичне. Дослідження саме останнього аспекту надзвичайно актуальне, особливо коли занурене в природу символічної системи та її етнокультурну еволюцію. Українська система символічного відображення світу належить до найдавніших і найбагатших систем традиційної культури. Категорія символу виявляє свій зміст завдяки активній дії багатьох власне мовних і позамовних (національних, культурних, соціальних, релігійних та ін.) чинників, що визначають його розуміння всіма членами певного соціуму.

Сучасне уявлення про символи, що ґрунтується на семіологічній концепції, полягає в прирівнюванні їх до знаків, де відношення між позначуваним і позначеним умовне. У більш радикальному тлумаченні символ відповідає тільки одному позначуваному і тим самим відрізняється від двостороннього знака-символа. В результаті виникло два різних підходи до символів – як до „образу, взятого в аспекті своєї знаковості”, і як до образу, позбавленого ознак мовного знака. На думку Н.Арутюнової, символ, як і

метафора, на відміну від знака не є засобом передачі інформації, не еквівалентний висловленню, не має ілюкативної сили; за допомогою символів не відбувається спілкування, не регулюються міжособистісні стосунки [19, 23].

Інший підхід до символу ґрунтується на засадах поетики, яка інтерпретує його як уявлення, що викликає певне коло асоціацій у даній поетичній системі; звідси ставлення до нього як до поняття ненаукового [268, 110]. Розуміння художнього, поетичного символу як універсальної категорії естетики пов'язує символізацію в мові з її образною стороною, процесом художнього освоєння світу. Поетичний символ ідентифікується з образом, однак категорія образу не розкриває специфіки символу, в тому числі в зіставленні з метафорою і порівнянням.

В основі мовознавчих студій лежить з'ясування мовної природи символу, вивчення його функціонування в тексті, а в ширшому плані – визначення глибинних процесів і явищ мовних систем, закономірностей структурування смислів через пізнання людської діяльності і створеної на її основі картини світу. На цьому шляху окреслено основні диференційні ознаки, що відрізняють символ від метафори, визначено основні типи символів, форми виявлення їх значення тощо, однак цілісної теорії символізації в мові з урахуванням походження, розвитку, функціонування словесних символів у різних мовних структурах з опорою на різні умови контекстного вживання не створено. Їх, як правило, розглядають принагідно, в зв'язку з дослідженням мовної метафори.

Як уже зазначалося вище, характерною рисою символу, що ускладнює вивчення його мовної онтологічної сутності, є властивість мотивувати значення не через перенесення, а через фонові знання. Інакше кажучи, „образ стає символом через набуту ним функцію в житті особи (особистий символ), у житті

соціуму, держави, релігійної чи культурної спільності, ідейної співдружності, роду, нарешті, в житті всього” [19, 26].

Архетипні символи, що передають ті самі або дуже схожі значення для більшої частини, а то й для всього людства, стають такими через подібність природи, психіки людини, однак і вони орієнтовані на певну спільність. Тому образ-ідея, що її передає символ, часто набуває яскраво вираженого національного характеру. Саме в символах нерідко відбиваються народні традиції, звичаї, обряди, вірування тощо, а тим самим і національні риси характеру, рівень національної свідомості. Словесна символіка народу виступає важливим чинником творення національно-культурної картини світу. Навіть індивідуальні символи, характерні для художньо-творчого осмислення дійсності, зазвичай зумовлені особливостями національного мовного типу, як самого носія мови – етносу, так і окремої мовної особистості [16, 68-71].

Дослідження символіки українців у традиційній поезії (О.Потебня, М.Костомаров) здійснювалося здебільшого при аналізі системи поетичної образності народної пісні як відображення народного світобачення. При цьому поетичний символ тлумачився досить широко, як образ, що несе ту чи ту народну ідею, без визначення власне лінгвістичних ознак символу, а його походження пов'язувалося переважно з міфотворчістю. М.Костомаров розглядає походження та еволюцію символіки як образне відбиття народного духу, народного мислення. Він визначає символ як образне вираження моральних ідей через фізичну природу, причому цим предметам надається більш-менш визначена духовна властивість. Будучи відображенням народного світогляду, символіка, на думку М.Костомарова, є „продовженням звичайної релігії”, оскільки „міфи і символи зумовлюють і взаємоутворюють самі себе” [139, 440].

Походження, еволюцію символу, зокрема фольклорного, О.Потебня пояснював через закономірності розвитку мови: „Мова в усьому без винятку символічна” [223, 113]. Досліджуючи слово, зокрема його структуру, внутрішню форму, О.Потебня відзначав характерну для останньої властивість символічності. Символізм, на думку вченого, від початків людської мови відрізняє її від звуків тварин і вигуків. Слово тільки тому орган думки і неодмінна умова всього подальшого розвитку світу й себе, що первісне є символом. Отже, „тільки з точки зору мови можна впорядкувати символи, які відповідали б уявленням народу” [338, 8]. Оскільки внаслідок лексичного збагачення мови затемнюється виражене словом первісне враження, постає потреба відновлення питомого значення слова. Останнє й стало, вважає О.Потебня, однією з причин творення символів. Учений визначив три основні відношення символу до означуваного: порівняння, протиставлення і причинність. Учений розглядав символ не лише як стилістичну категорію, а й як продукт культурно-історичного розвитку людства, пов'язаний із мовою, світоглядом, пізнанням світу. При цьому він вважав символ не тільки явищем мови, міфології, але і явищем усної художньої творчості в її родо-видових трансформаціях, жанровій специфіці, динаміці. У теорії символу О.Потебні велика роль належить уяві. Образи, різноманітні за сукупністю своїх ознак, можуть бути тотожними за уявленням і значенням. Той самий образ може мати різні, іноді протилежні, значення, інакше кажучи, може розглядатися і застосовуватися із стількох точок зору, скільки в ньому ознак. О.Потебня встановив „методологічне правило: для вивчення розподіляти символи не тільки за образами..., але й за уявленнями в їх зв'язку, тобто за паралельними рядами уявлень” [226, 42].

Думки видатного українського вченого було розвинуто у працях Л.Г.Авксентьєва, Ю.Гвоздарьова, М.Демського, А.Івченка, В.Ужченка та ін. Як явище загальнолюдське символіка має своє яскраве вираження й на рівні національної свідомості народу, про що пише В.Кононенко: “Словесна символіка народу виступає важливим чинником творіння національно-культурної картини світу; навіть індивідуальні символи, характерні для художньо-творчого осмислення дійсності, звичайно зумовлені особливостями національного мовного типу, мовної особистості” [132, 31].

Спробуємо на основі етнографізмів виявити ті ознаки концепту, які лягають в основу найменування, тобто в колективній мовній практиці знаходять еквівалентну звукову закріпленість – результат стійкого зв’язку між уявленням про предмет і про словесний його знак. Досліджуючи мовну символіку як інструмент пізнання, спосіб вираження реальності та прихованих скарбів духовності, розглянемо етнографізми в контексті їх символічного значення як вершини “семантичної піраміди” за схемою: 1) етнографізм; 2) тлумачення його символічного змісту; 3) його етнокультурна характеристика. Такий аналіз засвідчує, що деякі лексичні одиниці (передусім питомі) ховають у собі глибинну внутрішню форму, яку можна розкрити, вдаючись не лише до власне лінгвістичних методів вивчення природи слова, але й до реконструкції цілого ряду сюжетів, пов’язаних з етноісторією, етнопсихологією, етнокультурою його носія.

Мовець засвоює мову, що є сховищем досвіду певного народу, а через нього й певною мірою досвіду всього людства у пізнанні навколишнього світу. Тим самим носії мови успадковують її семантичне багатство, і не лише в активному його вираженні, але й у потенційних його глибинах. Зокрема, слова криють у собі значно більший семантичний потенціал, ніж реально виражені

значення в тій чи іншій мовленнєвій ситуації. Хоч будь-яке слово потенційно може ставати носієм дедалі нових значень.

У мові, що постійно змінюється, збагачується, вдосконалюється залежно від поступу її носія, відбито і екологію етносу, і його культуру, побут, звичаї. Тому слова функціонують не лише на інформативно-семантичному, але й на асоціативно-образному, філософсько-етичному та концептуально-філософському рівнях. Основу ж кожної художньо-мовної системи становлять передусім слова-символи. Як універсальне ідеальне поняття у художній системі (народнопоетичній, індивідуально-авторській) символ, незважаючи на його різне походження й функціонування в цій системі, стає фактом відповідної словесно-художньої реальності, своєрідним мистецьким конструктом. Будь-яке слово-символ виступає умовним знаком іншого слова-найменування, своєрідним перейменуванням поняття, означуваного в мові іншим словом. “Символічне значення слова” своєрідне, бо в мові відбито позамовні закономірності, і слово-символ пов’язане з предметом не безпосередньо, а асоціативно, через інше слово, яке своїм значенням безпосередньо спрямоване на об’єктивну дійсність.

Етнолінгвістичне вивчення лексики дозволяє простежити історію та еволюцію національної культури в головних її рисах і отримати певне уявлення про її давню структуру, тому що термін обряду, звичаю відображає ключові її моменти. О.Потебня вказував: “Звичайно ми розглядаємо слово в такому вигляді, в якому воно подано в словниках” [230, 465-466]. Мова ж, яка законсервувала в собі архаїчні елементи світобачення, психології, культури, є надійним джерелом для реконструкції історичних форм людської цивілізації. За словом-символом і в плані вираження, і в плані змісту стоїть цілий культурний контекст, отже слово як концепт несе в собі культурне значення. Воно має

здатність зберігати у згорненому вигляді значну інформацію, зафіксовану в пам'яті поколінь. Скажімо, у слов'янській народній культурі, дії *виття*, *завивання* витворили предмет *вінок*, або *вінець*, що має як міфологізоване, так і сакралізоване значення. Лексема *вінок* (псл. *вѣпъсь, вѣпъкъ*) є суфіксальним утворенням від *вѣпъ*, пов'язаного з *вити* “вити” [ЕСУМ, 1, 400]. Спорідненими є також слова *вънець* “корона або чепець”, *вънчаніє* “коронування”. Тому окремі дослідники уважали його символом подружньої спілки. Однак О.Потебня заперечував це визначення, твердячи, що “вінок як дівоцтво та дівчина має звичайно відношення до шлюбу, але він не є символом чи метафорою шлюбу. Якщо б він був символом шлюбу, то треба було б сподіватись, що він залишиться оздобою і заміжньої жінки” [117].

Слово *вінець* для наших предків втілювало конкретну реалію – замкнене коло, з яким найперше асоціювалося сонце. І дотепер збереглося таке поняття, як *вінці навколо сонця*, себто кола, утворені сонячним промінням. Форма і рух небесного світила у свідомості народу ототожнювалися із самим життям, символізували його вічність і безперервність. Для людини це означало природне колування родоводу. Згодом цей символ перейшов і на обрядову атрибутику, пор. вираз *стати під вінець* у значенні “вийти заміж”. Весільний сонячний вінок (його називали й вінцем) був для дівчини ознакою закінчення дівування, отже переходу в іншу якість. З огляду на матеріал, з якого плетуть дівочий вінок (рутяний, барвінковий), він виступає ознакою молодості взагалі: “Дівка молода віночок звила, Віночок звила та й гулять пішла [...] Понад ставочком пускать віночка” (пісня); “Вінок дівчина носила в пору дівування: Цього дня він [вінок] гарний, а завтра зів'яне. Молода дівчина на рушничок встане” (весільна пісня).

Розвиток символічних значень у слові сприяє утворенню цілого ряду фразеологічних сполучень. Актуалізація в семантичній структурі слова семи “незайманість, чистота” сприяє тому, що дієслівне сполучення *носити вінок* виступає із символічним значенням “бути незайманою”: “Уже тобі вінок не носити” (М.Номис), пор.: “Була під вінцем, то й діло з кінцем” (прислів’я), тобто побувала замужем.

Дівчина, яка не зберегла своєї цноти (“загубила вінок”), не мала вже права його одягати: “Удівонька свою дочку біла: де вінок згубила” (пісня). Виготовлення весільного вінка супроводжувалося багатьма врочисто-поетичними діями. Напередодні весілля (у “дівич-вечір”) дівчата співають ритуальних пісень, виплітаючи вінки. Від імені *молодої* старша дружка співає: „Вийте, дівоньки, собі й мені. Собі звийте з руті-м’яту, Мені звийте з барвіночку...” Приступаючи до плетіння, дружки хором випрошують благословення: „Із руточки – дві квіточки, Благослови, Боже, І отець, і мати, – Будемо вінок зачинати!..”(весільна пісня)

Додаткову семантику несуть особливі якості рослин, які йшли для виготовлення вінків. Сама обрядодія є особливим ритуалом, який регламентує склад виконавців (дівчата, жінки, або вінкоплетниці), час і місце плетіння (будинок *молодої*, переддень весілля, звідси сама назва церемонії – *вінкоплетіння*), розмір і форму вінка, спосіб плетіння, додаткові прикраси (стрічки, монети) тощо. Усе це становить набір обрядодійних кодів.

Напередодні весілля подруги *молодої* заготовляли барвінок, руту-м’яту, калину, як символи ніжності, довголіття, і плели з них вінок, що супроводжувалося піснями, ритуальними діями. У сучасній українській мові барвінок уживається на позначення “трав’янистої рослини з вічнозеленим листям і голубуватими квітами” [СУМ, 1, 105]. У пам’ятках української мови

слова *барвинокъ*, *барвънокъ* вперше засвідчено в Лексиконі словенороському 1642 р.: “*hydragogos, ба(р)вѣнокъ трава*” [Беринда, 1961, 21]. На думку укладачів ЕСУМ, в українську мову лексема запозичена через польську й німецьку мови, де **barvinok* через посередництво німецької мови походить із латинської *pervinka* [ЕСУМ, 1, 141]. У ліричних, обрядових піснях та замовляннях слово *барвінок* є своєрідним символом “відродження, оновлення, розквіту надій, молодості”, мотивацією чого, очевидно, стає барвінкове листя, що не гине взимку. Не випадково барвінок стає дівочим атрибутом, елементом весільного вінка. У зв’язку з цим концепт набуває символічного значення “дівоцтво; чистота; цнотливість”. Варто зауважити, що в таких випадках трапляються й демінутивні форми цього слова: “*Зачекай, сестричко, Ще не віддавайся [...] На городі ружа та ще й барвіночок; Подівоч, сестричко, Ще хоч один рочок*” (весільна пісня); “*Я літом гуляла, Барвінок поливала, Барвінок, Барвіночок На золотий віночок*” (весільна пісня).

Рута – ще одна рослина, яка була обов’язковою у весільному вінку. В пам’ятках української мови слово *рута* відоме з XVI ст. В сучасній українській мові лексема *рута* вживається на позначення “багаторічної напівкущової або трав’янистої рослини” [СУМ, VIII, 913]. Предмет символізує дівочу чистоту. Зміщенням семантики зумовлене традицією вплітання рослини у весільний вінок нареченої. Тому вживання лексеми в символічній функції безпосередньо виявляється переважно у весільних піснях: “*Вони [бояри] мене, молоденьку, спіймають, По рутяному віночку впізнають*”. Обов’язок дівчини – не втратити свого “рутяного вінка” та берегти “свою руту”. У цьому разі слово *рута* належить до того самого смислового ряду, що й слово *рожа*, яке містить постійні образні семи ‘врода’, ‘чистота, цнота’. Фраземи *посіяти (посадити, поливати) руту* виступають зі значенням “залицятися, свататися; кокетувати”:

“*Руту сію, руту саджу, руту й поливаю; Ой тебе козаченьку, щодня дожидаю*” (пісня). Рослина асоціюється, як правило, з дівчиною, готовою до одруження, звідси *рута сходить, рута розвивається, посіяти руту* виступають із символічним значенням “бути готовим до заміжжя; дозріти”; „*Ой коли б ти, дівчинонько, тоді заміж вийшла, як у степу край дороги як та рута зійшла [...]* *А дівчина догадалась, руту посіяла, Доцик пішов, рута зійшла, дівка заміж вийшла*” (пісня). О.Потебня об’єднує слова *садити, сіяти, збирати* за спільним значенням “бути в злагоді з милим”. М.Костомаров припускав, що джерела символізації лексеми *рута* у давніх віруваннях спільні для всіх слов’ян, тому що “видні сліди того самого поняття” [138, 64].

Ще одним атрибутом весільного вінка є рожа, яка виступає метафорою Сонця, прирівнюється тим самим до власної назви: “У веснянках богиня Сонця ще зветься дівчиною Рожею, або просто квіткою – червоною рожею” [194]. Здатність поєднуватися з лексемою *червоний* вказує і на символічне значення самого слова – *рожа (ружа)* “червона квітка”, “цар-квітка” та має архаїчну символіку. Назва рослини *рожа* “квітка” асоціюється з досконалістю, тобто в семантичній структурі слова домінує постійна сема ‘краса, врода, досконалість’. Оскільки символічне значення лексеми пов’язане з образом дівчини, рідше жінки, тому при використанні слова в символічній функції основними були високі моральні та фізичні якості: „*Зацвіла в городі рожа, В нашім дворі наша пані хороша*” (весільна пісня); “*Червона, як рожа*”; “*Рожа й межі кропивою зістане рожею*” (М.Номис). Сполучення *повна(я) рожа* включає сильні периферійні компоненти – ‘краса’, ‘здоров’я’: “*Моя врода, як повная рожа*”; “*Ой ти, дівчино, повная рожа!*” [Сл.Гр. 4, 291]. Дієслова *зацвісти, розцвісти, розвиватися* в поєднанні зі словом *рожа (ружа)* та похідними активізують у значенні слова–символу нові додаткові відтінки:

зацвісти – “вступити в найкращу пору життя”: „*Червоня ружойко, час тобі розвиватися, молодейка дівойко, час тобі вибиратися од матюнки рідної до свекрухи суджаної*” (весільна пісня). У семі дієслова постає переносний відтінок – “ставати на порі; біти готовою до заміжжя”, що сприяє одночасній актуалізації в семантичній структурі слова *рожа* постійної ознаки ‘краса’.

Певні коди передбачає й інша весільна обрядодія – розплітання коси молодої, що починається із знімання вінця як ознаки прощання із дівуванням, тобто переходу її в нову якість.

Синонімами виступають слова *завивати, покривати* в значенні “одягати на голову убір заміжній жінці”. Заміжні жінки вінків не носили, але, за спостереженнями Д.Зеленіна, у слов’ян існувало повір’я, що жінка з непокритою головою могла завдати зла господарству, врожаю [104, 315-317]. За формою, функціями, а також звичаєво вінок тісно пов’язаний з дівочими головними уборами – лубком, коробулею, кодою. Всі вони, як і вінок, мають колообразну форму, яка залишає відкритою макушку, але після вінчання їх заміняють уборами із закритим верхом, що вже символізувало заміжжя. Після весілля батькам, які шлюбували свою останню дитину, справляли “вінця” (або “женіння батьків”). Обряд репрезентував дію, яка засвідчувала, що родина виконала найпочесніший обов’язок – виховала і вивела в люди свої дітей. Цей обряд також передбачав вінки, які одягали на голови батькам, що теж символізувало замкнене родинне коло.

Сплетений вінок може доповнюватися стрічками, намистом. Для оберега, забезпечення плодючості, любові, багатства і щастя у вінки вплітали чи вкладали різні предмети: часник, полин, любисток, хліб, овес, гроші, монети. Місце та обряд збирання рослин для вінка також мали величезне значення.

Скажімо, барвінок рвали в лісі або спеціально вирощували для цього, зрізування рослини супроводжувалося обрядовим співом.

Вінки є обов'язковим атрибутом купальських ігрищ. По закінченню обряду їх або спалювали на купальському вогнищі, або пускали на воду, або закидали на дерево. Деякі зберігали, бо вірили в їхні цілющі (лікувальні) властивості. Якщо вінки не використовувалися протягом року, то їх спалювали перед Купалом, бо, за повір'ям, вони вже не мають лікувальних або очищувальних властивостей.

Символіка вінця присутня також і в хліборобському циклі. Закінчуючи жнива, женчики плели з колосся вінок, урочисто несли його до господареві оселі та під супровід обжинкових пісень одягали вінець на господаря. Це означало, що напружений жнивварський сезон завершився, отже замикалося хліборобське коло. Дожинкового вінця зберігали в одних регіонах до Нового року, а в інших – до наступних жайок у коморі. Його плели з останніх вижатих колосків. Це був звичайний круглий вінок за розміром голови. Дожинкові вінки прикрашалися колосками вівса, ячменю, гілочками калини. Перед тим катали по полю і приказували: *“Котився віночок по полю, просився в господаря в стодолу”*. Вінок освячували на Спаса, а коли починали молотьбу, господар розкидав зерна із дожинкового вінка по току і по засіках, освячуючи таким чином хліб. Зерно із цього вінка додавали до посівного, вважаючи, що цим забезпечують майбутній урожай.

Подальше вивчення української словесної символіки має на меті не тільки представити достатньо повний опис символів нашого народу, а й доповнити, уточнити саме поняття символу, символічного образу, символічного значення в лінгвістичному аспекті (з огляду на національне світосприймання). До того ж не можна не враховувати, що відомі тлумачні

словники української мови (чотиритомний „Словарь української мови” Б.Грінченка, одинадцятитомний „Словник української мови”) переважно не фіксують символічних значень реєстрових слів.

Наприклад, слово калина має символічне навантаження, пов’язане з цілою гамою символічних тлумачень. лексема обростає низкою асоціацій, пов’язаних зі значенням рослини для українського народу. Слово належить до спільного індоєвропейського лексичного фонду: болг. *калина*; сб. *калина*; пол. *kalina*; рос. *калина* [ЕСУМ, II, 350]. Її вважають похідним від каľ “мокра земля, болото, драговина, бруд”, а також припускають зв’язок із псл. *kaliti* “гартувати, розжарювати”. О.Потебня визначає слово *калина* насамперед як “символ дівочтва, краси й кохання” і постійні означення лексеми *ясна, красна, жарка, червона* співвідносить із поняттям вогню [311]: *Дівчина, чорнява та рум’яна; Я червона, як калина; Така хороша, як калина; Дівчина, що в лузі калина.* Формуванню семи ‘дівчина на порі’ сприяють дієслова *цвісти, зацвітати, рости, процвітати*: “Червона калинонько, Вже час тобі розцвітатись. Молодая дівчинонько, Ой час вибиратись. Від матінки рідненької до матінки чужої” (весільна пісня). Традиційним є використання калини у весільних обрядах, зокрема уплітання калинових китиць у дівочий вінок. Словосполучення *ламати калину, втратити калину, губити калину, показати (комусь) калину, продати калину* пов’язані з заборонними діями, на які в народі накладено “табу” – втратою дівочої честі.

Набуття архетипним словом-символом власне національної символіки відбувається шляхом складних етнокультурних і семантичних трансформацій. Скажімо, символи, що відтворюють зміст загальнолюдських понять (**життя, смерть, щастя, нещастя, гріх** тощо) і знаходять спільне виявлення в словесно-предметній сфері багатьох мов, неодмінно „пропускаються” через

систему народних уявлень і асоціацій, здобувають виразні національні ознаки. Для українства, зокрема, типовим стає образ-символ *доля*, що опосередковано відображає національні риси характеру (вміння переносити життєві випробування, терплячість, а часом і покірливість); пор. у Т.Шевченка: „У всякого своя доля і свій шлях широкий”; „Єсть на світі доля – А хто її знає? Єсть на світі воля - А хто її має?”. У М.Номиса зафіксовано низку прислів'їв, що засвідчують народне сприйняття долі як біди: „Лихая доля і під землею надібає”, „Моя доля та рубає дрова”, „Моя доля десь у лісі заблукала”, „Плаче твоя доля, та не зна чого” і т. ін.

На основі узагальнених значень таких архетипних символів, як *світ* (*світло*), *вогнь*, *сонце*, *кров*, *вода*, *коло* (*колесо*) тощо, на національному ґрунті з'являються проміжні символічні поняття, розвиваються нові образні асоціації і паралелі. При цьому первісне значення символу-архетипу, його образне бачення більшою або меншою мірою зберігається в усіх семантичних перевтіленнях. Наприклад, загальний образ-ідея **світла**, **вогню** - символу буття, життя, радощів - на ґрунті слов'янської міфотворчості, зокрема української народної поезії, зазнає поступової видозміни і, зрештою, виявляє себе в образі червоної дівиці - *червоної калини* як символу жіночості, дівочтва, краси. Адже саме жінка втілює ідею продовження життя, роду. Ці образні асоціації знайшли відбиток у весільних обрядах (*калину ламати*). Уявлення про калину як носія життєдайної сили набуло розвитку в усвідомленні червоної калини як символу рідного краю (від звичаю українців прикрашати своє обійстя), а потім уже Батьківщини, України, пор. прислів'я „*Без верби і калини нема України*”, пісню „*Ой у лузі червона калина похилилася*”, у М.Рильського: „*Цвіт-каліно, Україно, розцвітай!*”.

Із архетипом-символом *вода* зазвичай пов'язується уявлення про

небуття, смерть, забуття. В українському народному світобаченні вода – це і символ чистоти, свіжості, всіляких щедрот. Опосередковано таке сприймання відбито у символі криниці, яка тамує спрагу, надає сили, міці: „*Піди до криниці, Поки півні не співали, Умийся водою*” [Шевч., 1953]. Шанобливе, навіть побожне ставлення до криниці відбито в прислів'ях: „*До доброї криниці стежка утоптана*”, тобто з добрими людьми є бажання поспілкуватися, до них хочеться звернутися за порадою тощо; „*Не брудни криниці – згодиться*”, тобто не роби зле, бо воно на тебе самого і перекинеться. Сприйняття криниці як символу, опосередковане умовами степового життя, селянською натурою українця, разом із тим не втрачає зв'язку з поняттям-образом води - носія минучості всього суцього (двічі в одну воду не ввійдеш), пор.: „*- Любчику, закинь... нинішню пригоду в криницю забуття*” [Фр., 1950].

Формування й розвиток власне національної української словесної символіки йде різними шляхами. Поширеним є виникнення образу-символу шляхом усвідомлення співвідношення, зв'язку між первісним предметом (денотатом), якому в народній уяві надається та чи та символічна функція, і словом-символом, що сприймається як мовне втілення певних узагальнених ознак. Фонові знання, зумовлені реаліями навколишньої дійсності (природні умови, особливості побуту, історико-культурні чинники тощо), підтримують символічне значення, а постійні асоціації, що супроводжують символ, створюють передумови для його вживання в складі фіксованих контекстів, різних словесних формул, визначають його здатність передавати глибинний зміст, ставати носієм тієї чи тієї ідеї.

Скажімо, в традиціях українців здавна використовується *вишитий рушник* як предмет-символ рідної домівки, доброзичливості, шани, пор. в А.Малишка: „*І рушник вишиваний на щастя, на долю дала. Я візьму той*

рушник, простелю, наче долю...". У весільних обрядах рушник символізує щастя, добре подружнє життя. Його подають старостам при сватанні, на нього мають ставати наречені під час одруження: „– *Вмочаю я рушники, розстелюю на зеленій траві, а в мене з очей капають сльози. Коли ж я собі, - думаю, - напряду на рушники та ще й квітками повишиваю*" [Н.-Лев., 1956]. У контекстах обрядів сватання і одруження постали стійкі звороти *рушники подавати* – “давати згоду на одруження”; *на рушнику стати* – “одружитися, повінчатися”.

В українській народній уяві первісний предметний образ гарбуза поступово набував зниженого значення. Гарбуз не поцінювався як поживний продукт. Він порожнистий усередині, тому використовувався переважно в ігрових ситуаціях, хоч у В.Александрова символізує родичання: „*Ходить гарбуз по городу, Питаючи свого роду: «Ой, чи живі, чи здорові Всі родичі гарбузові?»*”. Традиційно гарбуз пов’язується з обрядом відмови при сватанні, а пізніше - й відмови в будь-якому проханні. Навколо образу-символу *гарбуз* розвивається низка сталих зворотів із релятивним дієсловом-зв’язкою: *дістати (обійняти, прийняти, потягти, одержати, схопити; дати, піднести, підсунути) гарбуза* (релятивне дієслово скоріше розрізняє позиції об’єкта й суб’єкта, ніж характеризує саму дію, значення якої закладено в змісті слова-символу).

У мовному арсеналі українців зберігається частина образів-символів, зумовлених ще міфотворчістю, демонологічними поглядами язичницьких часів. Народне уявлення про *русалку, мавку* виростає в символіку загубленої дівочої долі, образ *відьми* – в символ злодійського чародійства. Симптоматично, що образи-символи привабливої красуні і згорбленої нечепурної старої жінки в лахмітті перетинаються, трансформуються одне в

одне, оскільки пов'язані стрижневою ідеєю жіночої вдачі як згуби. Пор. образ мавки і супровідні оцінки в „Лісовій пісні” Лесі Українки на зразок: „- *Ой, синоньку! Ой, що ж я набідилась з отєю відьмою!*”; а також „*Конотопську відьму*” Г.Квітки-Основ'яненка. До речі, для української фольклорної традиції характерне знижене зображення *баби* як уособлення лихого сили, вередувань, прикрощів тощо, часом у поєднанні зі сміховим, гумористичним першопочатком, пор.: *вража баба* „лиха жінка”, *не pomoже бабі кадило* „про вередливу жінку”, *не мала баба клопоту* „про негативно оцінювану дію” тощо.

В українській, як і в інших слов'янських мовах, закріпилося давній етносимвол *домовика* - того, що живе під порогом. І сам *пори́г* ще й дотепер вважається символом домашнього вогнища, звичайно з додатковим значенням „те, що відокремлює, не допускає сторонніх”. За народним звичаєм, коли невістка вперше входить у хату, то не має права ступити безпосередньо на поріг, а має його переступити. Через поріг намагаються не вітатися і не прощатися, не передавати речей. За поріг хати не можна виносити сміття (його спалюють у печі). На цій основі структурується ряд зворотів, де поріг визначає межу, те, що стоїть за нею: *переступити поріг чогось* „зважитись на щось”; *на поріг не пускати* „забороняти кому-небудь приходити кудись, не хотіти бачити когось”; *оббивати пороги* „домагатися чого-небудь”; *показати поріг* (або *на поріг*) „вигнати”. Звідси й прислів'я: „*Без Бога ні до порога*” – „без совісті, без чистої душі ні за яку справу не берись”.

Предметний образ і глибинний смисл у структурі символу – це два полюси, немислимі один без одного (адже символ втрачає поза образом свою явність, а образ поза смислом розсипається на свої компоненти). У напрузі між ними і розкривається символ. Переходячи в символ, образ „світліє”; символ „світиться” крізь нього, як смислова глибина, перспектива.

Принципова відмінність символу від алегорії полягає в тому, що символ не можна дешифрувати простим зусиллям розуму, він не відокремлений від структури образу, не існує у вигляді якоїсь раціональної формули, що її можна „вкласти” в образ і потім видобути з нього. Тут вбачаємо специфіку символу щодо категорії знака. Якщо для нехудожньої (напр. наукової) знакової системи полісемія є лише перешкодою, що заважає раціональному функціонуванню знака, то художній символ тим змістовніший, чим багатозначніший. Смилова структура символу багатошарова і спонукає до активної внутрішньої роботи того, хто сприймає.

Отже, символ не просто умовне позначення будь-якого предмета, поняття або явища, а радше зовнішній знак для уявлень, емоцій та ідей, які так чи інакше виражаються в слові. Символ є, отже, якістю вищою від слова. Символ є комплексом слів і ідей, вираженими одним знаком. Тим самим він здатен висловлювати все втілене в цілій системі ідей і водночас завжди є чимось більшим. “Думаючи про символ або викликаючи його в нашій свідомості чи у магічній дії, ми немов „одним словом” заторкуємо увесь комплекс з усією його ідейно-моральною висотою і глибиною. Через цю свою властивість символ стається святістю для його визнаців – чи це буде релігійний рух, військо чи нація” [326, 766-767].

Складне і неоднозначне поняття символу надзвичайно важко витлумачити в короткій словниковій статті чи окремому науковому визначенні, тому наводимо комплекс таких визначень і беремо його за основу. Процес становлення слова-символу проходить звичайно три стадії: виникнення реального (предметного, рідше – мовного) символу, постановня контекстів, де вживається таке слово-символ, набуття цим словом відносної свободи, що дає змогу його використовувати у сполученні з новими мовними одиницями [64,

163]. Мовний символ ґрунтується на своєрідному порівнянні та співвіднесенні предметів, явищ, якостей, що виступають його основою. Він складніший за чуттєве уявлення, оскільки вербалізований. Образно-символічного характеру набувають передусім назви на позначення явищ і предметів повсякденного життя, що відбивають особливості побуту, культури, традицій, звичок, прикмети довкілля, а, зрештою, і реалії самого світогляду, способу мислення українця. Типовими в характеристиці української ментальності стають такі поняття-символи, як *земля, мати, хата, степ, могила* тощо. Зокрема, обожнення *землі* як життєдайної сили, втілення понять добра, правди характерне для народів, що займаються землеробством. Для українця земля – це і Божа милість, і ідол, і підвалина життя, і стрижень мовного єства, і мати, і страждальниця. У мінливості, багатогранності символічного образу землі закладено великий потенціал художньо-мистецького втілення. За образом-символом *хата*, про який уже йшлося, стоять споконвічні мрії селянина про заможне життя, добробут своєї родини, його уявлення про сам сенс буття. Показово, що носіями відповідних символічних категорій нерідко виступають назви не абстрагованих понять, а етнореалій, що повсякчас супроводжують людину. Зокрема, образ *коси* усвідомлюється як символ дівочої краси і честі (гарна, коли *руса коса до пояса*). Звідси *розплести дівочу косу* або *зав'язати косу* означало „позбавитися дівочтва, стати заміжною”: „*Ой на горі жито - тоненькі покоси, А хто буде розплітати дівчиноньці коси?*” (пісня); у І.Нечуй-Левицького: „*Зав'язала голівоньку, не розв'яжеш довіку*”.

Відомо, що світ пізнається і логічно і образно. На візуальні сприйняття накладаються асоціативні. Мовні символи відтворюють метафоричний зміст висловлення. Виступаючи його основою, символ передає йому деякі свої властивості, узагальнювальну силу, багатство та ємність змісту. Відбувається

своєрідний процес поєднання конкретного, ситуативного з загальним, глибоко філософським, універсальним.

В українській етнокультурі постає образне сприймання *чуба*, *чуприни* як символу чоловічої краси, гідності, часом із гумористичним нашаруванням, що, очевидно, викликано козацьким звичаєм відрощувати довгого чуба-оселедця. Подібні уявлення про чоловічий чуб опосередковано відбилися в стійких зворотах: *нагріти (погріти) чуба* „виконати важку роботу”; *чуба нам'яти* „насварити, побити”, *рвати чуба* „впадати у відчай” і т. ін.; пор. також фраземні утворення з компонентом *вус (вуса)*, що дають змогу передати широкий спектр людських почуттів і переживань: *і вусом не моргати*, *і вусом не вести*, *і в вус не дуги* „не турбуватися, не звертати уваги”, *настовбурчити вуса* „виявити велике незадоволення”, *мотати (накрутити) собі на вус* „примічати, добре запам'ятати” тощо.

Багато слів-символів позначено відбитком народнопоетичної традиції, що йде переважно від української народної пісні, історичної думи, а підґрунтям має світобачення, світосприймання українців. Широке використання в символічно-узагальненому або персоніфікованому значеннях таких слів-понять, як *серце*, *голуб (голубка)*, *орел*, *зірка*, *зоря*, *очі*, *тополя*, *верба* тощо, забезпечує національно-культурний шар народнопісенних текстів, є органічною формою національного самовираження.

Для всього масиву символічних назв незмінною ознакою залишається оцінне значення. Переважна більшість слів-символів уживається як важливий засіб характеристичної, створення позитивного чи негативного поля. Наприклад, образ-символ *ніс* в українському народному світобаченні – уособлення людської пихи, нескромності, зарозумілості, зайвої цікавості, отже, виключно негативних рис людської вдачі, очевидно, зумовлене екстралінгвальними,

зокрема, кінетичними чинниками (позою, мімікою тощо).

Частина слів-символів яскраво виявляє своє національно-зумовлене образне значення саме в ситуативному контекстному оточенні, в складі традиційних мовних стереотипів. Наприклад, компаратив як *батіг на мотовило* уживається для вираження повного заперечення змісту слова *схожий*, пор.: „*Тепер уже всі [хлопці] глянули на Миколу, вишкірили зуби, сміються. Справді ж бо – схожий Микола на мотовило*”[ФСУМ,1, 18].

Інші ж символізовані мовні одиниці постають як з контексту, так і ситуативно. Наприклад, етносимволіка, характерна для українських обрядових дій (піднесення рушників, вручення хліба-солі), народного вбрання, оздоб, прикрас, орнаментів на сорочках, писанках, килимах тощо, лягала в основу символіки словесної, мовної. У традиціях українців, скажімо, типологічного змісту набуває осмислення вишитого рушника як символу доброзичливості, шани, подружнього життя, щасливої долі, пор. народно-поетичне побажання: „*Хай стелеться вам доля рушниками!*”. Уявлення про рушник як про запоруку щастя-долі, оберіг, особливо в обрядах одруження, реалізовані в численних художніх текстах, пор. персоніфіковано в І.Нечуя-Левицького: „*Рушнички ви мої, шовком переткані! З вами я ждала свого милого, чорнобривого, розстеляла вас при повному місяцеві, щоб мій милий був гарний, як місяць на небі, щоб життя моє було ясне, як ясні зорі*” (символічне значення слова-образу *рушнички* поєднується в тексті із символізованими образами місяця на небі, ясних зірок у їх українському народному світосприйманні).

Етнографізми символічного наповнення далеко не обмежуються предметно-побутовою сферою найменувань. Зокрема, назви осіб із помітним національним колоритом набувають ознак слів-символів за умови розвитку в них „ореолу надприродності”, ознак ідеалізації.

На ґрунті національно-культурної традиції формується оцінно-характерологічне значення слова-символу як наслідок узагальнення, розширення образної бази слова в процесі його перетворення на образ-ідею. Про це ще мало пишуть. Як зазначає В.Телія, „про роль мовної картини світу в пізнанні є величезна література, однак, як уявляється, в ній недостатньо чітко визначена роль символів, що дістають мовне втілення, в організації культурно-національної системи критеріїв оцінки”[280]. Ця національно-культурна своєрідність виявляє себе передовсім у формі антропометричності, співвідношення з еталоном, яке представник певного етносу розглядає як етносимвол. Аксіологічне значення в словах-символах входить в особистісну або соціальну сферу як обов’язкове, функціонує як загальноживане, навіть за умов можливої зміни оцінної характеристики на протилежну.

У збереженні традиційно-народних форм співжиття, духовного ідеалу українців важливе місце займає використання мовного континууму, що включає номінації на позначення етнокультурних понять. На основі народних уявлень про довкілля ці назви часто-густо набувають образно-метафоризованого змісту, а відтак і символізуються. Українська етнологія, скажімо, акцентує увагу на так званих “етнографічних” (власне народних) рослинах, які особливо поцінуються в народному вжитку, передусім як лікарські або звичаєві. Розглядаючи традиції використання рослин у побуті, в обрядах і ритуалах, можна простежити витoki їх народнопоетичного сприймання, причини і наслідки символізації відповідних назв. В образному баченні рослинного світу відбито давні міфологічні погляди праукраїнців і водночас характерологічні риси народу, що здавна був прив’язаний до землі, жив у гармонії з природою, лісом, степом. Багато рослин здавна набували тотемічного, ритуального змісту, використовувалися в обрядових діях.

Поява у слові, що називає таку рослину, символічного значення пояснюється поняттєвим ототожненням відповідної назви з тими властивостями, які приписувалися дереву чи квітці.

Скажімо, такі слова, як *барвінок, любисток, васильки, волошки, рута, м'ята*, при розбіжності окремих образно-метафоричних значень об'єднуються поняттєвим змістом досить широкого діапазону – 'краса', 'дівоцтво', 'молодість', 'щастя', 'кохання', 'весілля', 'чистота', 'незайманість', 'ніжність', 'приятність', 'душевне тепло' і т. ін., пор. у В.Сосюри: „*Васильки у полі, васильки у полі, і у тебе, мила, васильки з-під вій, і гаї синіють, ген, на видноколі, і синіє щастя у душі моїй. Одсіють роки, мов хмарки над нами, і ось так же в полі будуть двоє йти, але нас не буде. Може, ми квітками, може, васильками станем я і ти*” (асоціативний ряд із домінантою *васильки* включає значеннєві компоненти 'сині очі коханої', 'сині гаї', 'синє щастя', 'життя', 'перевтілення в квітку').

Вивчення символів української мови, що їх репрезентує усна народна творчість й орієнтована на неї художня література, виявило специфічні риси власне національної образної системи, в підґрунтя якої лягли національно-культурні традиції, звичаї, вірування, обряди. Введення в текст національно осмислених слів-символів веде до виникнення асоціативне насичених значеннєвих зв'язків, впливає на символізацію інших мовних одиниць, що сприяє створенню своєрідних словесних комплексів як культурних знаків твору чи ширшого контексту в цілому. Класичним взірцем упровадження системи словесних символів у їх органічному переплетенні, підпорядкованого ідеї відтворення фрагмента національного життя, є Шевченків „Садок вишневий коло хати”. Тут маємо назви оселі, птахів, комах, рослин, засобів виробництва, космогонічних явищ, дійових осіб. Все це символізується в різних контекстних

умовах (*хата, соловейко, хрущі, вишні, садок, плуг, зіронька, мати*), але, поєднане в одне неподільне ціле, становить образний комплекс народних уподобань, прагнень, уявлень, що асоціюється з українським Едемом.

Як бачимо, мова, виступаючи універсальним виразником етнокультури, сама, у свою чергу, виступає народним мистецтвом, бо є як результатом інтелектуальної роботи багатьох поколінь, так і могутнім рушієм культурного розвою нації. Сам же аналіз таких етнокультурних концептів свідчить про те, що національно-мовна свідомість формує глибинні шари національної картини світу. При цьому бачимо, що відображення дійсності не є “дзеркальним”. Воно завжди має творчий, перетворювальний характер. Слова-символи на етнологічному тлі вживаються вже для позначення результатів трансформованого відображення, стаючи його модифікованим, соціально значущим вираженням.

3.2. Етнокультурний концепт *хата* як знаковий національний символ

Українська словесна символіка, взята в сукупності своїх численних виявів, водночас розкриває свою об’єднавчу сутність. Сприяючи взаєморозумінню в межах національної мови, така символіка сприяє згуртуванню нації, виробленню в ній почуття самодостатності, подоланню суспільного відчуження. Навіть архетипні символи, що характеризують „підсвідоме”, властиве всьому людству, здобувають на українському ґрунті свою національну самореалізацію.

Подальше вивчення всього розмаїття символічних значень багатьох мовних одиниць української мови, їх формування й розвитку під впливом етнокультури, традиційних форм співжиття українців відкриває нові можливості для визначення національної специфіки символу як такого і мови

загалом. Словесна символіка, органічно пов'язана з досвідом, фоновими знаннями, становить невід'ємний національно-культурний компонент мовленнєвої діяльності, відбиває національне зумовлені особливості мислення, визначені загальнонародним світосприйманням, національним образом самого українця.

З метою систематизації символіки етнокультурного концепту проаналізуємо знаковий слово-етносимвол **хата** з усіма його асоціативними складниками (див. вище також ідеографію концепту **хата**).

Хата – матеріальне і духовне осереддя сім'ї, родинне вогнище, за народними уявленнями, місце перебування душ предків – охоронців і добрих духів оселі. **Хата** – це й мале відтворенням Космосу, тому завжди чітко орієнтується на сторони світу. З північної сторони, де ніколи не буває сонця, у хаті вікон не робили, цю стіну часто навіть не білили.

Хата, як і довкільний світ, має три частини. Верхня – небо (у хаті – це стеля й дах), куди зводять руки до Бога, підкидають малих дітей, щоб росли великими, на сволоці роблять різні зарубки-пам'ятки. Середня частина (власне помешкання) – замкнений світ, який відокремлює одну людську єдність від решти, захищає родину від злих сил та нещастя. Підвальна частина житла налаштовує на зв'язок людини з душами померлих предків. Хату не можна було будувати там, де раніше була дорога або лазня; на спірній ділянці землі; там, де були знайдені людські кістки, де вовк або ведмідь загриз тварину, де хтось колись поранив кого-небудь до крові, де перевернувся віз, зламалась голобля; на місці дому, спаленого блискавкою, залишеного внаслідок хвороб, паводку. Натомість щасливим місцем вважалося те, на якому лягає рогата худоба. З цією метою випускали худобу із загороди й залишали ходити на волі доти, доки вона вляжеться. Місце для житла визначали і гаданням. Наприклад,

по кутах майбутньої хати господар насипав чотири купки зерна. Робив це звечора. Вранці дивився: якщо зерно не було порушене, місце вважалося вдалим, і навпаки.

Народ ушановував своє помешкання і відповідно до побудови, матеріалу, розмірів воно мало різні назви: **хата** (сільська житлова будівля, звичайно одноповерхова, на кілька кімнат) – **хатина**, **хатчина** (переважно невеличка, однокімнатна) – **мазанка**, **хворостянка**, **ліплянка** (побудована з глини, сирцевої цегли або хмизу, обмазаного глиною) – **глинянка** (виліплена з глини) – **саманка** (побудована з саману) – **колиба** (збите з дощок тимчасове житло чабанів і лісорубів): “*Дай, боже, одержу шиту, а хату криту*” [Присл.,133].

Покуть, **покуття** (*красний, Божий, перший, старший, святий, верхній кут*) – священний олтар родини, як і **піч** та **комин**, через які здійснюється безпосередній зв'язок з небесним світом. У червоному куті знаходилися речі, яким надавалася велика цінність: ікони (боги), Біблія, свічки (у тому числі й вінчальні); стіл (хатній престіл), за яким відбувалися трапези, як родинні, так гостьові, коли були родинні свята. Зберігся звичай класти покійника на покуті, а в давнину під ним навіть ховали рідняків. Він завжди розташований по діагоналі від печі, де сходяться краями дві лави. Ритуально це найцінніша частина внутрішнього простору хати, своєрідна орієнтація житла, один кінець якого вказував на схід (*Божу сторону*). Цікаве пояснення шанування покуття дає Й.Лозинський, який вбачав у ньому „забуток звичаю ідолопоклоніння, бо в куті стояв божок домовий — Покуть”. *Покутній* – охоронець покутя. Він оберігає святий кут у хаті, щоб у ньому не поселилися злі духи, убезпечує його від пожежі, відводить грозу. Йому вклонялися, віддаючи честь. Очевидно, це було ремінісценцією шанування домашнього божества. Саме тому всім діям, які відбувалися в цій частині житла, надавалося символічного характеру. Гадали, це

впливало на добробут сім'ї. Покутній стежить, щоб це почесне місце господарі завжди тримали в чистоті, не клали там зайвих речей, дбає, щоб завжди там був пучечок пахучих трав, зажинковий або обжинковий віночок і особливо галузочка свяченої верби та писанка з обереговими символами, — „бо він те любить”. Саме Покутньому-Домовику разом з Дідухом перед Різдвом господарі вили кубельце з сіна для горщика з кутею. Усе це робилося для частування праведних душ, які чотири рази на рік провідували живих. Покутній запрошував ці душі завжди через вікно. За повір'ям, у кожної людини при народженні має бути свій покутній. Коли в родині сварки, покутній може залишити оселю, і до родини можуть іти хвороби та інші біди. Щоб усе було гаразд, заходячи в новозбудовану хату, господарі знімали головний убір і чемно кланялися своєму опікунові. Зберігся проклін: „Щоб тобі на покуті чорти кубло звили!”. Простір за столом у червоному куті також має знаковий характер. На цьому місці, як правило, сидить господар або найпочесніший гість, тут сидять наречені, а на Свят-вечір ставлять ритуальний сніп-дідух. У червоному куті ставили лаву (ослін), який застеляли кожухом. На нього сідали батько й мати під час благословення наречених та обрядодії обдаровування. Покуть завжди прикрашали рушниками. Поставити на покуті віника — смертний гріх, так само як класти шапку на столі.

Сволок (матиця, бальок, трам, грагар) – брус, на якому тримається стеля в хаті. Сволок завжди символізував міцність оселі, багатство, родючість, ним завжди вихвалялися перед гостями. Сволок виробляли з найкращих порід дерева – дуба або липи. На ньому вирізьблювали дату спорудження будинку, а також рік народження її господаря. Нерідко вирізали й невеличкий текст молитви або влучні народні побажання щастя, добра та статків ріднякам. На брусі зображали Сонце, Місяць, зорі, птахів, квіти, Дерево життя, хрест, жіночі

постаті з піднятими руками та риб'ячими тулубами. Вірили, що душа померлого сорок днів бродить по хаті, а ночує під сволоком. Повернувшись додому з відправи в Чистий четвер, на сволоку викопчували свічкою один або кілька хрестиків, які мали оберігати від грому, а на Водохреща малювали їх крейдою чи виліплювали з тіста, замішаного на свяченій воді. Під сволоком зберігали зілля, зібране на Зеленому тижні. Вважалося, що „пустий” сволок може стати прихистком для чортів, котрі провокують слабодухих людей на самогубство, недарма кажуть: *“Не сам повісивсь, а чорт зробив йому зашморг над сволоком”*.

Сволок пов'язували з Деревом життя, пор.: *“Лежить брус на всю Русь: у тому брусі дванадцять гнізд, у кожному гнізді дванадцять яєць, а у кожному яйці по дванадцять курчат”* (загадка); *“Лежить брус на всю Русь, встане – до неба дістане”* (загадка); *“Матиця – золотий міст на сім верст”* (приказка).

Було непорушною традицією напередодні свят білити чи мити сволок. Під ним підвішували лампадки, колиску. Вірили, якщо присниться, що в хаті відсутній або тріснутий сволок, то це на лиху звістку. При закладанні хати сволок зводили на рушниках, – „як найповажнішу персону”. Його ж переносили зі старої оселі в нову: це означало, що зі сволоком перейдуть статки, злагода й добробут.

Сволок „піднімали” і „обсипали” за всіма обрядами і звичаями, які побутували з давніх часів. Він згадується у замовляннях: *„Стою на порозі, вижу сволок, а зо сволока на клямку, а з клямки на Іванку. Як мати моя за мною побивається, так би за мною убивалась Іванка”*; *„Ви, стіни, не будьте німі, ви, сволоки, підіймітесь: лихі речі, лихі мислі, на добре перевернітесь, бо Іван іде чорним волом, щоб став моїм ворогам язик колом”*. Побутував вислів *підняти до сволока*, тобто побажати міцного здоров'я і довголіття. Так учиняли

хрещені батьки з немовлятами, а родичі – з іменинниками чи з батьками, яким улаштовували обряд „вінця” („весілля для батьків”). Дорослих усаджували на застелене вивернутим кожухом кріселко або ослін і тричі піднімали до цього святого місця.

Піч – символ материнського першопочатку, непорушності сім’ї, неперервності життя, рідної хати, батьківщини: “Піч — наче мати рідна”; “Піч у хаті — те саме, що вітвар у церкві”. Пов’язаному з піччю вогнищу предки приписували чудодійні сили покровителя роду. Тому піч була тим священним місцем, де жінка народжувала дитину. Водночас піч — обитель старших членів родини. За повір’ям, піч може взяти хвору дитину і повернути її здоровою. М.Коцюбинський описує випадок, коли вогнище стало на захист честі дівчини, кинутої хлопцем. Вона таємно проникла в хату свого обранця, а потім в усіх на очах сіла на піч. У такому разі ні хлопець, ні його батьки не могли відмовити у весіллі. В Україні існував справжній культ печі. І не тільки тому, що в ній варили їжу, пекли хліб, на ній спали, сушили збіжжя, лікували хвороби тощо. Піч була живою покровителькою і членом усякої родини. З великою пошаною наречена вклонялася передньому куту хати, порогу і печі, а потім уже іконам. Відомий обряд, коли засватана дівчина „колупала піч”, прохаючи тим самим у домового дозволу на шлюб. Деякі дослідники вважають, що таким чином вона виконувала символічний акт: під нігті потрапляли часточки батьківського домашнього тепла, які дівчина хотіла взяти в дім нареченого. Подекуди молода при переході в оселю молодого брала з собою жарини з печі. Цікаво також, що коли знахарка проводить лікування в хаті, то проказує замовляння лише в *баб’ячому кутку*, біля печі. Цей куток вважався місцем невістки. Вихід із нього у *красний кут* (світлицю) був знаковим символом і використовувався у весільному обряді. Піч була неодмінною учасницею багатьох обрядодій. У ній

випікали святиню — весільний коровай. З нею пов'язані обряди „женити комина”, „посвіт” та ін. Піч часто білили, прикрашали декоративними розписами, витинанками, розмальовками з паперу тощо. Категорично заборонялося плювати в палаючий вогонь, лаятися біля печі, пор. вислів: „Сказав би, та піч у хаті”. Піч була оберегом від різної нечисті. Лучину, жаринки, попіл використовували при ворожіннях, лікуванні хвороб.

Кагла (комин), за народними уявленнями, місце перебування чортів і відьом. Ось чому оселя домовика перемістилася з часом під піч. Він ретельно стежить, щоб, бува, до хати не пробрався нечистий. Зустрівши непроханця, він учиняє бійку. Існує багато приповідок про ці нечисті місця: „Кайся, та в каглу не пхайся”; „У старій печі сам чорт палить” і т. ін. Як хотіли, щоб хтось прийшов до хати, викликали його через комин – і той неодмінно приходив.

У деяких місцевостях у день *Посвіту* (1/14 вересня) в наперед обраній хаті проводили обряд під назвою „женіння комина”. Надвечір до такої хати збиралися чоловіки і молодиці. Комин прибирали стрічками й квітами, ставили також соснове гільце. „Свати” видобували вогонь і розпочиналося веселе обрядове дійство: „Ой прийшли ж ніченьки довгенькі, посвіти ж нам, Комину біленький, Ми ж тебе квітами убрали, барвіночком-рутою оперезали. Ми ж тебе будемо женити, горілочку-мед, пиво пити”. Взагалі комин уявлявся нашим предкам немовби містком у потойбічний світ. Зокрема, у поховальному обряді, щоб швидше забути покійника, треба було зазирнути в піч. А місце під піччю теж священне, бо це місце перебування **домовика (домового, господаря, хатника, помічника, хованця, охоронця, сусідка, покутнього, пожильця, бабая, доброхода)** – духа, що поселяється у новозбудованому домі разом з людьми, має вплив на добробут сім'ї, бо він господар дому, бог хатнього вогню й печі, охоронець не тільки хати, а й усіх, хто живе в ній. Домовик невидимий,

але іноді показується малим дітям. Дехто каже, що в багатія домовик волохатий, а в бідака – голий, бо там одні злидні та нещастя. Іноді має свою господиню, яку ласкаво називає *доманею, домасею, домахою, домцею*. Щоб задобрити домовика, приносять йому в жертву чорну курку, яку впускають під піч (це іноді робить наречена у хаті молодого). Піч у хаті – то вівтар, бо саме тут живуть боги родинного вогнища. Звуть домовика ще й *хазяїном*. Такий домовик ходить слідом за господарем, навіть лишається з ним на ніч пасти коней. Існує повір'я: якщо 28 січня господиня забуде залишити гостинець для домовика, то він із доброго перетворюється у злого. З цією переминою у дворі і в хаті все піде навиворіт. Тоді для угамування домовика після вечері залишають біля печі горщик каші, обкладений гарячим жаром. З тієї пори він цілий рік сумирний і послужливий.

Пічник, як і **домовик**, є охоронцем домашнього вогнища. Він постійно перебуває в печі, на печі чи за нею. Коли родина лягає спати, тоді для нього безліч клопотів: дбайливо замести піч, припічок і долівку, ретельно перевертати сніпка зі збіжжям чи перемішувати зерно на черені, щоб добре висохло. Якщо, бува, господарі забули причинити на ніч комин закривачкою, то пічник вартує, аби через димар не залізла в хату нечиста сила. Якщо господиня охайна, пічник допомагає їй у хатній роботі. Непутящій жінці може зробити так, що сажа в печі почне тліти, а то й спричинить пожежу. Раз на рік, за повір'ям, піч має піти в танок: для пічника це велике свято, і він сам пританцьовує, а коли в хаті нова господиня, пічник уважно придивляється до неї. Іноді може розгніватися і покинути домівку разом з домовиком, перетворюючи її на пустку, де одразу оселяються злі духи.

Коцюба (кочерга, клюка, ковеня, ожех, ватраль) – предмет пічного начиння, наділений магичними властивостями завдяки зв'язку з вогнем і

вогнищем. До коцюби ставилися шанобливо. Її не можна кидати, а слід ставити у кутку біля печі. Коцюбу і рогачі клали „на відпочинок”; якщо цього не зробити, вони будуть „сварити” господиню. При переїзді у нову хату господар вносив туди ікону, а господиня – рогач і коцюбу, якими хрестила усі кутки хати, – „щоб ніякі комахи не водилися в ній”. Верхи на коцюбі проганяли з хати цвіркунів і бліх, з поля – гадюк і кротів. За допомогою коцюби позбавлялися горобців: „Щоб горобці не їли соняшників, перед Новим роком рано встає стара баба, сідає на коцюбу і до сходу сонця оббігає кругом весь город”. За повір’ям, ручкою від коцюби не можна торкати вогонь – коршун буде хапати курей.

Коцюба виступає також атрибутом нечистої сили. Верхи на коцюбі відьма відправляється на Лису гору, а на Купала об’їжджає свій дім. Верхи на коцюбі їздили хлопці, коли грали з коржем („калитю”) у день Святого Андрія. Дівчата під час Святків кидали коцюбу через пліт, щоб дізнатися, звідки чекати судженого.

Стіл, як відомо, – це царський або святительський престол. *Великим столом* у Давній Русі називали той, за яким сидів правитель під час званих обідів, - на відміну від *кривого столу*, який його оточував і мав форму півмісяця; за ним сиділи з однієї сторони так, щоб бачити царське обличчя. Хатнім престолом звали покутній обідній стіл – символ єдності, родинної злагоди, гостинності, шаноби. За сніданком, обідом, вечерею всі члени гуртувалися навколо столу. Існувала чітка непорушна ієрархія цього обряду: першим на покуть, як правило, сідав господар або найстарший член родини, за ним відповідно сідали інші рідняки. Кожен знав своє місце і не порушував звичаю навіть за відсутності інших. Лише коли з’являлися поважні гості, їх годилося запросити „на покуть” – це було виявом особливої уваги й честі. Стіл

пов'язувався із главою дому, тому казали: *“Якщо стіл хитається, то господар скоро помре”*.

Укладаючи угоди, їх завершували традиційним *„сісти за стіл”*. В обрядодії заручин, коли дівчина давала згоду на шлюб, сватів запрошували до столу. Коли ж відмовляла, то посланці мушили сидіти лише на лаві біля столу. Все життя людини було пов'язане зі столом: тут відзначали народини, весільні церемоніали, справляли похоронні обряди. Кульмінацією будь-якого свята була колективна трапеза – різдвяна Свят-вечеря з дванадцятьма пісними стравами (Щедра кутя), Голодна кутя, великодні празникування, коли розговлялися посвяченими крашанками, писанками та паскою, молодіжні дійства з варениками-пирхунами, калитою. Тут же розбивали горщик каші хрещені батьки на честь новонародженого, в куток ставили дідуха. Долівку під столом застеляли сіном у різдвяний Свят-вечір, залишали їжу і клали ложки для покійників, щоб їхні душі приходили на почастівок. На Свят-вечір залишали на столі гроші, посипали зерном на краєчку, – *„щоб добро водилося у хаті, дякуючи Богові”*. Аби відігнати від родини нечисту силу, у Свят-вечір господиня клала на чотири кути столу по голівці часнику.

Символіка стола особливо яскраво проявляється в українському звичаї заставляти стіл хлібом різної величини так, щоб він нагадував небо з головними і другорядними світилами. Святість стола визначалася і тим, що на ньому ставили хліб, свячені свічки, святу воду та ін., приказуючи: *„Хліб на стіл, тоді стіл престіл, а хліба ні куска – так і стіл дошка”*. В деяких випадках стіл служив домашнім вівтарем.

У народі побутувало чимало повір'їв, пов'язаних зі столом. Не годилося виносити з оселі чи заносити в неї голий стіл без скатертини чи окрайця, – *„бо в господі стане голо”*. Не можна сидати на стіл, бо коли буде весілля, то коровай

трісне. Не можна сідати за столом у шапці. Не годиться стукати по столу ложкою або ножом, бо буде сварка. Не можна частувати на не застеленому столі, особливо дівчину, бо її чоловік буде лисим. Не можна їсти на розі стола, бо не вийдеш заміж чи не оженишся. Не можна виходити з-за столу іншим боком, ніж сідав, а то дружина помре. Не годиться класти на стіл ключі, бо будеш забудькуватим чи сварка вчиниться. Не слід залишати на столі на ніч ніж, бо нечиста сила буде ним воювати. Вважалося гріхом стукати по столу, таким казали: „*Не бий стола: стіл – Божя долоня*”. На столі завжди має лежати цілий буханець, особливо вночі. За необхідності на ніч можна було покласти початий цілий хліб, але у такому разі залишали скибку, яка б принаймні мала вигляд цілості.

Сакральним значенням наділялося і місце під столом. У поминальні дні його відводили вішалникам, утопленикам, згорілим, тобто померлим не своєю смертю. Особливого значення надавали переміщенню стола. У весільному обрядодійстві молода, відправляючись під вінець, тягнула за собою стіл до порогу, – „щоб подруги повиходили заміж”.

Лави – символ гостинності. Якщо стіл вважався „*господарем оселі*”, то лави – „*її господиню*”. Якщо бачили, що до хати мають зайти гості, хазяйка поспіхом прибирала лави, витираючи їх чистою ганчіркою або рушником. Коли зненацька хтось заходив, тоді робила це в його присутності й тут же виправдовувалася: „*Вибачне, гостоньки, що лави не в славі, бо яка господиня, така й лавиня*”. За давнім звичаєм, гостям спочатку пропонували присісти на лаву під „красним вікном”, а потім запрошували до столу.

В оселі обов’язково мало бути декілька лав. Розташовувалися вони вздовж сін. Основною вважалася та, що з’єднувала мисник з покуття; потім застільна, що простягалася вздовж стола. Це було важливе обрядове місце, де

пеленали й робили купелі немовлятам. На нього запрошували сидати шанованих гостей (небажаним, як правило, казали: „Твоє місце під лавою”), садовили молодят на весіллі і, нарешті, обмивали покійника й ставили труну для прощання. На різдвяно-новорічних святах на лаві біля покуті робили кубельце із сіна і ставили в нього обрядову (Багату, або Щедру, чи Голодну) кутю, яка мала стояти протягом усіх трьох празників (Різдва, Нового року й Водосвяття). Тут же перебував і дідух. Вважалося, що протягом усіх свят щовечора навідуватимуться родаки, а тому після заходу Сонця не годилося витирати лави, – „щоб не покалічити їхні душі”. Пращурам залишали страву, ложки, рушник і воду. Так само вчиняли і на „бабські” та „дідівські” суботи, які влаштовували напередодні роковин. Подекуди на лаві ставили коливо при відзначенні дев’ятого чи сорокового дня по небіжчиківі.

Вірили, що нечиста сила ховається здебільшого під лавою. Тому був звичай класти туди сокиру, яка виконувала оберегову функцію. З тією самою метою обмащували червоною глиною підвалини, розташовані під лавою. Побутував вислів-прокляття: „Щоб тебе й лава не прийняла!”. Ідеться про похоронний обряд, згідно з яким самогубцям та злочинцям не влаштовували традиційних ритуалів.

Оберегом слугував і ослін. На ньому „піднімали до стелі” немовлят на похрестинах, іменинників, усаджували молоду, коли робили їй вінець і розплітали косу, на нього ставили труну, коли несли покійника через село і зупинялися на перехрестях. При цих та інших обрядах ослін прикрашали тканими виробами або ж накривали вивернутим кожухом, який виконував певну магичну роль.

Поріг (як і **вхідні двері**) – межа між зовнішнім світом та внутрішнім, бо там, за порогом, – світ чужий, ворожий, особливо вночі. Під порогом

перебувають духи предків, які охороняють родину. У давнину померлих якраз тут ховали, найчастіше дітей. Ось чому, виносячи покійника з дому, тричі постукують труною об поріг. Порогові віддають шану молоді, йдучи до вінця. Був звичай прибивати до порога шматок осики, щоб зла сила не потрапила в хату. Через поріг не можна нічого давати, бо сам будеш просити; не можна перемітати сміття, бо не вийде дівка заміж або виметеш когось із сім'ї; не можна цілуватися, бо це обернеться лихом. На порозі підрізували волосся, щоб росло довге, вмивали і витирали дітей, запобігаючи пристрїту. Збереглися народні повір'я: „Не можна стояти на межі або на порозі, як грїм гримить, а то вб'є”; „Гостя зустрічай за порогом і пускай попереду себе через поріг”; „Через поріг не вітаються і не подають руку”. В деяких місцевостях вважалося, що „неодружений мужчина, коли сяде на поріг, то не ожениється”, а тому його попереджували: „Не сїдай на поріг — наречені порозбігаються”. Подібне казали й дівчині. Поширеною була заборона ступати на поріг ногою. Тільки в день похорону матері чи батька сирїт саджали при заході сонця на порозі і давали з'їсти шмат хліба із сіллю. Після того діти не будуть відчувати великої туги за померлим, і їм не буде страшно в хаті, де був покійник. Уявлення про поріг як місце перебування духів небіжчиків збереглося і після прийняття християнства. За його канонами, люди, які не були прилучені до нового віросповідання, не могли бути поховані на кладовищі. Їх ховали, за старими „поганськими” звичаями, біля порогу хати. Багатьом легендам притаманний мотив звернення до хатнього порога як символу прощання з родом та переродження в нову якість: “Зависокі пороги на наші ноги” (Присл., 140); “Я до порога і біди туди дорога, я у кут, а біда тут” (Присл., 140); “Я не люблю чужих порогів оббивати” (Присл., 140).

Двері — це насамперед символ межі, а також оберїг від злих духів.

Уставляючи дверну раму, казали: „*Двері, двері! Будьте ви заперті злону духові і злодію!*” — і робили сокирою знак хреста. В основному користувалися такими оберегами, як підкова біля порогу і три хрести на одвірку, засмалені „четверговою свічкою”. Під лавку біля дверей завжди клали сокиру, яка вважалася магічним засобом від усякого зла. Первісні поховання біля порога зумовлювалися тим, що предки мали оберігати оселю від злих духів; такою самою була роль і дверей, і рушників. Майже в кожній хаті при дверях вивішували спеціально виткані завіси чи вишиті полотна. Така ж функція відводилася й обмашуванню вушаків червоною глиною, різьбленим або випаленим прикрасам на одвірках. Взимку для утеплення дверей виготовляли з соломи або волосіння смужки, так звані „*діди*” або „*баби*”, які прилаштовували в тих місцях, де двері сходилися з одвірками. Крім утеплення, „*діди*” стерегли оселю від злих духів. Також малювали на дверях крейдою хрестики, що мали „заступити дорогу нечистій силі”. Звідси приказка: „*Заступи чортові дорогу, то він вікном улізе*”.

Двері розташовували переважно між піччю й мисником. Коли випікали хліб, господиня наказувала хатнім „не рипатись”, тобто не входити в хату і не виходити з оселі, — „бо паляниці підгорять і репатимуться”. За повір’ям, якщо на хлібинах з’явилися тріщини або западини, це віщувало недобре для когось із родини, — „бо через двері проник нечистий”. Коли хтось помирав, двері, як і вікна, годилося відчинити навстіж, аби могла вільно вийти душа покійника. Небіжчика виносили крізь двері ногами вперед, тричі постукавши труною об поріг — це для того, щоб покійник попрощався з родиною. При народженні дитини на одвірку робили зарубку. Через поріг не слід було вітатися, передавати чи приймати будь-які речі. Звідси характерні вислови: *як у Бога за дверима, ломитись у відчинені двері, не в ті двері піти, вказувати на двері*

тощо. Відомий звичай прощатися з дверима, особливо пошлюбленим. Є й такий вислів: „*Не клади пальці в двері*”. У такий спосіб допитували злодіїв і застерігали їх від майбутніх злочинів, оскільки клятви чи зізнання вважалися найправдивішими саме біля дверей. Казкова хатинка Баби-Яги „без вікон і дверей” — житло „іншого світу”. Відомі так звані „чорні заговори”: „*Стану я не благословляючись, піду не хрестачись ні дверима, ні воротами, а димним вікном*”. Давні народні рекомендації: на ніч вікна і двері хрестити, щоб через них ніяка нечиста сила не ввійшла; на дверях класти хрести смолою протягом усього року; від пожежі мазати молоком косяки дверей і вікон. Пор. ще паремії: „*Злі то двері, котрі який-небудь ключ оттирає*” (Присл., 141); „*Ломитися у відкриті двері*” (Присл., 141); „*Не можна в двері — я в квартиру*” (Присл., 141); „*Не отвирай дверей, як не знаєш кому*” (Присл., 141); „*Непрошеним двері оттирають*”; „*Не рипай чужих дверей*” (Присл., 141); „*Не пхай пальці межі дверей*” (Присл., 141); „*Низькі двері вчать покори*” (Присл., 141); „*Одчиняй двері, поки одчиняються, бо як і зачиняються — не скоро одчиниш*” (Присл., 141); „*Припасував лутку до дверей*” (Присл., 141); „*Приставив нові двері до старої лазенки*” (Присл., 141); „*Скрипучі двері довго висять на завісах*” (Присл., 141).

Вікно - також межа між світами, через яку можуть проникнути в дім як світлі сили, так і темні. Через вікно людина спілкувалася з небесними богами. На Великдень відчиняли всі вікна, щоб життєдайне сонце і добрі духи принесли добробут та багатство в дім. Вікна – очі хати, а тому зачинялися на ніч. Ранньої весни молодь співала веснянки: „*Сонечко-сонечко, виглянь у віконечко!*”, натякаючи цим на небесні вікна, в які дивиться на землю Бог (обожнювалося і Сонце). Під вікнами колядували та щедрували. До вікна підходили, коли запрошували Мороза до хати кутю їсти. На вікно ставили склянку з водою і хліб для душі покійника. Однак коли несуть покійника, у

вікно не можна дивитися. За переказами, сам Бог навчив людину робити вікна. Тривалий час люди не знали, як себе убезпечити від негоди й холодів; нарешті чорт примудрився і побудував для них домівку: всім стало хороше — і тепло, і затишно, однак темно, хоч око виколи! Скільки не клопотався лукавий, а цій біді не зарадив. Тоді явився Господь і прорубав вікно. З того часу люди стали будувати хати з вікнами. У стародавніх колядках світила дня і ночі зображені у вікнах у небесному храмі: „*В першій віконці — ясний місяць, В другій віконці — ясне сонце, В третій віконці — ясні зорі.*” Багато обрядодій було пов’язано з вікном: у Страсній четвер біля вікон питали в хазяїв про наявність скотини. Не обходилися без вікон, пор. в І.Котляревського про тих, хто ворожив: „*У комин суджених питали. У хатніх вікон підслухали*”. У Русалчин тиждень на підвіконня клали осикові галузки, щоб не проникла в оселю відьма, і чар-зілля, полин, аби убезпечитися від русалок. В Україні глибоко шанували *покутне* та *застільне* вікна. Біля останнього часто саджали „священні” дерева (калину, вишню, яблуню та ін.). Хата без вікон вважалася сліпою. Не випадково існує афоризм: „*Хата без вікон - темниця*”. Вікна – особливо це стосувалося *покутніх* – оповіщали односельців, що в родині є відданиця. Молода, прощаючись з батьківською хатою, складала подяку й вікнам, у які заглядали парубки та дівчата, запрошуючи юнку на вечорниці. Сакралізація вікна, зокрема й через його персоніфікацію, зумовлена значною мірою спільністю його функцій з оком: це викликало побожний трепет, тому вікно є глибокошанованим символом: *Вікна посивіли (Присл., 139); Вікна так замерзли, що можна на них саньми їхати(Присл., 139); Не первина вікном з хати утікати(Присл., 139); Чи вже мені будуть вікном двері(Присл., 139); Як почнуть робити вікна та одвірки, то остануться порожні миски та тарілки (Присл., 139); Якби все одно, то лазили б у вікно, а то дверей шукають.*

Усі внутрішні складники хати асоціюються із **вогнищем (домашнім огнищем)** – священним хатнім вогнем, який підтримувався постійно. За стародавнім міфом, бог-громовержець послав з неба блискавку, запалив нею на землі вогонь і спорудив перше вогнище. У цьому вогні він породив душу першої людини, призначивши її служити вогнищу, і встановив сімейний союз з домогосподарством і жертвним обрядом. Вогнище стало визнаватися сімейним, родовим божеством, що оберігає щастя дому і родичів. Символізацію першості в домі за господарем (*Місяцем*) можна пояснити далеким відлунням найвищого соціального стану жерця. Водночас символізація ролі жінки (*Сонця*) може означати не тільки розміщення її на середньому рівні в координатах *Світового дерева*, а й у центрі як охоронниці домашнього вогнища, затишку. Вважалося, коли вогнище погасне – це велике горе, подібне до смерті. Коли пекли хліб з нового врожаю, то в розведений вогонь кидали його шматок, аби жоден хліб не пригорів. Щоб уберегтися від пожежі, у деяких народів „годують” вогонь, тобто кидають у запалену піч свиняче сало та іншу їжу. На Купала запалений чурбак обсипали хлібним зерном, а взимку спалювали в печі, куди кидали гроші, лили вино тощо. Через поклоніння вогнищу пояснюється і українська гостинність. Усякий мандрівник, чужинець, прийшовши в дім до господаря, вступає під захист його житла. Сідаючи біля вогнища, віддаючись під охорону розпаленого на ніч вогню, він тим самим ставав ніби членом родини, – подібно до того як невістка, приведена в дім женихом, тільки тоді приєднувалася до його родини, коли тричі обходила навколо затопленої печі. „Хто сидів на печі, – кажуть в народі, – той уже не гість, а свій”. Відмовити чужинцю означало порушити повагу до святині вогню і кровних, сімейних зв'язків, що було найстрашнішим гріхом щодо предків.

Насамкінець зазначимо, що містичний смисл символів не завжди

піддається однозначній концептуалізації, оскільки часто виводить їх за межі обов'язкової співвідносності образу та його осмислення. У результаті з'являються слова-ідеї з хиткою, розмитою символікою, принаймні такою, що дає різну інтерпретацію. Разом із тим часом неширокий мовний контекст, його конструкти можуть сприяти виявленню символічного значення, зокрема в умовах частотності словесного образу, розміщення його в асоціативному ряду близьких понять-символів, понять-асоціацій, надання словам із внутрішньою символікою ключової функції тощо. Поступово розкриваючи своє потаємне значення, слово-символ набуває дедалі більшої смислової ваги.

3.3. Спроба етнокультурної реконструкції фразеології

Різні науковці розуміють обсяг фразеології по-різному. Традиція її широкого розуміння сягає праць В.Виноградова: вивчення стійких сполук різних структурних типів, яким властиві різні семіотичні функції (в тому числі одиниці фольклору, фрагменти художніх текстів і т.ін.). Так, М.Шанський включає до ФО прислів'я, приказки, крилаті вислови, термінологічні сполуки тощо. ФО (за В.Вінграновським) він називає відтворювану в готовому вигляді одиницю мови із двох і більше наголошуваних компонентів слівного характеру, фіксовану (тобто постійну) за своїм значенням, складом і структурою [324, 27].

Семантичний аспект лежить в основі визначення фразеологізму вченими В.Жуковим, А.Назаряном, М.Алефіренком. Найістотніші риси фразеологізму включено у визначення Л.Скрипник: „ФО звичайно називають лексико-граматичну єдність двох і більше нарізно оформлених компонентів, граматично організованих за моделлю словосполучення чи речення, яка, маючи цілісне значення, відтворюється у мові за традицією, автоматично” [254, 11].

Варто відзначити, що Л.Ройзензон [242], В.Мокієнко [284], В.Костомаров[49], Є.Верещагін[49] звертали увагу на те, що фразеологія у широкому розумінні цього слова, включаючи клас ідіом, типових ФО, крилатих висловів, паремійних та стійких сполучень слів, є найспецифічнішим національно-культурним явищем мови. Широкий підхід до об'єкта фразеології передбачає включення до фразеологічного фонду також численних стійких народних порівнянь.

Поділяємо думку В.Мокієнка про те, що питання про критерії виділення фразеологізмів пов'язане з питанням про межі фразеології: чим менше фразеологічних ознак виділяє автор тієї чи іншої концепції, тим ширше виявляються межі фразеології. Зокрема, під ФО мовознавець розуміє відносно стійке, відтворюване, експресивне сполучення, яке має (як правило) цілісне значення [184, 5].

Проблема тлумачення фразеологізмів, особливо таких, що виникли у давніші часи (водночас з доісторичними), часто становить труднощі для науковців, викликає гострі дискусії. Давні стійкі компаративні звороти, фразеологізми, прислів'я цікаві тим, що відбивають певний тип світобачення, часом дуже відмінний від сучасного. Тому проблема розшифрування їх первісного змісту виходить за межі суто лінгвістичного аналізу й охоплює широке коло питань історичного та етнографічного характеру, адже, як зазначав Е.Тайлор, „народне прислів'я може бути втіленням етнографічного спомину”. Самі ж стійкі звороти є добрим резерватом прадавнього стилю мислення і можуть служити важливими його репрезентантами при виявленні компонентів архаїчного світобачення. У зв'язку з цим цікавою є думка Л.Назаренко, що „порівняння – важливий засіб пізнання світу... Компаративна фразеологія відбиває склад національного образного мислення, самобутність

народної культури, менталітету” [189, 109].

В.Мокієнко ставить питання про те, на чому має ґрунтуватися аналіз давніх за походженням фразеологізмів: на етнографічних та історичних даних чи на лінгвістичному матеріалі [268, 25]. Вважаючи історичні фразеологізми результатом метафоризації первісно вільних словосполучень, дослідник дійшов висновку, що аналіз сучасних “темних” фразеологічних одиниць мусить ґрунтуватися на доброму знанні тих реалій та умов життя, які визначили формальний і змістовий аспекти сучасних фразеологізмів у момент їх виникнення. Велика роль тут відводиться екстралінгвальним чинникам, до яких належать і архаїчна символіка міфопоетичного мислення, і вся світоглядна система наших предків, для яких слово поєднувало у собі номінативне і символічне значення. Як нам видається, саме на шляху пошуків семіотичного культурного підґрунтя й міститься розгадка природи багатьох висловів.

Ряд учених-фразеологів (У.Жуков, А.Назарян, А.Авксентьєв, М.Алефіренко) приділяли увагу проблемі творення ФО та їх семантики, визначаючи, що семантична цілісність – це внутрішня смислова єдність, яка зумовлена та покликана до життя деактуалізацією компонентів, які входять до складу фразеологізму. Метафоричне переосмислення вільного словосполучення зумовлює семантичну цілісність. “При переосмисленні такого словосполучення слова, які входять до нього (особливо первинно-номінативного значення), деактуалізуються у семантичному відношенні, втрачаючи при цьому предметну спрямованість, колишню здатність розмежовуватися на диференційні семантичні ознаки (саме тому власне значення компонентів часто не вдається встановити) [94, 7].

У результаті взаємодії вільного словосполучення з переосмисленим на його основі фразеологізмом створюється внутрішня форма фразеологізму. Цей

переосмислений образ, який може відповідати чи не відповідати реальному стану речей, лежить в основі внутрішньої форми. Фразеологізм – це своєрідний (часто масштабний) художній твір, де сюжетною лінією виступає внутрішня форма.

Н.Ляшенко акцентує увагу на тому, що у „внутрішній формі ідіома (тобто не нерозкладна образна ФО – *Т.Г.*) виражає характерні риси певної ситуації, яка закріплена у мовній свідомості носія даної мови, що зумовлює її національну специфіку” [173, 8].

Образ, який лежить в основі ФО, не має нічого спільного з реальною ситуацією, тобто „з моменту утворення фразеологізм усім лексичним складом починає відображати таку позамовну діяльність (предмети, явища, події, дії, властивості, уявлення і т. ін.), з якою (повністю або частково) втратили зв’язок компоненти самі по собі. Внаслідок такої семантичної переорієнтації компоненти втрачають семантичну співвіднесеність з відповідними словами вільного вжитку” [94, 80].

Фразеологізація пов’язана зі ступенем абстракції, бо чим глибшим є процес семантичного перетворення, тим віддаленішим є зв’язок між значенням фразеологізму та його прототипу, Тому варто розрізняти фразеологізм і його генетичний прототип – вільне словосполучення з прямим смислом. Ця відмінність є важливою для підходу до фразеології як до вмістища та джерела лінгвокраєнознавчої інформації. У порівнянні зі словом ФО наділена більшим змістом: „Своєрідність фразеологічного значення, на відміну від лексичного значення, виявляється у вторинному відтворенні мовної картини світу, збагаченому досвідом інтелектуально-емоційного освоєння носіями мови відповідних об’єктів позамовної дійсності, тобто лексичне і фразеологічне значення, будучи співвідносними семантичними категоріями, відрізняються

ступенем мовної абстракції” [7, 117].

Якщо порівняти особливості фразеологізмів і слів, то „фразеологізмам, як і словам, властива номінація, специфічною рисою якої є її оцінне, емоційно-кваліфікативне навантаження. Специфіка фразеологічної номінації полягає не лише в її характері, але і в способі її утворення. Позначення, називання предметів, явищ дійсності у фразеологізмах належить до особливого способу найменування. ФО становлять собою специфічний вид номінації, а саме – непряму, вторинну номінацію” [32, 16].

Особливістю фразеологізмів як номінативних одиниць є те, що вони називають уже названі предмети чи поняття; по-друге, фразеологізм переважно виражає оцінку, якій належить творча роль, оскільки вона до певної міри формує складну назву, яка ґрунтується на повному або частковому семантичному переосмисленні. Фразеологізм *бити байдики, провадити байдики, байди бити* лексикографи одноставно визначили – “нічого не робити”.

Слово *байда* полісемантичне: 1) *байда* – безтурботна людина, гультьяй; діалектне *байда* – шматок чого-небудь ламкого або крихкого (хліба, цукру, дерева) [СУМ, 1, 89]; 2) *байда* – паля, цурка, чурбак; 3) *байда* – довбаний річковий човен [СУМ, 1, 115]. Зовнішня форма слова не передбачає найближчого етимологічного значення. Більше того, його встановити однозначно дуже непросто.

Значення “нічого не робити” має і фразеологізм *байдаки гонити*, де *байдак* – старовинна барка довжиною близько 15 сажнів з двома веслами на носі і на кормі; їх сплавливали колись за водами Дніпра.

Автори “Етимологічного словника української мови” припускають, що фразеологізм *байдаки бити* зблизився і змішався у значенні з фонетично подібним виразом *байдики бити*. *Байдики* – це заготовки (цурки, чурбачки) для

виготовлення дрібних речей з дерева (ложок, ополоників тощо). У минулому ця робота вважалась нескладною, вона не вимагала значної витрати сил, була примітивною за технологією. Таке семантичне наповнення фразеологізму *бити байдики* і його мотивацію бачимо не тільки в словниках, але і в підручниках, статтях, однак “Етимологічний словник української мови” відкидає думку про те, що виготовлення дрібних виробів з дерева було легким [ЕСУМ, I, 115 – 116]. Цікавий, на наш погляд, запис П.Білецького-Носенка: “У побуті музикантів використовувалося слово “*баклуша*” – металева музична тарілка, а вираз *бити баклуші* означав “проводить время в праздности”, тобто є синонімом до *бити байдики*.”

Так чи інакше, у процесах формування фразеології панівну роль відіграє антропоцентризм. Явище фразеологізації є універсальним у лінгвістиці, тому що фразеологізми наявні в усіх мовах, причому у кожній з них мають особливі форми вираження. І не лише форми, а й змісту, бо національного характеру фразеологізмам надають якраз екстралінгвальні фактори.

Оскільки номінативні мовні одиниці цілком і повністю орієнтовані на предмети, явища, дії і якості дійсності, сприймання їх етносом, його багатовікова мовна діяльність і визначає їх національно-культурну семантику.

Ціла низка фразеологізмів містить у своїй семантиці національно-культурний компонент – або синхронно, з позиції сучасної мовної свідомості, або діяхронно, тобто лише через співвіднесеність із етнокультурним ореолом прототипу. Останні можуть засвідчувати, скажімо, типовий український побут: *Аж поки горшка не припече, аж поти з нього не потече* (Присл., 78); *Поки горшка не припече, поти з нього не потече* (Присл., 78); *Був би горщик та було б в горщику, а покришка знайдеться* (Присл., 78); *Вари, горщику, борщ, а я з хлопцями погомоню* (Присл., 78); *Від горшка два вершка* (Присл., 78); *Горнець*

котлові докоряє, а обидва чорні (Присл., 78); Дорікав горщик чавунцеві, що чорний, а сам у сажі (Присл., 78); До пори збан (корчага) воду носить (М.Номис); Поти збан воду носить, доки вухо не ввірветься, а як вухо ввірветься, то й збан розіб'ється (Присл., 78); Сніп до снопа, наче чорт од попа (Присл., 78); Стіжок, як яєчко (Присл., 78); В хаті в неї, як у віночку: хліб випечений, як сонце, сама сидить, як квіточка (Присл., 78); Своя хата, як покришка (Присл., 78); Хата чужая, як свекруха лихая (Присл., 78); Хата, як писанка (Присл., 78); Ближча сорочка, як жупан (Присл., 78). Багато паремій присвячено предметам українського традиційного харчування: Бублик — не хліб (Укр. пр., 1963, 579), де йдеться про вагу хліба для селянина; Там публіка — сім душ на півбублика (Укр. пр., 1963, 579). Чудний бублик: кругом об'їси, а всередині нема нічого (Укр. пр., 1936, 174) — остання паремія на позначення химерії, чогось не справжнього. У фраземі Більше днів, як калачів (Укр. пр., 1963, 579) лексема **калач** (який був не лише святковою їжею, а й виконував обрядову функцію) вказує на те, що не завжди свята, більше буднів. З'ївши калач, берися знов до хліба (Укр. пр., 1963, 579); „Калач приїсться, а хліб ніколи ...але хліб нігди” (Укр. пр., 1963, 579). З цих фразем постають знакові явища етнокультури, зокрема ставлення етносу до хліба як символу достатку.

Етноспецифічна інформація, зафіксована у ФО, стосується моральних, етичних, релігійних поглядів і традицій, практичного досвіду. Окрім простого збереження інформації, фразеологізми називають та оцінюють певні дії людей, їхні риси, зовнішні ознаки, внутрішні якості. Цілий ряд фразеологізмів етимологічно пов'язаний з різними сферами народної духовної культури, зокрема обрядами, звичаями, повір'ями, прикметами, уявленнями про різні предмети та ін. У цілому фразеологія вимальовує своєрідну етномовну картину світу.

В основі внутрішньої форми української фраземи лежить образне світосприймання, що ґрунтується на метафоризованому осмисленні буття, традицій, вірувань з урахуванням психоповедінкових архетипів. Семантична мотивація, що зумовлює мовний феномен фраземи, поступово затьмарюється, відступає на другий план, хоч це є ілюзорним визволенням від прототипу. Первісне семантичне наповнення фраземи в сучасному вживанні лише опосередковано впливає на змістовий план, на властиві цій мовній одиниці модально-оцінні, підсилювальні значення, функціонально-стилістичну стратифікацію тощо.

Фраземи з відносно прозорою мотивацією, більш-менш усвідомленим образним змістом продовжують своє існування в досить стійкому семному наборі, певною мірою зберігаючи первісну форму, первинний метафоричний зміст. В основі багатьох образів, створюваних народною уявою, лежать спостереження над навколишнім середовищем, природою, поведінкою людей і тварин, відображення трудових процесів, побутових ситуацій, передовсім того, що безпосередньо сприймається і створює цілісну модель світу.

Семантична цілісність звичайно ґрунтується на деактуалізації складників фраземи. Водночас первинне значення компонентів тією чи іншою мірою позначається на семантиці усталеного звороту, з лексичного наповнення фраземи прямо чи опосередковано впливає її загальний зміст, у складі багатьох фразем зберігаються компоненти із стертою семантикою, оскільки деякі з них повністю втратили первинне значення, деетимологізувалися. Однак для розуміння семантичних трансформацій, що їх зазнає фразема, те чи інше усвідомлення внутрішньої форми компонентів і всього виразу в цілому є вкрай важливим.

На ґрунті метафоризованого осмислення висловів, що включають

етнографічні назви предметів побуту, передусім селянського, розвинулася велика за обсягом і значеннєвим потенціалом група сталих зворотів, що засвідчили своєрідність народної образності, побудованої на власне українських світоглядних принципах. Включення до багатьох національно мотивованих фразем етнографічних або етнічно переосмислених компонентів на зразок: *аркан, бабинець, багнет, баклага (боклага, баклаг, боклаг), бандура, барило (барильце), бирка, бодня (боденька), борщ (борщик), бричка, вареник (вареничок), варенуха, веретено (веретенце, веретінце), вишиванка, вінець, галушка, гаман (гаманець), глечик, глиняник, голубці, гопак (гопачок), горлиця, гречаник, дзбан (джбан, жбан), діжа, домівини, дрібушки, дропак, жайворонок (обрядовий), жупан (жупанець, жупанок, жупанчик), зажинки, запічок, заручини, зілля, іванець-киванець, кагла, кадило, казан (казанець), калач, калитка, каптур, капшук, каша, кептар (кептарик), кибалка, кисіль, кісник, книш, ковганка, кожух, коливо, коляда зумовлене усвідомленням їх функціонального розмаїття, семантичних можливостей, процесами непрямой номінації, викликаной творчою фантазією народу, напр.: *розбити макітру „посваритися”, як з клоччя батіг „нікудишній”, накривати мокрим рядном „докоряти, погрожувати”, на руку ковінька „цього й треба”, як дурень з тисанкою (тисаною торбою) „бути заклопотаним тим, що цього не варте”* та ін.*

Відштовхуючись від компонентів – назв продуктів харчування, їжі, напоїв (*бакуша, банти, березівка, вареник, різанка, сокове, соложенник, розсільниця, ріп'яник, риндза, кисляк, кисіль, киселиця, кваша, книш, кутя, мед, бужанина, вурда, галамбець*), українці створювали образні характеристики рівня добробуту, передавали своє розуміння заможного життя, напр.: *як вареник у маслі „про людину з достатком”, одного тіста книш „подібні між собою”, передати куті меду „переборщити”*. Слово *мед* – з огляду на

надзвичайно корисні властивості цього продукту харчування, на цінні лікувальні його властивості – сприймається загалом позитивно. Проте в українській мові із цим словом можуть пов'язуватися уявлення про щось нещире, занадто солодке, часом небезпечне, як в І.Нечуя-Левицького: “– *Ото, моє серце, гарну невісточку матиму, коли дасть Господь милосердний довести діло до ладу, – заговорила Кайдашиха, неначе в розмові мед розлила по хаті... Мелашка прийшла додому, і свекруха справдила своє слово; од того часу вона знов облила Мелашку солодким медом*”. Зрештою, фраземи, що постали на ґрунті побутового середовища, дають загальну картину народних уявлень про добро і зло, корисне і шкідливе, моральне й аморальне тощо.

Національний „дух” українських фразем, що відбиває особливості характеру, психіки, поведінки людей, виразно виявляється в оцінних конотаціях, значеннєвих нашаруваннях, додатковій експресії, які помітно впливають на загальний зміст, уживання усталених зворотів. Оцінна мовна конструкція включає чимало елементів, кожний із яких виконує свою функцію: називає того, хто оцінює, те, що оцінюється, власне оцінку, точку відліку ознаки, за якою здійснюється оцінка, тощо. Серед назв об'єктів оцінювання неабиякий інтерес становлять слова (іменникові словосполучення), в семантичній структурі яких міститься елемент оцінки. Тим самим такі найменування, що вже самі по собі, без аксіологічних предикатів, незалежно від суб'єкта виражають оцінку позначуваного предмета або явища. Звичайно, в межах модально-оцінної рамки такі лексеми поточнюють, підсилюють або послаблюють своє оцінне значення. Можливі ситуації, коли оцінний показник слова в контексті або втрачається, або змінюється на протилежний, проте, побічні семантичні трансформації не позбавляють лексеми властивих їй оцінних конотацій.

Розглянемо, на наш погляд, оригінальну українську ФО *підвернути під корито*. Корито – це дерев’яна довгаста посудина для годівлі або напування тварин, птиці, а також довга дерев’яна посудина біля криниці, з якої напувають коней, худобу [СУМ, IV, 291]. Справді, перекинути такий важкий виріб, щоб когось підвернути під нього, дуже важко, тим більше, що він постійно набирає ваги від налитої в нього води. У родинному контексті, коли старша сестра не одружена, а менша виходить заміж, кажуть: “Під корито підвернула старшу” [СУМ, II, 284].

У романі П.Куліша “Чорна рада” ця ФО стосується соціальних відносин і означає “позбавити кого-небудь привілеїв, влади і т. ін.”, пор: “*Підвернемо ми тепер під корито ваших полковників та гетьманів; заведемо на Україні інший порядок, і не буде в нас ні пана, ні мужика, ні багатого, ні бідного*” [СУМ, VI, 403]. Звичайно ж, ця ФО набула соціального значення дещо пізніше.

Внутрішня форма фразеологізму *підвернути під корито* пов’язана із значенням праслов’янської лексеми **коръ* – “зневага, образа” [ЕСУМ, III, 20], однокореневою з *корито* (пор. дієсл. *докоряти, підкоряти*, ім. *докір* – рос. *укор*). З цього випливає, що і в соціальному, і в побутовому плані внутрішня форма аналізованого фразеологізму містить сему – ‘зневажати, образити’. Мотивовані джерела ФО, а отже і коріння внутрішньої форми здатні виявити часто лише етимологічні пошуки, хоч не завжди це вдається.

ФО *убрати в шори*, пов’язана з сільським господарюванням, первісно означала “запрягти коней”. Шори – атрибут кінської зброї – ремінна упряж зі шлеєю та посторонками. У процесі фразеологізації словосполука набула переносного значення – “підкорити своїй владі, волі, ставити в залежність від себе кого-небудь” [СУМ, II, 510]). Внутрішня форма фразеологізму – сема

’упокорення’ (спочатку тварини волі людини, згодом людини волі іншої людини).

Найістотнішою, вирішальною фазою в процесі фразеологізації є переосмислення вільного сполучення. Важливо підкреслити, що переосмислення – це не просто процес десемантизації (повна чи часткова втрата лексичного значення) компонентів фразеологізму, а постання із словосполучення або речення особливої одиниці мови з її специфічними властивостями і з новою внутрішньою формою. Процеси, пов’язані з семантизацією стійкої сполуки, з появою узагальненого переносного значення, – складні й багатоманітні. Вони визначаються характером внутрішнього образу, закладеного у стійкій сполуці, ступенем її мотивованості і, нарешті, своєрідністю смислових відношень у кожній конкретній мові.

Скажімо, етнографізми на позначення одягу (передусім святкового), зброї, побутових предметів тощо набувають здебільшого позитивної оцінки. Їх уживання може супроводжуватися додатковим нашаруванням поетичності, піднесеності, навіть урочистості. Характерні в цьому плані номінації на зразок: *вишита сорочка (вишиванка), вишитий рушник, хустка*, напр.: “Як же їх обдарили подарками, усе хустками хорошими, і вишиваннями, і платками шовковими, так вони і замовкли” [Кв.-Осн., II, 1956, 353].

Частина назв на позначення предметів народного побуту може набувати негативних відтінків, зумовлених зміною ставлення до цих предметів, відходом соціуму від традиції, звичаїв, напр.: *шаровари* у значенні „щось застаріле, консервативне, комедійне”.

Сталого поетичного забарвлення набувають назви народних інструментів – *кобза, бандура, трембіта, сопілка* тощо, напр.: “Через ту бандуру бандуристом став”; “Там то бринить трембіти звук”; “Щебече любо

сопілка” (з пісень).

У семантично трансформованому вигляді фразема не втрачає зв’язків із мотиваційною основою, якщо сам об’єкт зображення викликає сміховий ефект, а добір компонентів зорієнтований на каламбурну або химерну основу, напр.: *сім мішків гречаної вовни* „нісенітниця, дурниця”, *смалити халявки* „залицятися”, *пані на цілі сані* „незначна особа”, *мотуз на шию* „про дружину”, *з вареної крашанки курча висидить* „спритний”, *на кінський великдень* „ніколи” тощо. У глузливому тоні, неповторному народному гуморі, вмінні побачити смішне й кумедне в звичайному, буденному, зрештою, криються риси української ментальності.

Порівняльні фразеологізми мають здебільшого два складники – головний пізнавальний предмет чи явище, суть якого розкриваємо за допомогою другого складника. Предмет чи явище мають яскраво виражені відомі нам ознаки, характерні для нього за певних умов або властиві в цілому, тому й використовуються для характеристики пізнаваного.

Фразеологічні конструкції проходять такий шлях еволюції: виникають і функціонують у мові тільки як результат взаємодії першого складника з другим, взаємодії суб’єкта порівняння та інтенсифікатора (другої частини). На нашу думку, сам процес фразеологізації і постання нової внутрішньої форми фразеологізму можливі лише тоді, коли другий складник (інші складники) починає виступати постійним підсилювальним узагальненням характеристики якості чи дії, яку називає перший складник фразеологізму.

Так чи інакше, постання нової внутрішньої форми фразеологізму з ключовим етнографізмом – це, по суті, процес взаємодії двох репрезентантів: одного, який уже наявний у повному обсязі у “головному предметі”, і другим, який тільки “додає першому нову рису”. Тут ми скористалися думкою

О.Потебні щодо формування внутрішньої форми порівняльних фразеологізмів, коли йдеться про двокомпонентну структуру таких утворень: висловлений у фразеологізмах “перехід думки від представлення головного предмета, який і сам по собі зрозумілий, до представлення другого предмета, який додає першому тільки нову рису” [227, 201].

Розгляньмо ФО: “*Хата чужая, як свекруха лихая*”. Представлення головного предмета *хата чужая*, цілком зрозуміло, – відчуженість. Основна, характерна риса свекрухи лихої — підступність додається до внутрішньої форми суб’єкта порівняння *хата чужая*. Ми свідомі того, що це не механічний процес долучання нової риси, а складний процес взаємодії, в результаті якого постає поняття семантично виразне, експресивне, з яскраво негативним значенням, яке привносить саме друга частина порівняльного фразеологізму.

Часом неоднозначну оцінку маркованість мають назви продуктів харчування і національних страв, що звичайно вважаються улюбленими в українців (*сало, галушки, ковбаса, мед* тощо). Скажімо, оцінна характеристика слова *галушки* знижена навіть при позитивному сприйманні їх як поживної страви. Елемент глузування, часом зневаги надає слову забарвлення „щось занадто дешево, буденне, набридло”: “*Чотири горшки – та все галушки*”. Зовнішній вигляд розвареної галушки може також викликати негативні асоціації, пор.: *лежить як галушка*.

Фраземи із затемненою або непрозорою внутрішньою формою зазнають складних семантичних перетворень, вони можуть втрачати первісний образ, що призводить до розриву з народно-традиційним джерелом, принаймні до його приглушення. У таких випадках образне переосмислення неминуче, однак і в оновленому змісті можна простежити відгомін первісної образності. По-новому осмислюються фраземи, пов’язані своїм походженням з давніми віруваннями,

прикметами, обрядами, напр.: *замовляти зуби* „заморочувати, задурювати голову кому-небудь”; *на ліву ногу встати* „бути без причини в поганому настрої”; *як рукою зняло* „щось безповоротно пройшло”.

До кінця не зрозумілі сьогодні слова-компоненти фразем (*баляси, баляндраси, байдики, баглаї, бельмес, гандра* тощо) затемнюють первісний образ, роблять його найчастіше недоступним при сучасному вживанні. Проте, йдучи від загального змісту фраземи пресупозитивних і контекстуальних умов, можна дістати новий образ, дуже віддалений від первісного, але в основі якого нерідко лежить переосмислення незрозумілого компонента. Компоненти *баляси, баляндраси* у виразах *баляси (баляндраси) точити* сприймаються як синоніми до слів *балачки, брехні, теревені, дурниці* (адже вживаються вони в аналогічних контекстах нерідко з тими самими опорними дієсловами). Лексеми *баляси, баляндраси* додають вислову експресії, виразної звукової організації.

Незрозумілі компоненти у складі фразем пов’язані із вузькоспеціальною сферою їх первісного вживання (скажімо, в середовищі ремісників) завдяки загальному значенню стійкого звороту, сполучуваності з іншими словами так чи інакше усвідомлюються мовцем. При цьому створюються об’єктивні й суб’єктивні асоціативні уявлення, безпосередньо пов’язані з образним переосмисленням, новим метафоризованим сприйманням колись термінологізованого слова, напр.: *три чисниці до смерті* „про людину, близьку до смерті; про що-небудь старе, слабке, немічне” (*чисниця* – десята частина (три нитки) пряжі – СУМ, XI, 330): „[Горпина:] *Вам треба Богу молитись, а не жениться. Ну і який з вас чоловік буде, коли вам тири чисниці до смерті* [Кроп., I, 1958, 154]. Завдяки контексту *три чисниці* усвідомлюється як щось швидкоминуче, до того ж мале число *три* підсилює значення близькості чогось.

З іншого боку, повна або часткова втрата національно-культурного

підгрунтя фраземи хоч і не виключає її можливого функціонування, проте перешкоджає широкому вживанню, передусім в усному побутовому мовленні, де помітніше прагнення до народного етимологізування, нерідко напівсвідомого. Вислів *справляти колодія*, що походить від народного звичаю у понеділок на Масницю прив'язувати нежонатим чоловікам на ноги дерев'яні колодки, за які треба було давати викуп, розвинув значення „довго не одружуватися”, а потім і „бенкетувати”. Тепер він має обмежене вживання через забутість самого обряду.

Фразеологізм *водити козу* [СУМ, I, 258] навіяний обрядовою поезією часів язичництва і тотемічним значенням тварин. М.Сумцов зазначає, що найбільш поширене наряджання козою помічено у східних слов'ян, у Болгарії, Румунії, Англії, Німеччині [122, 87].

“*Козу водять*” напередодні Нового року і на Різдвяні свята. Це дійство Б.Грінченко називає ще *Меланкою*. Суть його в тому, що збирається гурт парубків, наряджаються козою, циганом, старим, “Меланкою”, ходять увечері з хати в хату, співають обрядових пісень, веселяться. Пізніше переосмислена ФО *козу водити* стала означати “пиячити, переходячи з одного місця в інше” [Сл.Гр., II, 264].

“*Козла водити*” – хороводна гра з піснями і танцями на Масницю [Сл.Гр., II, 265]. Це дійство описує етнограф П.Іващенко: “У цій грі бере участь доросле населення – хлопці й дівчата. Гра супроводжується бійкою “*козлів*”, тобто переодягнених парубків. Той загін, з якого “*козел*” перемагає, гордо розгулює по селу з криком, шумом і піснею, а переможений, присоромлений і засмучений, заб'ється десь у тихенькому місці [на току або в клуні] і заливає своє горе горілкою” [48, 76].

Назвемо кілька ФО з частково затемненим для сучасного мовця

національно-культурним компонентом: *вхопити обметиці* „потерпіти невдачу” (*обметиці* – залишки борошна на жорнах); *ухопив, як собака обметиці* (М.Номис); *вухналі (ухналі) кувати* „цокотіти зубами від холоду” (*вухналь (ухналь)* – цвях для підковування), пор. у Б.Грінченка: „*Трохим же з холоду кує уже ухналі*”.

Образна природа порівняльного звороту із сполучником *як* визначає потенційні можливості відповідних фразеосхем для творення “чистих” сполук метафоричного змісту. О.Потебня дійшов висновку: “Чим більше вникаємо у народну пісню, казку, прислів’я, тим більше знаходимо словосполук, зумовлених попереднім життям внутрішньої форми слів, тоді як у творах сучасних поетів таке чуття внутрішньої форми є тільки випадковістю. Сучасні нам найдрібніші явища народної поезії побудовані на основі, що складалася протягом багатьох тисячоліть. А відновлення внутрішньої форми сприяє створюванню нових явищ, які свідчать про успіхи думки” [226, 201].

У багатьох стійких словосполуках особливо ясно видно, що при їх створенні народ керувався не властивостями нового сприйняття, а саме несвідомим прагненням відновити забуту внутрішню форму слів. Відновлюється чуттєва збуджуюча діяльність фантазії засобом так званих епічних виразів (за термінологією О.Потебні), тобто таких стійких словосполук, у яких одне слово вказує на внутрішню форму другого. Загальна семантична домінанта таких сполук – вираження порівняння, зіставлення, подібності із сильним виявом експресії, посилення, оцінювання. Незважаючи на стертість, вторинність внутрішньої форми, вони зберігають цільову спрямованість на вираження крайнього ступеня ознаки, інтенсивної дії. Як засіб характеристики субстантивні звороти з *як* вводяться в контекст або безпосередньо, або в поєднанні з окресленим колом дієслівно-ад’єктивних компонентів, які вказують

на ознаку, що вносить додаткову характеристику, пор., з одного боку, як на дріжджах, як з телячого хвоста сито, як з клоччя батіг, як медом по губах, а з другого, – дивитись, як баран на нові ворота; паляниця як пір'ячко, гострий як ніж; кожушина латка, як рідная матка; хиряна баба, як дрява макітра; як мокро горить; пропало, як бабине сало.

Важливим є те, що національні особливості виявляються у специфічній образності фразеологізмів, яка виникає внаслідок оригінального поєднання понять, що створюється на основі постійних асоціативних реалій, тобто словесних образів-символів, які є результатом образного переосмислення предметів і явищ. Таким чином, у кожній мові носіями асоціативних зв'язків стають передусім назви звичайних реалій. У результаті метафоризації вони, окрім прямого значення, можуть уживатися переносно для позначення властивостей інших предметів та людських емоцій. Аналізуючи образну систему фразеології, стає зрозумілим, що сам вибір образу – це вже вираження національного світосприйняття. „Етнічна свідомість народжує етнічний образ-уявлення про типовий для етносу індивід” [320, 58]. Але у процесі формування етнічного образу бере участь і фразеологічна образність, в основі якої лежить „логічний зв'язок цілісного значення ідіоми з лексичним значенням її компонентів” [259, 58].

У деяких бінарних фразеологізмах обидва компоненти вимагають коментування, щоб з'ясувати внутрішню форму. Такою є, наприклад, ідіома *орати клепкою* – “іти наперекір” [СУМ, II, 250]. Дієслово *орати* дуже давнє, відоме усім слов'янським мовам з однаковим або близьким фонетико-морфологічним складом, споріднене з литовським *árti*, латиським *arīt* – розходитися в різні боки, розділятися [ЕСУМ, III, 148-149]. Не виключено, що прадавня сема 'розходитись' збереглася у дієслові *орати* саме в сталій сполуці

орати клепкою.

Клепка – кожна з опуклих дощечок, з яких складається діжка, бочка і т.ін. [СУМ, IV, 180]. Взагалі це слово належить до термінологічної лексики. Професіоналізм узятو із середовища бондарів. У ФО клепка вживається переносно: *клепки розсохлись у когось, клепку загубити, немає (не вистачає, бракує) [однієї (третьої, десятої)] клепки [в голові]* – про розумову неповноцінність; *вставити клепку* – “напоумити” [ФСУМ, II, 359].

Жоден словник не фіксує переносних значень лексеми *клепка*, хоч у складі ФО і поза ними це слово вживається на позначення розумової діяльності. А тому “знаком” значення або внутрішньою формою наведених фразеологізмів ми схильні вважати “розум”. А значення фразеологізму, виходячи з етимологічних даних, дещо багатше, а саме: “мати іншу думку”, “займати протилежну позицію”, “не погоджуватись у чомусь”.

Сучасне уявлення про символи, що ґрунтується на семіологічній концепції, полягає в прирівнюванні їх до знаків у яких відношення між позначуваним і тим, що позначається, умовне; у більш радикальному тлумаченні символ відповідає тільки одному позначуваному і тим самим відрізняється від двостороннього знака-символа. В результаті виникло два різних підходи до символів – як до „образу, взятого в аспекті своєї знаковості”, і як до образу, позбавленого ознак мовного знака. На думку Н.Арутюнової, символ, як і метафора, на відміну від знака не є засобом передачі інформації, не еквівалентний висловленню, не має ілюкутивної сили; за допомогою символів не відбувається спілкування, не регулюються міжособистісні відношення. [19, 23].

Інший підхід до символу ґрунтується на засадах поетики, яка інтерпретує його як уявлення, що викликає певне коло асоціацій у певній

поетичній системі; звідси ставлення до нього як до поняття ненаукового [264, 110]. Розуміння художнього, поетичного символу як універсальної категорії естетики пов'язує символізацію в мові з її образною стороною, процесом художнього освоєння світу; поетичний символ ідентифікується з образом, однак категорія образу не розкриває специфіки символу, в тому числі в зіставленні з метафорою і порівнянням.

Лінгвістичне дослідження слів і сполучень слів-висловів сьогодні виходить за межі онтології, семіотики, культурології, літературознавства, фольклористики тощо, хоч і спирається на їхні досягнення. В основі мовознавчих напрацювань лежить з'ясування мовної природи символу, вивчення його функціонування в тексті, а в ширшому плані – визначення глибинних процесів і явищ мовних систем, закономірностей структурування смислів через пізнання людської діяльності і створеної на її основі картини світу. На цьому шляху окреслено основні диференційні ознаки, що відрізняють символ від метафори, визначені основні типи символів, форми виявлення їх значення тощо, однак цілісної теорії символізації в мові з урахуванням походження, розвитку, функціонування словесних символів у різних мовних структурах з опорою на різні умови контекстного вживання не створено. Їх, як правило, розглядають принагідно, в зв'язку з дослідженням мовної метафори.

Характерною рисою символу, що ускладнює вивчення його мовної онтологічної сутності, є властивість мотивувати значення не через перенесення (точніше, передовсім не через перенесення), а через фонові знання, прагматику, отже, категорія символу виявляє свій зміст лише в плані встановлення національних, культурних, соціальних, релігійних та інших чинників, що визначають його розуміння всіма членами того чи того соціуму. „Образ стає символом через набуту ним функцію в житті особи (особовий символ), у житті

соціуму, держави, релігійної чи культурної спільності, ідейної співдружності, роду, нарешті, в житті всього” [19, 26]. Образ може символізуватися лише в свідомості або однієї особи, або колективу; архетипні символи, що передають те саме або дуже схожі значення для більшої частини, а то й для всього людства, стають такими через подібність природи, психіки людини, однак і вони орієнтовані на певну спільність. Загальна ідея, що її передає символ, часто набуває яскраво вираженого національного характеру. Саме в символах нерідко відбиваються народні традиції, звичаї, обряди, вірування тощо, а зрештою, і національні риси характеру, рівень національної свідомості. Словесна символіка народу виступає важливим чинником творення національно-культурної картини світу; навіть індивідуальні символи, характерні для художньо-творчого осмислення дійсності, звичайно зумовлені особливостями національного мовного типу, мовної особистості [115, 68-71].

Дослідження символіки східних слов'ян у традиційній поезії проводилися здебільшого при аналізі системи поетичної образності народної пісні як відображення народного світосприймання [183]. Ці студії охопили досить великий за обсягом народнопісенний матеріал, дали опис багатьох поетичних символів українців; однак поетичний символ тлумачився досить широко, лише як образ, що несе ту чи ту народну ідею, а його походження найчастіше пов'язувалося з міфом.

Вивчення символіки фразеологічних (фразеологізованих) утворень на ґрунті української мови може не тільки розширити опис народних символів, а й доповнити, уточнити саме поняття символу, символічного образу, символічного значення в лінгвістичному аспекті. Вже через своє узагальнено-цілісне значення фраземи тяжіють до звичних формул уживання, стереотипів, а звідси створюються передумови до закріплення слово-символу, розвитку внутрішньо

вмотивованої символізації. Фразеологічні контексти відкривають значні можливості для пізнання взаємодії символу й метафори, символічного й метафоричного значень, а на цій основі – і чинників структурування внутрішньої форми фраземи.

Звичайно, в процесі фразоутворення первісна метафоричність, умотивованість, образність стійкої сполуки тією чи тією мірою затьмарюються, часом втрачаються. Водночас деактуалізуються її компоненти (частково й ті, що мають символічне значення), однак мовна практика засвідчує більш-менш послідовне, хоч і опосередковане зближення первісного змісту фраземи в цілому та окремих її компонентів зокрема. Численні приклади „перелицьовування” фразем у художній творчості, усному мовленні ґрунтується на висвітленні їхньої внутрішньої форми, в тому числі шляхом десимволізації стрижневого компонента, пор.: *гострити сокиру*, де *сокира* у складі фраземи має узагальнене значення чогось грізного, спрямованого на нищення ворога. У вільному вживанні воно конкретизується (це слово-поняття може виступати символом погрози, помсти, згадаймо: “*Та добре вигострить сокиру*” – Т.Шевченко). Поєднання в межах мінімального контексту фраземи метафори й символу не тільки не заважає їх співіснуванню, а навпаки, чіткіше виявляє диференційні риси і функції одне одного зокрема. Як відомо, метафора тяжіє до предикатної позиції, а символ виділяє референтний аспект значення [19, 23], що створює передумови для їх контекстного зближення. До того ж у ширшому плані метафора й символ як засоби, що включаються в комунікацію опосередковано, як компоненти образного мислення, вимагають не тільки спільного теоретичного осмислення, а й розгляду у близьких контекстах. Очевидно, що метафора й символ у складі фразем можуть формуватися різними шляхами, але обоє вони зумовлюють внутрішню форму, беруть безпосередню

участь у творенні фраземного значення, створюють єдиний ускладнений образ. Саме взаємодія метафори і символу нерідко включає мотиваційну основу для формування семантичної структури фраземи. Наприклад, *гайдук* – полісемантичне слово, одним із значень якого є назва запального народного танцю навприсядки. Відповідники цього слова є в усіх слов'янських мовах (р. бр. *гайдук*, п.ч. *hajduk*, болг. *хайду́к*, м. *ajдук*, слн. *hájdúk*). Це запозичення з угорської [ЕСУМ, I, 453]. М.Фасмер наводить і тур. *hajdud* [Фасмер, I, 384]. Очевидно, слово *гайдук* одного кореня з тур. *hay* “вільно”, “легко” [Фасмер, I, 452], пор. ще укр. “гайдак” [СУМ, I, 452] – “спритний”. Все це дає підстави зробити висновок про те, що внутрішня форма наведених українських фразеологізмів сягає давнього турецького кореня.

ФО *ніс гайдука скаче* означає посилену роботу щелепів під час прийому їжі, коли людина має підвищений апетит. Значення його – надмірна рухливість. Щодо фразеологічних єдностей варта уваги думка М.Шанського про таку їх властивість, як можливість відділяти компоненти фразеологізму вставками інших слів. [131, 42]. Вона різко відмежовує їх не тільки від фразеологічних зрощень, але й від переважної більшості інших фразеологічних утворів. За приклад фразеологізм *брати (взяти) в шори*, у складі якого пізніше з'явилася так звані вставки *залізнi, себе*, тобто вираз набув такого вигляду – *взяти себе в шори* або *взяти в залізнi шори*.

Словосполука *брати (взяти) в шори кого*, пов'язана з сільським господарством, первісно означала “запрягати коней”. *Шори* – атрибут кінської збруї – ремінна упряж зі шлеєю та посторонками.

У процесі фразеологізації словосполука набула переносного значення – “підкорити своїй владі, волі, ставити в залежність від себе кого-небудь”. Тому, скажімо, варіант *ходити в шорах* означає “бути залежним від когось, коритися

комусь”, напр.: “*Тепера з молодими трудно. Мов коні-неуки, рвуть поводи і не хотять ніяк ходити в шорах*” [Л.Укр, XI, 510].

Внутрішня форма майже стерта. Народна етимологія по-своєму видозмінює аналізований фразеологізм “взяти в штори”, тобто “вишпетити” (пор. відоме на Слобожанщині “штóрити” – “шпетити”, “лаяти”). Порівняно пізніше з’явився фразеологізм *тримати себе в шорах* як синонім до *тримати себе в руках* – “стримувати свої почуття, намагатися бути спокійним, володіти собою в незвичайній ситуації, в нервовій обстановці”: “*Не визнання провини й не ніяковість, а бажання приховати від батька, як важко тримати себе в шорах, зігнуло синові шию*” [СУМ, X, 262].

Як уже зазначалося, внутрішню форму фразеологізму розглядаємо не тільки як спосіб вираження поняття, а й як засіб відображення навколишньої дійсності у формах мови, відтворення самобутніх способів реконструкції понять. Не випадково фразеологізмам, що мають у своєму складі етнографізми, часто характерний найвищий ступінь семантичної злитості, яка може закріплюватись і підтримуватись, а іноді й виникати завдяки їх наявності: *збити з пантелику, дати тинфу (тинхву), садити гайдука, дати тупики, кинути гедзика, моркву скребти (скромадити)*. Крім того, важливо вказати на те, що смисл фразем зі стертою внутрішньою формою можна встановити через етимологічні, порівняльно-історичні пошуки, а часом у надрах інших мов. Внутрішня форма як вираження специфічного зв’язку образної репрезентації в слові з абстрактним його значенням є найскладнішою за своєю суттю і найважливішою за виконуваною нею функцією. Вона дає напрямок думки в слові, є центром образу, його головною ознакою, репрезентаційного чуттєвого сприйняття або поняття. Даючи напрямок думці слухача, внутрішня форма, однак, дає тільки спосіб розвитку в ньому значень, не окреслюючи меж

розуміння слова. Вона є вираженням зв'язку між зовнішньою формою і змістом.

Народна фразеологія в її метафорично-символічній організації ґрунтується на національно орієнтованих формах вираження. Лише галузь запозиченої фразеології включає коло загальноживаних символів і метафор, але й вони більшою чи меншою мірою взаємодіють із національно орієнтованою символікою, зазнають її впливу, „переплітаються” з нею.

Узагальнене значення таких архетипних символів, як *світ (світло), вогонь, кров, вода, коло (колесо)* тощо, виступає активним чинником мотивації багатьох українських стійких зворотів. На основі цих символів можуть формуватися як спільні за внутрішньою формою, так і відмінні фраземи. У кожній мові віддається перевага одним словам-символам і обмежено використовуються інші. Особливий інтерес становлять трансформації ключового символу в національно зумовлених.

Як відомо, слово-поняття *світ* уживається як узагальнене позначення видимого, сприйманого зором навколишнього середовища, місця буття людини (пор. *світло*). У фразеологічних контекстах це символ буття, життя, радощів на противагу темряві – символу забуття, смерті, гріха тощо, пор.: *на білому (білім) світі* – „на землі, в житті”; *на чім світ* – „дуже, сильно”; *немилий світ* – „ніщо не радує”; *не тільки світу (що в вікні)* – „не одна втіха”; *ні світ ні зоря* – „дуже рано”; *появитися на світ Божий* – „виникнути, народитися”; *ніби на світ народитися* – „відчути полегшення”; *забути все на світі* – „повністю відключитися від навколишнього життя”; *білим світом нудити* – „скучати, нудити”; *зайнялося на світ* – „розвиднюється”; *не близький світ* – „далеко”; *податися в світи* – „піти, поїхати в чужі краї” і т.д.

Пов'язане із символом світла поняття вогню набуває за умов

символізації значення грізної сили, частіше з негативною оцінкою, пор. цілий ряд фразем із компонентом *вогню*: *боятися як вогню* – „виявляти боязнь, страх”; *не буває диму без вогню* – „про негативний вчинок, викликаний певними обставинами”; *між двох вогнів* – „про небезпеку з обох боків”; *з вогню та в полум'я* – „з однієї неприємності в іншу”; *вогнем дихати* – „лютувати”; *з вогнем пустити* – „спалити”.

Символіку світла, вогню поповнює символ сонця, характерний для міфотворчості народів, що займалися землеробством. Опоетизовані уявлення про сонце як символ оновлення життя відбилися передусім у народній поезії, ліричних творах. У фраземному матеріалі символ сонця бачимо не так часто, пор.: *за хвіст та на сонце* – „прилюдно засудити”; *сонце прихилити* – „прагнути зробити більше, ніж можливо”; *поки й світ сонця (сонця світ)* – „протягом життя”; *поки сонце зійде* – „не можна відкладати” (із прислів'я “Поки сонце зійде, роса очі виїсть”).

Розвиток національної символіки йде різними шляхами. Поширеним є виникнення образу-символу на ґрунті встановлення співвідношення, зв'язку між первісним предметом, якому в народній уяві надається те чи те символічне значення, і словом-символом, що сприймається як мовне втілення певних узагальнених ознак. Фонові знання, зумовлені традиціями, реаліями довкілля, підтримують символічне значення, а постійні асоціації, що супроводжують символ, створюють передумови для його вживання в складі готових словесних формул і для його здатності передавати глибинні смисли. Предметний символ стає словесним лише тоді, коли „входить” у мову і бере на себе в мовленні (у складі висловлення) функцію ключового його елемента.

Підсумовуючи, скажемо, що реконструювання фразеологізмів, які містять в складі етнографічну лексику, ґрунтується на національно

орієнтованих формах вираження. Народне образне уявлення може зазнавати змін і перетворень, але залишається основоположним компонентом фраземної семантики, її структурованим елементом, а отже, потенційним засобом формування етнокультурної картини світу.

Висновки до 3 розділу

Фразеологія як специфічний спосіб номінації пов'язана з предметним світом людини, з її історичним досвідом і культурно-національними особливостями. Вона здатна відображати якщо не наукову, то принаймні "наївну картину світу", тобто стихійно утворюване, закріплене у повсякденній практиці уявлення про довкілля. Будь-яка картина світу (наукова, наївна, донаукова та ін.) пов'язана з панівним у певний історичний період світоглядом, більше того, вона водночас є засобом формування цього світогляду. Під поняття картина світу різними дослідниками підводиться і бачення світу, і розуміння речей і подій, і ідеологія, і художні уявлення, сприйняття різних культурних цінностей, національне сприймання навколишнього світу.

У фразеології, як і в лексиці, виявляється суспільний характер мови, тісний її зв'язок з життям суспільства. Як один із засобів відображення мовної картини світу фразеологію по праву вважають дзеркалом життя народу, адже вона при її реконструкції особливо наочно відображає історію матеріальної та духовної культури і політичного життя свого носія, розвиток його світогляду й уявлень, особливості формування психічного складу. У народній фразеології узагальнюється не тільки широкий досвід народу, а й відображаються соціальні відносини різних історичних періодів. Так чи інакше, народна фразеологія в її метафорично-символічній організації ґрунтується на національно орієнтованих

формах вираження. Саме тому, як видається, актуальним є створення фразеологічної картини світу, виробленої українським етносом.

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

1. Етнографічна лексика української мови належить до недостатньо досліджених в українському мовознавстві мікросистем загальномовної системи. Необхідність виявлення та аналізу складу, кількості, характеру, особливостей функціонування етнографізмів становить важливий компонент загальної проблематики вивчення процесів розвитку лексичної та фразеологічної систем сучасної української мови. У зв'язку з тим що шар етнографічної лексики в українській лінгвістиці системно не досліджувався, на сьогодні залишається нез'ясованим широке коло питань, пов'язане з особливостями семантики, принципами її класифікації.

2. Результати аналізу мовного матеріалу свідчать про насиченість багатьох лексичних одиниць національно-культурною інформацією, дозволяють підтвердити думку багатьох лінгвістів про взаємозумовленість мови і культури народу. Етнокультурна інформація, закладена в словах, репрезентує додатковий компонент лексичного поняття – етнологічний.

3. Етнографічна лексика широко представлена в “Словарі української мови” Б.Грінченка та 11-ти томному “Словнику української мови”, найбільших і найавторитетніших лексикографічних працях в Україні. Перспективною видається робота над укладанням спеціального словника етнографічної лексики української мови, який має бути побудований так, щоб у ньому подавалися не лише тлумачення тих чи інших слів, але й осмислення самих понять у етнокультурній свідомості народу з огляду на їх метафоризацію, символізацію, обрядову ритуалізацію, звичаєву спеціалізацію тощо.

4. Функціонально-стилістичний аналіз етнографізмів показав, що більша їх частина належить до сфери активного функціонування переважно в художньому мовленні. Зокрема, це назви предметів та явищ духовної культури, обрядова та звичаєва лексика. Решта досліджуваних слів належить до пасивного словникового складу лексики сучасної української літературної мови. Крім того, у зв'язку з поступовим поверненням народу до звичаїв і обрядів старовини дедалі частіше в сучасну мову проникають відроджені етнографізми, у яких закладено духовний код нації, перевірений життєвим досвідом.

5. Між мовним знаком і дійсністю є дві проміжні сфери – ідеальний референт (думка) і мовна інформація (семантика). Ідеальні референти відображають дійсність, знаки передають інформацію про ці відображення і через них – про дійсність. Тому значення слова не є тотожним ні поняттю, ні денотату, ні будь-якій іншій позалінгвальній одиниці. Посередницька роль слова видається універсальною, бо через нього усвідомлюємо не лише поняття про той чи інший предмет, а й творчі потенції самої мови. Чуттєвий образ якогось предмета може асоціюватися з образом іншого предмета, внаслідок чого образ, скажімо, тварини уподібнюється образіві людини. Нове значення виникає на основі міфу-порівняння, нового узагальненого поняття, що виникло в колективній свідомості мовців. Тому національно-культурний компонент лексичного значення слова є універсальним у цьому нашаруванні, породженому етнокультурною специфікою сприйняття реалії, яку воно позначає. Водночас мова витворює цілу низку лексем, етнографізмів, значення яких можна пояснити лише через відсилання до вихідної лексеми, тобто спираючись на внутрішньомовні зв'язки. Значення (зокрема й символічне) кожної лексичної одиниці зумовлюється її системним відношенням з іншими

мовними одиницями на різних мовних рівнях. Ці відношення визначаються як поняттєвою її природою, так і місцем та роллю лексеми в мовній системі.

6. Розгляд лексичної, лексико-синтаксичної та лексико-фразеологічної сполучуваності приводить до встановлення діалектичної єдності двох процесів: потужність сполучуваності лексичної одиниці зумовлюється значенням, однак її розширення відбувається за рахунок інновацій, якщо вони генералізуються шляхом масової імітації. Установлено, що народна фразеологія досить повно відображає зміст етнокультури та особливості світобачення мовної спільноти через культурно-національні конотації, які через співвіднесення з "великим вертикальним контекстом" охоплюють знання особливостей історії, традицій, звичаїв, вірувань народу, тобто всього культурного багатства узусу. Реалізація фразеологічних моделей з ключовими етнографізмами засвідчує: 1) міцне "вростання" останніх в українську етнокультуру, 2) активізацію семантичних множників у процесі фразеотворення, 3) "переливання" експліцитності й імпліцитності, що підтримує тривалий "вік" фразем, в міцне етнолінгвістичне підґрунтя з подальшою його реалізацією в численних культурно-національних співзначеннях. Фразеологія, її культурно-національна семантика віддзеркалює багатючий спектр екстралінгвіальних пропозицій, що започатковуються особливостями способу життя народу, його побуту, звичаїв, вірувань і суспільно значущого досвіду. Культура в різних типах дискурсу становить мотиваційне тло фразеологічної одиниці.

7. З огляду на доцільність використання методу концептуального аналізу при дослідженні значення слова необхідно подавати схему дефініювання, специфічну для груп подібних концептів. Якоюсь мірою це відбувається у проекції на деякі тематичні групи слів. Ієрархія виявлених етнокультурних ознак для багатьох з таких груп є помітно відмінною від уніфікованої за родо-

видовим принципом ієрархії ознак при компонентному аналізі (як це представлено зазвичай у загальномовному словнику). Семасіологічний аналіз лексичних одиниць засвідчує автономність та позиційну (синтаксичну чи лексичну) закріпленість їхньої номінативної функції, а мовні символи як особливий, асоціативно-образний спосіб розуміння та осмислення дійсності дають змогу оцінювати реалії через ту чи іншу мовну модель, конкретний мовний образ.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Вас., 1959 – Васильченко С.В.: Твори в чотирьох томах. – К.: Вид-во АН УРСР, 1959 – 1960.
- Вовчок, 1955 – Марко Вовчок: Твори в шести томах. – К.: Держлітвидав, 1955 -1956.
- Головко, 1957 – Головко А.В.: Твори в двох томах. – К.: Держлітвидав, 1957.
- Гр., 1963 – Грінченко Б.Д.: Твори в двох томах. – К.: Вид-во АН УРСР, 1963.
- Граб., 1959 – Грабовський П.А. Зібрання творів у трьох томах. К.: Вид-во АН УРСР, 1959 – 1960.
- Довж., 1958 – Довженко О.П.: Твори в трьох томах. – К.: Держлітвидав, 1958 – 1960.
- Донч., 1956 – Донченко О.В.: Твори в шести томах. – К.: Молодь, 1956 – 1957.
- ЕСУМ – Етимологічний словник української мови: У 7 т. / За ред. О.С.Мельничука. – К.: Наук. думка, 1982.
- Ів., Тарас. шляхи, 1954 – Іваненко О.Д. Тарасові шляхи. – К.: Молодь, 1954.
- Ільч., Козацьк. роду., 1958 – Ільченко О.Є. Козацькому роду нема переводу, або ж Мамай і чужа молодиця. – К.: Рад. письменник, 1958.
- К.Карий, 1960 – Карпенко-Карий І.К.: Твори в трьох томах. – К.: Держлітвидав, 1960.
- Кв.-Осн., 1956 – Квітка-Основ'яненко Г.Ф.: – К.: Держлітвидав, 1956.

- Коб., 1956 – Кобилянська О.Ю.: Твори в трьох томах. – К.: Держлітвидав, 1956.
- Кос., Новели, 1962 – Косинка Г.М. Новели. – К.: Рад. письменник, 1962.
- Котл., 1952 – Котляревський І.П.: Повне зібрання творів в двох томах. – К.: Вид-во АН УРСР, 1952.
- Коцюб., 1955 – Коцюбинський М.М.: Твори в трьох томах. — К.: Держлітвидав, 1955.
- Кроп., 1959 – Кропивницький М.Л.: Твори в шести томах. – К.: Держлітвидав, 1958 – 1960.
- Л. Укр., 1951 – Леся Українка: Твори в п'яти томах. – К.: Держлітвидав, 1951.
- Ле, Наливайко, 1957 – Ле Іван. Наливайко. – К.: Держлітвидав, 1957.
- ЛЭС – Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 685 с.
- Манж., Тв., 1955 – Минжура І.І. Твори. – К.: Держлітвидав, 1955.
- Мирний, 1954 – Панас Мирний: Твори в п'яти томах. – К.: Вид-во АН УРСР, 1954 – 1955.
- Н.-Лев., 1956 – Нечуй-Левицький І.С.: Твори в чотирьох томах. – К.: Держлітвидав, 1956.
- Нар. п. - Народні пісні в записах І.Я.Франка / Упор., передм. та прим. О.І.Дея. – Львів: Каменяр, 1966. – 427 с.
- Нар.перл. - Народні перлини: Українські народні пісні. – К.: Держлітвидав, 1962. – 238 с.
- Номис – Українські приказки, прислів'я і таке інше / Збірник О.В. Марковича та ін. Уклав М.Номис. – Київ: Либідь, 1993. – 466 с.
- Оп., Іду., 1958 – Опільський Юліан. Іду на вас. Ідоли пануть. Сумерк. – Львів, 1958.

- Присл. – Прислів'я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини / Упоряд. М.М. Пазяк. – К.: Наук. думка, 1989. – 480 с.
- Рильський, 1956 – Рильський М.Т.: Твори в трьох томах. – К.: Держлітвидав, 1956.
- Рудан., Вибр., 1937 – Руданський С.В.: Вибрані твори. – К.: Держлітвидав, 1937.
- Свидн., Люборацькі, 1955 – Свидницький А.П. Люборацькі. – К.: Держлітвидав, 1955.
- СІС – Словник іншомовних слів / За ред. О.С. Мельничука. – К., 1977.
- Скл., Святослав, 1959 – Скляренко С.Д. Святослав. – К.: Рад. письменник, 1959.
- Сл. Гр. – Грінченко Борис. Словарь української мови: в 4-х т. – К.: Наук. думка, 1996.
- ССНП – Юрченко О.С., Івченко А.О. Словник стійких народних порівнянь. –Х.: Основа, 1993. – 173 с.
- Стар., Вибр., 1959 – Старицький М.П.: Вибрані твори. – К.: Держлітвидав, 1959.
- Стельмах, 1962 – Стельмах М.П.: Твори в п'яти томах. – К.: Держлітвидав, 1962 – 1963.
- Стельмах, Вел. рідня, 1951 – Стельмах М.П. Велика рідня. – К.: „Рад. письменник”, 1951.
- Стельмах, Хліб., 1959 – Стельмах М.П. Хліб і сіль. – К.: Рад. письменник, 1959.
- Стор., 1957 – Стороженко О.П.: Твори в двох томах. – К.: Держлітвидав, 1957.
- СУМ – Словник української мови: в 11 т. – К.: Наук. думка, 1971-1980.
- СЭС – Советский энциклопедический словарь. – М., 1984.

- Тулуб, В степу..., 1964 – Тулуб З.П. В степу безкраїм за Уралом... – К.: Держлітвидав, 1964.
- Тулуб, Людолови, 1957 – Тулуб З.П. Людолови. – К.: Держлітвидав, 1957.
- Тют., 1964 – Тютюнник Г.М.: Вир. – К.: Дніпро, 1964.
- Укр. лір. пісні, 1958 – Українські народні ліричні пісні. – К.: Вид-во АН УРСР, 1958.
- Укр. казки, 1951 – Українські народні казки. – К.: Держлітвидав, 1951.
- Укр. присл., 1955 – Українські народні прислів'я та приказки. – К.: Видавництво АН УРСР, 1955.
- Укр.п.1989 – Українські народні пісні: Пісенник / Упор. Л.Синенко. – К.: Музична Україна, 1989. – 174 с.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. – М.: Прогресс, 1964-1973.
- Фр., 1950 – Франко І.Я.: Твори в двадцяти томах. – К.: Держлітвидав, 1950-1956.
- ФСУ – Ужченко В.Д., Ужченко Д.В. Фразеологічний словник української мови. – К.: Освіта, 1998. – 224 с.
- ФСУМ – Фразеологічний словник української мови: в 2-х кн. /Уклад. В.М.Білоноженко та ін. – К.: Наук. думка, 1993. – 984 с.
- ФСУМУ – Удовиченко Г.М. Фразеологічний словник української мови: в 2-х т. – К.: Вища школа, 1984.
- Хотк., Довбуш, 1965 – Хоткевич Г.М.: Твори в двох томах. – К.: Дніпро, 1965.
- Чорн., Потік., 1956 – Чорнобривець А.С. Потік життя. – К.: Рад. письменник, 1956.
- Чуб., 1874 – Чубинський П.П.: Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским

Русским географическим об-вом, Юго-западный отдел. Материалы и исследования. – СПб, 1874.

Шевч., 1953 – Шевченко Т.Г.: Повне зібрання творів: в 6 т. – К.: Вид-во АН УРСР. – 1951 – 1963.

Ю. Янов., 1958 – Яновський Ю.І.: Твори в п'яти томах. – К.: Держлітвидав. – 1958 – 1959.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. *Абаев В.И.* Язык и история. Теоретические проблемы советского. – М.: Наука, 1968. – С.333–347.
2. *Абрамян А.А.* Значение как категория семиотики // *Вопр. философии*, 1965. – №1.
3. *Аверинцев С.С.* Символ // *Краткая литературная энциклопедия*: в 9 т. – М.: Сов. энциклопедия, 1971.
4. *Авксентьев Л.Г.* Сучасна українська мова. Фразеологія. – Х.: Вища школа, 1983. – 137 с.
5. *Ажнюк Б.М.* Англійська фразеологія в культурно-етнічному освітлені. – К.: Наук.думка, 1989. – 132 с.
6. *Ажнюк Б.М.* Еволюція української мови в діаспорі (етно- і соціолінгвістичні аспекти): Автореф. дис... д-ра філол. наук. – К., 1999. – 38 с.
7. *Алефіренко М.Ф.* Компаративні фразеологізми (методичні розробки з курсу загального мовознавства). – К. – 28 с.
8. *Алефіренко М.Ф.* Теоретичні питання фразеології. – Х.: Вища школа, 1987. – 136 с.
9. *Алимтшева Р.В.* Семантическая значимость слова и структура лексико-семантической группы. – Л: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986.– 179 с.
10. *Алтанов В.М.* История лингвистических учений. Учебное пособие. – М.: Языки русской культуры, 1998 – 368 с.
11. *Амосова Н.Н.* Слово и контекст // *Уч. зап. Ленингр. ун-та. Серия филол. наук*, 1958. – № 248. – Вып. 42. – С. 3-23.

12. Антропоцентричний підхід у дослідженні мови: Матеріали VII Міжнародних Карських читань 13-14 травня 1998 р. – Ніжин: Наука-сервіс, 1998. – 252 с.
13. *Апресян Ю.Д.* Избранные труды: В 2-х т. – М.: Школа "Языки культуры", 1995. – т. 2. – 766 с.
14. *Апресян Ю.Д.* Лексическая семантика: Синонимические средства языка. - М.: Наука, 1974. – 367 с.
15. *Апресян Ю.Д.* Современные методы изучения значений и некоторые проблемы структурной лингвистики. // Проблемы структурной лингвистики. – М., 1963. – С. 131.
16. *Артюх Л.Ф.* Українська народна кулінарія. Історико-етнографічне дослідження. – К.: Наукова думка, 1977. – 153с.
17. *Артюх Л.Ф., Гаврилюк Н.К., Косміна Т.В.* Зіставлення ареалів поширення найменувань деяких явищ – традиційно-побутової матеріальної і духовної культури українців // Структура і розвиток українських говорів на сучасному етапі. XV республіканська діалектологічна нарада. Тези доп. і повід. – Житомир, 1983. – С.45-47.
18. *Арутюнова Н.Д.* Аксиология в механизмах жизни и языка // Проблемы структурной лингвистики. – М.: Наука, 1984. – С. 5-24.
19. *Арутюнова Н.Д.* Метафора и дискурс // Теория метафоры. – М., 1990. – С. 23-36.
20. *Арутюнова Н.Д.* Номинация и текст // Языковая номинация. Виды наименований. – М.: Наука, 1977.– С. 304-357.
21. *Арутюнова Н.Д.* Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. – М.: Наука, 1988. – 341 с.
22. *Ахманова О.С.* Словарь лингвистических терминов. – М.: Сов. энциклопедия, 1966. – 608 с.

23. *Бабич Н.Д.* Фразеологізм як стилістичний засіб української народної пісні // Мова та стиль українського фольклору. Зб. наук. праць. – К.: ІЗМН, 1996. – С. 74-80.
24. *Бабурина К.Б.* Этнолингвистический аспект в исторической лексикографией // Вопросы языкознания. – 1997. – №3. – С. 48-52.
25. *Базылев В.Н.* Язык – ритуал – миф: Пособие по курсу. – М: Изд-во Московского государственного лингвистического университета, 1994. – 227 с.
26. *Балли Ш.* Французская статистика. – М.: Изд-во иностранной литературы. – 1976. – 275 с.
27. *Баранов А.Н., Добровольский Д.О.* Внутренняя форма идиом и проблема толкования // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. – 1998. – Т. 57. – №1. – С. 36-44.
28. *Баранов А.Н., Добровольский Д.О.* Идиоматичность и идиомы // Вопросы языкознания. – 1996. – №5. – С. 51-63.
29. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – 616 с.
30. *Бацевич Ф.С., Космеда Т.А.* Очерки по функциональной лексикологии. – Львов: Світ, 1997. – 390 с.
31. *Бергер М.Г.* Лингвистические требования к термину // Русский язык в школе. – 1965. – №3. – С. 64-68.
32. *Білоноженко В.М., Гнатюк І.С.* Функціонування та лексикографічна розробка українських фразеологізмів. – К.: Наук. думка, 1984. – 156 с.
33. *Блумфильд Л.* Язык: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1968. – 607 с.
34. *Бодуэн де Куртенэ И.А.* Избранные труды по общему языкознанию. – М.: Изд. АН СССР, 1963. – 301 с.

35. *Бондарко А.В.* Теория морфологических категорий. – Л.: Просвещение, 1976. – 301 с.
36. *Будагов Р.А.* Слово и его значение. – Л.: Изд. Ленингр. ун-та, 1947. – 66 с.
37. *Будагов Р.А.* Введение в науку о языке. – М.: Учпедгиз, 1958. – 435 с.
38. *Будагов Р.А.* Категория значения в разных направлениях современного языкознания // *Вопр. языкозн.*, 1974. – №4. – С. 3-20.
39. *Будагов Р.А.* О так называемом промежуточном звене в смысловом развитии слов. // *Профессору В. В. Виноградову в день 60-летия.* – М., 1958. – С. 73-85.
40. *Булаховский Л.А.* Введение в языкознание: 2-е изд. - М.: Учпедгиз, 1954. – Ч. 2. – 175 с.
41. *Булаховський Л.А.* Нариси з загального мовознавства. – К.: Рад. школа, 1955. – 248 с.
42. *Булашев Г.О.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні народні погляди та вірування. – К.: Довіра, 1992 – 414 с.
43. *Варина В.Г.* Лексическая семантика и внутренняя форма языковых единиц // *Принципы и методы семантических исследований.* – М.: Наука, 1976. – С. 233-244.
44. *Ващенко В.С.* Українська семасіологія. Типологія лексичних значень: Посібник для студентів-філологів. – Дніпропетровськ: Вид-во ДДУ, 1981. – 68 с.
45. *Вежбицкая А.* Семантика грамматики. – М., 1992. – 31 с.
46. *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. – М.: Русские словари, 1997. – 416 с.
47. *Вендина Т.И.* Словообразование как способ дискретизации универсума //

- Вопросы языкознания. – 1999. – №2. – С. 27-49.
48. Вендина Т.И. Этнолингвистика, аксиология и словообразование // Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. – М: Индрик, 1998. – Т 1. – С. 39-48.
49. Верецагин Е.М., Костомаров В.Г. Лингвострановедческая теория слова. – М.: Русский язык, 1980. – 320 с.
50. Верецагин Е.М., Костомаров В.Г. Язык и культура: лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного: Методическое руководство. – Изд.4-е перераб. и доп. – М.: Русский язык, 1990. – 247с.
51. Виноградов В.В. Основные типы лексических значений слова // Вопросы языкознания, 1953, № 5. – С.3-29.
52. Виноградов В.В. Русский язык: Грамматическое учение о слове. – М.: Высшая школа, 1986. – 640 с.
53. Винокур Г.О. О некоторых явлениях словообразования в русской технической терминологии // Труды МИИФЛ, 1939. – Т.5. – С. 30-54.
54. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995. – 335 с.
55. Володина М.Н. Психолінгвістический аспект термінологіческой номінації // Вестн. ГУ. – Сер. 9. – Филологія. – 1996. – №4. – С. 55-62.
56. Волошина А.В. Безеквівалентна лексика та національномовна картина світу. // Проблеми зіставної семантики. Доповіді та повідомлення Міжнародних наукових конференцій. – К., 1997. – С.115-116.
57. Воробьев В.В. Национальная личность в парадигмах языка и культуры // Мова і культура. Матеріали V міжнар. конференції: в 5-ти т. – Т.1. – К.: Collegium, 1997. – С. 36-43.
58. Воронай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис: в 2 т. – К.: Оберіг, 1991.

59. Гак В.Г. К проблеме семантической синтагматики // Проблемы структурной лингвистики. – М., 1972. – С. 77-85.
60. Гак В.Г. К типологии лингвистических номинаций // Языковая номинация (Общие вопросы). – М.: Наука, 1977. – С. 230-294.
61. Гак В.Г. Сопоставительная лексикология: На материале французского и русского языков. – М.: Межд. отношения, 1977. – 264 с.
62. Гачев Г. Национальные образы мира // Вопросы литературы. – 1987. – №10. – С. 156-191.
63. Гачев Г.Д. О национальных картинах мира // Народы Азии и Африки. – 1967. – №1. – С.77-92.
64. Гвоздарев Ю.А. Основы русского фразообразования. - Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1977. – 184 с.
65. Гвоздарев Ю.А. Слова-символы как компоненты фразеологических единиц // Фразеологизм и слово в русском языке (межвузовский сборник научных трудов). – Ростов-на-Дону, 1983. – С. 26-34.
66. Герд А.С. Введение в этнолингвистику. Учебное пособие. – СПб. – 1995. – 92 с.
67. Гете Й.-В. Избранные философские произведения. – М., 1964. – 353 с.
68. Голіченко Т.С. Слов'янська міфологія та антична культура. - К.: Наук.думка, 1994. – 86 с.
69. Головин Б.Н. Термин и слово // Термин и слово. Межвуз. сб. – Горький: Изд-во ГГУ, 1980. – С. 3-12.
70. Голянич М.І. Внутрішня форма слова і художній текст. – Івано-Франківськ: Плай, 1997. – 178 с.
71. Гридина Т.А. Проблемы изучения народной этимологии: Пособие к спецкурсу. – Свердловск: Изд-во СГПИ, 1989. – 70 с.

72. Гудков Б.Д. Структура и функционирование двусторонних имен (к вопросу о взаимодействии языка и культуры) // Вестн. МГУ. – 1994. – №6. – С. 14-21.
73. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. – М.: Наука, 1984. – 1984. – 396 с.
74. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.В Гулыш, Г.В. Ромишвили. – М.: Прогресс, 1985. – 451 с.
75. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк: Вежа. – 296 с.
76. Даниленко В.П. Исследования по русской терминологии. – М.: Наука, 1971. – 231 с.
77. Даниленко В.П. Лексико-семантические и грамматические особенности слов-терминов.– М.: Наука, 1971.– 241с.
78. Даниленко В.П. Русская терминология. Опыт лингвистического описания. – М.: Наука, 1977. – 246 с.
79. Даниленко В.П. Современные проблемы русской терминологии. – М.: Наука, 1986. – 199 с.
80. Даниленко Л.І. Національно-культурні особливості семантики чеських фразеологізмів: Дис...канд. філол. наук. – К., 1997. – 197с.
81. Данилюк Н. Національно-мовна картина світу в українській народній пісні // Мовознавство. Тези та повідомлення III Міжнародного конгресу україністів. – Х.: Око, 1996. – С. 129-224.
82. Демський М.Т. Українські фраземи й особливості їх творення. – Львів: Просвіта, 1994. – 62 с.
83. Добровольський Д.О. Национально-культурная специфика во фразиологии // Вопросы языкознания. – 1997. - №6. – С. 37-48.

84. Дятчук В.В., Пустовіт Л.О. Семантична структура і функціонування лексики української літературної мови. – К.: Наукова думка, 1983.– 155 с.
85. Дяченко Л.М. Функціонально-семантична характеристика безеквівалентної лексики сучасної української літературної мови: Автореф... дис. канд.. філол.. наук. – К., 1997. – 18 с.
86. Этерлей Е.Н. Об этнографизмах и их месте в диалектном словаре // Диалектная лексика. – Л., 1976. – С.13-25.
87. Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словника: Предварит. материалы / – М.: Наука, 1988. – 169с.
88. Єрмоленко С.Я. Фольклор і літературна мова. – К.: Наук. думка, 1987. – 244 с.
89. Єрмоленко С.Я. Стилїстика сучасної української літературної мови в контексті слов'янських стилїстик // Мовознавство. – 1998. – №2-3. – С. 25-36.
90. Жайворонок В.В. Лексична підсистема мови і значення мовних одиниць // Мовознавство, 2005. – № 6. – С. 32-46.
91. Жайворонок В.В. Символіка імені в контексті етнокультури // Наук. вісник кафедри ЮНЕСКО КНЛУ: Філологія. Педагогіка. Психологія. – Вип. 5. – 2001. – С. 106-115.
92. Жайворонок В.В. Слово в етнологічному контексті // Мовознавство, 1996. – №1. – С. 7-14.
93. Жайворонок В.В. Українська етнолінгвістика: деякі аспекти досліджень // Мовознавство, 2001. – №5. – С. 48-63.
94. Жилко Ф.Т. Про семантичні поля української мови // Мовознавство. – 1971. – №12. – С. 25-32.

95. *Жовтобрюх М.А., Кулик Б.М.* Курс сучасної української літературної мови. – Ч. I. – К.: Вища школа, 1972. – 402 с.
96. *Жуков В.П.* Семантика фразеологических оборотов. – М.: Просвещение, 1978. – 160 с.
97. *Журавлёв А.Ф.* Древнеславянская фундаментальная аксиология в зеркале праславянской лексики // Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии и семантики. Слово в контексте культуры. – М.: Индрик. – 1999. – С. 7-33.
98. *Журавлёва Т.А.* Особенности терминологической номинации / Донецк. гос. ун-т. – Донецк: Донбасс, 1998. – 252 с.
99. *Зайченко Н.Ф., Коваль-Костинська О.В., Паламарчук О.Л.* Національно-культурний компонент мовної семантики як перекладознавча проблема // Мовознавство. – 1998. – №2-3. – С. 179-186.
100. *Залевская А.А.* Психолінгвістическіе проблемы семантики слова. – Калинин: Изд-во ун-та, 1982. – 80 с.
101. *Звегинцев В.А.* Зарубежная лингвистическая семантика // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. X. – М., 1981.
102. *Звегинцев В.А.* О принципах семасиологических исследований. Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — М., 1954. – 32 с.
103. *Звегинцев В.А.* Проблема значения в современном зарубежном языкознании // Новое в лингвистике. – Вип. 2. – М.: Изд-во иностр. лит., 1962. – С. 9-16.
104. *Звегинцев В.А.* Теоретическая и прикладная лингвистика. - М.: Просвещение, 1968. – 336 с.
105. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография: Пер. с нем. – М.: Наука, 1991. – 512 с.

106. Зеленин Д.К. Женские уборы восточных (русских) славян // *Slavia Praga*, 1926. – т 5. – sv. 2.
107. Зеленько А. Різновиди моделей світу і місце мови у процесі пізнання (від семи до моделі світу) // *Studia methodologica*. – 1998. - №4. – С. 34-38.
108. Зеленько А.С. До питання про встановлення структурної семасіології. – Дніпропетровськ: Вид-во ДУ, 1992. – 138 с.
109. Иванов В.В., Лотман Ю.М., Пятигорский В.М., Топоров В.М., Успенский Б.А. Тезисы к семиотическому изучению культур (в применении к славянским текстам). – *Tartu Semiotics library*, 1998. – 88 с.
110. Івченко А.О. Українська народна фразеологія: ареали, етимологія. – Х.: ОКО, 1996. – 160 с.
111. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія. – К.: Обереги, 1994. – 424 с.
112. Історія української мови. Лексика і фразеологія. - К.: Наук. думка, 1983. – 743 с.
113. Как работать над терминологией. Основы и методы. (Пособие составлено по трудам Д.С. Лотте и Комитета научно-технической терминологии АН СССР). – М.: Наука, 1968. – 76 с.
114. Канделаки Т.Л. Семантика и мотивированность терминов. – М.: Наука, 1977. – 167 с.
115. Капанадзе Л.А. О понятиях “термин” и “терминология” // Развитие лексики современного русского языка. – М.: Наука, 1965. – С. 75-85.
116. Караулов Ю. Н. Структура лексико-семантического поля // *Филол. науки*, 1972. – № 1. – С. 57-68.
117. Караулов Ю.Н. Общая и русская идеография. – М.: Наука, 1976. – 354 с.
118. Карпова В.Л. Термін і художнє слово (термінологічна лексика в мові

- сучасної української поезії). – К.: Наук. думка, 1967. – 128 с.
119. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – К.: Обереги, 1994. – Кн.2. – 524 с.
120. *Кияк Т.Р.* Лингвистические аспекты терминоведения: Уч. пособие. – К.: УМК ВО, 1989. – 104 с.
121. *Ковшова М.Л.* Как с писаной торбой носится: принципы когнитивно-культурологического исследования идиом // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 164-173.
122. *Кодухов В.И.* Введение в языкознание. – М.: Просвещение, 1979. – 351 с.
123. *Кодухов В.И.* Контекст как лингвистическое понятие // Языковые единицы и контекст. – Л.: Изд-во ЛГПИ, 1973. – С. 7-32.
124. *Колесов В.В.* Ментальная характеристика слова в лексикологических трудах В.В. Виноградова // Вестн. МГУ. – 1995. – №3. – С. 130-139.
125. *Колшанский Г.В.* Некоторые вопросы семантики языка в гносеологическом аспекте // Принципы и методы семантических исследований. – М.: Наука, 1976. – С. 5-31.
126. *Колшанский Г.В.* О логической природе контекста // Тезисы конференции по машинному переводу. – М., 1958. – С. 47-49.
127. *Колшанский Г.В.* Объективная картина мира в познании и языке. – М.: Наука, 1990. – 108 с.
128. *Комлев Н.Г.* Компоненты содержательной структуры слова. – М.: Изд-во МГУ, 1969. – 191 с.
129. *Комлев Н.Г.* О культурном компоненте лексического значения // Вестн. МГУ. – 1965. – №5. – С. 46.
130. *Кондаков Н.И.* Логический словарь. – М.: Советская инцклопедия, 1975. – С. 240.

131. Кононенко В.І. Національно-мовна картина світу: зіставний аспект (на матеріалі української та російської мов) // Мовознавство, 1996. – №6. – С. 39-46.
132. Кононенко В.І. Словесні символи в семантичній структурі фраземи // Мовознавство, 1991. – №6. – С. 30-36.
133. Кононенко В.І. Сполучуваність слів і культура мовлення // Укр. мова і літ. в шк., 1976, №9. – С. 38-45.
134. Кононенко В.І. Українство в словесній символіці // Мовознавство. Тези та повідомлення III Міжнародного конгресу українців. – Х.: Око, 1996. – С. 229-234.
135. Кононенко В.І. Українська народна фраземіка: трансформації образу // Мовознавство. – 1993. – №5. – С.21-27.
136. Космеда Т.А. Аксиологічні аспекти прагмалінгвістики: формування і розвиток категорії оцінки. – Львів: Вид-во ЛНУ, 2000. – 349 с.
137. Космеда Т.А. Денотат. Конотація й аксіосемантика у проекції на лексико-семантичні відповідники рос. та укр. мов // Мовознавство. – 1997. – №4. – С. 58-63.
138. Косов А.В. Некоторые различия системной организации терминологии по сравнению с организацией общей лексики // Термин и слово: Межвуз. сб. – Горький: Изд-во ГГУ, 1980. – С. 13-22.
139. Костомаров В.Г. Русский язык на газетной полосе. – М.: Изд-во ГУ, 1971. – 267 с.
140. Костомаров М.І. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – К.: Либідь, 1994. – 382 с.

141. *Костомаров Н.И.* Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Собрание сочинений Н.И. Костомарова. – Кн. 8.– Т. 21. – СПб., 1905. – 440 с.
142. *Котелова Н.З.* Значение слова и его сочетаемость. – Л.: Наука, 1975. – 164 с.
143. *Кочерган М.П.* Зіставна лексична семантика: Проблеми і методи дослідження // Мовознавство, 1996. – № 2-3. – С. 3-12.
144. *Кочерган М.П.* Лексична сполучуваність у теоретичному і практичному аспектах // Мовознавство, 1972. – №2. – С. 29-37.
145. *Кочерган М.П.* Про системність у лексиці та семантиці // Укр. мова і літ. в шк., 1976. – №4. – С. 38-45.
146. *Кочерган М.П.* Слово і контекст. Лексична сполучуваність і значення слова. – Львів: Вища школа, 1980. – 184 с.
147. *Критенко А.П.* З історії й етимології українських слів і виразів // Мовознавство. – 1970. – №1. – С. 74-77.
148. *Критенко А.П.* Семантична структура назв кольорів в українській мові // Славістичний збірник АН УРСР.– К.: Вид-во АН УРСР, 1963.– С. 97-111.
149. *Кубрякова Е.С.* Об одном фрагменте концептуального анализа слова память. // Логический анализ языка: культурные концепты. – М.: Наука, 1991.
150. *Кубрякова Е.С.* Роль словообразования в формировании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. – М.: Наука, 1988. – С.141-172.
151. *Кубрякова Е.С.* Теория номинации и словообразование // Языковая номинация: Виды наименований. – М.: Наука, 1977. – С. 222-303.

152. Кубрякова Е.С., Демьянов В.З., Панкрац Ю.Г., Лузина Л.Г. Краткий словарь когнитивных терминов / Под общей ред. Е.С.Кубряковой. – М.: Наука, 1996. – 248 с.
153. Кузнецова Э.В. Инварианты и варианты в лексике // Актуальные проблемы лексикологии. Тезисы лингвист. конф. – Новосибирск, 1967. – С. 105-107.
154. Кузнецова Э.В. Лексикология русского языка: Учебное пособие. – М.: Высшая школа, 1982. – 152 с.
155. Кукушкина Е.И. Познание, язык, культура. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – 264 с.
156. Кульчицький О. Світовідчуття українця // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 48-65.
157. Курилович Е. О методах внутренней реконструкции. // Новое в лингвистике. – Вып. IV. – М.: Наука, 1965. – С. 36-44.
158. Курилович Е. Очерки по лингвистике. – М.: Просвещение, 1962. – 456 с.
159. Куцик О.А. Слова-символи як образно-смісловий центр формування фразеологізмів (на матеріалі української та російської мов): Автореф. дис... канд. філол. наук. – К., 1997. – С.22.
160. Ладигін Ю.А. Информативная роль коннотативных значений в прозаическом художественном тексте // Філол. науки. – 2000. – №2. – С. 75-83.
161. Ландье Д.Л. „Переносное значение” или „Образное употребление слов”? // Лексикология и лексикография. – М., 1972. – С. 68.
162. Ларин Б.А. История русского языка и общее языкознание. – М.: Просвещение, 1977. – 223с.
163. Леви-Стросс К. Первобытное мышление: Пер. с фр. – М.: Республика, 1994. – 383 с.

164. *Лисиченко Л.А.* Концептуальная и языковая картина мира и их взаимодействие // Семантика языковых единиц. Сб. научн. трудов. – Х.: Вид-во ХГПУ, 1991. – С. 4-6.
165. *Лисиченко Л.А.* Лексикологія сучасної української мови. Семантична структура слова. – Х.: Вища школа, 1977. – 114 с.
166. *Лисиченко Л.А.* Лексико-семантична система української мови. – Х.: Вид-во ХДПУ ім. Г.С. Сковороди, 1997. – 129 с.
167. *Лисиченко Л.А.* Мовна картина світу та її рівні // Збірник Харківського іст-філол. тов-ва. – Х.: Майдан, 1998. – Т.6. – С. 129-144.
168. *Лисиченко Л.А.* Общая и индивидуальная языковая картина мира // Русская филология. Украинский вестник. – Х, 1995. – №2-3. – С. 3-6.
169. Логический анализ языка: Культурные концепты. – М.: Наука, 1991. – 203 с.
170. *Лосев А.Ф.* Знак. Символ. Миф. Труды по языкозн. – М.: Изд. БГУ, 1982. – 478 с.
171. *Лосев А.Ф.* Проблемы символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1976. – 367 с.
172. *Лосев А.Ф.* Символ // Философская энциклопедия. – М., 1976. – Т.V. – С. 10.
173. *Лосев А.Ф.* Философия имени. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 269 с.
174. *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 23-170.
175. *Ляшенко Н.С.* Внутренняя форма фразеологических единиц: онтологический и культурологический аспекты: Дис... канд. филол. наук. – К., 1997. – 227 с.

176. *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. – М.: Гуманитарный издательский центр “Владос”, 1996. – 416 с.
177. *Маковский М.М.* Язык – миф – культура. Символы жизни и жизнь символов. – М.: Русские словари, 1996. – 330 с.
178. *Манакін В.М.* Порівняльно-семантиологічний аналіз метеорологічної лексики слов’янських мов // Мовознавство, – 1994. – №1. – С. 50-58.
179. *Мельник Л.В.* Культурно-національна конотація українських фразеологізмів: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. – Донецьк, 2001. – 20 с.
180. *Михайловская Н.Г.* К вопросу о “специальных” словах в составе лексико-семантической группы // Терминология и культура речи. – М.: Наука, 1981. – С. 123-134.
181. Мова і культура / Вихованець І.Р. та ін. – К.: Наукова думка, 1986. – 182 с.
182. Мова і час: Розвиток функціональних стилів сучасної української літературної мови / За ред. В.М.Русанівського.– К.: Наук. думка, 1977.– 154 с.
183. *Мойсієнко А.К.* Символ як явище аперцепції // Мовознавство, 1993. – №3. – С. 40-45.
184. *Мокиєнко В.М.* Славянская фразеология. – М.: Высшая школа, 1989. – 288 с.
185. *Мокиєнко В.Н.* Историческая фразеология: этнография или лингвистика? // Вопросы языкознания, 1973. – №2. – С. 21-34.
186. *Мокієнко В.М.* Лексичне і фразеологічне значення // Мовознавство. – 1988. – №4. – С. 10-21.
187. *Мораховская О.Н.* К сопоставлению лингвостилестических и этнографических ареалов // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. – Л., 1977. – С.241-246.

188. *Морковкин В.В.* Идеографическое описание лексики (анализ слов со значением времени в русском языке): Автореф. дис. ...канд. филол. наук. – М., 1973. – 24 с.
189. *Морковкин В.В.* К вопросу об адекватной семантизации слова // Памяти академика В.В. Виноградова. М., 1971. – С. 134-142.
190. *Морковкин В.В.* Опыт идеографического описания лексики (анализ слов со значением времени в русском языке). – М.: Изд-во МГУ, 1977. – 166 с.
191. *Назаренко О.В.* Українська фразеологія як вираження національного менталітету: Автореф. дис... канд. філологічних наук. – Дніпропетровськ, 2001. – 18 с.
192. *Назарова Т.В.* Відбиття структурно-генетичних зв'язків у Атласі української мови // Українська лінгвістична географія. – К., 1966. – С.3-16.
193. *Найда Е.А.* Анализ значения и составление слова рей // Новое в лингвистике. – Вып. 2. – М., 1962. – С. 45-72.
194. *Нельга О.В.* Етнологія. – К.: Видання Київського військового гуманітарного інституту, 1995. – 256 с.
195. *Нерознак В.П.* От концепта к слову. К проблеме филологического концептуализма // Материалы межд.конференции «Функциональная лингвистика: прагматика текста». – Симферополь: CLC, 1997. – С. 107-110.
196. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. – К.: АТ “Обереги”, 1992. - 86с.
197. *Никитин М. В.* Основы лингвистической теории значения. – М.: Высшая школа, 1988. – 168 с.
198. *Никитин М.В.* Лексическое значение в слове и словосочетании (на материале английского языка): Автореф. дис... д-ра филол. наук. – Л., 1974. – 20 с.

199. *Никитина Н.А.* О концептуальном анализе в народной культуре // Логический анализ языка: Культурные концепты. – М.: Наука, 1991. – С. 117-123.
200. *Німчук В.В.* Давньоруська побутова лексика // Мовознавство. – 1981. – №6. – С.30-40.
201. *Новиков А.И., Ярославцева Е.И.* Семантическое расстояние в языке и тексте. – М.: Наука, 1990. – 135 с.
202. *Новиков Л.А.* Семантика русского языка. – М.: Высшая школа, 1982. – 272 с.
203. *Новикова Н.С., Черемисина Н.В.* Многомирие в реалии и общая типология языковых картин мира // Филологические науки. – 2000. – №1. – С. 40-48.
204. *Общее языкознание: Внутренняя структура языка / Под. ред. Б.А.Серебренникова.* — М.: Наука, 1972. – 565 с.
205. *Общая терминология: Вопросы теории / А.В.Суперанская, Н.В.Подольская, Н.В.Васильева.* – М.: Наука, 1989. – 243 с.
206. *Огієнко І.* Українська культура. – Катеринослав-Лейпціг, 1923. – 269с.
207. *Огієнко І.* Український стилістичний словник. – Вінніпег, 1978. – С.496с.
208. *Остапович О.Я.* Фразеологізовані образи-символи з країнознавчою семантикою у мовних взаємовпливах Австрії й України // Мовознавство, 1996. – № 6.
209. *Паламарчук Л.С.* Академічний тлумачний словник української мови. Слово і фразеологізм у словнику. – К.: Наук. думка, 1980. – С.4-21.
210. *Панько Т.І, Мацюк Г.П., Кочан І.М.* Українське термінознавство. – Львів: Світ, 1994. – 216 с.

211. *Петрова И.А.* О некоторых особых условиях функционирования терминов // Термины в языке и речи. Межвуз. сб. – Горький: Изд-во ГГУ, 1984. – С. 24-33.
212. *Пилинський М.М.* Деякі принципи застосування критеріїв літературної норми // Мовознавство. – 1972. – №1. – С.63-79.
213. *Плотникова А.А.* Душа // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М.: Эллис Лак, 1995. – С. 173-175.
214. *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. – М.: Изд-во РАН, 1996. – 72 с.
215. *Плотникова А.А.* Семантический подход к описанию терминологии южнославянской обрядности // Вопросы языкознания. – 1997. – №2. – С. 77-89.
216. *Плотникова А.А.* Слав. * *viti* в этнокультурном контексте // Концепт движения в языке и культуре. – М.: Индрик, 1996. – С. 104-113.
217. *Подюков И.А.* Народная фразеология в зеркале народной культуры: Учебное пособие. – Пермь: Изд-во ПГПИ, 1990. – 127 с.
218. *Покровский М.М.* Избранные работы по языкознанию. – М., 1959. – 383 с.
219. *Покровский М.М.* Семасиологические исследования в области древних языков. – М., 1895.
220. *Поливанов Е. Д.* Введение в языкознание для востоковедных вузов. – Л., 1928. – 220 с.
221. *Полюга Л.М.* Смыслові та стилістичні функції фразеологічних синонімів у поетичних творах Івана Франка // Іван Франко. Статті. Матеріали. – Львів, 1965. – Зб.12. – С. 155-165.
222. *Пономарьов А.* Українська етнографія. – К.: Либідь, 1994. – 320 с.

223. *Попов П.С.* Значение слова и понятие // Вопросы языкознания, 1956. – № 6. – С. 33-47.
224. *Постовалова В.И.* Картина мира в жизнедеятельности человеческого фактора в языке. – М., 1988.
225. *Постовалова В.И.* Лингвокультурология в свете антропологической парадигмы (к проблеме оснований и границ современной фразеологии) // Фразеология в контексте культуры. – М.: Школа “Языки русской культуры”, 1999. – С. 25-37.
226. *Потебня А.А.* Из записок по русской грамматике. – М.: Учпедгиз, 1958. – 532 с.
227. *Потебня А.А.* Из записок по теории словесности // Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – 622 с.
228. *Потебня А.А.* Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. – Х.: Изд. И.В. Потебни, 1894. – 165 с.
229. *Потебня А.А.* Мысль и язык. – К.: Синто, 1993. – 195 с.
230. *Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. – Х., 1914. – 123с.
231. *Потебня А.А.* Объяснения малорусских и сродных песен. – Варшава, 1883. – 268 с.
232. *Потебня А.А.* Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – С. 622.
233. *Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. – М.: Искусство, 1976. – 614 с.
234. *Почепцов О.Г.* Языковая ментальность: способ представления мира // Вопросы языкознания. – 1990. - № 6. – С. 110-122.
235. Прагматика и семантика языковых единиц. – М.: УДН, 1984. – 162 с.
236. Прагматические аспекты функционирования языка: Сб. ст. / Под ред. А.А. Стриженко. – Барнаул: Изд-во АГУ, 1983. – 186 с.

237. *Прадід Ю.Ф.* Засади укладання фразеологічного словника ідеографічного типу // Мовознавство. – 1995. – № 4-5. – С. 35-38.
238. *Пресняков О.П.* Слово, думка, образ (Про філологічну спадщину О.О.Потебні). – К.: Знання, 1974. – 46с.
239. Принципы и методы семантических исследований. – М.: Наука, 1976. – 379 с.
240. Проблемы прагмалингвистики / Под ред. Е.С.Кубряковой. – М.: Изд-во МГУИИЯ, 1983. – 203 с.
241. *Прохорова В.Н.* Русская терминология (лексико-семантическое образование). – М.: Филологический факультет, 1996. – 125 с.
242. *Реформатский А.А.* Мысли о терминологии / Подгот. текста А.В.Суперанской // Современные проблемы русской терминологии. – М.: Наука, 1986. – С. 163-197.
243. *Реформатский А.А.* Что такое термин и терминология // Вопросы терминологии. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 46-54.
244. *Ройзензон Л.И.* Внутренняя форма слова и внутренняя форма фразеологизма // Вопросы фразеологии. – Ташкент: Наука. – 1965.
245. Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. – М.: Наука, 1988. – 172 с.
246. *Русанівський В.М.* Єдиний мовно-образний простір української ментальності // Мовознавство. – 1993. – №6. – С. 3-12.
247. *Саєвич І.Г.* Антропоцентризм мікросистеми назв музичних інструментів і категорія оцінки (на матеріалі російської і української мов) // Вісник Львівського університету. – Львів: Вид-во ЛНУ, 2000. – Сер. філол. – Вип. 28. – С. 59-64.

248. Селиванова Е.А. Когнитивная ономазиология. – К.: Вид-во Укр. фітосоціологічного центру, 2000. – 247 с.
249. Селиванова О.О. Актуальні напрями сучасної лінгвістики (аналітичний огляд) – К.: Вид-во Укр. фітосоціологічного центру, 1999. – 148с.
250. Семчинська Н.С. Вчення О.О. Потебні про граматичне і лексичне значення у світлі теорії компонентного аналізу // Мовознавство. – 1991. – №3. – С. 59-63.
251. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии: Пер. с англ. / Под ред. А.Е. Кибрика. – М.: Прогресс-Универс, 1993. – 654 с.
252. Серебренников Б.А. Как происходит отражение картины мира в языке // Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. – М.: Наука, 1988. – С. 87-107.
253. Серебренников Б.А. Общее языкознание. – М.: Наука, 1970. – С. 419-492.
254. Симоненко Л.О. Систематизація та кодифікація національних терміносистем // Слово и словарь Vocabum et vocabularium. Сб. науч. Трудов по лексикографии. – Гродно, 2002. – С. 162-165.
255. Сиротіна В.О. Поняття "символ" у лінгвістичному аспекті // Українське мовознавство. – Вип.3. – К., 1975 – С. 52-56.
256. Скрипник Л.Г. Фразеологія української мови. – К.: Наук. думка, 1973. – 280 с.
257. Словари и лингвострановедение (под ред. Верещагина Е.М.). – М.: Русский язык, 1982. – 184 с.
258. Словник символів. – К.: Редакція часопису "Народознавство", 1997. – 156 с.
259. Соколовская Ж.П. "Картина мира" в значениях слов. "Семантические фантазии" или "катехизис семантики". – Симферополь: Таврия, 1993. – 232 с.

260. Соколовская Ж.П. Система в лексической семантике (Анализ семантической структуры слова). – К.: Высшая школа, 1979. – 189 с.
261. Солодуб Ю.П. Национальная специфика и универсальные свойства фразеологии как объект лингвистического исследования // Филологические науки. – 1990. – № 6. – С. 55-65.
262. Солодуб Ю.П. Структура лексического значения // Филол. науки. – 1997. – №2. – С. 54-66.
263. Сорокин Ю.С. Развитие словарного состава русского литературного языка /30-90гг XIX в./ – М. – Л.: Наука, 1965. – 565 с.
264. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. – М.: Прогресс, 1998. – 315 с.
265. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка // Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. – М., 1985.
266. Степанов Ю.С. К общей лингвистической теории значения // Проблемы значения в лингвистике и логике. – М., 1963. – С. 11-12.
267. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. – М.: Школа “Языки русской культуры”, 1997. – 824 с.
268. Степанов Ю.С. Концепты русской культуры. – М., 1997.
269. Степанов Ю.С. Основы языкознания. – М.: Просвещение, 1966. – 271 с.
270. Степанов Ю.С. Язык и метод. К современной философии языка. – М.: Школа “Языки русской культуры”, 1998. – 784 с.
271. Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. – М.: Наука, 1993. – 158 с.
272. Стернин И.А. Лексическое значение слова в речи. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1985. – 171 с.
273. Стернин И.А. Проблема анализа структуры значения слова. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1979. – 156 с.

274. Суперанская А.В. Терминология и номенклатура // Проблематика определений терминов в словарях разных типов.– Л.: Наука, 1976.– С. 73-83.
275. Суперанская А.В., Подольская Н.В., Васильева Н.В. Общая терминология: Вопросы теории. – М.: Наука, 1989. – 243 с.
276. Супруненко В. Народина. Витоки нації: символи, вірування, звичаї та побут українців. – Запоріжжя: МП "Берегиня" – СП "ФАЕЗ", 1993. – 136 с.
277. Сучасна українська літературна мова. Лексика і фразеологія. – К.: Наукова думка, 1973.– 440 с.
278. Теля В.Н. Вторичная номинация и её виды // Виды наименований. – М.: Наука, 1977. – С. 129-221.
279. Теля В.Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. – М.: Наука, 1986. – 143 с.
280. Теля В.Н. Номинативный состав языка как объект лингвокультурологии // Национально-культурный компонент в тексте и в языке. – Минск, 1994. – Ч. I. – С. 13-15.
281. Теля В.Н. О специфике отображения мира психики и знания в языке // Сущность, развитие и функция языка. – М.: Наука, 1987. – С. 65-75.
282. Теля В.Н. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры // Фразеология в контексте культуры. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1999. – С. 13-24.
283. Теля В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический, культурный аспекты. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1996. – 288 с.

284. *Тищенко О.В.* Обрядова семантика у слов'янському мовному просторі. – К.: Вид-во КДЛУ, 2000. – 236 с.
285. *Тодор О.Г.* Порівняльні фраземи у психолінгвістичному сприйнятті // Мовознавство. – 1994. – № 2-3. – С. 64-69.
286. *Толстая С.М.* Культурная семантика слав. * *kriv-* // Слово и культура. Памяти Н.И. Толстого. – М.: Индрик, 1998. – т. 2. – С. 215-229.
287. *Толстая С.М.* Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. – М.: Наука, 1989. – С. 215-229.
288. *Толстой Н.И.* Бинарные противопоставления типа правый-левый, мужской-женский // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – С. 151-167.
289. *Толстой Н.И.* Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии // Славянское языкознание: VI межд. съезд славистов. – М., 1968. – С. 339-365.
290. *Толстой Н.И.* О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса. – В кн.: Арреальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). – Л., 1983. – С.181-190.
291. *Толстой Н.И.* Язык и культура // Русский язык и современность. – М.: Наука, 1991. – 290 с.
292. *Топоров В.Н.* Из индоевропейской этимологии // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. – М.: Наука. – 1973. – С. 140-145.
293. *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М.: Наука. – 1983. – С. 227-284.

294. *Удовиченко Г.М.* Загальне мовознавство. Проблеми. Методи. – К.: ІСДО, 1994. – 199 с.
295. *Ужченко В.Д.* Внутрішня форма фразеологізму в зв'язку з внутрішньою формою слова // *Мовознавство.* – 1993. – №3. – С. 23-29.
296. *Ужченко В.Д.* Народження і життя фразеологізму. – К.: Рад. школа, 1988. – 280 с.
297. *Ужченко В.Д., Авксентьєв Л.Г.* Українська фразеологія. – Х.: Основа, 1990. – 168 с.
298. Українська мінувшина. – К.: Либідь, 1993. – 254 с.
299. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – С. 342-560.
300. *Ульман С.* Семантические универсалии // *Новое в лингвистике.* – Вып. V.– М.: Прогресс, 1970.– С.250-299.
301. *Уорф Б.* Отношение норм поведения и мышления к языку // *Новое в лингвистике.* – Вып. 1. – М.: Иностран. лит., 1960. – С. 135-168.
302. *Уфимцева А.А.* К вопросу об изучении слова // *Проблемы современной филологии.* – М., 1965. – С. 267-271.
303. *Уфимцева А.А.* Лексическая номинация (первичная нейтральная) // *Языковая номинация: Виды наименований.* – М.: Наука, 1977. – С. 5-85.
304. *Уфимцева А.А.* Лексическое значение: Принцип семасиологического описания лексики. – М.: Наука, 1986. – 240 с.
305. *Уфимцева А.А.* Опыт изучения лексики как системы.– М.: Изд-во АН СССР, 1962.– 287 с.
306. *Уфимцева А.А.* Роль лексики в познании человеком действительности и в функционировании языковой картины мира // *Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира.* – М.: Наука, 1988. – С. 108-140.

307. Уфимцева А.А. Семантика слова // Аспекты семантических исследований.– М.: Наука, 1980. – С. 5-81.
308. Уфимцева А.А., Азнаурова Э.С., Кубрякова Е.С., Телия В.Н. Лингвистическая сущность и аспекты номинаций // Языковая номинация. Общие вопросы.– М.: Наука, 1977.– С. 7-99.
309. Филлин Ф.П. Проблемы исторической лексикологии русского языка (древний период). // Славянское языкознание: IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь, 1983г.– М.: Изд-во МГУ, 1983. – С. 57-64.
310. Філософські питання мовознавства. – К.: Наукова думка, 1972. – 198 с.
311. Флоренский П.А. Термин // Вопросы языкознания. – 1989. - №3. – С. 106-112.
312. Фомина М.И. Современный русский язык. Лексикология.– М.: Высш. школа, 1983.– 335 с.
313. Фразеологічний словник української мови / Уклад. В.М. Білоноженко та ін. – К.: Наукова думка, 1999. – 984 с.
314. Фрумкина Р.М. „Теории среднего уровня ” в современной лингвистике // Вопросы языкознания. – 1996. -№2. – С. 55-67.
315. Фрумкина Р.М. Есть ли у современной лингвистике своя епистемиология // Язык конца XX века. Сб. статей под ред. Ю.С. Степанова. – М.: РАН, 1995. – С. 74-117.
316. Хаютин А.Д. Термин, терминология, номенклатура. – Самарканд: Изд. Самарканд. ун-та, 1971. – 129 с.
317. Чабаненко В.А. Основы мовної експресії. – К.: Вища школа, 1984.– 167 с.
318. Чередниченко І.Г. Нариси з загальної стилістики української мови. – К.: Рад. школа, 1962.– 495 с.

319. *Черепанова О.А.* Культурный аспект в изучении лексики русского языка // Вестн. МГУ. – 1995. – №5. – С. 136-146.
320. *Чеснов Я.В.* Этнический образ // Этнознаковые функции культуры. – М.: Наука, 1991. – С. 58-85.
321. *Шаклеин В.М.* Лингвокультурная ситуация и исследование текста. – М.: Наука, 1997.
322. *Шанский Н.М.* Лексикология современного русского литературного языка. – М., 1964. – 316с.
323. *Шанский Н.М.* Принципы построения русского этимологического словаря словообразовательно-исторического характера // Вопросы языкознания. – 1959. – №5. – С. 32-42.
324. *Шанский Н.М.* Фразеология современного русского языка. – М.: Высшая школа, 1969. – 231 с.
325. *Шаховский В.И., Панченко Н.И.* Национально-культурная специфика концепта "обман" во фразеологическом аспекте // Фразеология в контексте культуры. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1999. – С. 285-288
326. *Шаян В.* Віра предків наших. – Т. 1. – Гамільтон (Канада), 1987. – С. 766-767.
327. *Шкатова Л.А.* Различные степени терминологизации наименований лиц // Современные проблемы русской терминологии. – М.: Наука, 1986. – С. 37-52.
328. *Шмелёв Д.Н.* Очерки по семасиологии русского языка. – М.: Просвещение, 1964.
329. *Шмелёв Д.Н.* Проблемы семантического анализа лексики. – М.: Наука, 1973. – 280с.

330. Шмелёв Д.Н. Современный русский язык: Лексика. – М.: Просвещение, 1977. – 335 с.
331. Шпет Г. Внутренняя форма слова. – М.: Гос. акад. худ. наук, 1927. – 217 с.
332. Штерн І.Б. Вибрані топіки та лексикон сучасної лінгвістики. Енциклопедичний словник. – К.: АртЕк, 1998. – С. 156.
333. Шухардт Г. Избранные статьи по языкознанию / пер. с нем. А.С.Бобовича. – М.: Изд-во иностр. лит., 1950. – 292с.
334. Щерба Л.В. Избранные работы по языкознанию и фонетике. - т. 1. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1958. – 182 с.
335. Щерба Л.В. О тройном аспекте языковых явлений и об эксперименте в языкознании // Звегинцев В. А. История языкознания XIX-XX веков в очерках и извлечениях. – М., 1965. – Ч. 2. – С. 113-129.
336. Щур П.С. Теория поля в лингвистике. – М.: Наука, 1974.– 255с.
337. Юнг К. Психология и поэтическое творчество // Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991.
338. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991. – С. 25.
339. Юнг К.Г. Человек и его символы. – СПб.: Б.С.К., 1996. – 454 с.
340. Юрченко О.С., Івченко А.О. Словник стійких народних порівнянь. – Х.: Основа, 1993. – 176 с.
341. Язык и когнитивная деятельность. – М.: Наука, 1989. – 142 с.
342. Язык: Этнокультурные и прагматические аспекты. – Днепропетровск, 1988. – 107 с.
343. Amerykanska antropologia kognitywna. – Warszawa: Instytut kultury, 1996. – 298 s.