***Тема 8-9. Національно-культурні мовні компоненти***

**Зміст**

1. Національно орієнтована лексика.

2. Слова-міфологеми в етномовній свідомості українців.

3. Етнолінгвістична спрямованість фразеології.

4. Пареміологія як відтворення національно-культурної специфіки мови.

1. **Національно орієнтована лексика**

Мовні явища є репрезентантом етнокультурної цілісності й універсальної філософської системи символів національного буття українців. Виділення національно-культурного мовного компонента в мовному знакові занурює в глибинні механізми вербалізації світу, що здавна оточував людину і частиною якого вона була. У цьому контексті актуальною є проблема виділення, опису й засвоєння слів-понять і словосполук, що визначають типові74 особливості українського народного життя, етнічної культури, народних традицій, звичаїв, а через них – відмінності психічного стану, поведінки людини як носія національного характеру, національної ментальності [Кононенко 1999: 8]. Особливості національного характеру знаходять вираження в мікрополі споконвічних утворень на позначення найбільш суттєвих, вічних, визначальних, архетипних для українців понять – земля, мати, хата. Кожне із цих слів-понять має розгалужену систему прямих і непрямих значень, характеризується широкими асоціативними зв’язками, здатністю метафоризації, персоніфікації, винятковими можливостями включатися в різноманітні контексти, утворювати стійкі звороти. Так, з давніх-давен поклонялися українці **землі** як своїй годувальниці, святині, єдиній надії і порятунку в скрутну хвилину. Це і Божа милість, і підвалина життя, стрижень єства людини, і мати, і страждальниця. Грудку землі наші предки брали на війну або в довгу подорож як оберіг, підтримувалася віра у цілющу силу землі при лікуванні від багатьох хвороб [там само: 8–9]. Вербальна площина етнічних текстів містить передовсім тематичні групи слів, що відображають специфіку умови життя народу, особливості світорозуміння українців, несуть ознаки перш за все етнічного, територіального маркування. Наприклад: житичі – «легендарне плем’я східнослов’янської групи племен, що нібито мешкало по берегах річки Тетерів; за однією з легенд, за іменем племені постала назва міста Житомир» [Жайворонок 2006: 220]; заб*ó*ра – «1) на дніпровських порогах колись – ряд, гряда каменів, що прорізували русло поперек течії; 2) (з великої літери) див*.* поріг2» [Жайворонок 2006: 230], де останнє тлумачення подано так: «2) у множині – пороги **–** кам’янисте поперечне підвищення дна, що порушує спокійну течію річки; найбільші в Європі пороги на Дніпрі, тепер затоплені водами Дніпровського водосховища; їх девять, і уславлені вони ще з козацьких часів: Старокодацький (480 м), Сурський (80 м), Ненаситецький (820 м), Лоханський (300 м), Дзвонецький (220 м), Вовніговський (300 м), Будилівський (300 м), Лишні (14 м), Вільний з “Вовчим горлом” (840 м); ці назви, які подає Є. Онацький, мають і свої варіанти, пор.: Козак, Ворон, Богатир, Сурський, **Забора**, Байдак, Ненаситець (Дід), Камінний Затон; плисти через пороги вважалося неможливим, і тому перетягали човни суходолом; запорожці вивчили цю частину Дніпра і знайшли прохід між скелями по правому боці Дніпра; цей прохід було названо Козацький Шлях» [там само: 471]; зав*ó*ра – «на Чернігівщині – огорожа з жердин; також брус для засування воріт» [там само: 230]; коломийка – «1) українська народна, перев. жартівлива пісенька-співанка з 2–6 рядків. Ой співанки*-*коломийки*,* в*’*язанку з них в*’*яжу*,* Як попросять заспівати*,* я ся не відкажу (коломийка); 2) гуцульський масовий народний танець, основною фігурою якого є замкнене коло; 3) рід вовняної торби, що її гуцули носять через плече» [там само: 301*–*302]; півка – «1) біле покриття голови жінок у бойків у вигляді великого чотирикутного шмата полотна, один край якого вишитий вузенькою смужкою, що приходиться над лобом; 2) див*.* пелена» [там само: 452]; плай – «народна назва гірської стежки в Карпатах. А вівчаржене отару плаєм*,* тьохнув пісню соловей за гаєм (пісня)» [там само: 457] тощо. Переважна частина стилістично нейтральної лексики, усталених зворотів в умовах національно орієнтованого контексту набуває забарвлених рис в етнічному, народно-міфологічному й соціально- психологічному вимірах. Наприклад, конвалія як народний символ незайманості, цноти, дівоцтва, віднайденого щастя; «на Волині віддавали перевагу горілчаному настоєві конвалії, вирваної з коренем у “святу середу”» [там само: 304]; півники (ірис) – «окраса сільського обійстя; символ поблажливості» [там само: 452–453]; ружа – «1) народнопоетична назва троянди; символ дівочої краси, молодості, привабливості; уживається як порівняння. Рве дівчина і ружу*,* й незабудку*,* любисток молодий (Я. Щоголев); Ходім*,* брате*,* до Рахова*:* там дівки*,* як ружі (коломийка); 2) народнопоетична назва рожі (у 1 знач.); мальва. Чия рілля не орана*,* на ній ружа не зривана» (Я. Головацький) [там само: 510]). Особливим інтересом у царині етнолінгвістики позначені проблеми стереотипізації елементів із власне етнокультурною інформацією. Найбільший вияв такого маркування мають мовні одиниці з етнічнім компонентом. Теоретичні дослідження етнонімії охоплюють у сучасній лінгвістиці широке коло проблем, якими займаються А. Грищенко, А. Ердман, A. Железняк, М. Закієв, В. Кашкін, Г. Ковальов, В. Кононенко, А. Кравчук, К. Лучиніна, В. Маслова, В. Ніконов, І. Ольшанський, С. Пейхенен, О. Рогач, Л. Степанова, А. Суперанська, В. Супрун, О. Фролова, В. Шапошников та ін. Дослідники етнонімів наголошують, що ці одиниці виникли з потребою етнічного самоусвідомлення, продукують ономасіологічний портрет «етнічної людини» і трактують етноконотаціі як засіб виявлення стереотипізованих властивостей національних характерів [Кашкин 2000: 62]. **Етноніми** є номенами етнічних груп людей (племені, племінного союзу, народності, нації), етнічних угрупувань у складі нації та груп76 споріднених народів [Українська мова 2004: 179]. Залежно від суб’єкта номінації розрізняють автоетноніми, або ж самоназви, та ксеноетноніми – найменування, дані іншими народами переважно скептичного, глузливого характеру (Г. Ковальов, Г. Лозко, В. Супрун). Етнонім стереотипізує національні вияви, оскільки позначає не окрему людину, а цілу етнічну спільність з усіма притаманними їй рисами. Ці лінгвоодиниці відтворюють етнічні стереотипи як складники мовної свідомості, які несуть у собі потужний емоційний заряд, що впливає на ступінь адекватності сприймання того чи того елемента концептуальної картини світу. Відповідно світ загалом і його фрагменти у процесі пізнання сприймаються крізь призму аксіологічної моделі «свій – чужий» (В. Іванов, Ю. Лотман, О. Пеньковський, Л. Савченко, О. Селіванова, Б. Успенський та ін.), де традиційно «свої» оцінюються позитивно, а «чужі» – негативно. Опозиція «свій – чужий» належить до загальнолюдських моральних механізмів вибору між ознаками категорій добра і зла, тож поняття «свого» і «чужого» продукують внутрішню форму одиниць. На протиставленні «свій – чужий» ґрунтуються автоетноніми за моделями таких номінацій: зі значеннями «реальна людина, народ, свій» та із семантикою «говорять зрозуміло», що розмежовуються за ознакою етнічної ідентифікації (В. Супрун). В основу номінації інших етносів покладаються номени «чужі, вороги» й етноніми, які називають етнос за якою-небудь зовнішньою ознакою його представників [Ковалёв 1991: 20]. Найбільш етноцентричним компонентом в українських пареміях є етнонім Україна. Персоніфікація образу України пов’язана з духовним генотипом українського народу й ментальним лексиконом. Важливим є висвітлення питання щодо репрезентації етнонімів, наприклад, у пареміях на основі опозиції «свій **–** чужий», яке охоплює весь культурний простір і постає одним із головних концентрів будь-якого колективного, масового світосприйняття. Етнонім Україна є тим національним кодом, який репрезентує світовідчуття українців, визначає фонові знання комунікантів на рівні етносвідомості. Лінгвалізацію забезпечують конкретні образи й ментефакти: **Вкраїна** *–* мати*,* за неї треба головою стояти; Нема в світі*,* як своя **Вкраїна***!* **Україна** *–* козацька мати; Поки Дніпро пливе*,* **Україна** не вмре [Українські 1993]. Для українських паремій властива актуалізація етнонімів через профілювання когнітивної структури «свій – чужий», що співвідноситься з моделлю: Україна *–* не Україна. Це протиставлення репрезентує різні світоглядні вектори задля розуміння українського світосприйняття*,*  зокрема на позначення соціокультурної ситуації як в Україні (На **Вкраїні** добре жити*:* мед и вино пити; Біда **Україні***:* и оттоль горяче*,* и отсель боляче; У нас **Украіна***:* треба собі самому хліба украіти), так і зовні: А це правда*!* **Полща** така*!* Ні*,* хлопці*!* ёго пора в **Московію** послати – там з ёго буде пан [там само]. Лексеми Польща, Московія репрезентують країни, до складу яких входила Україна, перебувала під їх монархічним гнітом, – Річ Посполиту, Російську імперію. У збірці паремій, перше видання якої здійснено в 1864 році у Санкт-Петербурзі, одиниці виконують оцінну функцію – характеристику українцями інших націй. Виразна історико-політична оцінка репрезентована в одиницях **Москва** слёзам не вірить; **Москва** на злиднях збудована*,* та й злиднями годована [там само]. Відстежуємо і паремійні паралелі із соціокультурною оцінкою життя українського й польського етносів: Як **Польща** знов настане*,* тогди Марія Тереса з пекла вийде; Од **Києва** до **Кракова** всюди біда однакова; Піти до **Кракова***,* всюди біда однакова*;* піти й за **Карпати***,* то треба бідувати [там само]. У межах однієї паремії актуалізовано відразу і автоетнонім, і ксеноетнонім в аспекті соціального розшарування: У **Ляхів** *–* пани*,* на **Москві** *–* ребъята*,* а у **нас** брати [там само]. До паремії Романе*,* Романе*!* нічим живеш *–* **Литвою** ореш М. Номис подає історичний коментар, спираючись на пареміографічні розвідки І. Снєгирьова, та наводить синоніми: Романе*!* лихим живеши*,* **Литвином** ореши; Зле*,* Романе*,* робиш*,* що **Литвином** ореш [там само]. Особливості конструювання світу представниками різних етносів трансформують модель на українець *–* не українець. Задля самоідентифікації українців у збірці уживається ксеноетнонім хохол, даний українцям представниками інших етносів: **Хохол** більше нашого Богу упадає; **Хохол** більше москаля на Бога надіється [Українські 1993]. У пареміях функцію автоетноніма виконує лексема козак, наприклад: Зроду*-*звіку **козак** не був и не буде катом*!* **Козак** не гордун; Де **козак***,* там и слава; **Козак** як не сало ість*,* як не **Турка** рубає*,* так нужи шукає [там само]. Відбувається маркування українця за національною приналежністю й рисами вдачі, знаковим для ідентифікації української нації є кліше **Козацькому** роду нема переводу. Осмислення власної національної ідентифікації дало поштовх до усвідомлення самобутності інших народів, з якими українцям довелося жити поряд. Такі взаємини – дружні й ворожі – засвідчені в пареміях Непроханий гість гірше **Татарина**; Люде не **Татаре***,* дадуть кусок хліба; З **Поляком** говори*,* а камінь за пазухою держи; Лихо*,* та не тихо*:* коло Махновки **Цигане** облегли [там само]. Переважно негативна оцінка цих стосунків зумовлена чітким протиставленням людей за етнічним принципом, який домінує в побутовій свідомості над духовними, моральними критеріями. З позиції української сміхової культури розкриваються чужі етностереотипи: Іхав **Грек** з винами*,* з пивами*,* та й перевернувсь у нашій кваші; Так мене то гріє*,* як **Німця** краватка; Мудрий **Поляк** по шкоді*:* коли коня вкрали*,* тогди стайню замикає; **Циган** своє за тин тягне*,* та ще хвалить*,* що добре було; Убравсь в правду*,* як **Татарин** в зброю*;* Голий*,* як **турецький** святий [там само]. У кліше дається оцінка типових рис характеру інших етносів, способу їх життя і звичаїв, вони зіставляються за зовнішньою, соціально-політичною, мовною й релігійною ознаками: Що **Литвину** шкодить*,* то **Русину** помагає; **Поляка** на світі не було*,* він се з **Русина** народив; **Татарин** пив*,* а **Литвин** на дереві сидів; **Лях** співає*,* як істи хоче*,* а мужикжінку бъє*,* а **Жид** порухи відмовляє [там само]. Паремійна репрезентація ксенофобії – через т. зв. ксеноетноніми – розкриває домінування неприйняття інших етнічних груп і осіб. Продуктивними є номени москаль, кацап (росіянин), жид (єврей), циган (ромен). Ураховуючи історію українсько-російських взаємин, можемо говори про маркування своєрідної оцінки: **Москаль** не свій брат*,* не помилує; З **Москалем** дружи*,* а камінь за пазухою держи; За **Москалем** панство*:* коло ноги ременяки *–* и все господарство [там само]. Етнонім москаль активно використовується як одиниця вторинної номінації (солдат): Ти*,* **москалю***,* и добрий чоловік*,* та шенелія твоя злодій; Казав **москаль** право*,* та й збрехав браво [там само]. В інших ксеноетнонімах відображені стереотипи за такими ознаками, як зовнішність, одяг, поведінка, риси національного характеру, національно-культурні традиції: Оце жахаєцця*,* як **Жид** Христа; **Жид** брехнею живе*,* все з нас тягне; **Жид***,* и молячи*,* вчицця обманути [Українські 1993]. Оскільки цигани вели кочовий спосіб життя, то про них склалися досить негативні етнічні уявлення: Крутить*,* як **Циган** сонцем; Ласий*,* як **Циган** на сало; Такий знающій*,* як **Циган** до пасіки [там само]. Актуалізація ксеноетнонімів розкриває історично обґрунтоване ставлення українців до інших етносів. Відтак крізь призму менталітету того чи того народу визначено образну основу мовної репрезентації міжетнічних стосунків в Україні, що є перспективним напрямком у світовій пареміології. Глибинне значення кліше з етнонімним компонентом є результатом семантичного поєднання компонентів когнітивної моделі «свій – чужий». Крім того, етнічно марковані одиниці здатні до оновлення смислів, наприклад: народне віче за найдавніших часів княжої доби – народне віче в сучасній Україні. Таким чином, матеріальні оболонки етнічно маркованих слів, висловів, цитацій у момент їхнього стереотипного («вторинного») використання фіксують духовний досвід людини в культурному середовищі. Реципієнти виявляють або належність до того самого етнокультурного середовища, або відсутність знань про передавану мовним знаком культуру. Представлення етнонімів відтворює стереотипне бачення етносів, які на рівні етносвідомості відрізняються за національним принципом.

1. **Слова-міфологеми в етномовній свідомості українців**

Предметом етнолінгвістики є міфологізовані мовні одиниці, які виступають трансляторами етнічної свідомості. До таких одиниць належать архетипи й міфологеми, обряди і повір’я, ритуали і звичаї, закріплені в мові. Найбільш сакральне значення мають міфологеми й архетипи. В. В. Жайворонок, спираючись на погляди О. О. Потебні, зауважує: «Міф складається з образу й значення, зв’язок між якими не доводиться, а приймається на віру» [Жайворонок 2007: 84]. Дослідник вважає, услід за О. О. Потебнею, мовну одиницю продуктом міфічного мислення, а сам процес міфотворчості у слові з часом безупинним [там само: 85]. У міфі образ та значення нетотожні, існує інакомовність образу, який суб’єктом не усвідомлюється, бо сам цілком (не розкладаючись) переноситься в значення (О. О. Потебня). Загалом «мова розвинулася з міфів, утворених за допомогою слова. Міф подібний до науки в тому, що й він постав через прагнення до об’єктивного пізнання світу» [Потебня 1993: 121]. У науковий обіг поняття «архетип» увів у 1919 році швейцарський психоаналітик К. Г. Юнг у статті «Інстинкт і несвідоме». Учений вважав, що всім людям властива вроджена здатність підсвідомо створювати деякі загальні символи – архетипи, що виявляються у сновидіннях, міфах, казках, легендах тощо. В архетипах виражається «колективне несвідоме», тобто та частина несвідомого, яка не є результатом власного досвіду, а наслідувана людиною від пращурів. Теорія колективного несвідомого, започаткована К. Г. Юнгом, дає психологічне пояснення загальних рис фольклору. Магія слова значною мірою поставала з міфології світосприймання: Відтоді багато **води** спливло; Куди **ніч***,* туди й сон; У **добрий час** сказати*,* а в **лихий** промовчати. Міфологеми-образи відбивають міфологічну дійсність у дзеркалі індивідуальних уявлень, часто накладених на народні уподобання.

Виразною міфологемою в українській етнокультурні є **вогонь**: Ми шануємо вогонь*,* як Бога*;* він наш дорогий гість*.* Він як розсердиться і візьме*,* то іншому вже того не дасть. Особливо яскраво це відображено в народних табу із сакральним змістом, наприклад: Вода як візьме *–* другому дасть*,* а вогонь *–* то пропало; Вогонь і вода добрі служити*,* але лихі панувати. Вогонь – це емотивний знак, який символізує грізну, винищувальну, руйнівну і водночас очищаючу від зла силу [Словник символів 2002: 47–48]. «Зразки традиційних уявлень та вірувань українців, що дійшли до нас із праісторичних часів, безперечно, не відображають давнього світогляду в цілісності. Все ж і в них вчуваємо відгомін далеких епох, сонцепоклонницьких звичаїв та вірувань» [Народні 2000: 4], дух предків, для яких вогонь був не лише важливим складником народно-побутової культури – родинне вогнище; домашнє вогнище; вогонь у печі*,* – а й відтворював тисячолітні традиції тотемізму й фетишизму, нашарування християнських елементів: Вогонь святий і лаяти вогньові не можна. В українській етномовній свідомості міфологема вогонь давно набула додаткових національно-культурних конотацій і співвідноситься з іншими знаковими образами – батька й матері. «Як старший у родині батько виконує здавна всі необхідні обряди, пов’язані з родинним вогнищем» [Жайворонок 2007: 16]. Дбайливою охоронницею, берегинею родинного вогнища з язичницьких часів, запорукою його невгасимості була мати [там само: 17]. У народі існував звичай, згідно з яким треба було хрестити вогонь кожний раз, як запалювати. А кожна господиня повинна обходитися з вогнем обережно і з повагою: замітати його чистим вінником, хрестити і, як для реальної істоти, ставити біля нього горня з водою й поліно задля того, аби він мав що пити та їсти. Це розкриває дохристиянські вірування й найдавніший сімейний украд українців. І. І. Огієнко зазначав: «Домове вогнище (очаг), на якому горів невгасимий вогонь, здавна був головною Святинею дому, – він беріг щастя дому і всіх членів родини. Домове родинне вогнище було в нас першим жéртівником, а голова родини – першим жерцем… Богом домового вогнища став у нас домовик, чи домовий, що витворився з найдавнішого часу; в давніх “Словах” він зветься “хороможитель”. Домовий – постійний вартовий дому, покровитель і охоронитель родини. Живе він під піччю чм в запічку, куди з часом перенеслося домове вогнище. Звичайно домовик своїм допомагає, а чужим шкодить; перед нещастям він конче появиться своїм. Але він може шкодити й своїм, коли вони належно не задобрюють його» [Іларіон 1991: 124]. І далі мовознавець подає етнолінгвістичний коментар: «Якоїсь особливої однієї назви для домового бога в нас не склалося, але одною з них була, здається, Чур чи Цур та Пек. Цур і Пек так само оберігали родину, і в разі небезпеки на ворога пускали свого Цура й Пека закляттям: “Цур тобі, Пек!” Звідси й старі наші вирази: “цуратися” – відділятися, відійти від когось за мету Цура, “спекатися” – позбутися неприємного при допомозі Пека. Може сюди й слово: безпека, небезпечний (без Пека). Чур або Цур, ст. сл. Щур, – це обоготворений предок, пор. пращур. Кажемо часто й тепер: Цур тобі, пек тобі! Божок Цур охороняв і родове майно, границі. “Від-цуратися” – покинути свою родову границю, своє родове» [там само: 125]. Підтримувала сімейний культ вогнюще одна знакова річ у домівці – піч. Цючастину хати вважали ритуальною, адже «це родинний вівтар, де знаходяться боги родинного вогнища. Ось тому піч грає важливу ролю в домовому ритуалі, напр. при сватанні: дівчина її “колупає”, ніби просячи ради й заступництва в домовика. Коли молода вперше входить до хати молодого, то приносить і чорну курку з собою, яку пускає під піч, де знаходиться домовий бог, – це йомужертва від нового члена родини. Вона ж, жінка, стає й постійним сторожем домового вогнища. НаНовийРікпіч узбільшенійпошані, ботоді її весілля» [тамсамо: 125]. Архетип вогонь є символом духовної енергії, сили, очищення від сил зла [Словник символів 2002: 47], освячення душі, а людина сприймається сакрально – як істота з великою волею ([В]огонь *–* не дівчина; Дівчина як вогонь) та усвідомленням власного поклику, вогонь тут – і внутрішня сила українського психотипу, і духовний оберіг. Здавна застерігали пареміями-попередженнями: З вогнем не грайся (не жартуй); З вогнем не жартуй [бо то жижа]; Не грайся з вогнем*,* бо о[б]печешся*,* о[б]палишся; Не клади у вогонь пальця*,* бо спечеш (порівняємо в російській лінгвокультурі С огнём не шути; С огнём не шутят*;* Не шути с огнём *–* обожжёшься)*.* Із вогнем пов’язана низка українських народних повір’їв: На вогонь не можна плювати*,* бо поприщить губу*,* вогники будуть і буде довго гнити; На вогонь не можна плювати*:* хто буде плювати*,* той83 буде на тому світі лизати розпечену сковороду. Вогонь вважали святим, він уособлював образ мстивої людини [Народні 2000: 16], зокрема це так постає в народній уяві: Не можна кидати у вогонь брудного; Як хто на пожежі вкраде*,* то помста буде *–* пожежа; Не бери нічого з пожежі*,* бо і твій дім згорить*.* Відповідно знаходимо в художньому дискурсі: Гнів *–* се **вогонь***.* Чим більше дров кладеш*,* тим ярче полум*’*я лютує ясне (І. Я. Франко). Відбувається переосмислення ментефакту з прямим позначенням негативної емоції – експресемами гнів і вогонь. Пізніше цей архетип із фольклорного дискурсу переходить у художній, відтак можемо говорити про ведення активного діалогу з різними культурними й текстовими епохами: Вогнем і мечем; рос. Огнём и мечём; польськ. Ogniem i mieczem; лат. *Igni et Ferro* / *Ferro et Igni* як трансформаціями античного вислову-першоджерела: *Quae medicamenta non sanant, ferrum sanat, quae ferrum non sanat, ignis sanat* (дослівно: Чого не гоять ліки*,* те виліковує залізо*,* чого не гоїть залізо*,* те виліковує вогонь). Подібні одиниці знаходимо і в мові Т. Г. Шевченка, який використав загальновідомий мотив та подав своє осмислення знакової для українців міфологеми. Наприклад, з’єднані воєдино архетипні символи в індивидуально-авторських виразах: «*…*огнем*,* кровавим*,* пламенним мечем»; І без огня*,* і без ножа Стратеги Божії воспрянуть; Без ножа і автодафе людей закували (Т. Г. Шевченко). Для міфологеми вогонь властива особлива двоплановість: по-перше, вона є вербальним засобом соціальної характеризації; по-друге, здатний актуалізувати сакральний смисл. Наведемо для порівняння ще один вислів, у якому також поєднані архетипні, сакральні поняття Огонь в одежі слова (І. Я. Франко). Певні конотації, смислові вузли, що надають сакральності цій мовній одиниці, спрямовані на розкриття могутньої сили, магічної функції – магії мови, під якою розуміють «вогонь слова, тобто заклична сутність сказаного» [Жайворонок 2005: 139]. Наприклад, афористична царина І. Я. Франка охоплює ряд мовних одиниць, у яких архетип «вогонь» корелює з образом людини: Маєш огонь*,* то гори*,* хоч би в домашній ватрі; Ти лише іскри пускай*!* Може*,* світоч із них загориться*,* що поколінням усім вихід освітить із тьми. Образ вогню позначений своєрідною двоплановістю: по-перше, виступає мовним засобом соціальної характеризації; по-друге, здатний створювати сакральний смисл (вогонь – духовний оберіг), що репрезентовано семантичними ланцюжками: огонь *–* ватра; іскри *–* світоч; маєш огонь *–* гори; загорітися *–* освітити; антитезою: світоч *–* тьма. Архетип «вогонь» тут має символіку очищення, освячення душі, а людина постає як Особистість, наділена міцною волею, самоусвідомленням власного поклику. Протиставляючись фаталістичній спрямованості (порівняємо з біблійним висловом вогненні слова), слово набуває в І. Я. Франка магічної семантики й перегукується зШевченковим : *…*подай душі убогій силу*,* щоб огненно заговорила*,* щоб слово пламенем взялось*,* щоб людям серце розтопило [ШК 2003: 208] чи з афоризмом Л. М. Толстого Багато чого потрібно для мистецтва*,* але основне *–* вогонь. У давній фольклорній традиції за своїм смисловим навантаженням ця міфологема дуже близька до символіки червоного кольору та іншого архетипу – крові. Мотивація загального значення мовних одиниць із лексемою вогонь відбувається на основі актуалізації міфологічних смислів – кров і вогонь, які ґрунтуються на спорідненості символічних значень обох архетипів. У слов’янській традиції кров позначає не лише символ життя, душі, омолодження, а й номінує собою пристрасть, активність, енергію, свободу [Словник символів 2002: 130–131]. Проте в культурі багатьох етносів – саме в цьому полягає культурна трансмісія – символіка крові подекуди асоціюється з образами боротьби, агресії, помсти, смерті: А що кров не зможе змить*,* спалимо **вогнем** то*!* (І. Я. Франко). Відтак у свідомості українців закарбувався зв’язок між життям і смертю, де вогню відводиться магічна функція: винищувальним вогнем кляли (А спопелів би ти*!*; Щоб тебе вогонь спалив*!*) чи це є знак праведності (Вогники на могилах померлих означали*,* що над праведною душею світять ангели). А іноді вогонь був своєрідним дороговказом. Тож у свідомості українців відклалися вірування в магічну силу вогню, тому вони зважали і на певні ритуали: Вогники на цвинтарях*,* болотах і могилах здаля вказують місця*,* де заховані скарби*,* що з’являються на поверхню землі для просушки*.* Бачити цей вогник може тільки щасливець*;* при цьому*,* якщо він кмітливий*,* то може легко заволодіти цим скарбом*,* кинувши в нього чим*-* небудь із одягу чи взуття*.* Якщо він це зробить*,* то скарб входить у землю лише на таку глибину*,* на якій віддалі від землі знаходилась кинута людиною річ*:;* наприклад*,* якщо шапка*,* то і скарб ввійде в землю тільки у зріст людини*.* Потім варто копати*,* і гроші знайдуться неодмінно*.* Але нині таких щасливців немає [Народні 2000: 16–17]. Таким чином, міфологема вогонь, наділена чудодійною силою і потужними сакральними властивостями, відображає первісні уявлення українців, а це позначено в народній свідомості низкою прислів’їв і повір’їв, перетином у багатьох випадках з іншими міфологемами й архетипами. В українському мовному просторі досить виразною міфологемою, яка набуває образу надприродної істоти, є **доля**. Доля має багатогранний вияв, постає антропоморфізацією не лише сил природи, а й тих явищ соціального, міфологічного характеру, що часто збуджують у народу уяву своєю фантасмагонією [Булашев 1993]. Для різних народів доля – це символ найвищої, незбагненної сили, яка впливає не лише на людину протягом її життя, а має владу і над надістотами (богами), і над представниками потойбічного світу. Уперше в україністиці міфологема доля знайшла відображення у працях О. О. Потебні – «Про Долю та споріднених з нею істот» і додатках до цієї розвідки (1866). Долю мовознавець асоціює з поняттями «щастя», «притча», «лихо», «біда», «горе» тощо. Саме такий опозиційний підхід до долі наявний був в українців протягом багатьох віків [Потебня 2004 «Ворон – злий провісник смерті, горя та біди» [Жайворонок 2007: 100]. Чорне забарвлення **ворона**, незвичні акустичні вияви спричинили також острах перед ним і зумовили негативне ставлення народу до цього птаха. Тому в народних текстах лексема на позначення ворона наповнена негативної символіки: Ой у полі чорний ворон кряче*,* Тож мою він голову баче; Нехай плаче*,* нехай плаче*,* бо вже не виплаче*,* Ой над сином*,* над Нечаєм*,* Чорний ворон кряче. У піснях переважно образи ворона й козака на основі асоціативних зв’язків входять в паралельну конструкцію: ворон − провісник суму – своїм криком ніби підсилює почуття туги, викликане нещасливою годиною в житті козака: Ой кряче*,* кряче та чорненький **ворон** та у лузі над водою*;* Ой плаче*,* плаче молодий козаче На конику вороному*.* Ой кряче*,* кряче та чорненький **ворон** Та на глибокій долині*;* Ой плаче*,* плаче молодий козаче По нещасливій годині; Ой летить **ворон** та летить чорний*,* Ой летячи кряче*, −* Та не раз*,* не два славнеє військо за нами заплаче. Специфічне, погане ставлення людей до ворона пояснюється й характером його харчування, адже він харчується падаллю. Це зафіксовано в козацьких думах і піснях: зоонім ворон вступає в лексичну сполучуваність з дієсловами об*’*їдає*,* покидає, що надає ще більшої негативної семантики: Чорний **ворон** прилітає*,* тіло об*’*їдає*,* біле тіло об*’*їдає*,* кістки покидає. 87 У фольклорі зафіксовані випадки вживання лексичної одиниці ворон як символу парубка: Летить **ворон** з чужих сторон*,* жалібненько кряче*: «*Видай же там моя мила Та за мною плаче*»*; Надлетів **ворон** з чужих сторін*,* Голубку взявши к собі принявши*,* Сипле пшеницю*,* ллє водицю*:* **Голубка** не їсть*,* **голубка** не п*’*є. С. Килимник висловлює слушну думку: «Наші предки уявляли смерть в образі ворона. Тому й розвинувся в давнину звичай *“*Гонити ворона*”.* Таким чином вони намагалися відігнати смерть, заклинали її [Килимник 1994: 228]. Тому, лексема ворон, що неодноразово вживається в піснях, якими супроводжувалося ритуальне поховання чорного птаха (смерті), набуває статусу міфологеми: Чорний **ворон*-*птах** у землі*,* у землі*,* А ми*,* люди *–* прижитті*,* прижитті*!* Мовна одиниця **ворона** у значенні «жертовний птах-тотем» уживається в казці «Чарівна капуста»: «Заради досягнення мети, герой повинен пожертвувати (принести в жертву) твариною; треба її вбити, щоб здобути те, що знаходиться всередині в ній» [Лановик 2005: 453]. Ось яким чином це зафіксовано в етнотексті казки: Вбий одну ворону *–* із неї упаде плащ*.* Ти той плащ візьми*,* а ворону розпори*,* витягни з неї серце і з*’*їж*.* І як після того плюнеш*,* то з рота вилетить золото*.* А як сядеш на того плаща*,* то куди хочеш полетишна нім. У казці «Про бідного чоловіка і воронячого царя» лексичне сполучення воронячий цар набуває сакральної символіки. Він символізує зло, тому його опис супроводжується гіперболізованими означеннями: Дзьоб у того птаха *–* як гострий*,* калений у вогні спис*,* кігті *–* як гаки*,* а крила такі*,* що й сонце заслонили*.* Отже, з глибокої давнини у народній свідомості закарбувалося: ворон − нечистий птах, пов’язаний зі світом мертвих; він вважається лиховісником, провісником біди. Мовна свідомість українця фіксує те, що міфологеми часто лягали в основу повір’їв. Найближчу інтимну зону світосприйняття українців представляли повір’я про саму людину, її матеріальне життя, трудову сферу, духовний світ, фізичну природу. Найбільш поширеними є родинні повір’я про сватання, весілля і створення шлюбу: Наприклад, як молодик іде свататись, то примічає, кого здибає: як дівчину, жінку, бабу – буде невдача, а як хлопця, чоловіка, діда, – усе буде добре. За тими сватачами, що їм дівчина «кабака» (гарбуза) вчепить, треба вийти і ворота зачинити, бо як зачинить ворота той сватач, то ніколи та дівка не віддасться: він ворота «зачинить» назавжди. Таким чином, міфологічна форма моделювання світу має тісний зв’язок із мовою свого народу. У результаті відображення мовою національної картини світу, основою якої є міфологічні образи, виникають етнічні мовні одиниці зі сталим образним навантаженням. Сукупність таких мовних «гнізд» і становить мовну картину етнічного світогляду. Міфологеми-образи в етнотекстах відбивають міфологічну89 дійсність у дзеркалі своєрідних народних уявлень, часто накладених на ті чи ті вподобання або, навпаки, – заборони у вигляді табу, забобонних прикмет, повір’їв.

1. **Етнолінгвістична спрямованість фразеології**

Фразеологія – це символічний світ, у якому різноманітні об’єкти, явища і процеси дістають символічні позначення. Фразеологічній репрезентації світу властива архаїчність, міфологізованість. Фрагментарність фразеологічної системи та репрезентованої нею картини світу компенсує високий рівень дискретизації певних ділянок, відмінних від тих, які категоризує лексика. В. В. Жайворонок відстоює позицію, за якою «національно- культурні особливості мовної системи виразно виявляються і на фразеологічному рівні. Фразеологія − це та сфера мовної діяльності, де, з одного боку, в мовних фактах яскраво відбиваються етнопсихологічні особливості соціуму, а з другого, − чітко простежується вплив мови на формування його менталітету. Проблему етнолінгвістичного вивчення фразеологічного матеріалу будь-якої мови слід аналізувати в руслі взаємозв’язку понять „мова − культура − етнос”» [Жайворонок 2007: 33]. Схоже твердження зустрічаємо і в поглядах В. М. Телії, яка наголошує на тому, що фразеологізми можуть виконувати роль еталонів, стереотипів культурно-національного світобачення або вказувати на їх символічний характер і в цій якості виступати як мовні експоненти культурних знаків. Фразеологічні одиниці збудовано на основі контрасту між сформованим прототипним уявленням про норму і станом речей насправді. Загалом фразеологізми як знаки ситуацій, взаємодії об’єктів спричиняють активізацію різноманітних ментальних репрезентацій. Активізуються складні глибинні структури – концепти чи їх складники. Під час сприйняття фразеологічної одиниці (ФО) відбувається декодування концептуальних структур, що були залучені до процесу творення ФО. Процес декодування (розуміння) спрощується завдяки типовим метафорам чи метоніміям (носії мови розуміють фразеологізми, бо їм відомі типові моделі вербалізації смислів, архетипи); наявності у структурі фразеологічних одиниць символів. Ті асоціації, викликані ідіомами, можуть бути не пов’язані ні з прямими значеннями компонентів, як стверджує “гіпотеза інтерференції”, ні з метафоричними моделями, як це випливає з “концептуально-метафоричної гіпотези”» (Д. О. Добровольський). Людська свідомість оцінює об’єкти, явища, процеси в різних аспектах, за різними параметрами – прагматичним, естетичним, моральним (у тому числі і релігійний). Стратегії оцінювання є надзвичайно різноманітними. Фактично кожен зі слотів фрейму підлягає оцінюванню, бо може бути релевантним у тій чи іншій ситуації. Ще однією рисою фразеологічної системи є те, що здебільшого її одиниці характеризують негативні риси людини, процеси, явища й факти, особливо з використанням паралелі в тваринному світі. Найяскравіше мовна концептуалізація тваринного та пташиного світу в українській фразеосистемі була висвітлена О. О. Селівановою, яка зазначає, що у фразеологічному фонді української мови звороти із зоонімічним компонентом репрезентують парадоксальну, преференційно не підкріплену тенденцію до інтеграції концептів Людина та Тварина як поміщення тварин у тіло людини з метою позначення її фізіологічних та психоемоційних станів і різних характеристик. Мовна концептуалізація тваринного світу в українській фразеосистемі характеризується процесами переважно антропоморфної анлогізації, що грунтується на використанні сценарних структур знань про ознаки, поведінку тварин, їхній зв’язок із людиною, а також на аксіологічних та емотивних стереотипах етносвідомості. Знаки концепту тваринного світу у фразеологізмах використовуються здебільшого на позначення психоемоційного, фізіологічного станів людини,її характеристик, а також у парадоксальних зворотах на позначення заперечення, міри, кількості, просторових та часових показників [Селіванова 2004]. Простежимо вияви зазначених маркерів на таких прикладах, як-от: як **свиня** в дощ *–* «брудний, неохайний»; схожий*,* як **свиня** на коня *–* «зовсім не схожий»; величається*,* як **свиня** в дощ – «поводиться зверхньо, зарозуміло, хвалькувато, не маючи для цього жодних підстав»; пристало*,* як **свині** в дощ (як **свині** наритник) – про щось таке, що не пасує, не личить кому-небудь»; знається*,* як **свиня** на перці *–* «виявляє цілковите незнання якої-небудь справи» [Жайворонок 2007: 526]. У фразеології більшість одиниць емоційно забарвлено, що виявляється також у наявності оцінності в абсолютній більшості фразеологізмів. Емоції та оцінка – найважливіші принципи творення ФО. Функція емоцій полягає в регуляції пізнавальної діяльності, зокрема, і в зміні форм категоризації, а форми категоризації залежать від завдань, які стоять перед мовцем (В. Петренко). Отже, особливістю фразеологічної репрезентації світу є те, що одиниці цього рівня позначають фрагменти ділянок, дещо відмінні від охоплюваних одиницями лексичного рівня. Певна частина фразеологічних одиниць має здатність репрезентувати діяльнісний образ91 світу, відсилаючи до сцен та сценаріїв, до діяльності як сукупності дій чи процедур, створюючи світ про-тотипних (стереотипних) ситуацій. Фразеологічна картина світу створюється за допомогою виразно маркованих, етномовних образів, наприклад одну з найчисельніших груп у слов’янській фразеології становить семантична група з актуалізатором **серце**. Для порівняння: фразеологічний словник російської мови нараховує ФО з цією лексемою, а української ***–*** понад 300 одиниць: ятрити (гнітити) **серце** (душу); потурати **серцеві** [ФСУМ: 798]; краяти ножем по **серці** [ФСУМ: 799]. Лексема **серце** також не може бути зведена лише до соматичного коду, у ній закладено глибокий етнокультурний смисл. Наприклад: рос. большое **сердце *–*** укр*.* велике **серце**; відкрите **серце**; гаряче **серце** [ФСУМ: 792]; добре **серце**; живе **серце**; золоте **серце**; м*’*яке **серце**; зачерствіле **серце** [ФСУМ: 793]; **серце** з воску; **серце** з перцем [ФСУМ: 795]; хворе **серце** [ФСУМ: 795]; черстве **серце**; щире **серце** [ФСУМ: 798]. Серце для українців ***–*** «символ Центра, Бога, життя, розуму, любові, співчуття», а ще й радості та щастя [Словник символів 2002: 191–193]. Крім того, це ще й репрезентація ментальних глибин – «відомої “кордоцентричності” української вдачі, відбитої у “філософії серця” Юркевича. Першість емоційного життя, – ендотимної підвалини, вказує автоматично на меншу роль персональної надбудови (раціонально-вольового чинника), і вслід за тим на пересунення цілості структури в напрямі несвідомого психічного життя» [Янів 2006: 95]. Із мотивуванням значення фраземи та її внутрішньою формою пов’язані також семантичні зсуви, пов’язані з появою нових реалій та їх динамічному мовному відображенні. У процесі комунікації внутрішня форма піддається зміні й поступово модифікується за умови втрати когнітивних складових етномовного образу. Нова ситуація в суспільстві сприяє появі нових фразем, які активно функціонують в політичному, мас-медійному, рекламному дискурсах. Так, ФО Хата скраю [Фразеологічний 1993: 921] містить етнічно марковану лексему хата. Як фіксує словник «Знаки української етнокультури», хата «=**хатина** (зменшено-пестливі – **хатка**, **хатонька**, **хаточка**, **хатинка**, **хатинонька**, **хатиночка**; невеличка, благенька хата – **хатчина**) – 1) сільський одноповерховий будинок; також кімната в ньому (велика – хата, менша – хатина); також хатнє господарство, залежно від матеріалу, залежно з якого збудовано хату, та характеру будови, хату ще називають мазанка, хворостянка, ліплянка, глинянка, саманка, колиба; споконвіку хата у великій повазі: до неї можна заходити лише з непокритою головою, у ній не можна свистіти, палити; у “Волині” Б. Харчука: “Я тобі покажу, як у хаті курити, – кричав батько. – Оце тобі за те, що закурив у хаті. Оце за те, що за столом курив. Оце за те, що під образами, – проказував за кожним ударом батько”; хата – уосібнення родинного вогнища (“Дорогая та хатка, де родила мене матка”), благополуччя, досягнутого завдяки працьовитості (“Хату руки держать”, “У веселій хаті веселі люди”), гостинності (“Що хата має, тим і приймає”), волі, незалежності. За словом-образом хата стоять споконвічні мрії українця- селянина про заможне життя, добробут своєї родини, його уявлення про самий сенс буття. «У сусіда хата біла, У сусіда жінка мила» – це визначальні, основоположні принципи народного бачення щастя, ідеал [Кононенко 1999: 13]. Із батьківською хатою пов’язуються спомини про дитинство, рідну неньку, рідний край; цей образ увійшов у народні пісні, став визначальним поняттям українства [там само: 14]. Мовний матеріал надає можливість побачити в слові-образі хата вічне, величне і разом із тим рідне, найдорожче [там само: 15]. Український народ сприймає її як міфологему, закладену в ментальності українця. Пригадаємо: у народній свідомості чимало оберегів пов’язувалися із житлом загалом, і зокрема з хатою. Господині дбали, щоб у хаті все дихало палким бажанням забезпечити сім’ю, родинне тепло, здоров’я й затишок. Зафіксовано чимало повір’їв, звичаїв про будівництво хати, і зокрема такі: «Для того щоб усе велося й жилося добре, щоб усі здорові були, треба вибирати для хати щасливе місце. Краще ставити хату на рівному, на відсонні та на цілині – непорушеній землі, де було тверде місце. Ставити хату треба зрання й навесні. На межі, на бузині, на роздоріжжі, на могилі, на току не можна ставити хати, бо буде товктися». Подібних етнокультурних конотацій набуває хата і в народних порівняннях: В хаті*,* як у дзеркалі */*загаті*,* люстрі*,* загаті*,* пуделечку*,* раю*,* пеклі*,* хаті*/* [Українські 2001: 17]; Хата*,* мов двір */*заїзд*/;* Хата*,* як писанка */*квітка*,* лялечка*,* перстінь*/;* Чужа хата*,* як свекруха*;* Хата чужая*,* як свекруха лихая [Українські 2001: 18]. До існуючих у фразеологічній системі одиниці додалися й інші, що відтворюють сучасну, змінювану картину світу українців: Маленька хатинка; Українська хатинка */*хата*/*; Картопляна хата; Хата *potata* тощо. У ситуації нової інтерпретації світу такі неофраземи постають одним із засобів ментального освоєння української дійсності.

1. **Пареміологія як відтворення національно-культурної специфіки мови**

Найбільш яскраво представлено національний спосіб світосприйняття у паремійному фонді кожної мови. Повчальним, сентенційним словом насичені тексти різних сфер людської комунікації – публіцистики, науки, освіти, міжнародної дипломатії тощо. Власне паремії та афоризми становлять софійну складову культури кожної нації, де репрезентовано національний світ і злиті воєдино людина й Універсум. На сьогодні дослідження паремій активно проводиться у світовій науці, адже вони дозволяють реконструювати етнокогнітивні моделі національного мислення і знання, розв’язати проблему фонових знань комунікантів шляхом виявлення паремійних аналогів й етнокультурних лакун, розкрити найбільш важливі стереотипи масової свідомості й багатовікові вектори впливу на неї. Науковий інтерес до проблем пареміології зростає наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. у зарубіжному і вітчизняному мовознавстві: В. П. Жуков, Є. Є. Іванов, В. С. Калашник, Ж. В. Колоїз, А. В. Королькова, М. Котова, О. В. Ломакіна, Т. І. Манякіна, В. М. Мокієнко, Г. Пермяков, Т. В. Радзієвська, Л. Б. Савенкова, О. І. Селіверстова, Н. М. Семененко, В. Д. Ужченко, Н. М. Шарманова та ін. Особливий акцент зроблено на питаннях семіотичної, семантичної й комунікативно-прагматичної природи цих одиниць. Одиниці **пареміології** – філологічної дисципліни про паремії – народні вислови, виражені реченнями або короткими ланцюжками речень, якими передаються елементарна сценка чи найпростіший діалог [Українська мова 2004: 460] – об’єднуються спільним науковим терміном «паремія». Паремії становлять предикативні структури на позначення узагальнених комунікативних ситуацій, які співвідносяться з прецедентними феноменами, що спираються на фонові знання комунікантів та визначають стратегію моральної поведінки кожної людини й соціуму загалом. **Паремія** – одиниця пареміології, якій властиві афористичність, усталеність, переосмислене чи буквальне узагальнене значення, здебільшого повчальний зміст; мовний знак, який передає інформацію про традиційні цінності та погляди, ґрунтовані на життєвому досвіді народу, позначає типову життєву ситуацію [Колоїз 2014: 16]. Наприклад, для осмислення мудрості колективний розум народу94 створив вислови на кшталт: Мудрого лиш мудрий пізнає; Мудрий носить язик в серці*,* глупий *–* серце на язиці; Мудрий по часі; На дитячий розум перейшов; На панську мудрість мужицька хитрість; Не бажай синові багатства*,* а бажай розуму [Прислів’я 1990: 329]. Усі одиниці пареміології (прислів’я, приказки, афоризми, примовки, «ділові» вислови, повір’я, прикмети, замовляння, нісенітниці, казкові формули тощо) становлять кліше і використовуються в ролі знаків. Одночасно паремії є текстами – фольклорними чи книжними, які позначені ознакою автосемантії, тобто мають самодостатнє значення й можуть уживатися самостійно. Прислів’я і приказки – це стійкі афористичні вислови, що у стислій, точній формі висловлюють думку про певні життєві явища, реалії дійсності, людські риси, вчинки тощо в їх характерних і специфічних ознаках [Лановик 2005 : 537]. Зокрема, **прислів*’*я** – це стійкий вислів народного походження, часто ритмічний за будовою, у якому зафіксовано узагальнений досвід народу та його оцінку різних подій, явищ: Козак з бідою*,* як риба з водою; Тиха вода береги рве <ламає˃; Як у лісі гукнеш*,* так і одгукнеться. Прислів’я переважно не має загальноприйнятого визначення, містить набір таких диференційних ознак: є самостійним судженням, інтонаційно і граматично оформленим як речення; має узагальнено- метафоричний повчальний зміст, прагматичне значення. **Приказкою** називають стійкий вислів народного (фольклорного) походження, який образно розкриває певне явище насамперед з погляду його емоційно-експресивної характеристики; здебільшого не має загальноприйнятого визначення та містить різний набір диференційних ознак: висловлює незавершену думку, є частиною судження, що має форму незамкненого кліше, характеризується відсутністю повчального змісту тощо. Наприклад: Горох на ньому молочений; Кому як на роду написано; Про вовка промовка. Окремого розгляду, як на наш погляд, потребує питання щодо мовно-естетичної знаковості книжної пареміології – мовної афористики, про що йтиметься далі. Сміхову культуру українців в етнокультурній царині пареміології представляють примовки, анекдоти, дотепи, байки, побрехеньки тощо. Виділяються з-поміж інших **примовки** – жартівливі, переважно римовані вислови усталеної форми, що вводяться в розмову відповідно до ситуації або у відповідний текст: Ми з тобою*,* як риба з водою [я на лід*,* а ти під спід]; Не до вас приміряючи; Ні до ладу*,* ні до прикладу. Іноді примовкою95 називають коротку розповідь у вигляді поширеного прислів’я, часто з римами й алітераціями [Лабащук 2001]. **Анекдот** (із грец. *anekdotos* – неопублікований, невиданий) називають коротку усну оповідь (здебільшого вигадане) гумористичного чи сатиричного ґатунку про якийсь незвичайний життєвий випадок чи ситуацію з несподіваним дотепним закінченням [Стоколос-Ворончук 2005]. Іноді і сам дотеп розглядають як малий фольклорний жанр [Лановик 2005]. Дотеп – це стислий, влучний вислів із сатиричним або жартівливим відтінком. У процесі комунікації він забезпечує комічний ефект, що ґрунтується на несподіваних паралелях, переосмисленні, наприклад: Нехай твого батькажуравлі*,* а мого чаплі; У лісі родився*,* нічого не знає; У шапці їсти *–* глуха теща буде тощо. Етикет національний як історично й культурно встановлена система, порядок, набір правил, що визначає поведінку (і зокрема комунікативну) людей, що належать до конкретної етнічної спільноти. Етикетна сфера найкраще презентується в таких паремійних одиницях, як вітання, побажання, віншування, подяка, прощання. **Вітання** – сталий вислів, який виголошують при зустрічі знайомої чи незнайомої людини, наприклад: Доброго дня; Доброго здоров*’*я; *–* Христос воскрес*! –* Воістину воскрес*!* **Побажаннями** називають стандартизовані, сталі народні вислови, у яких висловлено побажання: Бажаю щастя і добра*;* Бог в поміч*!*; Дай*,* Боже*,* щастя*!*; Нехай Вам щастить*!* Дуже близькі до побажань за семантикою й комунікативною настановою **віншування** – сталі вислови, пов’язані з побажаннями добра, щастя, матеріальних статків, як-от: Щоб у вас і в нас усе було гаразд*!*; Дай*,* Боже*,* за рік діждати*!*; Многая літа*!* Виокремлюють з-поміж побажань **подяки** – сталі вислови, післязастільні побажання, виголошені у відповідній ситуації здебільшого господарям дому: Спасибі за все; Спасибі тому*,* хто наївся; Щоб у вас завжди був хліб і до хліба*!*. Прощальні формули – **прощання** – це сталі вислови, прощальні побажання, виголошені у відповідній комунікативній ситуації з тої чи тої нагоди, наприклад, у весільному чи похоронному обрядах: На все добре; Хай дім ваш біди минають*,* а вороги не знають; Нехай з Богом спочиває! Магія мови, потужна сила народного слова, у тому числі і магічна, може бути спрямована на конкретну людину (групу осіб) за допомогою особливо сакральних одиниць. До них належать заклинання, прокльони, табу мовні й комунікативні. **Заклинання** – це своєрідний сталий вислів, різновид прокляття, яким супроводжується ворожіння чи інша магічна маніпуляція: Бодай тебе земля не прийняла*!*; Розступися*,* сира земле*!*; 96 Щоб на тебе Див прийшов*!* Заклинали і проклинали в народі своїх ворогів і недоброзичливців, що виявляло унікальність опозиції «свій» – «чужий» в етномовному просторі українців. Найстрашнішим вважався **прокльон** як усталений вислів, що виражає почуття незадоволення, обурення, досади, гніву; побажання зла чи загибелі іншій людині, її близьким і навіть цілому роду: Бодай ти в землю ввійшов*!*; Щоб над ним *(*нею*,* тобою*)* ворони каркали*!*; Щоб тебе вогонь спалив*!* Своєрідними попередженнями для людини в ситуації народного дуалізму були прогностичні одиниці. Найчастіше роль подібних маркерів виконували **застереження** – стійкі вислови, яким співрозмовник спиняє іншого або навіть самого себе, щоб не зрбити чи сказати чогось зайвого: З вогнем не жартуй*,* воді не вір; На межі не лежи*,* бо гадина вкусить; Не згадуй проти ночі. Вони застерігали в будь-яких буденних справах і тому сприймалися як своєрідне народне звичаєве право. Вияв попереджувально- прогностичної функції відстежувався у низці стандартних виразів – табу. Людина, спираючись на неписані норми, які переходили з покоління в покоління і ґрунтувалися на колективному досвіді етносу, чітко знала, як слід чи не слід себе поводити в різних комунікативних ситуаціях і т. п. Усі різновиди паремійної творчості пов’язані з тріадою «мова – культура – людина», за якої стоїть корелятивне взаємовідношення одиниць пареміології та «концептосфери культури, у якій би з версій лінгвокультурологічного аналізу вона не висувалася, зумовлена припущенням про високу ймовірність здатності суб’єктів мови як суб’єктів культури втілювати в мовленнєво-мисленнєву діяльність знання, пов’язані зі сферою осмислення світу людиною» (В. М. Телія). Українська пареміологія є органічною частиною слов’янської і світової софійності – Пре-мудрості – і віддзеркаленням етнічних цінностей та ідеалів української лінгво-культурної спільноти. Пареміосистема української мови – це широка, реалістично відтворена панорама соціального буття. Вона становить духовну царину універсальних і національних культурних смислів, розкриває джерела детермінації вітчизняного суспільно-історичного процесу. У відображенні особливостей життя українського народу, його типізації одиниці пареміології виділяють у предметах і явищах навколишнього світу найістотніші риси, відображають особливості взаємовідношень між людьми, соціально-історичний контекст, особливості побуту, звичаї та традиції. Порівняємо паремії, які транслюють числовий код, як-от: **Одна** бджола мало меду наносить; **Одна** голова *−* це **одна***,* а **дві** *−* це вже люди; **Одна** головешка і в печі гасне*,* а **дві** і в полі горять; **Один** був*,* та й той97 загув; **Один** із сошкою*,* **семеро** з ложкою; **Один** кіл плота не вдержить; **Один** подає*,* **вісім** кладе і кричать *−* не навалюй. **Одним** пальцем і голки не вдержиш; Це той*,* що **одним** пострілом **сорок сім** качок убиває; **Одного** мука *−* **десятьом** наука тощо. Необхідним і доцільним є з’ясування питання про мовне вираження духовності в українській пареміології, яку становлять моральні цінності й еталони, зафіксовані в мовних знаках. Оскільки духовність пронизує все людське буття, зумовлює поведінку й діяльність, зосереджує увагу на морально-етичних цінностях, то вона потребує комплексного й детального аналізу через призму паремійних мікротекстів. Характеризуючи паремії в контексті культури, дослідники залучають великий обсяг екстралінгвальної інформації. Задля подальшого обґрунтування теорії пареміології дамо визначення одному із ключових понять. Духовність означає зосередження на людських потребах і звершеннях, визнання творчого потенціалу людства і цінності суб’єкта, утвердження поваги до гідності й розуму людини, її права на земне щастя, вільний вияв природних людських почуттів і здібностей. За допомогою пареміології може бути представлений «дух народу»: це система духовних законів, духовних цінностей, вироблених нацією в процесі її формування. Поняття «добро» і «зло» виступають універсальною базою опозиції в мовному вираженні духовності. Основною ознакою виявлення добра чи зла є оцінка. Вона завжди потребує існування «плюса» чи «мінуса». Оцінка – суб’єктивне явище. Простежимо, як це відображається в українських прислів’ях і приказках. **Добро** розуміємо як сукупність належних кому-небудь речей, цінностей [Жайворонок 2006: 191]. У житті народу, його господарській діяльності мало велике значення, бо наживалося тяжкою працею, недарма мовиться: **Добре** господині*,* коли повно в судині; Тоді сусід **добрий***,* коли мішок повний. Можемо зазначити, із поняттям добро пов’язують усе позитивне в житті людей, що відповідає їхнім інтересам, бажанням і потребам: **Добре** все по мірі; Коли люде до тебе **добрі***,* а ти будь ліпший; **Добре** роби*,* **добре** буде. На протиборстві сил зла і добра побудована вся пареміологія. Категорія «зло» характеризує що-небудь погане, недобре, протилежне категорії «добро». Про злих людей народ говорить: **Зла** личина; У **злому** зле й сидить; Такий **злий** аж в роті чорно. Задля того, щоб розуміти цей світ, людина оцінює його за допомогою категорій «правда» і «брехня». Правда – це те, що відповідає дійсності; певна сукупність достовірних відомостей про що-небудь. Правда – це істина, категорія, яка вічна [Жайворонок 2006: 476]: **Правда** не втоне в воді*,* не згорить в огні. Бінарною опозицією до категорії «правда» виступає категорія «брехня», що позначає свідоме й злісне викривлення дійсності на шкоду кому- або чому-небудь. Споконвіку народ засуджує брехню і брехунів: Не все то **правда***,* що в пісні співають; Шила в мішку не сховаєш. Можемо виділити ряд паремій, які оцінюють життя з погляду «щастя» – «нещастя». Щастя являє собою стан цілковитого задоволення життям, відчуття безмежної радості, якого зазнає хто-небудь: Кому яке **щастя**; Хоч сопливий*,* а **щасливий**. Часто щастя асоціюється із наявністю грошей, добробуту людини, як-от: Грошей багацько *(*на світі*),* а **щастя** мало; Не родись багатий*,* а родись **щасливий***.* Категорія «нещастя» розуміється як така, що приносить лихо, завдає кому-небудь біль і розчарування: Сьогодні пан*,* а завтра пропав; Хто плаче*,* а хто скаче. Духовною за своєю семантикою є протиставлення «друг» – «ворог». Друг – відданий, вірний товариш, приятель. Він цінується в народі часом вище, ніж кровний брат: Не май сто братів*,* як сто **друзів**. Дружба завжди підноситься на найвищі моральні щаблі, тому кажуть: Не май сто кіп*,* як сто **друзів**; Без вірного **друга** великая туга. Зазначимо, що часто дружба переростає у ворожнечу, а ворог – це той, хто перебуває у стані ворожнечі, боротьби з ким-небудь; недруг, противник. Наприклад: Як ти смутися*,* **вороги** ся тішать; Ворога напій нагодуй*,* а **ворог** ворогом таки буде. Зазначимо, що протиставлення «працьовитість» – «ледарство» мають спільні семантичні відношення з поняттями «розум» – «глупота». Перелічені групи паремій характеризують український народ як розумну, працьовиту націю: Що посієш*,* то й пожнеш*;* Треба **розумом** надточити*,* де сила не візьме*.* В свою чергу український народ засуджує такі риси людини, як лінивство й глупість*:* Поки найде*,* то й сонце зайд*;* Дурень **дурнем***,* а в школі вчився*.* Це робиться з метою викриття та засудження таких якостей людини, що знаходяться поза нормами моралі. Категорії «багатство» – «бідність» нараховують значну кількість мовного матеріалу. Багатство – це велике майно, цінності, гроші, те, що приносить людям щастя та задоволеність життям. У народі про багатих людей кажуть так: Багатий*,* та біснуватий; Багач та свиня по смерті скотина. Багаті люди характеризуються жадібністю, скупістю, ненажерливістю, наприклад: Хто **много має** *–* той прагне більше. Бідність може бути не лише матеріальна, а й духовна, наприклад: Не той **бідний***,* хто хліба не має*,* а той*,* хто душі. Отже, відзначимо, що духовні цінності, представлені у власне пареміях на рівні поляризації категорій добро – зло, транслює узагальнений багатовіковий досвід народу у вигляді нормативного морільного кодексу. Афоризм – оригінальний засіб номінації позамовної дійсності, що вражає реципієнта глибоким філософським осмисленням буття. Афористичний вислів є мовним знаком культури [Єрмоленко 1999], особливим естетичним знаком [Калашник 1995: 31]. Семіотична специфіка цієї лінгвоодиниці окреслена низкою онтологічних ознак, стереотипною відтворюваністю, співвіднесенням із прецедентними феноменами, що дає змогу ідентифікувати його як еталонний мовний знак. Афористична царина на сьогодні є не досить дослідженою, науковці мають різні погляди на об’єкт і предмет як фразеології, так і пареміології, адже питання афористики тісно пов’язані з цими розділами мовознавства. У сучасному українському й зарубіжному мовознавстві розбудовуються теоретичні і практичні аспекти афористики, з’ясовується її сутність, обсяг, стилістичні особливості, семантичне наповнення. **Афоризм** розглядаємо як логічне, образне судження узагальненого характеру, що в категоріях раціонального / парадоксального відображає навколишній світ і виступає еквівалентом предикативної конструкції: В моєму серці вмістилася вся Україна*.* І воно не витримало*.* Бо людське; Все вмерти ніколи не може*.* Завжди залишається справа*,* справажиття (П. А. Загребельний). Ускладнює визначення поняття афоризму і наявність терміна «крилатий вислів», який деякі науковці ототожнюють з афоризмом. Цим терміном позначають постійно відтворюваний влучний вислів літературного походження, що стисло й образно передає думку і авторство якого відоме або при потребі може бути встановлено. Афористичність – виразна стильова ознака української мови, в основі чого лежить низка лінгвістичних чинників, що сприяють утворенню афоризмів. До них зараховують художньо-естетичні, суспільно-історичні, соціальні фактори. Для афористичних висловів характерна стереотипність світобачення, поведінки тощо. Наприклад: Мужній той*,* хто знає*,* за що бореться (Р. І. Іваничук); Людина народжується малою та обмеженою*,* і коли опиняється перед чимось великим*,* то мерщій намагається убгати його в звичні для себе виміри*.* Не зупиняється навіть перед нищенням (П. А. Загребельний); Хто в чужого забирає*,* тому таке саме Бог дає (М. В. Матіос) ; Геніїв *–* нема*.*  Є тільки душ великі обмолоти*.* Є люди*.* Звірі*.* Натовпи*.* Юрма*.* А серед них *–* чудні якісь істоти (М. Д. Руденко) тощо. Афоризм є унікальним мовним явищем, що допомагає людині скористуватися тисячолітнім досвідом усього людства, і українського народу зокрема: З усіх боків нас отруюють так звані дбайливці за долю вітчизни (М. Бриних); Пам*'*ять болить дужче за тіло (В. М. Шкляр); Людина виховується не державою*,* не в казармі*,* не на партійних збіговиськах*,* а тільки в родині*,* на прикладі тих*,* хто привів тебе на світ; Хто піднявся*,* той уже не повинен опускатися (П. А. Загребельний). Проте афоризм як компонент тексту тісно пов’язаний із загальним змістом, його глибинна семантика певною мірою реалізується лише в контексті і в живому мовленні. Афористичні вислови узагальнюють властивості різних індивідуальних подій, створюючи глобальний образ цілісного світу, свого роду схему світобудови. Вони не утворюються щоразу по- новому, а віртуально існують в мові й актуалізуються автоматично в комунікативних актах, відсилаючи реципієнта до прецедентного феномена, що знаходиться в універсальній / національній когнітивній базі. Афоризми як віддзеркалення етнічних стереотипів мають універсальну адресацію й реалізують комунікативні завдання повідомлення нових знань чи апеляції до наявних у когнітивній базі учасника комунікативного акту. Універсальність мовленнєвої ситуації визначається тим, що кожен адресат має можливість ототожнити себе із суб’єктом комунікації. Розглянувши різні погляди науковців на поняття «афоризм» як одиниці пареміології [Колоїз 2014: 128], ми дійшли висновку, що афоризм є самобутнім мовним знаком. Він виступає як стійкий семантичний комплекс, в основу якого покладено концепт. Універсальною тенденцією синтезу духовності є концептуальне освоєння такого вихідного положення, як вербалізація етнічної свідомості. Афористика є виразним репрезентантом усіх рівнів національної свідомості. Яскравим прикладом вияву етнічної самоідентифікації є афористичне світобачення Івана Яковича Франка – «духовного пророка нації» (М. Жулинський), «явлення національного інтелекту», інтелекту героїчного (Є. Маланюк). Знаковою для української етнолінгвістики, так само як і для вітчизняної науки загалом, є його постать. Творча манера І. Я. Франка трактується в аспекті тяжіння до естетизації життя, людських відносин, «метафізики краси» й онтологізації людського буття, де одночасно Франко і титан, і не-Каменяр (Т. Гундорова). Ідейне спрямування й художньо-естетичні пошуки найвиразніше репрезентовані в афористичній спадщині митця. Розбудова всієї вітчизняної софійної думки, на наш погляд, великою мірою пов’язана з іменем І. Я. Франка, бо сентенційність притаманна багатьом творам. Та і сам талант І. Я. Франка – творця й ґрунтовного дослідника словесності, фундатора української націології, громадського діяча, політика, філософа – можна окреслити його афоризмом: Я син народу*,* що вгору йде*,* хоч був запертий в льох. Відображення етнічного менталітету, національної ідентичності в афористиці митця відбувається крізь антропоцентричну призму, бо за авторською інтенцією, за Франковим **я** завжди стоїть узагальнююче **ми / ти**, пор.: Поки живий*,* **я** хочу справді жити*,* а боротьби життя мені не страх; **Я** не жалуюсь на тебе*,* доле*:* добре ти вела мене*,* мов мати з іншими – Нехай життя *–* момент і зложене з моментів*,* **ми** вічність носимо в душі; **Ми** далі йшли*,* ніщо не спинювало нас; **Ти** поет*.* І мусиш жить*,* щоб не згасало слово. У центрі світогляду стоїть Особистість як найвища цінність і багатство українського соціуму – активна, добротворча, «щиро гуманна» (І. Я. Франко). Семантика висловів охоплює ціннісні установки, наприклад: 1) суспільно-політичні: Русин*,* що не клониться під польське ярмо*,* не лижеться до польської єрархії*, –* се або демагог і соціаліст*,* або москаль; В міру того*,* як буде рости наша економічна сила*,* ми будемо здобувати собі й національні права*,* і повагу для своєї народності; 2) соціальні: Наш селянин *–* жебрак*,* слуга панський; Адвокат і лікар не вибирає собі клієнтів*,* але й там*,* де його кличуть*,* показує*,* що вміє; 3) правові: Ще не вродилось гостреє залізо*,* щоб ним правду й волю самодур зарізав; Моє відкриття *–* воля і простір*,* котрий заповнювати треба трудом і дослідом століть; 4) моральні: Велика любов *–* то так*,* як високе шляхетство; Ніщо так не деморалізує чоловіка*,* як похвала його краси; 5) естетичні: Шукай краси*,* добре шукай*!* Вона є все*,* вона є всюди; Пісня і праця *–* великі дві сили*!* 6) філософські: Хто сам себе опанував*,* найтяжчу річ він доконав; Одно лиш вічне без початку й кінця*,* живе і сильне*, –* се є матерія; 7) релігійні: Не все ще той святий*,* хто богомільний; І між святими буває рай і пекло. Мовний світогляд митця репрезентує ядро духовної культури, яке становлять дві системи норм, що контролюють діяльність соціальних суб’єктів, – моральна і правова: Лиш боротись значить жить; Правді102 служити*,* неправду палити; Не може при добрі той жить*,* хто хоче злу й добру служить; Помилки справжніх талантів більш повчальні для учнів*,* ніж здобуті ними непохитні істини; Чим менші таланти*,* тим більше роблять шуму. Моральні цінності та етичні ідеали самого автора визначають суспільну духовність, підносячи на найвищі щаблі світовідчуття й світорозуміння українця: Мій поклик*:* праця*,* щастя і свобода; Моє відкриття *–* се не мета*,* лиш шлях*,* котрого краю не видно. Ці вислови сприймаємо як своєрідне життєве й мистецьке кредо І. Я. Франка, який в атмосфері духовного й фізичного поневолення України висуває маніфест боротьби за основні цінності буття, виражені лексемами свобода, життя, праця, щастя, правда, добро. І. Я. Франко осмислює сутність **рідного слова**: Слово *–* чудний дар природи; Як много важить слово. Асоціативні механізми полягають у тому, що глибина висловленої думки розкривається через систему абстрактних понять, де слово сприймається як першопричина (слово *–* дар) або дія, ідея, втілена в життя (важить слово). Слово в митця асоціюється зі словесністю загалом. «Поетичні афоризми І.Франка “Життя коротке*,* але вічна штука І невиглибне творче ремесло”, “Якби ти знав*,* як много важить слово” з’явилися з його намірами епічно осмислити найголовніші проблеми буття, глянути на них із позицій вічності і сенсу життя» (М. Наєнко). Основними образами, що реалізують символіку слова в І. Я. Франка, є софійність (мудрість), майстерність (талант), магічність (вогонь). Символіка слова репрезентована образами слово-мудрість, слово- талант, слово-вогонь. Розкриваючи онтологічну сутність слова, письменник пов’язує логос у першу чергу з мудрістю: Немає друга понад мудрість*,* ні ворога над глупоту; Мудрість захована*,* золото в скритку *–* однаковісінько суть без пожитку; Хто має мудрість*,* а з неї ближнім не хоче вділити*,* той має скарб многоцінний*,* в міх шкуратяний зашитий; Хоч хто мудрий у житті*,* а письма не знає*,* то він буде мов той пліт*,* що підпор не має; Не цурається правди мудрець*,* хоч вона й з уст дитинячих буде; Ті*,* що крізь помилки до правди добиваються*,* мудрецями називаються; Не високо мудруй*,* але твердо держись*,* а хто правду лама*,* з тим ти сміло борись. Семантика слова пов’язується із символікою софійності, що постає як духовний оберіг української нації, вияв її ментальності та своєрідний інформаційний код: мудрість *–* друг, золото, скарб многоцінний*.* Слово-мудрість – це творчий дух, народна енергія. Слово у Франка сприймається як блискавка, що уособлює архетипні символи вогню, світла, сили: «…його (І. Я. Франка – Н.Ш.) 103 мова здається не словом, а сталлю, що б’є об кремінь і сипле іскри» (М. Коцюбинський). Логос у митця розкриває аксіосферу української культури, він є символом пізнання Всесвіту й самопізнання, адже «Слово – це воістину – Все (Гармонія, Енергія, Інформація, Краса та ін.). Слово – це і Мудрість, і Думка, і Творчий Дух, і символ духовного Оберега нації» [Словник символів 2002: 204]. Отже, етнокультурну специфіку мови найкраще відображає пареміологічний рівень. Своїм багатством і змістовим розмаїттям одиниці пареміології – власне паремії та афоризми – розкривають мовну свідомість і ментальність, створюючи національну концептосферу*.* Саме вони відображають реалізацію знака-символу, що подає, крім прагматичної установки мовленнєвого акту, інформацію про національний світогляд.